

anthropologica

Annuario di studi filosofici 2012

Chi dice io?

Riflessioni sull'identità personale



EDITRICE
LA SCUOLA

Chi dice io?

Riflessioni sull'identità personale

ANTHROPOLOGICA
ANNUARIO DI STUDI FILOSOFICI

diretto da
Andrea Aguti (*andrea.aguti@uniurb.it*) e Luca Grion (*luca.grion@uniud.it*)

COMITATO DI DIREZIONE
Andrea Aguti, Luca Alici; Francesco Longo; Fabio Macioce; Fabio Mazzocchio;
Giovanni Grandi; Luca Grion, Alberto Peratoner; Leopoldo Sandonà;
Gian Paolo Terravecchia; Pierpaolo Triani.

SEGRETERIA DI REDAZIONE
Lucia Bezzo (*l.bezzo@maritain.eu*)
e Francesca Zaccaron (*f.zaccaron@centrostudimaritain.org*)

COMITATO SCIENTIFICO
Rafael Alvira (*Università di Navarra*); François Arnaud (*Università di Tolosa -
Le Mirail*); Enrico Berti (*Università di Padova*); Calogero Caltagirone (*Università
di Roma-LUMSA*); Giacomo Canobbio (*Facoltà Teologica dell'Italia settentrionale*);
Carla Canullo (*Università di Macerata*); Antonio Da Re (*Università di Padova*);
Gabriele De Anna (*Università di Udine*); Mario De Caro (*Università di Roma Tre*);
Giuseppina De Simone (*Pontificia Facoltà Teologica dell'Italia Meridionale*);
Fiorenzo Facchini (*Università di Bologna*); Andrea Favaro (*Università di Padova*);
Maurizio Girolami (*Facoltà Teologica del Triveneto*); Piergiorgio Grassi (*Università
di Urbino*); Gorazd Kocijančič (*Università di Lubiana*); Markus Krienke (*Facoltà
Teologica di Lugano*); Andrea Lavazza (*Centro Universitario Internazionale
di Arezzo*); Francesco Miano (*Università di Roma-Tor Vergata*); Marco Olivetti
(*Università di Foggia*); Paolo Pagani (*Università di Venezia*); Donatella Pagliacci
(*Università di Macerata*); Gianluigi Pasquale (*Pontificia Università Lateranense*);
Roger Pouivet (*Università di Nancy 2*); Roberto Presilla (*Pontificia Università
Gregoriana*); Vittorio Possenti (*Università di Venezia*); Edmund Runggaldier
(*Università di Innsbruck*); Giuseppe Tognon (*Università di Roma-LUMSA*);
Matteo Truffelli (*Università di Parma*); Carmelo Vigna (*Università di Venezia*);
Susy Zanardo (*Università Europea di Roma*)

DIRETTORE RESPONSABILE
Andrea Dessardo

Registrazione presso il tribunale di Trieste n. 1258 del 16 ottobre 2012

Chi dice io?
Riflessioni sull'identità personale

a cura di
Luca Grion

EDITRICE
LA SCUOLA

Questo volume è stato pubblicato con il sostegno
della Regione Veneto e dell'Istituto Jacques Maritain di Trieste



REGIONE DEL VENETO



Gli scritti proposti per la pubblicazione sono *peer reviewed*

Sito internet: www.lascuola.it

I diritti di traduzione, di memorizzazione elettronica, di riproduzione e di adattamento totale o parziale, con qualsiasi mezzo (compresi i microfilm), sono riservati per tutti i Paesi.

Le fotocopie per uso personale del lettore possono essere effettuate nei limiti del 15% di ciascun volume/fascicolo di periodico dietro pagamento alla SIAE del compenso previsto dall'art. 68, commi 4 e 5, della legge 22 aprile 1941, n. 633.

Le riproduzioni effettuate per finalità di carattere professionale, economico o commerciale o comunque per uso diverso da quello personale possono essere effettuate a seguito di specifica autorizzazione rilasciata da AIDRO, Corso di Porta Romana n. 108, Milano 20122, e-mail segreteria@aidro.org e sito web www.aidro.org

© Copyright by Editrice La Scuola, 2012

Stampa Officine Grafiche «La Scuola», Brescia

ISBN 978 - 88 - 350 - 3314 - 1

SOMMARIO

Luca Grion

Il concetto di persona alla prova della contemporaneità 8

1. Alle origini del concetto di identità personale, 11 - 2. La messa in discussione della persona, 14 - 3. La rivoluzione neuroscientifica e l'addio alla persona, 17 - 4. Vivere in un mondo causalmente chiuso, 22 - 5. Conclusioni, 26 - Abstract, 28

Gabriele De Anna

San Tommaso interprete di Boezio e il senso normativo di "persona" 29

1. Il senso normativo di "persona": l'importanza della traiettoria storica, 29 - 2. Le radici antiche e patristiche del senso normativo di "persona": brevi cenni, 33 - 3. La persona come sostanza in san Tommaso: comprendere Dio a partire dall'uomo, 36 - 4. La persona come relazione in san Tommaso: comprendere l'uomo a partire da Dio, 42 - 5. Conclusioni, 46 - Abstract, 48

Antonio Petagine

Aristotelismo e identità umana.

Alcune considerazioni intorno alla posizione di Tommaso d'Aquino 49

1. Innanzitutto un'identità corporea: l'uomo nel paradigma aristotelico, 49 - 2. Necessaria, ma non sufficiente: la definizione aristotelica di anima e la doppia considerazione di Avicenna, 54 - 3. Il concetto di anima come forma sostanziale sussistente, 55 - 4. L'uomo e la sua soggettività "di confine", 58 - 5. L'eredità dell'aristotelismo tommasiano: un dibattito ancora aperto, 61 - Abstract, 65

Chiara Giuntini

L'identità delle persone: un dibattito moderno 67

1. Persona e identità, 67 - 2. Ancora Cartesio? Sostanze pensanti e soggetti individuali, 70 - 3. L'identità come relazione: cose, organismi, persone, 71 - 4. Persona e responsabilità: un concetto "forense", 74 - 5. Hume e i paradossi dell'identità, 76 - 6. L'identità come impressione e come relazione, 78 - 7. Un'ipotesi alternativa sulle persone, 79 - Abstract, 83

Sommario

Paolo Pagani

Perdere l'anima e poi ritrovarla.

Nota su alcune immagini moderne dell'essere umano

85

1. La *res cogitans*, 85 - 2. Passaggio, 86 - 3. Un oscuro sostegno, 87 - 4. La tentata evacuazione del problema, 88 - 5. Una tessitura possibile, 92 - 6. Kant erede di Hume, 93 - 7. Rosmini erede di Leibniz, 97 - 8. Nota conclusiva, 101 - Abstract, 102

Andrea C. Bottani

Identità personale senza entità personale.

Le varietà del riduzionismo in teoria della persona

103

1. Due tipi di domande, 103 - 2. Persone e oggetti *fiat*, 104 - 3. Vantaggi e difficoltà della riduzione in ontologia, 105 - 4. Il filo della memoria, 106 - 5. Fasci di stati mentali, 109 - 6. Mastici per stati mentali, 112 - 7. Animali umani, 115 - 8. Riduzionismi, 116 - 9. Antiriduzionismi, 118 - 10. Un terreno accidentato, 122 - Abstract, 124

Andrea Lavazza

Deflazionismo e ritorno.

L'io che scompare, l'io necessario

125

1. Dalla psicologia ingenua alla psicologia scientifica, 125 - 2. Mente e cervello, 127 - 3. Dall'io classico all'io frammentato, 129 - 4. La scomparsa dell'io?, 132 - 5. Che cosa comporta essere umani, 133 - 6. Salvare le intuizioni e le apparenze, 135 - 7. Uno sguardo ontologico (e assiologico), 139 - 8. Conclusioni, 142 - Abstract, 144

Antonio Allegra

Antinaturalismo e personalismo.

Sulle conseguenze ontologiche del dualismo

145

1. Delimitazioni, 145 - 2. Alla scuola di Cartesio (e Leibniz), 147 - 3. Dualismi non-cartesiani e ilemorfici, 152 - 4. Convergenze, 157 - 5. Conclusioni, 159 - Abstract, 161

Franco Fabbro - Andrea Marini

Il problema dell'identità personale alla luce delle neuroscienze cognitive

163

1. Introduzione, 163 - 2. Studi di neuropsicologia clinica, 166 - 3. Condizioni cliniche e fisiologiche particolari, 169 - 4. Studi mediante le tecniche di *neuroimaging* funzionale, 173 - 5. Conclusioni, 174 - Abstract, 177

Alessandro Giuliani

Scienza pasticciona e scienziati creduloni: alcuni capitomboli delle neuroscienze

179

1. Introduzione: la scienza quando si è appena alzata dal letto, 179 - 2. La scienza non si

Sommario

occupa mai delle “cose in sé” ma di misure derivate dalle cose, 180 - 3. Individui e popolazioni, 182 - 4. Risonanza magnetica funzionale: vedere per credere!, 185 - 5. Psicologia evolucionista: se è così vuol dire che è meglio e se è meglio vuol dire che deve essere così, 192 - 6. Conclusioni luddiste (qualche volta ti ci portano), 196 - Abstract, 200

Giacomo Samek Lodovici

Persona e identità nell'utilitarismo (coerente) 201

1. I lineamenti fondamentali dell'utilitarismo benthamiano, 201 - 2. Bentham e la persona: identità e differenza con gli animali, 203 - 3. Il problema della giustizia e dell'uguaglianza, 204 - 4. La negazione della libertà, 205 - 5. La negazione dei diritti, 207 - 6. La persona secondo Peter Singer, 208 - 7. L'origine del consequenzialismo, 212 - 8. La fondazione del principio di utilità, 213 - 9. Unicità della persona, 219 - Abstract, 221

Fabio Macioce

Le neuroscienze. Il diritto penale tra vecchi modelli teorici e innovazione tecnologica 223

1. Introduzione, 223 - 2. Le neuroscienze e la valutazione dell'imputabilità, 224 - 3. Le neuroscienze e la valutazione sulla veridicità: la *lie-detection*, 227 - 4. la *memory detection*, 230 - 5. Le neuroscienze e il riduzionismo antropologico, 231 - 6. Le neuroscienze e la definizione della responsabilità personale, 234 - 7. Critica: problemi metodologici e applicativi, 239 - 8. Problemi teoretici, 240 - 9. Conclusioni, 242 - Abstract, 244

Alessandro Antonietti

Chi è il soggetto della mente? 245

1. Tre prospettive, 245 - 2. Il caso della decisione, 249 - 3. Dov'è il soggetto?, 253 - Abstract, 258

John J. Haldane

Interrogarsi sulla morte e sperare nel futuro 259

1. Introduzione, 259 - 2. La morte come divisione logica, 260 - 3. Assistere alla morte non è sperimentarla, 261 - 4. Morte e riduzionismo, 261 - 5. Mente e materia, 263 - 6. Parti e interi; cervelli e corpi, 265 - 7. Residualità e vita oltre la morte, 267 - Abstract, 271

Gli Autori 273

Indice dei nomi 277

Giacomo Samek Lodovici

Persona e identità nell'utilitarismo (coerente)

Lo scopo delle seguenti righe¹ è delucidare, nel pensiero di alcuni (non certo tutti) significativi filosofi utilitaristi², sia la nozione di persona, sia le tesi circa il modo in cui la persona stessa dev'essere trattata.

A tal fine, è opportuno previamente sintetizzare i lineamenti essenziali dell'utilitarismo di Jeremy Bentham, compresa la sua concezione della persona, dato che questo filosofo londinese è pressoché il capostipite della tradizione utilitarista di ricerca morale ed è un autore estremamente coerente; dopodiché tratterò la trattazione utilitarista del problema della giustizia, dell'uguaglianza e dei diritti delle persone; poi focalizzerò la concezione della persona di Peter Singer perché è coerente quasi come quella di Bentham; di seguito mi concentrerò su diverse varianti di fondazione del principio etico di utilità, perché è quest'ultimo che fa scaturire la concezione etica consequenzialista ed il correlato modo utilitarista di concepire il trattamento della persona; infine, come alternativa all'utilitarismo, accennerò all'unicità irripetibile di ogni singola persona.

1. I lineamenti fondamentali dell'utilitarismo benthamiano

Veniamo dunque, in maniera qui necessariamente schematica³, ai lineamenti essenziali dell'etica benthamiana, cioè la teleologia, l'edonismo etico, il principio di utilità ed il consequenzialismo.

Teleologia: l'utilitarismo è un paradigma di filosofia morale che individua un *telos*, un fine ultimo da cui deduce i doveri. Sul piano metaetico tale fine determina l'articolazione della filosofia morale utilitaristica, e sul piano concreto del giudizio morale è un criterio ineludibile di valutazione.

Edonismo etico: per Bentham il bene morale consiste nel piacere, che egli ritiene coincidente con la felicità, ed il male morale consiste nel dolore: «A prescindere

¹ Un ringraziamento ai due anonimi referees per i loro suggerimenti.

² Una storia dell'utilitarismo in M. Reichlin, *Letica utilitarista. Da Bentham a Singer*, in corso di pubblicazione.

³ Per un approfondimento cfr. G. Samek Lodovici, *L'utilità del bene. Jeremy Bentham, l'utilitarismo e il consequenzialismo* (d'ora in poi *UdB*), Vita e Pensiero, Milano 2004.

dalle conseguenze, ogni specie di piacere, ogni singolo piacere a qualsiasi specie appartenga, è buono e atto a venir conseguito»⁴. Considerati in sé, anche il piacere del sadico torturatore di bambini e del serial killer vanno approvati⁵: li si può giudicare spregevoli e riprovevoli *solo se* e perché cagionano una grande quantità di dolore nelle vittime, e se tale quantità di dolore è maggiore della quantità di piacere provata dal sadico e dal killer. Quanto ai piaceri, per Bentham non si differenziano qualitativamente, bensì solo per la loro quantità (il piacere del gioco delle pulci e quello delle arti sono della stessa qualità).

Principio di utilità (o *principio di massimizzazione dell'utilità*): è un principio costitutivo per l'utilitarismo e prescrive di massimizzare il bene o i beni architettonici (quali che siano nelle diverse varianti di utilitarismo), di comportarsi scegliendo quell'atto (o – come ritengono i teorici dell'utilitarismo della norma – scegliendo di seguire quella norma) che produce le migliori conseguenze positive nette, la maggior⁶ quantità possibile di bene e la minor quantità possibile di male. L'etica utilitarista prescrive al soggetto la massimizzazione del bene complessivo, se del caso a scapito del suo bene individuale, quindi differisce dall'egoismo etico, che invece ingiunge di massimizzare il proprio bene, se del caso a scapito di quello generale.

*Consequenzialismo*⁷: la valutazione morale rigetta l'esistenza di atti sempre malvagi e di principi morali assoluti, inderogabili: gli atti umani (o le classi di atti umani nell'utilitarismo della norma) non possiedono una qualità morale intrinseca, bensì ricevono una qualificazione morale che differisce, di volta in volta, in rapporto alle conseguenze che essi producono. In altri termini⁸, la pedofilia, lo schiavismo, l'assassinio dell'innocente, il totalitarismo, ecc., non sono sempre malvagi: possono essere malvagi ma anche buoni⁹ (sia pur in circostanze che diversi utilitaristi ritengono non frequenti) in relazione al bilancio degli effetti prodotti di volta in volta.

Se questi sono i lineamenti essenziali dell'utilitarismo benthamiano, le altre forme di utilitarismo e di consequenzialismo divergono in merito al bene da massimizzare ed alla portata della massimizzazione. Per fare solo qualche esempio, se il consequenzialismo welfarista valuta la quantità di piacere/dolore che si trova nelle conseguenze, e se il consequenzialismo della preferenza considera la quantità di realizzazione di preferenze e di desideri portati a compimento, invece altre versioni di consequenzialismo hanno escluso dal paniere dei beni sia il piacere-benessere sia la

⁴ J. Bentham, *Deontologia* (1834), tr. it. a cura di S. Cremaschi, La Nuova Italia, Firenze 2000, p. 40.

⁵ J. Bentham, *Introduzione ai principi della morale e della legislazione* (1789), tr. it. a cura di E. Lecal-dano, UTET, Torino 1998, p. 98 (d'ora in poi *IPML*).

⁶ Da un lato Bentham dice che il principio di utilità approva un'azione quando «la sua tendenza ad aumentare la felicità della comunità è maggiore di ogni sua tendenza a diminuirarla» (*IPML*, p. 91), cioè egli sembra affermare che produrre la maggior quantità di utilità è non già doveroso, bensì moralmente eccellente, e che è doveroso soltanto che un atto non diminuisca l'utilità complessiva. D'altro canto, in una nota aggiunta nel 1822 all'*IPML* (a p. 88), egli afferma che «la maggior felicità di tutti [...] è l'unico giusto, appropriato, e universalmente desiderabile fine dell'agire umano».

⁷ Assumo il termine nell'accezione data da chi lo ha coniato, cioè E. Anscombe, *Modern Moral Philosophy*, in «*Philosophy*», 33 (1958), pp. 1-19.

⁸ Come vedremo ai §§ 4-6.

⁹ Sebbene diversi utilitaristi provino imbarazzo a riconoscere che possano essere buoni, oppure lo riconoscano vero in linea di principio, ma negando che in concreto si possa verificare una situazione in cui essi siano effettivamente buoni.

soddisfazione delle preferenze e vi hanno inserito la conoscenza, la contemplazione della bellezza, la coltivazione di rapporti affettivi¹⁰ e/o la salute, l'efficienza, la resa economica, ecc. Queste ultime versioni di consequenzialismo dunque non sono utilitariste: infatti, l'utilitarismo è una forma di consequenzialismo, ma non tutti i consequenzialismi sono forme di utilitarismo¹¹.

Ora, altrove ho ricostruito le principali revisioni subite dalla versione benthamiana di utilitarismo: per esempio l'introduzione (fatta per esempio da Mill) di una differenza qualitativa tra i piaceri, l'introduzione (fatta per esempio da Moore, Brandt e Harsanyi) di una pluralità di beni, l'eliminazione (ad opera, per esempio, di Hare, Brandt e Harsanyi) di alcune preferenze dal calcolo consequenzialista, ecc.; ho cercato di argomentare che queste revisioni difettano di coerenza¹², cosicché l'utilitarismo può evitare l'incoerenza solo se è a-qualitativo:

– in una versione monista del bene come quella di Bentham (e per esempio di Smart)¹³
 – oppure in una versione pluralista, per esempio preferenzialista, del bene che (in quanto a-qualitativa) non discrimini le preferenze in rapporto al loro contenuto, bensì ne valuti solo l'intensità, come fa una versione contemporanea di utilitarismo che a Bentham si ispira, quella di Peter Singer.

Rimandando a quel lavoro la delucidazione delle incoerenze delle altre versioni di utilitarismo, mi soffermo di seguito sulla versione benthamiana e su quella singeriana.

2. Bentham e la persona: identità e differenza con gli animali

Tornando dunque a Bentham, poiché per lui il bene coincide col piacere e il male coincide col dolore, la condotta moralmente buona esige di prendere in considerazione ogni piacere/dolore, di agire in rapporto ad ogni piacere/dolore di ogni essere senziente, quindi anche degli animali.

Entriamo così nel merito della nozione di persona del suo utilitarismo. Per Bentham tra l'uomo e l'animale non sussiste una differenza qualitativa, perché per lui ciò che determina dei confini tra gli esseri non è la razionalità, bensì la capacità di provare sofferenza. Dunque tra l'uomo e l'animale non c'è una distinzione qualitativa, bensì solo una differenza di grado nell'intensità e nella frequenza del dolore, che sono più basse per gli animali, i quali «non possiedono nessuna di quelle capacità di prolungata anticipazione della disgrazia futura [cioè del dolore] che abbiamo noi»¹⁴. Bentham, così, è uno dei primi teorici dell'animalismo e della sollecitudine verso gli animali¹⁵.

¹⁰ È il caso di G.E. Moore, *Principia Ethica* (1903), tr. it. Bompiani, Milano 1964, pp. 290-293 (d'ora in poi *PE*).

¹¹ Moore si considera un utilitarista, ma, se è corretta questa classificazione, propriamente egli è solo un consequenzialista, come nota anche M. Mori, nell'Introduzione a H. Sidgwick, *I metodi dell'etica* (1874), tr. it. il Saggiatore, Milano 1995, p. XXII (d'ora in poi *ME*). Cfr. anche Cremaschi, voce *Utilitarismo*, in *Enciclopedia filosofica*, Bompiani, Milano 2006, vol. 12, p. 11953. Del resto, Moore non disponeva della nozione di consequenzialismo, che è stata coniata dalla Anscombe successivamente.

¹² Cfr. G. Samek Lodovici, *UdB*, cit., pp. 71-94.

¹³ J.J.C. Smart, *Lineamenti di un sistema etico utilitarista*, in J.J.C. Smart – B. Williams, *Utilitarismo: un confronto* (1973), tr. it. Bibliopolis, Napoli 1985, pp. 35-102.

¹⁴ *IPML*, cit., pp. 421-422, nota a.

¹⁵ Però Bentham non si oppone a qualsiasi uccisione degli animali, per esempio perché, in certi casi,

Comincia così a diventare chiaro che l'egualitarismo di Bentham non riguarda le persone, bensì i piaceri. La sua famosa affermazione «ciascuno conta per uno nessuno per più di uno»¹⁶, vuol dire che «la felicità del più bisognoso e indigente merita la stessa considerazione, da parte del legislatore, della felicità del più potente e opulento»¹⁷, e la stessa considerazione merita il piacere/dolore degli animali. Così, «le differenze di status sociale, di razza, di sesso, di religione, di età e di intelligenza sono moralmente irrilevanti, a meno che esse non incidano, come talvolta succede, sul totale del piacere e del dolore prodotto dalla condotta dell'uomo»¹⁸. Come spiega Mill, che interpreta correttamente Bentham, il principio «ciascuno conti per uno nessuno per più di uno», concerne le unità di utilità (il piacere nell'utilitarismo welfarista o le preferenze nell'utilitarismo preferenzialista) e non le persone¹⁹. E, come dice l'utilitarista Hare, esso richiede che «prestiamo uguale attenzione alle uguali preferenze»²⁰, ma non esige di trattare in modo uguale ogni persona.

3. Il problema della giustizia e dell'uguaglianza

Così, il principio di utilità giustifica, anzi prescrive, delle distribuzioni diseguali di beni se e qualora esse producano la massimizzazione dell'utilità, perciò ha ragione Rawls quando dice che per un utilitarista «non c'è alcuna ragione per la quale i maggiori vantaggi di alcuni non dovrebbero compensare le minori perdite di altri»²¹.

A questa critica gli utilitaristi replicano in vari modi. Una loro strategia inserisce la giustizia tra le componenti della massima utilità possibile. Sennonché l'utilitarismo può mirare alla giustizia solo se affianca fin dall'inizio, e su un piano paritetico, il principio della giustizia a quello della massimizzazione dell'utilità. Così facendo, però, esso si imbatte nel conflitto tra doveri, un problema che rimprovera ai deontologi. Infatti, «un principio guida non può formulare la prescrizione di massimizzare due (o più) funzioni. Un simile principio, preso alla lettera, è autocontraddittorio (in generale una funzione non può essere massimizzata se viene massimizzata l'altra)»²². Anche Mill, che era conscio dell'obiezione antiutilitarista

gli uomini uccidono degli animali che sarebbero altrimenti uccisi da altri animali in modo più doloroso e più lento.

¹⁶ J. Bentham, *Rationale of Judicial Evidence* (1827), in *The Works of Jeremy Bentham*, Russell & Russel, New York 1962, vol. IV, p. 475.

¹⁷ J. Bentham, *Constitutional Code* (1983), in *The Works of Jeremy Bentham*, cit., vol. IX, p. 107.

¹⁸ H.L.A. Hart, *Essays on Bentham. Studies in Jurisprudence and Political Theory*, Clarendon Press, Oxford 1982, p. 98.

¹⁹ J.S. Mill, *L'utilitarismo* (1861), tr. it. Sugarco, Milano 1991, p. 115, in nota.

²⁰ R.M. Hare, *Il pensiero morale. Livelli, metodi, scopi* (1981), tr. it. il Mulino, Bologna 1989, p. 188.

²¹ J. Rawls, *Una teoria della giustizia* (1971), tr. it. Feltrinelli, Milano 1982, pp. 38-39.

²² J. Von Neumann – O. Morgenstern, *Theory of Games and Economic Behaviour*, Princeton University Press, Princeton 1947, p. 11. Qualcosa di analogo si può dire per quelle versioni di neoutilitarismo che hanno introdotto la figura dello "spettatore disinteressato", facendo questa introduzione per evitare le obiezioni antiutilitariste circa la giustizia e circa il totalitarismo (di cui dobbiamo ancora parlare). Secondo queste versioni, il consenso universale circa i criteri dell'agire deve contare in ogni momento del processo decisionale e ciò (a parere di questi autori) nega la liceità di annullare il singolo. Tuttavia, anche in questo caso, per un utilitarismo coerente il consenso di ognuno deve contare *se e solo se è a vantaggio* della massi-

circa la giustizia nelle distribuzioni, diceva che bisogna adoperarsi per l'uguaglianza di trattamento «tranne quando la convenienza sociale imponga il contrario»²³. Non molto più tardi, Edgeworth ha ribadito l'impossibilità dell'incorporazione della giustizia nell'utilità: «La supposizione che la felicità [...] debba essere distribuita equamente ripugna al fine dell'utilitarismo»²⁴.

Perciò, correttamente, Hart, Sen e Williams hanno rilevato che nell'utilitarismo «le persone sono [...] meramente canali o luoghi dove si trova ciò che ha valore»²⁵, cosicché «hanno valore non le persone, ma le sensazioni di piacere o di soddisfazione [o le preferenze] che le persone provano»²⁶. Infatti, «l'utilitarismo vede le persone come localizzazioni delle loro rispettive utilità, come i luoghi in cui risiedono attività del tipo del desiderare, e provare piacere e dolore. [...] Questo modo di vedere è una caratteristica di diverse versioni dell'utilitarismo [...] perché, indipendentemente da quella che è assunta come la variabile rilevante per la scelta, i giudizi sullo stato di cose, condotta, istituzioni ecc., sono tutti basati esclusivamente sui 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»²⁷ e «non può fare alcuna differenza che sia stata una persona o un'altra a produrre un certo stato di cose»²⁸.

4. La negazione della libertà

Similmente, se risulta utile, per l'utilitarista coerente la libertà può essere calpestate per superiori esigenze di utilità complessiva. Bentham ha anche elaborato il progetto del lugubre Panopticon²⁹, un carcere per risolvere i problemi di sorveglianza in cui i detenuti starebbero totalmente sotto un pervasivo controllo. Il Panopticon è concepito in modo da incidere anche sulla libertà interiore del detenuto, vuole realizzare il «dominio della mente sopra un'altra mente»³⁰, per estirpare la capacità di pensare e di voler compiere azioni dannose.

Bentham auspicava un'applicazione di un modello panottico in tutti gli ambiti possibili, «in ogni campo»³¹, in modo da ottenere «la morale riformata, la salute

mizzazione dell'utilità. Cfr. G. Chalmers, *Giustizia aritmetica? I limiti del paradigma politico utilitarista*, in «Acta Philosophica», 7 (1998), pp. 18-21.

²³ J.S. Mill, *L'utilitarismo*, cit., p. 116.

²⁴ F.Y. Edgeworth, *Mathematical Psychics. And other Essays* (1881), James & Gordon, San Diego 1995, p. 103.

²⁵ H.L.A. Hart, *Between Utility and Rights*, in «Columbia Law Review», 79 (1979), p. 829; cfr. anche D.W. Shoemaker, *Utilitarianism and Personal Identity*, in «The Journal of Value Inquiry», 33 (1999), p. 186.

²⁶ H.L.A. Hart, *Between Utility and Rights*, cit., p. 830.

²⁷ A. Sen – B. Williams, *Utilitarismo e oltre* (1982), tr. it. Mondadori, Milano 1984, p. 9. Per quanto riguarda Rawls, cfr. *Utilità sociale e beni principali*, in *Ibi*, pp. 227-228.

²⁸ B. Williams, *Sorte morale* (1981), tr. it. Mondadori, Milano 1987, p. 12. Cfr. anche Id., *Una critica dell'utilitarismo* (in J.J.C. Smart – B. Williams, *Utilitarismo: un confronto*, cit., pp. 139 e ss.) e Id., *Making Sense of Humanity and other Philosophical Papers 1982-1993*, Cambridge University Press, Cambridge 1995, pp. 124-125.

²⁹ J. Bentham, *Panopticon. Ovvero la casa d'ispezione* (1791), tr. it. Marsilio Editori, Padova 1983.

³⁰ *Ibi*, p. 35.

³¹ *Ibi*, p. 102.

preservata, l'industria rinvigorita, l'istruzione diffusa, le cariche pubbliche alleggerite, l'economia stabile come su di una roccia»³².

E, anche se il modello panottico trasformasse gli esseri umani in macchine, ciò che è rilevante è solo l'utilità complessiva: «Chiamateli macchine: se dovessero essere tali ma felici, non mi interesserebbe»³³. È l'utilità complessiva che conta, non le persone, che sono luoghi dell'utilità.

Gli aspetti concentrazionari, del Panopticon e dell'utilitarismo in generale, non spaventano Bentham che ha la coerenza di esporli esplicitamente e con fierezza. Sono certamente lugubri, ma rappresentano l'applicazione coerente della logica utilitarista al tema della libertà e Bentham non cerca di nasconderli o di immunizzare l'utilitarismo da tali possibili esiti.

Insomma, se storicamente l'impulso riformatore dell'utilitarismo può aver contribuito all'accrescimento di alcune libertà, nondimeno queste estensioni della libertà, quando si sono effettivamente verificate, hanno costituito solo un risultato fortuito della politica utilitarista³⁴ quando c'era coincidenza tra utilità e tutela della libertà, o un risultato in contraddizione con la norma dell'utilità, quando questa coincidenza non sussisteva.

Similmente, se le persone sono luoghi dell'utilità, anche l'assassinio può essere giustificato, se e qualora sia globalmente utile: «In alcune circostanze anche uccidere un uomo è un atto benefico»³⁵, come dice coerentemente Bentham. Per il filosofo londinese, l'omicidio è di solito complessivamente dannoso, e dunque da biasimare, perché non solo danneggia l'ucciso (a patto che non voglia lui essere ucciso, per esempio mediante un atto eutanasi, come dice Singer), ma inoltre diffonde terrore (di essere a propria volta uccisi) e dolore tra gli altri esseri umani; ma ci possono essere dei casi in cui esso resti segreto, o comunque in cui la sua utilità soverchia la disutilità che esso produce, dei casi in cui dunque la sua utilità lo rende obbligatorio.

L'infanticidio è poi anche più frequentemente giustificabile, perché è vero che i bambini sono capaci di provare piacere/dolore, cosicché le loro unità di piacere/dolore devono essere considerate nel calcolo massimizzatore, ma, secondo Bentham, essi ne provano poco, in quanto egli ritiene che la loro sensibilità sia minore rispetto a quella degli adulti: «Centomila neonati possono essere uccisi senza che essi provino una quantità di sofferenza uguale a quella che si prova generalmente quando ci si cava un dente»³⁶. Inoltre, l'uccisione di un neonato non provoca terrore negli altri neonati, dunque la remora contro l'omicidio legata al fatto che esso produce terrore-dolore nei vivi, remora che sussiste contro l'uccisione degli adulti, non vige contro l'infanticidio. Ciò che veramente conta è piuttosto il piacere/dolore dei parenti dei neonati legato all'uccisione dei neonati stessi.

³² *Ibi*, p. 33.

³³ *Ibi*, p. 96. Anche il movimento transumanista che progetta la riduzione dell'uomo a cyborg o macchina è consentaneo all'utilitarismo; in certi autori è proprio generato dall'utilitarismo. Lo mette in luce M. Farisco, *Ancora uomo. Natura umana e postumanesimo*, Vita e Pensiero, Milano 2011, pp. 165-168.

³⁴ A. Sen, *La libertà individuale come impegno sociale* (1990), tr. it. Laterza, Bari 1997, pp. 17-18.

³⁵ *IPML*, cit., p. 172.

³⁶ J. Bentham, *Theory of Legislation* (1931), C.K. Ogden, London 1931, p. 487.

5. La negazione dei diritti

In generale, l'utilitarismo può pacificamente prescrivere di violare i diritti³⁷ qualora ciò sia complessivamente utile³⁸, come ammette Hare: «Né la libertà politica, né l'uguaglianza economica sono necessariamente buone in sé; tutto dipende da quanto le desiderano gli uomini [...]. Contingentemente, è potuto succedere che delle società riuscissero a prosperare in condizioni di tirannide e schiavitù», perciò, qualora fosse utile anche oggi, sarebbe plausibile «difendere la schiavitù e la tirannide»³⁹.

Pertanto, le critiche antiutilitariste che lo contestano affermando che esso toglie alla persona i suoi diritti inviolabili non sono rilevanti nei confronti di un utilitarismo coerente. Per quanto questi discorsi utilitaristi possano far rabbrivire, nondimeno discendono dalla logica consequenzialista, in forza della quale ogni azione va valutata di volta in volta in riferimento alle sue conseguenze. E, come dice l'utilitarista Smart, l'utilitarista rigoroso può andar fiero di riformare il senso comune perché «la coscienza morale comune è costituita in parte da elementi superstiziosi, da elementi moralmente cattivi e da elementi moralmente confusi»⁴⁰. Insomma, la critica contro l'utilitarismo che gli contesta la negazione dei diritti delle persone non scalfisce l'utilitarista coerente, che ne approva la violazione, anzi la prescrive qualora essa sia complessivamente utile⁴¹. Per criticare efficacemente l'utilitarismo bisogna piuttosto discutere il consequenzialismo che gli soggiace.

Inoltre, si noti bene che sarebbe scorretto affermare che per gli utilitaristi le persone non fanno altro se non desiderare e provare piacere/dolore. Perlomeno sarebbe scorretto attribuire questo riduzionismo a tutti gli utilitaristi⁴². Il punto è che, dal punto di vista etico, le uniche cose che contano sono il piacere/dolore e i desideri-preferenze.

Similmente, non è vero⁴³ che gli utilitaristi non sono consapevoli, sul piano ontologico, della separatezza delle persone; il punto è che, sul piano morale, per loro essa non conta, perché hanno preventivamente stabilito che l'unica cosa moralmente rilevante è il piacere o la soddisfazione delle preferenze.

³⁷ L. Campos Boralevi (in *Bentham and the Oppressed*, Walter de Gruyter, Berlin-New York 1984) ha documentato la premura di Bentham per l'eliminazione di alcune discriminazioni. Ma le battaglie benthamiane non furono sorrette dall'esigenza di tutelare la dignità umana di qualunque persona, bensì solo da considerazioni di utilità.

³⁸ Una delle strategie difensive di alcuni utilitaristi consiste nell'affermare che l'utilitarismo prescrive sì, in teoria, di violare i diritti qualora fosse complessivamente utile, ma, in pratica, questa utilità non c'è mai in concreto. Ho criticato questa strategia in *UdB*, cit., pp. 108-111.

³⁹ R.M. Hare, *Il pensiero morale*, cit., pp. 212-213.

⁴⁰ J.J.C. Smart, *Extreme and Restricted Utilitarianism*, in M.D. Bayles (a cura di), *Contemporary Utilitarianism*, Anchor Books, New York 1968, p. 103.

⁴¹ L.A. Mulholland, *Rights, Utilitarianism, and the Conflation of Persons*, in «The Journal of Philosophy», 83 (1986), p. 328.

⁴² Un'antropologia utilitarista non riduttiva è, per esempio, quella di Brandt.

⁴³ Come dice giustamente D.O. Brink, *Il realismo morale e i fondamenti dell'etica* (1989), tr. it. Vita e Pensiero, Milano 2003, p. 331.

Ancora, non è corretto⁴⁴ attribuire⁴⁵ a tutti gli utilitaristi l'idea secondo cui la società, anzi l'umanità, è una persona gigante che prova piaceri/dolori e preferenze-desideri: già per Bentham «la comunità è un corpo fittizio»⁴⁶.

6. La persona secondo Peter Singer⁴⁷

Rimandando per il momento un tentativo di discussione del consequenzialismo, veniamo alla formulazione singeriana dell'utilitarismo e alla sua nozione di persona.

Per Singer, quando si tratta di decidere se uccidere o non uccidere un vivente, non è rilevante il fatto che tale vivente sia un essere umano oppure no; ciò che fa la differenza (e la fa in un senso che dobbiamo chiarire), semmai, sono caratteristiche come la razionalità, l'autonomia e (soprattutto) l'autocoscienza. Ora, «i neonati non posseggono queste caratteristiche. Ucciderli, dunque, non può essere considerato equivalente a uccidere esseri umani adulti o qualunque altro essere autocosciente [per esempio scimmie e maiali, come vedremo]», dunque «nessun neonato (malformato o meno) ha lo stesso diritto alla vita di un essere capace di vedere se stesso come un'entità distinta esistente nel tempo»⁴⁸. La scelta di ucciderli dipende (soprattutto) dall'effetto che l'uccisione provocherebbe nei genitori e dai loro desideri/avversioni riguardo al bambino. Alcuni genitori desiderano che un figlio, anche se è down, viva il più possibile. Quando invece non lo desiderano e ne soffrono, «l'effetto che la morte del neonato ha su di loro potrebbe essere un motivo a favore, e non contro, l'uccisione del bambino»⁴⁹.

Così, se consideriamo, per esempio, un bambino emofiliaco, se non c'è qualcuno disposto ad adottarlo⁵⁰, «è necessario chiedersi se la morte del neonato emofiliaco non potrebbe condurre alla creazione di un altro essere [un altro bambino] che altrimenti non sarebbe esistito». Ed «è giusto ucciderlo» se i genitori, dopo l'uccisione del neonato, sollevati dalla fatica e dal dispendio economico e di energie che quel bambino prima comportava, decidono di generare un altro figlio (e se questo nuovo figlio è sano). In tal caso, è giusto uccidere il bambino emofiliaco perché è giusto uccidere i bambini nati malati (sempre che non ci sia qualcuno disposto ad adottarli) per ragioni di utilità complessiva: «Quando la morte di un neonato mal-

⁴⁴ Su questo punto ha dunque ragione (per esempio) S. Ball, *Choosing Between Choice Models of Ethics: Rawlsian Equality, Utilitarianism, and the Concept of Persons*, in «Theory and Decision», 22 (1987), p. 216.

⁴⁵ Come fa H.L.A. Hart, *Between Utility and Rights*, cit., pp. 830-831.

⁴⁶ *IPML*, cit., p. 91.

⁴⁷ Una cospicua mole di testi di Singer è reperibile su <http://www.utilitarian.net/singer/>.

⁴⁸ P. Singer, *Scritti su una vita etica* (2000), tr. it. il Saggiatore, Milano 2004, p. 205 (d'ora in poi *SVE*). Questo testo è una selezione di vari scritti di Singer (da lui stesso approntata) ed alcuni capitoli sono tratti da *Etica pratica* (d'ora in poi *EP*), ma non dalla prima versione inglese che è del 1979 (tradotta in italiano e pubblicata da Liguori, Napoli, nel 1989), bensì da quella del 1993, che contiene delle revisioni rispetto alla prima. Per questo motivo, indico i riferimenti di *SVE* in cui i capitoli di *EP* sono tradotti nella versione del 1993. Cito da *EP* solo quei passi che non sono stati riportati in *SVE*.

⁴⁹ *SVE*, cit., pp. 205-206.

⁵⁰ *Ibi*, p. 212.

formato conduce alla nascita di un altro bambino con migliori prospettive di vita, la quantità totale di felicità sarà maggiore»⁵¹.

La prospettiva di Singer, dunque, per sua ammissione, «tratta i neonati come intercambiabili»⁵². Del resto, aggiunge il bioeticista australiano, questa sua logica viene già applicata in molte situazioni, per esempio quando si uccidono gli embrioni umani a cui sono state riscontrate la sindrome di down o altre patologie: «Abortire in questi casi con l'intenzione di "sostituire" il bambino con un altro sano», quello che si decide di generare a patto che il primo sia stato eliminato, «significa trattare i feti come intercambiabili o sostituibili». A chi gli obietta che questo paragone tra i neonati e gli embrioni non è calzante, Singer risponde che «il momento della nascita non segna una linea di demarcazione moralmente significativa»⁵³. Infatti, per Singer non reggono gli argomenti abortisti che affermano la discontinuità tra il neonato e l'embrione, oppure la discontinuità tra il concepito appena dopo la fecondazione e l'embrione ad un certo momento della gravidanza. In termini molto simili a quelli dei pro-life, Singer contesta⁵⁴ le tesi che asseriscono l'esistenza di una qualche linea di demarcazione ed afferma piuttosto che «non c'è dubbio che sin dai primi momenti della sua esistenza un embrione concepito da uno spermatozoo e da un ovulo umani sia un essere umano»⁵⁵.

Però, secondo Singer, l'embrione umano non è una persona: ciò che fa da linea di demarcazione tra (da una parte) quegli esseri umani che non sono persone (per esempio gli embrioni e i neonati) e (dall'altra) quegli esseri umani che sono anche persone, è l'autocoscienza, che il neonato non possiede. Non tutti gli esseri umani sono persone: soltanto l'essere (umano e non umano: scimpanzé, maiali, cani, ecc.) che possiede l'autocoscienza può essere chiamato persona⁵⁶.

E, allora, siccome «scimpanzé, cani, maiali [...] superano di gran lunga il neonato cerebroleso in quanto a capacità di avere relazioni con gli altri, di agire in modo indipendente, di essere autocoscienti»⁵⁷, la loro vita «ha più valore della vita di alcuni umani», per esempio vale più di quella di «un neonato gravemente ritardato o di una persona in stato di avanzata senilità»⁵⁸. Dunque, se dobbiamo scegliere se salvare la vita di un essere umano neonato, ritardato, in stato di demenza senile, ecc. o la vita di un animale come quelli citati, dovremo salvare l'animale, non l'essere umano⁵⁹.

Per non parlare della mancanza di consapevolezza degli embrioni: «I topi sono indiscutibilmente più consapevoli di ciò che li circonda [...] di quanto non sia un feto a dieci o anche a trentadue settimane di gravidanza»⁶⁰. E, ancora, «i maiali e i tanto derisi polli la vincono di gran lunga sul feto a qualunque stadio di

⁵¹ *Ibi*, p. 208.

⁵² *Ibidem*.

⁵³ *Ibi*, p. 210.

⁵⁴ *Ibi*, pp. 166-175.

⁵⁵ *Ibi*, p. 148.

⁵⁶ *Ibi*, pp. 148 e ss. Singer riprende la definizione da J. Locke, *Saggio sull'intelletto umano* (1690), tr. it. UTET, Torino 1971, vol. II, cap. 27, § 11, p. 394.

⁵⁷ *SVE*, cit., p. 62.

⁵⁸ *Ibi*, p. 63.

⁵⁹ *Ibi*, p. 64.

⁶⁰ *Ibi*, p. 246.

sviluppo (e se il confronto lo facessimo con un feto di tre mesi anche un pesce mostrerebbe più segni di coscienza)⁶¹.

Insomma, gli esseri viventi non autocoscienti sono meri «ricettacoli di esperienze di piacere e pena», sono intercambiabili e dunque può essere giusto, anzi doveroso, ucciderli e distruggerli se ciò aumenta complessivamente l'utilità generale.

Viceversa, per Singer i viventi autocoscienti non devono essere considerati e trattati in questo modo, dato che «il fatto di desiderare di continuare a vivere implica che la morte rappresenti [per loro] una perdita che non può essere compensata dalla nascita di un altro essere»⁶².

Per Singer, «l'autocoscienza, la capacità di prevedere, di nutrire speranze e ambizioni per il futuro [...] sono rilevanti ai fini del problema del togliere la vita», perché uccidere un essere vivente di questo tipo equivale a privarlo della realizzazione di tutti i suoi sforzi; mentre «togliere la vita a un essere [anche umano] la cui capacità mentale sia inferiore al livello necessario per capire che si ha futuro (e quindi, a maggior ragione, per poter fare piani per il futuro) non può comportare questo particolare tipo di perdita»⁶³. Un professore di filosofia (come esemplifica Singer pensando ovviamente anche a se stesso), uno studente, ecc., hanno progetti relativi al futuro e uccidere una di queste persone senza il loro consenso significa frustrare i loro desideri relativi all'avvenire. Al contrario, «uccidere una lumaca o un neonato di un giorno non può fare nulla del genere, perché le lumache e i neonati sono incapaci di avere desideri di questo tipo»⁶⁴. Per l'utilitarismo della preferenza singeriano, quando si uccide una persona «il torto è fatto nel momento in cui si va contro la preferenza»⁶⁵.

Ancora, «il dolore e la sofferenza sono un male e devono essere prevenuti o minimizzati, indipendentemente dalla razza, dal sesso, o dalla specie dell'essere che soffre. Fino a che punto il dolore sia un male dipende dalla sua intensità e dalla sua durata, ma dolori della stessa intensità e durata sono un male della stessa entità [cioè sono mali uguali], non importa se provati da umani o animali»⁶⁶.

Dunque il principio di uguale considerazione va esteso oltre la nostra specie, va esteso a tutti gli esseri senzienti, agli animali, come già diceva Bentham. Insomma, la caratteristica che distingue gli esseri è la capacità di provare piacere/dolore, perché è «il prerequisito per avere interessi». Ora, mentre «un sasso non ha interessi perché non può soffrire», viceversa «un topo, per esempio, ha davvero interesse a non venire preso a calci per la strada, perché in tal caso soffrirà»⁶⁷. E «quale che sia la natura dell'essere [per esempio uomo o topo], il principio di uguaglianza richiede che la sua sofferenza conti quanto l'analoga sofferenza di ogni altro essere»; comportarsi diversamente significa cadere nello 'specismo', che è analogo al razzismo: come i razzisti trasgrediscono il principio di uguaglianza attribuendo maggiore o

⁶¹ *Ibi*, p. 176.

⁶² *EP*, cit., pp. 106-107.

⁶³ *SVE*, cit., p. 64.

⁶⁴ *Ibi*, p. 151.

⁶⁵ *Ibi*, p. 154.

⁶⁶ *Ibi*, p. 61.

⁶⁷ *Ibi*, p. 52.

esclusivo peso agli interessi della loro razza, così gli «specisti» attribuiscono maggiore [o esclusivo] peso agli interessi dei membri della loro specie [...] non accettano che il dolore è altrettanto cattivo quando sia provato da maiali o topi di quando sia provato da umani»⁶⁸.

Poiché ci manca lo spazio per discutere diverse criticabili affermazioni di Singer⁶⁹, ci limitiamo solo a quelle più direttamente pertinenti allo scopo di questo contributo.

Il punto è che, a dispetto delle sue affermazioni, l'utilitarismo non può consentirgli questa difesa dell'insostituibilità delle persone, visto che per Singer contano le preferenze e non le persone stesse. Singer può solo dire che una persona, rispetto a una non-persona, ha più preferenze e più intense, cosicché distruggendola si distruggono queste sue preferenze. Ma niente impedisce di farlo, anzi è doveroso farlo, se l'uccisione aumenta complessivamente il numero e la soddisfazione di altre preferenze.

Perciò, «a onta di quanto ripetutamente affermato da Singer, anche gli individui autocoscienti sono sostituibili, e anche a essi, seppur in misura attenuata, si può applicare la metafora del ricettacolo di cose di valore (ossia di interessi e preferenze complesse)»⁷⁰. Se la realizzazione delle preferenze, anche quella di continuare a vivere, può essere sostituita dalla realizzazione di altre preferenze più numerose e più intense, perché non dovrebbero essere distrutte le prime e l'uomo che le sperimenta, se questo è il modo di soddisfare le seconde?⁷¹. In effetti, visto che «ciascuno deve contare per uno e nessuno per più di uno», se uccidendo la persona in questione si consegue un bilancio ottimale di soddisfazione delle preferenze, l'utilitarista «riterrà non solo che non ci sia nulla da ridire sulla sua uccisione, ma che tale uccisione gli sia imposta dalla sua teoria»⁷². Così, «quantunque Singer protesti il contrario», visto che gli individui (a essere rigorosi) sono come «tazzine» in cui si possono versare bevande eccellenti e bevande ripugnanti, «non c'è alcuna ragione per cui non possa essere necessario redistribuire il contenuto di una data tazzina tra le altre e, magari, addirittura distruggere una data tazzina (un

⁶⁸ *EP*, cit., pp. 56-58.

⁶⁹ Per esempio, per una critica all'accusa di specismo mossa da Singer all'antropocentrismo cfr. R. Spaemann, *Personae. Sulla differenza tra qualcosa e qualcuno* (1996), tr. it. Laterza, Roma-Bari 2005, pp. 232-241 e A. Pessina, *Barriere della mente e barriere del corpo. Annotazioni per un'etica della soggettività empirica*, in Id. (a cura di), *Paradoxa. Etica della condizione umana*, specialmente pp. 199-207. Ad esempio, come dice Pessina (p. 220), Singer afferma che l'uomo non deve privilegiare la sua specie perché non c'è una differenza essenziale tra l'uomo e gli animali; ma si può obiettare a Singer che questi ultimi privilegiano appunto la loro specie di appartenenza; dunque l'uomo dimostra la sua diversità dagli animali (per esempio) proprio quando non privilegia la propria specie. Che egli (a volte) non la privilegi è una delle tante prove della sua differenza qualitativa.

Inoltre, contro la tesi singeriana della differenza solo quantitativa tra uomo e animale la letteratura sarebbe sterminata. Per limitarmi ad un unico riferimento, rinvio a L. Giron (a cura di), *La differenza umana. Riduzionismo e antiumanesimo*, La Scuola, Brescia 2009, cfr. specialmente P. Pagani, *Appunti sulla specificità dell'essere umano*, pp. 147-161.

Altre critiche in M. Reichlin, *Etica della vita. Nuovi paradigmi morali*, Bruno Mondadori, Milano 2008, pp. 72-88.

⁷⁰ *Ibi*, p. 82.

⁷¹ H. Hart, *Death and Utility*, in «The New York Review of Books», may 15 (1980).

⁷² Lo segnala, da una prospettiva animalista, T. Regan, *I diritti animali* (1983), tr. it. Garzanti, Milano 1990, p. 280.

dato ricettacolo)»⁷³. Del resto, lo stesso Singer afferma che «uccidere una persona che preferisce continuare a vivere è [...], a parità di condizioni, sbagliato»⁷⁴, ma «il peso posseduto dalla preferenza della vittima potrebbe essere superato dalle preferenze di altri»⁷⁵.

Inoltre, è vero che ci sono luoghi⁷⁶ in cui Singer esclude il dispotismo e il genocidio. Ma, o Singer li rigetta se, qualora e finché essi risultino complessivamente in contraddizione con la massimizzazione dell'utilità, oppure anche qui cade in contraddizione con la logica utilitarista, dimostrando meno coerenza di Bentham (e, su questo tema, anche di Hare).

In definitiva, pur elaborando e professando un utilitarismo che deduce diverse tesi con molta coerenza, senza temere la loro radicale dirompenza rispetto al senso comune, Singer è tuttavia complessivamente meno coerente di Bentham.

7. *L'origine del consequenzialismo*

Cerchiamo a questo punto di esaminare la fondazione del principio di massimizzazione dell'utilità, da cui scaturisce il consequenzialismo ed il connesso modo di concepire il trattamento della persona. Infatti, il consequenzialismo è il risultato di una serie di tesi che si trovano tutte o solo in parte negli autori utilitaristi.

In Mill (e in Harsanyi e Brandt) l'argomento è il seguente:

1. ciò che è desiderato è moralmente bene⁷⁷
2. ciò che è desiderato è soltanto il piacere e/o la soddisfazione delle preferenze
3. dunque il piacere e/o la soddisfazione delle preferenze costituiscono il bene.

D'altra parte:

4. il piacere e la soddisfazione delle preferenze sono quantificabili⁷⁸
5. una quantità maggiore di piacere o di soddisfazione delle preferenze è maggiormente desiderabile
6. dunque una quantità maggiore di piacere o di soddisfazione delle preferenze è moralmente migliore di una quantità minore⁷⁹; anzi, la quantità minore è malvagia⁸⁰, dunque è un dovere produrre la quantità maggiore.

⁷³ *Ibi*, pp. 283-290.

⁷⁴ *SVE*, cit. p. 154.

⁷⁵ *Ibi*, p. 155.

⁷⁶ *EP*, cit., pp. 191-193.

⁷⁷ Tra gli utilitaristi contemporanei cfr. J. Harsanyi, *L'utilitarismo*, il Saggiatore, Milano 1988, p. 69: «È un nostro dovere morale fondamentale trattare gli altri secondo i loro bisogni e preferenze. Questo significa che dovremmo aiutarli a ottenere il piacere, a evitare il dolore, a raggiungere "stati mentali dotati di valore intrinseco" o a raggiungere qualunque obiettivo vogliano raggiungere semplicemente perché [il corsivo è già di Harsanyi] vogliono raggiungerlo». Cfr. anche R. Brandt, secondo cui una cosa è buona se è desiderata da una persona pienamente informata (*Facts, Value, and Morality*, Cambridge University Press, Cambridge 1996, p. 13). In Hare invece il principio di utilità è connesso al requisito di universalizzabilità, da lui ritenuto essenziale per gli enunciati morali, cfr. R.M. Hare, *Il pensiero morale*, cit., p. 153.

⁷⁸ In realtà ci sono molti casi in cui ciò non è vero, cfr. *UdB*, cit., pp. 167-176.

⁷⁹ Cfr. S. Scheffler, *Agent-Centered Restrictions, Rationality and the Virtues*, in «Mind», 94 (1985), p. 414.

⁸⁰ Invero questo passaggio è ingiustificato. Dal fatto che X è (moralmente) migliore di Y non segue che Y sia malvagio.

Insomma:

7. ciò che conta moralmente è la quantità di piacere o di soddisfazione delle preferenze che ci sono nel mondo, cioè gli stati del mondo (e non le azioni in se stesse)
 8. dunque per valutare moralmente un'azione bisogna calcolare la quantità di piacere/di realizzazione di preferenze contenuta dallo stato del mondo che l'azione produrrà.

Ovviamente, la verità della tesi 3 dipende soprattutto dalla verità delle tesi 1, che adesso dobbiamo discutere.

8. La fondazione del principio di utilità

Valutiamo dunque la tesi 1.

Ebbene, c'è un passaggio non giustificato dal fatto del desiderio del piacere/ della realizzazione delle preferenze al dovere di produrli. È la critica già mossa da Moore⁸¹ e Bradley⁸² (che la rivolgono anche a Bentham, il quale – come vedremo fra poco – invece ne è immune). Come rileva Moore, quando Mill afferma che se una cosa è desiderata allora è desiderabile, egli intende dire che se questa cosa è desiderata allora *deve* essere desiderata; ma ciò *non sequitur*.

Quando l'utilitarismo sostiene la tesi 1 fa confusione tra *ratio essendi* e *ratio cognoscendi* della bontà morale di una cosa: il fatto che una cosa sia oggetto di un desiderio non è la causa della sua bontà, bensì ne è il segno e la rivelazione. In altri termini, una cosa non è buona perché è desiderata, bensì è desiderata perché è buona, o perché pensiamo che sia buona⁸³. Lo riconosce anche l'utilitarista Brink: «Noi desideriamo certe cose perché pensiamo che abbiano valore [...]. Non è che queste cose hanno valore perché le desideriamo; piuttosto le desideriamo perché pensiamo che abbiano valore»⁸⁴. Ciò significa che il bene è previo e indipendente dal desiderio: esso talvolta suscita un desiderio, ma talvolta il suo valore non viene apprezzato, per varie ragioni.

In Sidgwick le prime due tesi sono diverse:

1. ciò che è desiderabile è moralmente bene
2. ciò che è desiderabile è soltanto il piacere (inteso in senso ampio)⁸⁵.

Per lui il bene morale è uno stato mentale in sé desiderabile⁸⁶: il bene non è «ciò che è attualmente desiderato ma ciò che è desiderabile»⁸⁷, vale a dire «ciò che sarebbe desiderato con intensità proporzionale al grado di desiderabilità ove l'oggetto fosse giudicato conseguibile [...] ammesso che chi desidera abbia una perfetta

⁸¹ G.E. Moore, *PE*, cit., pp. 131-133.

⁸² F.H. Bradley, *Ethical Studies*, Clarendon Press, London 1927, pp. 113-124.

⁸³ W. Kymlicka, *Introduzione alla filosofia politica contemporanea* (1990), tr. it. Feltrinelli, Milano 1996, p. 26.

⁸⁴ D.O. Brink, *Il realismo morale e i fondamenti dell'etica*, p. 263.

⁸⁵ Includente cioè «tutti quegli stati di coscienza che desideriamo mantenere e produrre», H. Sidgwick, *ME*, cit., p. 435.

⁸⁶ *Ibi*, p. 431. Per la seguente interpretazione mi sono ispirato a quella di M. Reichlin, *L'etica utilitarista. Da Bentham a Singer*, cit., cap. 5, e di D. Parfit, *Ragioni e persone*, cit., pp. 633-634.

⁸⁷ *ME*, cit., p. 145.

previsione [...] di quel che sarà lo stato di godimento»⁸⁸, è «ciò che dovrei praticamente desiderare se i miei desideri fossero in armonia con la ragione»⁸⁹, perciò è una cosa «che non è sempre effettivamente desiderata dagli esseri umani»⁹⁰.

Inoltre, dice Sidgwick, «la ragione mi mostra che se la mia felicità è desiderabile ed è un bene, allora anche l'eguale felicità di qualsiasi altra persona dev'essere ugualmente desiderabile»⁹¹, e il bene morale sommo è la felicità generale, è «la coscienza desiderabile o la sensazione desiderabile dell'innumerabile moltitudine degli esseri senzienti, presenti e ancora a venire»⁹², e tale coscienza desiderabile è «il solo fine ultimo e l'unico criterio per la condotta morale»⁹³.

In effetti, per Sidgwick, «dal punto di vista dell'universo [...] il bene di un qualche individuo specifico non è più importante del bene di un altro individuo» e «mi sembra evidente che, in quanto essere razionale, io sia tenuto a tendere al bene in generale»⁹⁴.

Per Sidgwick «il “bene ultimo” è la “felicità” o il “piacere”»⁹⁵, cioè egli reputa corretta «l'identificazione del “bene ultimo” con la felicità»⁹⁶, ma dice che tale identificazione «non può essere giustificata passando, come fa Mill, dal fatto psicologico che la felicità è il solo oggetto dei desideri attuali degli uomini alla conclusione etica che solo il piacere è [...] buono»⁹⁷, e reputa piuttosto che essa «debba venir appropriatamente attuata attraverso un ragionamento indiretto»⁹⁸.

Sidgwick sostiene che le altre cose diverse dal piacere sono beni solo in quanto sono mezzi per la produzione dello stato mentale piacevole⁹⁹: le altre cose (la bellezza, la conformità al dovere, l'esercizio delle virtù, la buona volontà) che alcuni considerano beni, in realtà – a suo parere – sono desiderabili solo quali mezzi che producono la coscienza-sensazione piacevole¹⁰⁰. Egli afferma: «Mi sembra chiaro che [...] distinte dalla coscienza che le accompagna e [che è] derivante da esse, non siano né intrinsecamente desiderabili né desiderabili come fine ultimo», e «possiamo giustificare a noi stessi l'importanza attribuita a questi oggetti soltanto considerando il fatto che, in un modo e nell'altro, conducono alla felicità di esseri senzienti»¹⁰¹.

A parere di Sidgwick, la tesi secondo cui «“il bene ultimo” è la vita cosciente o senziente» è «in armonia [anche] col senso comune»¹⁰² (che egli ritiene che l'etica abbia il

⁸⁸ *Ibi*, p. 146.

⁸⁹ *Ibi*, p. 147.

⁹⁰ *Ibidem*.

⁹¹ *Ibi*, p. 436.

⁹² *Ibi*.

⁹³ *Ibi*, p. 435. Cfr. anche p. 444.

⁹⁴ *Ibi*, p. 414.

⁹⁵ Questo «o» è esplicitativo: qui Sidgwick afferma l'identità tra felicità e piacere, anche se il piacere va inteso in senso ampio.

⁹⁶ *ME*, cit., p. 419.

⁹⁷ *Ibidem*.

⁹⁸ *Ibidem*.

⁹⁹ Secondo Rawls (*Una teoria della giustizia*, cit., p. 452), Sidgwick arriva a dire che il bene è la felicità-sensazione piacevole «per mezzo di un processo di eliminazione» degli altri candidati.

¹⁰⁰ *ME*, cit., p. 148.

¹⁰¹ *Ibi*, p. 434.

¹⁰² *Ibi*, p. 429.

compito di vagliare e rigorizzare), e gli altri beni «sembrano avere l'approvazione del senso comune almeno proporzionatamente alla misura in cui producono piacere»¹⁰³.

Sta di fatto che, anche per lui, conta la felicità e non la persona o l'essere senziente che la prova: la formula di Bentham che egli recepisce «stabilisce che [...] la felicità di una persona deve contare quanto quella di un'altra»¹⁰⁴, ed è la felicità che va massimizzata, se del caso a scapito della persona.

Tuttavia, anche qualora Sidgwick avesse dimostrato (cosa che già Moore confuta)¹⁰⁵ che le altre cose che desideriamo le desideriamo *solo* come mezzi in vista del piacere (sia pur inteso in senso ampio), con ciò egli non avrebbe dimostrato che il piacere è un bene morale oltre che ontologico. Resta non spiegato perché il piacere sia desiderabile non solo in senso ontologico, ma anche morale.

Moore, dal canto suo, non sostiene né la tesi 1 né la tesi 2. Per lui, da un lato, il bene morale è oggetto di un'intuizione e non di una prova¹⁰⁶. Dall'altro egli individua le cose buone (in senso ontologico) tramite un certo ragionamento, tramite il «metodo dell'isolamento», che esamina quali siano le cose la cui esistenza, se esse esistessero da sole, assolutamente isolate, si dovrebbe giudicare ancora buona. Queste cose (secondo Moore) non sono il piacere né la soddisfazione delle preferenze, bensì «l'affetto per le persone e la fruizione di ciò che è bello»¹⁰⁷.

Ora, si potrebbe discutere se non ci sia qualche altra cosa che, assolutamente isolata, si dovrebbe giudicare ancora buona (per esempio la virtù¹⁰⁸, che invece per Moore è funzionale all'affetto ed alla fruizione della bellezza). Ma, oltre a ciò, sostenendo che è grazie ad un'intuizione indimostrabile che si può affermare che l'affetto per le persone e la fruizione di ciò che è bello sono cose buone in senso morale, Moore si espone alla contestazione di chi¹⁰⁹ non sperimenta la stessa intuizione e gli chiede proprio una prova. Mill è drastico, ma non ha tutti i torti quando scrive: «La tesi secondo la quale le verità esterne alla coscienza possono essere conosciute mediante l'intuizione o la coscienza [...] costituisce nei nostri tempi il grande sostegno intellettuale delle false dottrine [...]. Con l'aiuto di questa teoria qualsiasi credenza inveterata, e qualsiasi sentimento intenso [...] vengono dispensati dall'obbligo di trovare una loro giustificazione razionale ed eretti a loro propria autosufficiente garanzia e giustificazione»¹¹⁰.

Qualora invece la bontà morale degli affetti e della fruizione della bellezza fossero da Moore affermate non già mediante un'intuizione, bensì col metodo dell'isolamento, bisognerebbe replicare che tale metodo, di per sé, dice solo quale

¹⁰³ *Ibi*, p. 434.

¹⁰⁴ *Ibi*, p. 463.

¹⁰⁵ *PE*, cit., per esempio pp. 153-154.

¹⁰⁶ *Ibi*, pp. 38-39.

¹⁰⁷ *Ibi*, pp. 290-292.

¹⁰⁸ Cfr. G. Samek Lodovici, *L'emozione del bene. Alcune idee sulla virtù*, Vita e Pensiero, Milano 2010, pp. 135-140.

¹⁰⁹ Per esempio, tra gli utilitaristi, cfr. R. Brandt, *A Theory of the Good and the Right*, Clarendon Press, Oxford 1979, pp. 16-23.

¹¹⁰ J.S. Mill, *Autobiografia* (1873), tr. it. Laterza, Roma-Bari 1976. Per una critica all'intuizionismo cfr. anche M. Mori, *Utilitarismo e morale razionale. Per una teoria etica obiettivista*, Giuffrè, Milano 1986, pp. 31-33.

cosa sarebbe desiderata se esistesse da sola, ma non dimostra che desiderarla sarebbe un dovere morale.

In Singer la fondazione del principio di utilità e del suo utilitarismo della preferenza è la seguente.

Dal punto di vista pre-morale noi scegliamo come criterio dell'agire i nostri preferenze-desideri, cerchiamo di realizzare la corrispondenza tra i desideri e la realtà. Ora, dice il bioeticista australiano, «immaginiamo invece che io cominci a pensare in termini morali, nel senso di cominciare a capire che i miei interessi non possono contare più degli altri per il solo fatto di essere i miei. Anziché solo i miei, *devo* ora prendere in considerazione gli interessi di tutti [...] e *devo* scegliere il corso d'azione che, tutto considerato, ha le migliori conseguenze per tutti»¹¹¹, in quanto «un interesse è un interesse, di chiunque esso sia» e dunque il «principio di uguale considerazione degli interessi funziona come una bilancia, che pesa gli interessi in modo imparziale [...] non prende in considerazione di chi siano gli interessi che sta pesando»¹¹².

Il problema è che Singer non spiega il passaggio dal piano pre-morale a quello morale: se sul piano pre-morale il criterio che seguiamo è quello dei desideri perché bisogna che lo sia anche sul piano morale?

Da una parte Singer dice che la «posizione utilitarista» la «raggiungiamo universalizzando le procedure di decisione autointeressata» (e in tali procedure cerchiamo di realizzare i nostri interessi). Ma, se è solo questa la fondazione dell'utilitarismo, si può obiettare che non è per nulla chiaro il passaggio dal piano pre-morale a quello morale: perché l'universalizzazione – che qui vuol dire la massimizzazione – degli interessi rende morale ciò che è pre-morale? Perché dei beni pre-morali diventano morali solo per il fatto di essere massimizzati?¹¹³ Se lo stato del mondo 'soddisfazione di un interesse' è un fatto non morale, non si capisce per quale ragione lo stato del mondo 'massima soddisfazione possibile degli interessi' sia un fatto moralmente connotato.

D'altro canto, parlando dell'eutanasia, Singer dice che quando giudichiamo se la vita di una persona sia degna di essere vissuta, «il fatto che l'altra persona desideri continuare a vivere [posto che lo desidera] è una buona prova che la sua vita è degna di essere vissuta. E quale prova migliore potrebbe esserci?»¹¹⁴. Qui, delle due l'una: 1. o Singer intende qui «degn» come buona in senso solo ontologico e non morale, e allora, di nuovo, il suo discorso non ha rilievo etico;

2. oppure intende «degn» come buona in senso sia ontologico che morale e, in questo caso, ciò vuol dire che per lui il bene morale X dipende dal desiderio, dal fatto che X è desiderato. A suffragare questa ipotesi interpretativa depone il seguente passo di Singer, in cui egli pare proprio convenire con un argomento di

¹¹¹ *EP*, cit., p. 23. Il corsivo è aggiunto da me.

¹¹² *Ibi*, pp. 29-30.

¹¹³ M. Rhonheimer, *Legge naturale e ragion pratica. Una visione tomista dell'autonomia morale* (1987), tr. it. Armando, Roma 2001, pp. 363 e ss.

¹¹⁴ *EP*, cit., p. 148.

Michael Tooley, secondo cui – riferisce Singer¹¹⁵ – c'è un «nesso concettuale tra i desideri che un essere è in grado di avere e i diritti che a quell'essere possono venire riconosciuti». In altri termini – così ragiona Tooley –, «supponiamo, per esempio, che possediate un'automobile. Ho quindi l'obbligo *prima facie* di non rubarvela. Tuttavia, l'obbligo non è incondizionato: esso dipende in parte dall'esistenza in voi di un desiderio corrispondente. Se a voi non importa niente che vi rubi l'auto, allora, in generale, non violerò il vostro diritto se ve la rubo davvero»¹¹⁶. Ora, dice Singer, bisogna applicare questa tesi generale sui diritti¹¹⁷ al diritto alla vita: «Il desiderio [...] di un diritto alla vita è il desiderio di continuare la propria esistenza [...]. Ma solo un essere capace di concepire se stesso come entità distinta esistente nel corso del tempo (cioè solo una persona) può avere questo desiderio. Perciò solo una persona può avere un diritto alla vita»¹¹⁸. Se è corretta questa seconda ipotesi interpretativa, anche Singer commette il passaggio indebito dal fatto al dovere: dal fatto che X è desiderato non segue il dovere morale di realizzare X.

Però può forse darsi invece che il principio morale di utilità derivi in Singer dal principio morale di uguale considerazione degli interessi. Possono farlo pensare i seguenti passi singeriani.

a) «L'unico principio di uguaglianza che io sostengo è il principio che afferma che bisogna tener conto degli interessi di tutti gli esseri che risentono di un'azione e si deve dar loro lo stesso peso che si dà agli uguali interessi di altri [...]. L'utilitarismo presuppone questo principio. Il principio dell'uguaglianza degli interessi non fa altro che esplicitare che, essendo il principio di utilità il solo fondamento della moralità, nessun altro principio deve limitare l'applicazione del principio di utilità»¹¹⁹: ora, come è logicamente possibile, senza contraddizione, che il principio di utilità sia «il solo fondamento della moralità» e che nel contempo – come dice il passo singeriano appena citato – esso presupponga il principio di uguaglianza? È possibile se il principio di uguaglianza viene qui considerato da Singer non già un principio morale, bensì un principio aritmetico. Quale? Il seguente: se l'interesse X è = 1 (ha un'intensità 1) e l'interesse Y è = 1 (ha intensità 1), allora X vale quanto Y, cioè X pesa quanto Y.

D'altra parte, però, Singer sostiene anche le seguenti tesi b) e c):

b) «il *fondamentale* principio *morale* dell'uguaglianza [...] è l'uguaglianza di considerazione»¹²⁰;

c) «l'uguaglianza è un principio morale di base, non un'asserzione di fatto»¹²¹.

¹¹⁵ SVE, cit., p. 155.

¹¹⁶ M. Tooley, *Abortion and Infanticide*, citato da Singer nella riedizione uscita in J. Feinberg (a cura di), *The Problem of Abortion*, Wadsworth, Belmont 1973, p. 60.

¹¹⁷ Per la precisione, in Singer l'uso della parola «diritti» è solo una concessione al modo popolare di parlare, SVE, cit., p. 155.

¹¹⁸ *Ibi*, p. 156.

¹¹⁹ P. Singer, *Utilitarianism and Vegetarianism*, in «Philosophy and Public Affairs», 9 (1980), pp. 328-329. Corsivo mio.

¹²⁰ P. Singer, *All Animals are Equal*, in P. Singer – T. Regan (eds.), *Animal Rights and Human Obligations*, Prentice Hall, New Jersey 1989, p. 148, corsivi miei.

¹²¹ P. Singer, *All Animals are Equal*, cit., p. 149, passo identico a EP, cit., p. 29.

Bisogna allora vedere che cosa significa «fondamentale principio morale», cioè la tesi b). I casi sono due.

1. O Singer, quando dice che il principio dell'eguale considerazione degli interessi (PEC) è «fondamentale» vuol dire che esso è molto importante, e allora, mentre nella tesi a) cita il PEC nel suo significato aritmetico, invece lo cita come principio morale quando scrive la tesi b), e lo cita come principio derivato dal principio di utilità, il quale presuppone sì il PEC, ma nel suo significato aritmetico. Se questa prima ipotesi è corretta bisogna replicare a Singer che da un principio aritmetico non si può dedurre un principio morale e dunque manca la fondazione del principio di utilità come principio morale.

2. Oppure Singer dice che il PEC è «fondamentale» volendo affermare che esso è il fondamento *morale* del principio morale di utilità. Anche in questo secondo caso i problemi rimangono¹²², perché viene da chiedergli: qual è la fondazione del PEC come principio *morale*?

Inoltre, se questa ipotesi è corretta, se il PEC è un principio primo morale da cui deriva il principio morale di utilità, allora Singer entra in contraddizione sia con l'utilitarismo, che ha per fondamento morale proprio l'utilità, sia con quanto egli stesso afferma quando scrive che l'utilità è «il *solo* fondamento [morale] della moralità»¹²³.

Diversamente da Regan, non ritengo che Singer sostenga la 2, perché sarebbe appunto fortemente in contraddizione col suo utilitarismo, e nello spazio occupato dalle poche righe della tesi a) egli sarebbe incorso in una patente contraddizione che anche un filosofo principiante rileverebbe. In altri termini, in poche righe egli avrebbe scritto, in sostanza, che «il principio di uguale considerazione è il fondamento della moralità [...] essendo il principio di utilità il solo fondamento della moralità». Una palese contraddizione che è ben difficile attribuire a Singer¹²⁴.

Veniamo allora a Bentham, che non sostiene la tesi 1, bensì la tesi 2, la tesi 3 e di seguito le altre. Potremmo discutere la tesi 2¹²⁵, ma non è qui fondamentale, perché in Bentham la 3 non deriva dalla 2.

Egli è conscio della grande divisione tra fatto e valore e afferma che il principio di utilità non è dimostrabile, essendo un principio primo a cui si ricorre per dimostrare ogni altra tesi¹²⁶. Per Bentham «non esiste e non è mai esistita una creatura

¹²² Riprendo, con qualche differenza, le critiche di T. Regan, *I diritti animali*, cit., pp. 292-294.

¹²³ P. Singer, *Utilitarianism and Vegetarianism*, cit., p. 329.

¹²⁴ Circa l'ipotesi 1 Regan aggiunge la seguente critica. Se un utilitarista fa discendere il principio di uguaglianza da quello di utilità, emerge il seguente problema: l'uguaglianza o l'ineguaglianza degli interessi di A e di B dipende da quanto *per loro* questi interessi sono importanti, intensi. L'interesse a) di A e l'interesse b) di B sono uguali se A e B li avvertono con la stessa intensità. L'uguaglianza/ineguaglianza di questi due interessi dipende appunto da A e da B e non dal fatto che altri (C, D, E, ecc.) abbiano interesse a considerarli uguali: se questi interessi a) e b) sono uguali/disequali, lo sono in se stessi, per la loro intensità e non in rapporto agli interessi di C, D ed E verso di loro. Ma «l'utilità [complessiva] di considerare uguali gli interessi di A e B [...] può variare da caso a caso, anche se in sé quegli interessi non cambiano». E allora «dovremmo considerare i *medesimi* interessi di A e B uguali in un dato momento e diversi in un altro» anche se essi non sono cambiati, T. Regan, *I diritti animali*, cit., pp. 293-294.

¹²⁵ Cfr. *UdB*, cit., pp. 211-214, 218-222.

¹²⁶ *IPML*, cit., p. 92.

umana vivente [...] che non abbia fatto riferimento al principio di utilità in molte, forse nella maggior parte delle situazioni della sua vita», sebbene «nella maggior parte delle situazioni della loro vita gli uomini abbracciano tale principio senza rifletterci»¹²⁷. In modo analogo ad Aristotele, Bentham difende il suo principio con una sorta di *elenchos* (l'argomento che riduce all'assurdo la posizione del negatore), mostrando che il negatore, in realtà, ricorre ad esso continuamente e gli si conforma anche quando pretende di negarlo¹²⁸, dunque il negatore del principio si contraddice.

Così, per individuare il bene supremo e per affermare che esso consiste nel piacere complessivo, per difendere l'edonismo, Bentham esamina ed esclude¹²⁹ le principali teorie del bene a lui note. E giunge a dire che il piacere è un bene morale (e non solo ontologico) in tal modo parando anticipatamente l'obiezione circa il passaggio dal piano ontologico a quello morale. Il procedimento benthamiano di difesa risolve preliminarmente l'intero ventaglio delle etiche filosofiche alle due sole concezioni dell'ascetismo e dell'emotivismo, e poi critica queste due posizioni.

Ora, però, Bentham riducendo tutti i sistemi morali all'ascetismo e all'emotivismo cade in una petizione di principio, cioè arriva a questa riduzione solo perché egli parte già dall'edonismo psicologico come premessa¹³⁰.

9. Unicità della persona

Certo, detto tutto ciò, per finire di discutere il consequenzialismo bisognerebbe criticare la tesi della connessione tra la moralità di un'azione e le sue conseguenze, ma non è qui possibile farlo¹³¹.

Piuttosto, concludendo, si può fare qualche breve cenno ad un'alternativa: se si riesce a criticare convincentemente la teoria del valore dell'utilitarismo, quale sostituto del piacere e della soddisfazione delle preferenze può sottrarsi al principio di massimizzazione? Tale bene non può che essere la persona. Infatti, in un utilitarismo coerente il piacere o la soddisfazione delle preferenze possono diversificarsi solo per la quantità e l'intensità del piacere/preferenza¹³², pertanto tutti i piaceri e/o tutte le realizzazioni di preferenze sono sostituibili e contano solo la somma e la quantità totale.

Ma il discorso cambia nel caso della persona, perché ogni persona è unica e irripetibile, è un punto di vista inedito e unico¹³³, un singolo (il rinvio obbligato è a

¹²⁷ *Ibi*.

¹²⁸ *Ibi*, p. 93.

¹²⁹ Nella *Deontologia*, cit., pp. 25-37.

¹³⁰ Devo di nuovo rinviare per l'argomentazione di questa tesi a *UdB*, cit., pp. 215-217.

¹³¹ Perciò rinvio a *Ibi*, pp. 186-199.

¹³² Come ho argomentato in *Ibi*, pp. 72-74, 76-80, non reggono né il tentativo di Mill di introdurre una distinzione qualitativa dei piaceri, né quello degli utilitarismi della preferenza di discriminare tra le preferenze.

¹³³ Sull'unicità della persona e sulla sua sottrazione alla ponderazione massimizzatrice cfr. A. Corradini, *Studi sul formalismo nell'etica analitica*, Franco Angeli, Milano 1996, pp. 81-83 e G. Chalmeta, *Etica applicata. L'ordine ideale della vita umana* (1996), tr. it. Le Monnier, Firenze 1997, pp. 39-40. Sull'unicità di ogni io cfr. T. Melendo Granados, *Las dimensiones de la persona*, Palabra, Madrid 1999, pp. 93-121.

Kierkegaard), è un io, che non è sostituibile da nessun altro¹³⁴. Persino due gemelli siamesi sono diversi: in forza del loro io, della loro libertà, ecc.

È su questi presupposti che risulta possibile articolare un'etica dove ci sono degli *intrinsece mala* e degli assoluti morali che li proibiscono¹³⁵. Infatti, gli assoluti morali concernono quegli ambiti in cui l'unicità e l'irripetibilità e quindi la dignità dell'uomo sono in gioco.

Quale differenza c'è tra questo discorso e quello dei critici dell'utilitarismo che fanno leva sulla separatezza delle persone? La differenza è che in questo caso non ci si limita a rimarcare la separatezza delle persone, che del resto molti utilitaristi non negano, ma si è assegnato valore morale alla persona solo dopo aver scalzato la teoria del bene degli utilitaristi.

Davvero, come dice Vasilij Grossman, «quando un uomo muore le stelle nel cielo notturno si sono smorzate, la Via Lattea è scomparsa, s'è spento il sole, si sono spente milioni di foglie, anche il vento è cessato, i fiori hanno perso colori e profumo, è sparito il pane, l'acqua, il freddo e il caldo dell'aria. L'universo che esisteva nell'uomo ha cessato di esistere. [...] Questo universo assomigliava straordinariamente a quello che continua a riflettersi in milioni di teste vive. Ma questo universo era particolare per il fatto che in esso c'era qualcosa che distingueva il rumore del suo oceano, il profumo dei suoi fiori, lo stormire delle sue foglie, le sfumature dei suoi graniti, le tristezze dei suoi campi d'autunno, da ciascuno di quelli che sono esistiti ed esistono in ogni individuo»¹³⁶.

¹³⁴ È anche (ma non solo) per questo motivo che esistono e ci interessano le autobiografie (per esempio le *Confessioni* di Agostino).

¹³⁵ Cfr. G. Samek Lodovici, *L'emozione del bene. Alcune idee sulla virtù*, cit., pp. 22-249, e F. Botturi, *Principi morali e assoluti etici*, in I. Vaccarini – F. Marzano – F. Botturi, *Gli assoluti morali nell'epoca del pluralismo*, San Paolo, Cinisello Balsamo 2001, pp. 105 e ss.

¹³⁶ V. Grossman, *Vita e destino* (1980), tr. it. Jaca Book, Milano 1984, p. 551.

Per assoluta mancanza di spazio non posso esaminare la concezione della persona dell'utilitarismo di Derek Parfit, espressa in particolare in *Ragioni e Persone*. Posso solo rimandare ad alcuni testi (indicati in ordine alfabetico degli autori) per una proficua discussione delle sue tesi o di quelle di Locke, a cui Parfit di ispira: A. Allegra, *Dopo l'anima. Locke e il problema dell'identità personale alle origini del pensiero moderno*, Studium, Roma 2005, specialmente, pp. 136-140; Id., *Identità personale e crisi del naturalismo. Su un legame problematico*, in L. Grion (a cura di), *La differenza umana*, cit. pp. 133-140; D. Jeske, *Persons, Compensation, and Utilitarianism*, in «The Philosophical Review», 102 (1993), p. 552; C. Korsgaard, *Personal Identity and the Unity of Agency: A Kantian Response to Parfit*, in «Philosophy and Public Affairs», 18 (1989), pp. 101-103; E. Olson, *The Human Animal: Personal Identity without Psychology*, Oxford University Press, New York 1997, pp. 42-72; D.W. Shoemaker, *Utilitarianism and Personal Identity*, in «The Journal of Value Inquiry», 33 (1999), pp. 83-199; R. Spaemann, *Persone*, cit., pp. 132-141; Stanford Encyclopedia of Philosophy, *Identity Over Time*, <https://leibniz.stanford.edu/friends/preview/identity-time/>; Ch. Taylor, *Radici dell'io. La costruzione dell'identità moderna* (1989), tr. it. Feltrinelli, Milano 1993, pp. 69-72, 219-220, 225 nota 19.

Abstract

Il saggio delucida, nel pensiero di alcuni significativi filosofi utilitaristi, sia la nozione di persona, sia le tesi circa il modo in cui la persona stessa dev'essere trattata.

A tal fine, dapprima sintetizza i lineamenti essenziali dell'utilitarismo di J. Bentham, compresa la sua concezione della persona, dato che egli è pressoché il capostipite della tradizione utilitarista di ricerca morale, nonché un autore estremamente coerente; poi tratteggia la concezione utilitarista della questione della giustizia, dell'uguaglianza e dei diritti delle persone; poi focalizza la concezione della persona di P. Singer, perché è coerente quasi quanto quella di Bentham; di seguito esamina diverse varianti di fondazione del principio etico di utilità, perché quest'ultimo fa scaturire la concezione etica consequenzialista ed il correlato modo utilitarista di concepire il trattamento della persona; infine, come alternativa all'utilitarismo, accenna all'unicità irripetibile di ogni singola persona.

The essay elucidates, in the thought of some significant utilitarian philosophers, both the notion of person, both the theory about the manner in which the person must be treated.

To this end, first it summarizes the essential features of J. Bentham's utilitarianism, including its conception of the person, since he is practically the founder of the utilitarian tradition of moral inquiry, as well as an author very coherent; then outlines the utilitarian conception about the question of justice, of equality and rights of the persons; then focuses P. Singer's conception of the person, because it is coherent almost like that of Bentham; below examines different variants of the foundation of the ethical principle of utility, because it is the latter that entails the ethical consequentialist and utilitarian conception that is related to the treatment of the person; finally, as an alternative to utilitarianism, briefly refers to the uniqueness of each person.