

Raffaele Russo

# L'ipotesi non necessaria

Ermeneutica demitizzante e critica utilitarista della  
religione in Jeremy Bentham

"Usque adeo latet utilitas!"

(Ovidio, *Metamorfosi*, VI, 438)

# Sommario

---

## Introduzione

1 – La domanda del Primo Console.....	4
2 – Il grande secolarizzatore .....	5

## Capitolo 1 - L'utilitarismo religioso

1.1 – Gli utilitaristi di Cambridge .....	8
1.2 – I latitudinari inglesi ed “i vantaggi della religiosità” .....	11
1.3 – L'utilitarismo mancato di John Locke .....	15
1.3 – La legge e la remunerazione.....	18
1.4 – Razionalismo etico e rivelazionismo .....	21
1.5 – L'utilitarismo teologico di John Gay .....	26
1.6 – Il problema della teodicea nell'utilitarismo religioso .....	31
1.7 – Abraham Tucker e il paradosso degli ultimi giorni.....	35
1.8 – William Paley e la teoria del “motivo violento” .....	39

## Capitolo 2 - Il principio di utilità

2.1 – Il proto-utilitarismo dal punto di vista di Bentham.....	46
2.2 – L'utilitarismo come filosofia pratica.....	48
2.3 – L'etica come scienza della felicità umana.....	50
2.4 – Il metodo classificatorio di Bentham.....	55
2.5 – I “sussurri della moralità” ed i “tuoni della legge” .....	58
2.6 – Il principio ascetico .....	62
2.7 – Il principio teologico .....	66
2.8 – Il sogno di Bentham .....	67

## Capitolo 3 - Critica utilitarista alla religione istituzionale

3.1 – L'utilità della critica .....	75
3.2 – Trono e altare .....	77
3.3 – La costituzione spirituale dell'Inghilterra .....	79
3.4 – La critica linguistica della religione.....	82
3.5 – Il dibattito sul Trinity Act .....	83
3.6 – La “manifattura delle menti” .....	87
3.7 – La politica dell'esclusione .....	89
3.8 – Un'abiura pubblica .....	95

#### Capitolo 4 - Critica utilitarista alla religione naturale

4.1 – La bottega di Queen’s Park Place .....	101
4.2 – Felicità e religione .....	105
4.3 – L’incomprensibile tiranno.....	110
4.4 – L’origine della lode e del biasimo.....	112

#### Capitolo 5 - Critica utilitarista delle origini storiche della religione

5.1 – Il curatore fedele.....	115
5.2 – L’apostolo infedele.....	116
5.3 – La demitizzazione dei miracoli.....	120
5.4 – L’ermeneutica inquisitoria.....	122
5.5 – Gli aspetti ironici del testo .....	125
5.6 – Gli aspetti dissimulativi del testo .....	127
5.7 – Perché Paolo?.....	129
5.8 – Le carte nascoste.....	131
5.9 – Conclusione.....	135

#### Capitolo 6 - La torre di guardia

6.1 – Il problema del ponte .....	137
6.2 – I primi scritti sulla riforma della carcerazione.....	139
6.3 – Il Panopticon.....	141
6.4 – L’interiorizzazione della sorveglianza.....	146
6.5 – Il Dio del Panopticon.....	150
6.6 – La revisione del Panopticon .....	153
6.7 – Fine pena .....	157

# Introduzione

---

## 1 - La domanda del Primo Console

È uno degli episodi più noti della storia della filosofia. Laplace, matematico benemerito della repubblica, si avvicina – con qualche titubanza – alla figura severa ed inquisitiva del Primo Console, un Napoleone Bonaparte all’inizio della sua parabola di potere. Per vari motivi Laplace, che era non solo il matematico migliore del proprio tempo ma anche un accorto politico, è costretto a chiedere la protezione di Napoleone per la pubblicazione della sua opera sulla formazione dell’universo, *l’Exposition du système du monde*. Napoleone accoglie Laplace con un certo cipiglio, e come prima cosa gli chiede: “Cittadino Laplace, ho letto il vostro libro. Perché mai in esso non fate mai riferimento al potere creativo di Dio?”. Laplace, con una fermezza ed una sicurezza che normalmente non avrebbe avuto in presenza di un uomo così potente, un uomo che egli aveva ogni motivo per compiacere, risponde con prontezza che “non aveva avuto bisogno di quella particolare ipotesi” per rendere conto della origine dell’universo.

Napoleone, a quanto pare, sorrise<sup>1</sup>.

La celebre risposta di Laplace era tipica, nel contesto in cui venne data. Era figlia dell’epoca dei lumi, un’epoca alquanto scettica sul ruolo che la metafisica tradizionale, ed anche la scienza del recente passato, avevano dato all’idea di Dio come “grande architetto” dell’universo, il cui potere creativo non solo era stato necessario alla sua origine, ma era continuamente impiegato per mantenerne l’equilibrio, come ad esempio pensava quel Newton che un secolo prima era stato all’origine della fisica moderna, e che Laplace stesso considerava il suo più importante predecessore. Su questo punto, l’ostentato scetticismo di Laplace era una sorta di simbolica “uccisione del padre”, una dichiarazione di indipendenza da parte di uno dei principali esponenti della nuova e più aggressiva generazione di scienziati, nei confronti di quelli che a molti dei suoi esponenti parevano i compromessi e le incoerenze della generazione precedente.

Dall’altra parte della Manica, Jeremy Bentham, concittadino onorario di Laplace per i suoi meriti di studioso e di riformista, condivideva senz’altro le

---

<sup>1</sup> W. W. Rouse Ball, *A Short Account of the History of Mathematics*, Dover Publication, New York 1908<sup>4</sup>, p. 343.

nuove idee sulle origini dell'universo. E condivideva anche il giudizio che Laplace aveva della figura di Newton: un precursore decisivo, per molti versi un modello, ma stranamente inconsequente in materia di religione. Per quanto riguarda invece le questioni legate ai fondamenti della morale e al problema dei suoi rapporti con la religione, Bentham era disposto ad andare molto più in là di quanto Laplace aveva affermato in presenza del Primo Console: l'ipotesi dell'esistenza di un Dio, sovrano dell'universo, armato di infiniti poteri, pronto a premiare e punire con decreti di infinita durata tutti gli esseri umani era non solo "non necessaria" per rendere conto della moralità umana, ma era anzi assolutamente dannosa per un qualunque orientamento razionale e felice della condotta degli uomini.

## 2 - Il grande secolarizzatore

Bentham è stato uno dei più grandi secolarizzatori dell'età moderna. Per lo meno, se per secolarizzazione si deve intendere semplicemente la tendenza a vivere senza la religione (secondo un'accezione deliberatamente ampia di questo termine), allora la crociata di Bentham contro la Chiesa e le sue dottrine, il suo proselitismo, e la sua sistematica ricerca di alternative socialmente praticabili, sono episodi della storia del pensiero che meritano attenzione come importanti manifestazioni di questa tendenza. E in effetti è stato autorevolmente sostenuto che nessuna forza intellettuale per la secolarizzazione è stata più importante di Bentham, in tutta la prima metà del diciannovesimo secolo<sup>2</sup>.

Certo è che tra Paley e Bentham l'utilitarismo attraversò, nel giro di pochi anni, la sua linea d'ombra, e pur mantenendo dei tratti riconoscibili di continuità mutò in modo evidente la propria configurazione e organizzazione teorica. Nella prospettiva della storia di questa peculiare dottrina, lo scoccare di uno dei più importanti momenti di passaggio della modernità si può collocare con una certa precisione, tra il 1785 (l'anno della pubblicazione dei *Principles of Moral and Political philosophy* di Paley) e il 1789 (l'anno della pubblicazione della *Introduction to the principles of Morals and Legislation* di Bentham, anno che evidentemente è stato significativo anche per altre manifestazioni di novità nel mondo istituzionale e politico). Per quanto riguarda in particolare la storia dell'utilitarismo, si può situare in quegli anni il momento in cui il progressivo "disincanto del mondo" si è fatto concezione generale e sistematica della vita

---

<sup>2</sup> James E. Crimmins, *Secular Utilitarianism: Social Science and the Critique of Religion in the Thought of Jeremy Bentham*, Clarendon Press, Oxford 1990, p. 19.

associata degli uomini e del mondo cui essi appartengono. Proprio il passaggio, nel volgere di pochi anni, dall'utilitarismo di Paley a quello di Bentham, comportò – partendo da elementi dottrinali molto simili – una concezione completamente nuova della legittimazione dell'autorità, e della comprensione dell'agire morale. Una parte rilevante di questo spostamento teorico ed ideologico riguardò questioni apparentemente eterogenee, quali il tema dell'origine del mondo, l'opportunità o meno di prestare giuramento nei tribunali, l'analisi della coerenza logica del catechismo impiegato nell'istruzione religiosa inglese e l'indirizzo esatto della casa di un certo Anania, oscuro abitante della Damasco del primo secolo dopo Cristo.

Le idee di Bentham nel campo della critica della religione sono contenute in alcune delle meno conosciute tra le sue opere, una scarsa diffusione abbastanza paradossale, per opere di un autore che fa senz'altro parte del “canone occidentale”, ovvero di quell'elenco di autori che ci si può aspettare sia noto, almeno indirettamente, ad ogni persona colta del mondo occidentale. Le principali opere con cui Bentham si è occupato direttamente di problemi religiosi sono in effetti tre, pubblicate nel breve volgere di cinque anni, e costituiscono un attacco multiforme e sistematico alle origini istituzionali, teoretiche e storiche della religione cristiana. Si tratta di *Church-of-Englandism and its Catechism Examined* (1818), *An Analysis of the Influence of Natural Religion on the Temporal Happiness of Mankind* (1822) e di *Not Paul, but Jesus* (1823). Due di queste opere – le ultime due – sono uscite sotto la protezione dell'anonimato, sotto pseudonimi fantasiosi e spesso allusivi, ma la loro paternità era abbastanza nota, tanto che già nel 1824 il reverendo John Jones – uno dei primi critici di Bentham in materia di religione – scriveva con sicurezza, a proposito di *Not Paul, but Jesus*, che il suo autore era “un celebrato giurista”.

Uno dei motivi dello scarso interesse degli studiosi di Bentham per le sue opere di argomento religioso è senz'altro il loro mancato inserimento nella prima e classica edizione delle sue opere complete, per una scelta del curatore, Bowring, che in questo disobbedì ad un esplicito mandato testamentario dello stesso Bentham. Bowring fece questa scelta per scrupoli di ordine religioso, ed anche per non compromettere la figura del maestro dell'utilitarismo legando il suo nome a pagine tra le più blasfeme mai scritte a proposito del cristianesimo e della religione in genere. Ciò nondimeno, Stuart Mill – il più famoso e originale fra gli allievi di Bentham – è stato particolarmente critico, a proposito di questa scelta editoriale di Bowring, affermando che se anche è vero che queste opere in sé sono di scarso valore, il mondo aveva comunque il diritto di conoscerle, in

modo da poter comprendere meglio la mente di uno dei grandi maestri di pensiero di quell'epoca<sup>3</sup>.

Il problema però non è solo quello della negligenza di Bowring. Il fatto è che tutte e tre le opere di Bentham sulla religione hanno avuto una vicenda editoriale complessa, e sono state pubblicate in modo affrettato e incompleto. Una parte notevole del materiale che Bentham preparò come parte integrante del suo multiforme progetto di critica alle religioni istituzionali rimase inutilizzata dai vari curatori, e negli anni successivi Bentham, preso da altri progetti di riforma, non si preoccupò di correggere questa situazione. È difficile dunque studiare queste opere, in quanto bisogna completarne lo studio con manoscritti il cui rapporto con i libri effettivamente pubblicati non è sempre chiarissimo, come vedremo. A tutt'oggi, manca ancora un'edizione critica di due di queste opere, anche se è recentemente uscita (nel 2011) una pregevole edizione di *Church-of-Englandism*, curata da James Crimmins, uno dei più importanti studiosi contemporanei di Bentham.

In ogni caso, anche il giudizio di Stuart Mill sullo "scarso valore" delle opere di Bentham sulla religione ha influito sulla limitata attenzione critica che esse hanno ricevuto fino a poco tempo fa. Il giudizio di Stuart Mill, in verità, va contestualizzato nella complessa reinterpretazione e appropriazione che in quegli anni lo stesso Mill stava compiendo nei confronti del pensiero del suo vecchio maestro e padre spirituale, oltre che nel disagio che la società intellettuale vittoriana provava per l'aggressiva e irriverente prosa polemica con cui sono scritte molte di quelle pagine. Ma è senz'altro vero che lo studio critico di queste idee, che non è stato ancora compiuto in modo sistematico, può far comprendere meglio lo schema di pensiero e la gigantesca ambizione di uno dei filosofi più influenti dell'età moderna.

Questa tesi si propone di essere appunto un piccolo passo in questa direzione.

---

<sup>3</sup> John Stuart Mill, "Bentham", (1838), in *The Collected Works of John Stuart Mill*, Toronto 1969, vol. X, p. 99.

# Capitolo 1 – L'utilitarismo religioso

---

## 1.1 – Gli utilitaristi di Cambridge

“Non è infrequente sentire che qualcuno accusi l'utilitarismo di essere una dottrina senza Dio”, scrisse in un'occasione Stuart Mill, con una certa tendenza all'*understatement*. Mill scriveva questa frase in un saggio importante: *Utilitarianism* (1863), un testo che mirava a difendere l'utilitarismo dalle accuse che comunemente gli venivano mosse, e che per molto tempo ha rappresentato – a torto o a ragione – la versione più conosciuta e citata di questa dottrina. Fra le molte cose sostenute da Mill, c'è anche la netta affermazione della compatibilità tra l'utilitarismo bene inteso e una concezione illuminata della religione<sup>4</sup>. Il contesto in cui quel testo si collocava, peraltro, era quello dell'Inghilterra vittoriana, nella quale Mill si trovava a operare come tardo e legittimo rappresentante dell'utilitarismo radicale del suo maestro Bentham. Non c'è alcun dubbio sul fatto che, in quel tempo, la denuncia del carattere irreligioso dell'utilitarismo fosse molto frequente, nella stampa popolare, nella pubblicistica colta, ed anche e soprattutto dal pulpito. Inoltre, per quanto eloquente sia stata la complessa e problematica apologia dell'utilitarismo cui Mill diede forma in quell'influente saggio (e in molti altri scritti), molti autori hanno ritenuto che una difesa del genere ammontasse a una radicale reinterpretazione dei principi fondanti della dottrina, quasi a un tradimento. Uno dei punti su cui sembra più difficile reinterpretare l'utilitarismo di Bentham è proprio quello che ne fa – enfaticamente e programmaticamente – una “godless doctrine”. Per molto tempo l'interpretazione comune degli storici del pensiero è stata proprio quella di vedere una netta discontinuità fra gli utilitaristi religiosi della prima metà del Settecento e gli utilitaristi secolari dell'epoca di Bentham, discontinuità resa ancora più evidente dal grande ammontare di scritti polemici, da un parte e dall'altra, che dall'inizio dell'800 in poi hanno marcato con apparente nettezza la discontinuità fra i due campi.

Lo stesso termine *utilitarismo* nasceva – proprio secondo Mill – con una precisa intenzione anti-religiosa. Mill racconta la sua versione della nascita di questo termine nella sua *Autobiografia*, e la riporta agli anni della sua adolescenza: nell'inverno tra il 1822 ed il 1823, ci viene detto in quel testo, un gruppo di studenti inglesi aveva fondato una piccola società di discussione, col

---

<sup>4</sup> “We not uncommonly hear the doctrine of utility inveighed against as a *godless doctrine*”, John Stuart Mill, “Utilitarianism”, in John Stuart Mill e altri, *Utilitarianism*, Fontana Press, London 1962, p. 273.



proposito di riunirsi ogni quindici giorni per leggere saggi e discuterli, in modo da alimentare la reciproca formazione. Il fondatore dell'associazione, lo stesso John Stuart Mill, aveva allora 16 anni, e aveva proposto come nome per il gruppo quello di "Società utilitaristica", per sottolineare la comune ispirazione al principio di utilità, il termine fondamentale della filosofia del maestro di tutto quel piccolo e originale club di lettori, tutti in qualche modo influenzati da Jeremy Bentham. Il giovane Mill fece quella scelta con quella che definì poi "la gioia infantile di possedere un nome ed una bandiera", ma, come raccontò nella sua autobiografia, non inventò il nome di sana pianta: lo aveva trovato in *The Annals of the Parish*, un romanzo di John Galt, un romanziere scozzese, allora abbastanza famoso<sup>5</sup>. Galt era un esponente del primo romanticismo, pertanto valutava la dimensione del sentimento, e l'esperienza religiosa, come molto più importanti della dimensione del freddo calcolo. Per questo il reverendo Micah Balwhidder, l'eroe del romanzo di Galt, rivolgendosi ai suoi fedeli in un momento decisivo della vicenda raccontata nel libro, li esortava a "non diventare utilitaristi" (*utilitarian*), a non abbandonare la fede cristiana per abbracciare una dottrina le cui basi erano così opposte a quelle del cristianesimo. Mill si sarebbe dunque limitato – con provocatoria e maliziosa consapevolezza – a far suo un termine usato in senso deprecativo nel contesto del libro, ed a farne la "bandiera" di un nuovo movimento di pensiero.

È probabile, a dire il vero, che Mill si sbagliasse sulla questione della primogenitura, e che il conio del termine "utilitarian" si debba in realtà a Bentham medesimo, molti anni prima del reverendo Micah Balwhidder<sup>6</sup>. Ma non si sbagliava nell'indicare l'intenzione polemica, e l'apparenza di una radicale opposizione fra le due dottrine.

Con il giovane Mill della *Utilitarian society*, molto più che col maturo scrittore vittoriano del saggio *Utilitarianism*, hanno concordato a lungo non solo un gran numero di polemisti del suo tempo, ma anche la maggior parte degli storici del pensiero utilitarista, fino a non molti decenni or sono: tra loro Halévy<sup>7</sup>, Albee<sup>8</sup>, Plamenatz<sup>9</sup> e molti altri. Questi storici riconoscevano senza difficoltà che molti

---

<sup>5</sup> John Stuart Mill, *Autobiography*, Penguin, London 1989 (prima edizione 1873), p. 77.

<sup>6</sup> In un frammento del 1780, pubblicato solo a metà del secolo scorso, Bentham predice il formarsi di una «setta di utilitaristi», e arriva a fingere che la sua opera principale, *Introduction to the Principles of Morals and Legislation* (1789), gli sia stata data in dono da un angelo inviato dal cielo (David Baumgardt, *Bentham and the ethics of today, with Bentham manuscripts hitherto unpublished*, Princeton, Princeton University Press 1952, p. 166).

<sup>7</sup> Elie Halévy, *La formation du radicalisme philosophique*, Les Presses Universitaires de France, Paris 1995 (prima edizione 1901).

<sup>8</sup> Ernest Albee, *A history of English utilitarianism*, Thoemmes, Bristol 1902.

<sup>9</sup> John Plamenatz, *The English Utilitarians*, Blackwell, Oxford 1958.

autori *religiosi* che hanno avuto posizioni di tipo pre-utilitaristico, a partire almeno dalla prima metà del '700, ma la cronologia che essi delineavano descriveva una netta cesura: da una parte gli utilitaristi *religiosi*, dall'altra gli utilitaristi *secolari* e radicali dell'epoca di Bentham.

Del primo gruppo, quello degli utilitaristi *religiosi*, fecero parte autori oggi poco studiati, quali John Gay, John Brown, Soame Jenyns, Edmund Law e William Paley, tutti formati nell'università di Cambridge, tutti in rapporto gli uni con gli altri, tutti anglicani e tutti impegnati in una complessa opera di ricezione e ammodernamento delle idee filosofiche di John Locke: possiamo chiamarli "gli utilitaristi di Cambridge", per sottolineare il loro rapporto con l'ambiente cantabrigense in cui si formarono e operarono. Ad essi si deve aggiungere anche un pensatore più isolato ma storicamente importante, molto vicino a loro dal punto di vista teorico e delle ascendenze intellettuali, anche se estraneo all'ambiente dell'università di Cambridge ed alla carriera ecclesiastica: Abraham Tucker. Tutti questi autori possono essere considerati "utilitaristi", in quanto sostengono che il criterio del giusto e dello sbagliato è la felicità collettiva, in accordo al benevolo disegno di Dio per gli uomini e per tutte le creature in genere: pertanto le azioni umane dovrebbero essere approvate o disapprovate in rapporto al livello di felicità o di infelicità che esse producono.

Il secondo gruppo preso in considerazione nella suddivisione tradizionale della storia dell'utilitarismo era quello degli utilitaristi *secolari*, e di esso erano parte costitutiva autori più recenti, e certo meglio conosciuti: lo stesso Jeremy Bentham, e i suoi allievi: James Mill e suo figlio John Stuart Mill.

Tutti questi autori, sia quelli religiosi che quelli secolari, avevano in comune la formulazione generale della propria dottrina etica: per tutti loro la giustezza o meno di un'azione è determinata dalla giustezza o meno delle sue conseguenze per tutte le parti in causa, non dalle intenzioni o dai sentimenti che l'hanno determinata (sono in altri termini tutti *conseguenzialisti*); e per tutti loro l'unica cosa incontrovertibilmente buona, oggetto di ricerca universale, è la felicità, la quale consiste in una somma di piaceri (mentre l'infelicità è costituita da una somma di dolori). Per tutti loro la felicità che scaturisce da un'azione può essere determinata – in linea di principio – dal calcolo delle conseguenze positive per tutte le parti in causa, ma gli utilitaristi religiosi fanno entrare nel calcolo le conseguenze *eterne* delle azioni, su di me e sulle altre parti in causa (Dio compreso), mentre per gli utilitaristi secolari della scuola di Bentham le conseguenze eterne scompaiono fuori dal quadro, per lo meno come incalcolabili e dunque irrilevanti per il ragionamento etico, se non come del tutto illusorie. È su questo punto che – comprensibilmente – si è sempre

tracciata la grande e apparentemente invalicabile linea divisoria fra l'utilitarismo religioso *cantabrigense* e l'utilitarismo secolare di *Ford Abbey* (località dove sorgeva la residenza di Bentham, per molto tempo luogo di riunione degli utilitaristi all'inizio dell'800).

In tempi più recenti però, in seguito a ricerche mirate più alla struttura delle teorie esposte che alla appariscente modalità della loro formulazione, questa netta cronologia è stata messa in dubbio, a partire almeno dai numerosi studi di James E. Crimmins sulla storia dell'utilitarismo. Esaminando da vicino i testi degli utilitaristi "religiosi" e di quelli "secolari", e confrontandoli gli uni con gli altri – sostiene Crimmins – si possono notare elementi secolari che informano la versione religiosa delle teorie utilitariste, ed elementi religiosi che percorrono – sorprendentemente – la versione aggressivamente secolare di quelle stesse dottrine<sup>10</sup>. I prossimi paragrafi mirano a fornire una breve descrizione di questa *preistoria* dell'utilitarismo classico, e per farlo sarà opportuno fare un passo ancora più indietro, rispetto alla collocazione degli utilitaristi di Cambridge, per esaminare alcuni aspetti del contesto intellettuale in cui sorse la loro impostazione della dottrina etica.

## 1.2 - I latitudinari inglesi ed "i vantaggi della religiosità"

Il latitudinarismo è stato un primo importante tentativo, in terra d'Inghilterra, di costruire un'etica religiosa che non fosse estranea alle esigenze di una società mercantile in espansione, e fosse capace di costruire, nel nuovo contesto, una rete di riferimenti per la vita spirituale e per la vita pratica dei fedeli. I primi filosofi e predicatori latitudinari si sono formati anch'essi nell'università di Cambridge, nei decenni successivi alla Restaurazione degli Stuart. Nei sermoni e nelle opere di autori come Whichcote, Tillotson, e soprattutto di Isaac Barrow, il tema della ricerca dell'utile e del profitto non veniva più demonizzato, come era avvenuto a lungo nella trattatistica religiosa, ma trovava la sua opportuna collocazione nella descrizione di una vita saggia ed operosa, in cui il buon cristiano potesse essere di giovamento a se stesso ed alla propria comunità.

Queste idee si trovano dappertutto, nelle opere e nella predicazione dei latitudinari. Già in uno dei "manifesti" del movimento, il sermone di John Tillotson su "The Wisdom of being Religious" (un eloquente e articolato

---

<sup>10</sup> Cfr. in proposito il saggio Crimmins, "Religious Advocates of the Utility Principle", introduzione a James E. Crimmins, *Utilitarians and Religion*, Thoemmes, Bristol 1998, p. 3.

discorso contro l'ateismo e la blasfemia), troviamo i termini generali di una concezione della religione come conoscenza di ciò che è desiderabile sia per il fine principale dell'uomo, la salvezza eterna, sia come saggezza pratica e mondana, in quanto guida l'uomo al conseguimento del suo proprio interesse<sup>11</sup>, che coincide con la sua felicità: "il nostro primo interesse è quello di essere felici quanto più ci è possibile, e quanto più a lungo ci è possibile"<sup>12</sup>. Secondo Tillotson non è interesse di nessun uomo essere empio, non solo su base religiosa ma appunto su base pratica: "Essere buoni e giusti è nell'interesse generale della società umana, e dunque anche delle persone particolari"<sup>13</sup>. Tillotson stesso rese più esplicite le implicazioni sociali della sua concezione della religione in un altro sermone, "The Advantages of Religion to Societies", che partiva da una affermazione che si colloca esplicitamente nella vasta tradizione edonistica, quella secondo cui uno dei primi principi piantati nel cuore dell'uomo è la ricerca della propria preservazione e felicità<sup>14</sup>. Secondo Tillotson, anche dal punto di vista dei piaceri terreni, la religione è la scelta più saggia, in quanto non ha una natura ascetica e ostile ai piaceri dell'uomo, e non solo tende a far felice ciascun uomo, ma anche le società nel loro insieme. La religione infatti tende a rendere gli uomini più pacifici gli uni verso gli altri, a spegnerne molti dei vizi antisociali, e collabora in questo modo al bene delle società. Se non fosse per il poco di religione che c'è ancora tra gli uomini, argomentava Tillotson (con un evidente riferimento ad Hobbes), le società umane sarebbero da tempo sciolte, e il mondo sarebbe ridotto ad una grande foresta, nella quale gli uomini andrebbero a caccia gli uni degli altri<sup>15</sup>.

Pertanto, è senz'altro interesse di qualunque governo quello di preservare la religione il più possibile, in quanto "il suo scopo è quello di procurare la felicità privata e pubblica dell'umanità, e di frenare gli uomini da tutti quei comportamenti che li renderebbero infelici e colpevoli verso se stessi, senza pace e funesti per il mondo". La religione, conclude Tillotson, andrebbe mantenuta dunque non solo per una giusta paura delle punizioni

---

<sup>11</sup> John Tillotson, "The Wisdom of being religious", in *The Works of ... John Tillotson ...containing fifty four sermons and discourses, on several occasions*, London, 1699<sup>2</sup>, p. 5-6.

<sup>12</sup> "our main interest is to be as happy as we can, and as long as is possible" (John Tillotson, "The Wisdom of being religious", p. 7).

<sup>13</sup> John Tillotson, "The Wisdom of being religious", p. 25.

<sup>14</sup> "Hence it is that every man is led by interest, and does love or hate, chuse or refuse things, according he apprehends them to be conducive to this end, or contradict it", John Tillotson, "The Advantages of Religion to Societies", in *The Works of ... John Tillotson ...containing fifty four sermons and discourses, on several occasions*, London, 1699<sup>2</sup>, p. 43.

<sup>15</sup> John Tillotson, "The Advantages of Religion to Societies", p. 46.

oltremondane, ma per un giusto riguardo per la nostra felicità in questo mondo<sup>16</sup>.

Queste considerazioni tutto sommato generali sull'utilità della religione vennero riprese e rese più esplicite e determinate da un altro predicatore latitudinario, Isaac Barrow, un esponente importante del mondo intellettuale inglese del suo tempo. Barrow era conosciuto e rispettato anzitutto nel mondo scientifico: aveva occupato a lungo la cattedra di matematica dell'università di Cambridge, che aveva poi ceduto a un suo giovane e promettente allievo (Isaac Newton) nel 1669, ma nel frattempo non aveva mai abbandonato lo studio dei classici e della teologia. Poco dopo aver lasciato la cattedra di matematica a Cambridge era stato nominato cappellano reale a Londra (nel 1670), ed era poi diventato Master del Trinity College di Cambridge (1673). In quell'ultimo periodo della sua vita tenne molti importanti ed influenti sermoni, caratterizzati da una limpida e serrata struttura argomentativa.

Un sermone importante, e significativo per il nostro tema, fu quello su "The Profitableness of Godliness", nel quale Barrow partiva proprio dalla descrizione degli uomini come creature dedite, con unanime consenso, al perseguimento del proprio interesse (*profit*). Per lo più essi identificano questo interesse, per il quale essi si danno tanto da fare, col proprio interesse materiale ed economico (*business*). Il quadro dell'affaticarsi degli uomini per ottenerlo è tratteggiato con eloquenza, e sottolineato con immagini di crescente pathos, che evocano in rapidi tratti una società operosa fino alla frenesia, che si affanna nelle strade, nei negozi, nel commercio, nei campi, e sui mari, "tra rocce e tempeste". Questa ricerca può portare ad una competitività esasperata, e certamente peccaminosa, nella prospettiva di Barrow. Ma c'è la possibilità di orientamento in questa ricerca frenetica, che la può rendere un'attività non solo compatibile con la spiritualità cristiana, ma addirittura una delle sue più lodevoli incarnazioni. Barrow, infatti, ammetteva senz'altro che cercare il proprio interesse è una cosa molto ragionevole, e che è per questo che gli uomini, che sono creature ragionevoli, si comportano in modo da conseguirlo, per quanto possono. In particolare, essi tendono a soddisfare i propri interessi economici, ovvero a guadagnare danaro, convinti come sono che attraverso di esso possano procurarsi "qualche bene per noi desiderabile". Ma c'è un modo per conseguire il proprio interesse facile da praticare, e incomprensibilmente trascurato dai più, un modo al confronto del quale tutte le altre vie sono dannose e controproducenti, e "non producono che l'ombra dell'interesse, se non veri e

---

<sup>16</sup> John Tillotson, "The Advantages of Religion to Societies", p. 48.

propri danni". Questo accessibile modo di fare al meglio il proprio interesse consiste nell'essere religiosi e pii, ovvero credere in Dio, e comportarsi di conseguenza, con *pietas* (piety), osservando le leggi divine in tutte le nostre azioni<sup>17</sup>.

Barrow argomenta così la propria posizione: la *pietas* si rivela utile sia al ricco che al povero. Il primo infatti è protetto dai mali che possono derivare proprio dalla prosperità, quali l'orgoglio, la superbia, o la vana presunzione, e la *pietas* gli ricorda che le sue ricchezze sono solo un dono di Dio, da accettare con umiltà e gratitudine, e da usare per il bene, considerando che poi verrà il momento in cui "dovrà rendere conto della buona gestione di esse". Il secondo riesce, grazie alla *pietas*, a sopportare il proprio stato senza abbattimento e disperazione, confidando nella provvidenza divina<sup>18</sup>.

Tutto ciò porta a vedere la differenza tra un uomo pio ed uno empio a tutto vantaggio del primo, anche dal punto di vista dell'interesse terreno comunemente inteso. Infatti nei momenti del bisogno, o dell'afflizione, il primo avrà qualcosa in grado di confortarlo, in cui sperare e rifugiarsi; il secondo invece non ha nulla in cui confidare, tranne ciò che appare. L'uomo pio può considerare i mali che gli capitano come prove cui la sua fede e la sua virtù sono sottoposte, come un'amara medicina destinata a portarlo alla salute; all'empio invece, in questi casi, non resta che la disperazione. Pertanto Barrow può concludere che la *pietas* è davvero il miglior modo di fare i propri interessi (*the best business*), sia a breve che a lungo termine. La vita dell'uomo pio è la più piacevole, per il favore divino, per il perdono dei suoi peccati e per le speranze che egli può riporre in un'eterna benedizione: al confronto i piaceri dell'empio, impuri e sensuali, sono soltanto "brevi sprazzi di diletto", del tutto privi di sapore per un "appetito razionale". La vita dell'uomo pio è altresì molto più sicura di quella dell'empio, protetta com'è dalle tentazioni della carne e del peccato. L'uomo pio gode di un benessere molto superiore, vivendo egli in pace e con serenità d'animo. La sua conoscenza è certo superiore a quella di ogni altro, in quanto egli può "assegnare ad ogni cosa il giusto valore": e quindi "il giusto è il miglior filosofo"<sup>19</sup>.

Idee come queste venivano espresse a più riprese nei sermoni dei pastori della chiesa anglicana del tempo, nella quale il latitudinarismo costituì a lungo la corrente teologica egemone: i pastori anglicani si rivolgevano non solo ai

---

<sup>17</sup> Isaac Barrow, "The Profitableness of Godliness", in *The Works of the Learned Isaac Barrow* (published by Dr. Tillotson), London 1683-1687, vol. I, pp. 13-14.

<sup>18</sup> Isaac Barrow, "The Profitableness of Godliness", p. 18.

<sup>19</sup> Isaac Barrow, "The Profitableness of Godliness", pp. 19-20.

comuni fedeli, ma agli studenti ed ai corpi docenti delle università, alle assemblee parlamentari, alla corte, a tutti i gangli decisivi per la formazione dell'opinione pubblica. Tra gli attenti e interessati ascoltatori dei predicatori latitudinari ci fu, a Londra, anche il giovane John Locke, che elaborò molte di quelle idee, rendendole parte integrante della formulazione di una filosofia raffinata e complessa, che rappresentò una svolta decisiva nella storia del pensiero inglese.

### 1.3 - L'utilitarismo mancato di John Locke

Mentre non ci sono dubbi sullo stretto rapporto di Locke con le figure principali del latitudinarismo e con le loro idee, il suo rapporto con l'utilitarismo è, al contrario, piuttosto controverso dal punto di vista della ricerca storica. Ernest Albee, nella sua classica storia dell'utilitarismo inglese, considerava un errore l'idea, sostenuta da molti, all'inizio del secolo, che Locke potesse essere considerato non solo come un utilitarista, ma come il fondatore dell'utilitarismo. È vero, osservava Albee, che in Locke si può leggere una frase esplicitamente edonistica, secondo cui "il bene e il male morale ... non sono altro che piacere e dolore, o ciò che determina o procura piacere o dolore a noi stessi"<sup>20</sup>, e che se Locke avesse sviluppato con coerenza la sua riflessione etica su queste basi sarebbe certo da annoverare all'interno dell'edonismo, e quindi probabilmente come un antesignano dell'utilitarismo. Ma Locke non lo ha fatto, e per due ragioni: anzitutto in quanto dipendente dalla teoria, nel suo tempo ampiamente diffusa, della legge di natura, ed in secondo luogo in quanto la sua riflessione etica – secondo Albee – avrebbe sempre oscillato tra due tesi contraddittorie: (1) la ragione umana è incapace di arrivare ad un'appropriata comprensione della moralità, se non è aiutata dalla rivelazione, e (2) le verità morali, come quelle matematiche, sono suscettibili di completa e rigorosa dimostrazione<sup>21</sup>.

Esaminiamo questi due rilievi separatamente. Arriveremo in questo modo a vedere che, se è vero che Locke non può essere considerato un utilitarista nel senso stretto del termine, ciò nondimeno la sua importanza come precursore non può essere misconosciuta.

Cominciamo dall'adesione di Locke alla teoria della legge di natura, e dalla opposizione di questa teoria, in tutte le sue forme, con l'utilitarismo. L'utilitarismo classico si oppone a tutte le versioni di quest'antica teoria perché

---

<sup>20</sup> John Locke, *Essay concerning Human Understanding*, ed. P.H. Nidditch, Oxford University Press, Oxford 1990, 2.28.5, p. 351.

<sup>21</sup> Ernest Albee, *A history of English Utilitarianism*, London 1902, pp. 52-54.

esse derivano l'obbligatorietà di un'azione non dalle sue conseguenze, ovvero dal fatto che essa determini un innalzamento o un abbassamento della quantità di felicità presente nella comunità presa in considerazione, ma dal diritto naturale, un principio non solo diverso da quello di utilità, ma anche difficile da definire e – da un punto di vista utilitarista – insolubilmente problematico. In ogni caso, affermare che un'azione è rispondente alla legge di natura può significare – nell'impostazione utilitarista – solo due cose: (1) quell'azione è rispondente al principio di utilità, e dunque massimizza la felicità generale (e in questo caso il ricorso alla legge di natura è inutile), oppure (2) quell'azione non risponde al principio di utilità, e se pure esso vi è in parte contemplato, è anche mischiato ad altre considerazioni (la volontà di Dio, del sovrano, la dignità della natura umana, etc.) che nulla hanno a che vedere col principio di utilità, e di fatto lo annullano. Pertanto il ricorso alla legge di natura è inutile o dannoso, e chi si richiama ad esso non può essere considerato un utilitarista. La legge di natura è definita infatti, da Bentham, "un oscuro fantasma", una semplice finzione filosofica<sup>22</sup>, probabilmente anche pericolosa<sup>23</sup>, in quanto chiunque potrebbe arbitrariamente sostenere che un determinato comportamento – che va a suo vantaggio, o a quello della classe o del gruppo cui egli appartiene – è comandato imperativamente dalla legge di natura, cui nessuno può sottrarsi senza empietà.

Per Locke, invece, la legge di natura era l'intelligibile espressione della volontà di Dio, che si rende nota agli uomini sia attraverso la rivelazione che attraverso la ragione:

"La legge divina è quella che, data da Dio agli uomini, è per loro regola e norma di vita, e che per lume naturale di ragione, insito nei mortali, si fa loro nota, oppure viene divulgata attraverso una rivelazione soprannaturale; essa si divide in naturale e positiva, l'una e l'altra identica quanto al contenuto ed alla materia, ma differenti tra loro per il modo in cui sono promulgate e per la chiarezza dei loro precetti. Possiamo definire entrambe, con lo stesso termine, morale"<sup>24</sup>.

L'opposizione tra queste due posizioni sembrerebbe netta e irriducibile. Ma se si leggono con attenzione le pagine che Locke dedica all'argomento, si trova che egli è sempre molto prudente nel derivare comandamenti concreti dalla

---

<sup>22</sup> cfr. Jeremy Bentham, *Introduction to the principles of morals and legislation*, XVI, 62, p. 329; XVII, 26-27.

<sup>23</sup> Jeremy Bentham, *A fragment on government*, Cambridge University Press, Cambridge 1988 (prima pubblicazione 1776), IV, 18-19.

<sup>24</sup> John Locke, *Two Tracts on Government*, ed. P. Abrams, Cambridge University Press, Cambridge 1967, p. 194.



volontà di Dio, che è data solo come postulato, mentre invece argomenta in più casi sul fatto che la legge di natura è universalmente rispettata proprio in quanto dal seguirla derivano conseguenze piacevoli, e dal trasgredirla conseguenze dannose – tanto in questa vita che in quella ultraterrena<sup>25</sup>. E in definitiva si può dire se un comandamento è in accordo o meno con la legge di natura in base alle conseguenze che determina. Insomma, Locke fa parte della tradizione giusnaturalistica, ma il suo pensiero morale non ricava dalla legge di natura deduzioni che siano inconciliabili con un edonismo largamente inteso, e nemmeno col principio di utilità. Anzi, secondo Locke abbiamo modo di riconoscere che un principio è una legge naturale proprio se dal suo rispetto derivano conseguenze positive e piacevoli per l'umanità in genere: la differenza sembrerebbe risiedere più nella terminologia adoperata che in un'opposizione dottrinale.

C'è più utilitarismo implicito, comunque, nella morale che nella politica di Locke, nella quale hanno un ruolo preponderante le nozioni di consenso, di legittimità e di contratto sociale. A differenza di Hobbes, e di Bentham, Locke non sarebbe un buon suddito di un conquistatore anche se questi fosse, di fatto, un ottimo sovrano. Ad esempio, Locke certo non è un utilitarista quando spiega che un uomo ha un diritto naturale a tenersi i frutti del suo lavoro, ma si avvicina notevolmente a considerazioni utilitariste quando aggiunge che

---

<sup>25</sup> John Locke, *An Essay concerning Human Understanding*, 2.28.11, p. 356. Una posizione analoga sarà, qualche anno dopo, quella di Berkeley, che identificherà con grande chiarezza concettuale nel carattere felicifico la caratteristica che permette di identificare una massima comune di comportamento come *legge di natura*, derivando questo concetto appunto dalla benevolenza di Dio: Berkeley ritiene infatti che, poiché Dio è sommamente buono, lo sarà anche il fine delle leggi in base a cui giudica gli uomini. Ed è solo in base alla loro bontà che Dio fa distinzioni fra di loro, senza fare altre differenze di principio. Per questo il bene che bisogna tenere in vista è quello di tutti gli uomini e di tutte le nazioni, e di tutte le epoche del mondo" ("Now, as God is a Being of Infinite Goodness, it is plain the end he proposes is Good. But God enjoying in himself all possible Perfection, it follows that it is not his own Good, but that of his Creatures ... It is not therefore the private Good of this or that Man, Nation or Age, but the general well-being of all Men, of all Nations, of all Ages of the World, which God designs should be procured by the concurring Actions of each individual"). Questo è per Berkeley il principio fondamentale della morale, cui tutte le altre regole morali sono subordinate. Questa regola, se fosse universalmente osservata, avrebbe per sua natura la caratteristica di promuovere il benessere generale dell'umanità, e *proprio per questo* possiamo considerarla una legge di natura ("Such a Rule, if universally observ'd, hath from the Nature of Things, a necessary Fitness to promote the general Well-being of Mankind; therefore it is a Law of Nature: This is good Reasoning"), in George Berkeley, "Passive Obedience, or, the Christian Doctrine Of Not Resisting the Supreme Power, Proved and Vindicated upon the Principles of the Law of Nature. In a Discourse Deliver'd at the College-Chapel", in *Complete Works*, London 1712<sup>2</sup>, § 7, p. 6 e § 31, p. 26).

nessun uomo ha diritto a tenersi una quantità dei frutti del suo lavoro maggiore di quella che può usare prima che essi marciscano.

La posizione morale di Locke è determinata in sostanza dalla sua adesione alla psicologia edonistica, per la quale la natura umana è fatta in modo da cercare come proprio fine sempre ciò che è piacevole, e quando affronta volontariamente un dolore, lo fa per evitare un dolore più grande, o anche in vista di un piacere maggiore. Posizione psicologica, questa, che Locke traeva da Gassendi, e che costituisce uno dei suoi principali lasciti all'utilitarismo che verrà dopo di lui.

### 1.3 - La legge e la remunerazione

Estremamente significativa – per valutare la portata e l'importanza che in Locke ha l'edonismo – è la concezione che egli aveva del carattere obbligante di qualsiasi *legge*. Locke intendeva il bene e il male come la conformità e la discordanza delle nostre azioni volontarie rispetto alla *legge* morale. L'idea di legge presuppone per lui un rapporto delle nostre azioni con un legislatore, che abbia la possibilità di premiarci o di punirci in base al nostro comportamento:

“poiché sarebbe del tutto vano supporre una norma, imposta alle libere azioni degli uomini, senza che le vada connessa una qualche sanzione per il bene o per il male, tale da determinare la loro volontà, dovunque supponiamo che esista una legge dobbiamo supporre anche che esista qualche compenso o punizione connesso a quella legge”<sup>26</sup>.

Questo vale per ogni legge, sia umana che divina, ed è un principio fatto proprio da tutti gli scrittori utilitaristi, dal '700 in poi. Il legame tra legge e remunerazione è afferrato dalla mente umana per via intuitiva (*intuition*), ovvero, impiegando la terminologia di Locke, la mente è in grado di percepire la relazione tra le due idee immediatamente, senza l'ausilio di alcun'altra idea intermedia<sup>27</sup>.

Anche nell'*Essay* la legge di natura coincide per Locke con la volontà di Dio, ovvero “quella legge che Dio ha imposto alle azioni degli uomini, sia che essa sia stata promulgata loro dal lume naturale, o piuttosto dalla voce della rivelazione”. Essa ci rende noto in due modi l'esistenza di premi e punizioni,

---

<sup>26</sup> John Locke, *An Essay concerning Human Understanding*, 2.28.6, p. 351.

<sup>27</sup> John Locke, *An Essay concerning Human Understanding*, 4.2.1, 4.3.2, pp. 530-531 e p. 539. Nel linguaggio molto tecnico adoperato nell'*Essay*, l'intuizione è il genere più certo di conoscenza, e Locke la paragona alla chiara luce del sole, in quanto, come quella, “si impone immediatamente alla percezione”, p. 530.

annessi al comportamento buono ed a quello malvagio: il primo e più ovvio è per Locke la rivelazione stessa, quando parla di regno dei cieli per i giusti e di Geenna per i malvagi, “dove sarà pianto e stridore di denti”. Ma non si tratta qui di una verità al di sopra delle capacità di scoperta della ragione umana (non si tratta cioè, nel vocabolario di Locke, di una verità *above Reason*). La ragione è infatti in grado di scoprire da sola che Dio ha dato agli uomini una legge (“Egli aveva il diritto di farlo: noi siamo sue creature: ed Egli ha bontà e saggezza sufficienti per dirigere le nostre azioni verso ciò che è meglio”). Ed è chiaro, per quanto detto sopra, che l’esistenza stessa di una legge divina implica l’esistenza di una “remunerazione” del nostro comportamento, adeguata e infallibile. E quando Locke dice di Dio che “Egli ha il potere di rinforzarla (la legge divina) con ricompense e punizioni di infinito peso e durata, in un’altra vita: poiché nessuno può toglierci dalle sue mani”<sup>28</sup>, trae questa affermazione tanto dalla ragione che dalla Bibbia<sup>29</sup>. Si tratta insomma di una proposizione *according to Reason*. Per questo preferire il vizio alla virtù è manifestamente un errore di giudizio, derivante da un uso scorretto del nostro intendimento: la scelta infatti può esser fatta in base al criterio eminentemente razionale del maggior piacere (o del minor dolore) annesso alle conseguenze di una determinata azione, secondo lo schema tipico del pensiero etico di Locke<sup>30</sup>. E l’esistenza di un insieme articolato di leggi – umane e divine – fa sì, secondo Locke, che sia razionalmente comprensibile che conseguenze spiacevoli scaturiscono dagli atti malvagi, mentre da quelli virtuosi scaturiscono conseguenze piacevoli.

Questa attitudine del pensiero etico lockiano è stata oggetto di numerose critiche, anche molto dure: a parte la drastica condanna di Kant, in tempi più

---

<sup>28</sup> John Locke, *An Essay concerning Human Understanding*, 2.28.8, p. 352.

<sup>29</sup> Cfr. John Locke, *An Essay concerning Human Understanding*, 4.14.2, p. 652, dove Locke parla della vita terrena degli uomini come di uno stato di passaggio e di prova e afferma: “sarebbe del tutto razionale pensare, anche se la Rivelazione in proposito tacesse, che come gli uomini impiegheranno quei talenti che Dio ha dato loro, così essi saranno ricompensati, quando riceveranno la loro remunerazione alla fine del giorno, quando il sole sarà calato, e la notte avrà posto un termine alle loro fatiche”.

<sup>30</sup> John Locke, *An Essay concerning Human Understanding*, 2.21.70, pp. 281-282. Argomentazione, questa, che ha evidentemente molto in comune con il famoso argomento della “scommessa” nelle *Pensées* di Pascal, autore conosciuto e apprezzato da Locke. Un interessante variante del principio della “scommessa”, peraltro, si può trovare anche in un altro autore, più vicino a Locke e da lui ben conosciuto, appunto il latitudinario John Tillotson, che aveva formulato un’argomentazione simile a quella di Pascal, ma basata sul principio di probabilità, nel già ricordato sermone “The Wisdom of Being Religious”. La struttura probabilistica dell’argomentazione di Tillotson è più stringente – dal punto di vista logico – del drammatico “o tutto o niente” di Pascal (cfr. in proposito Jeff Jordan, “Hume, Tillotson, and Dialogue XII” in *Hume Studies*, Volume XVII, Number 2 (November, 1991), pp. 125-140), ed è più vicina allo spirito della posizione di Locke.

recenti Macpherson ha parlato in proposito di ingenuo mercantilismo<sup>31</sup>. Ma da un punto di vista epistemologico questa posizione è solo la coerente applicazione della psicologia edonistica, ed è con la stessa coerenza che, sempre in base a questo schema, il Locke dell'*Epistola de tolerantia* esclude gli atei dalla tolleranza. Se infatti il principio che determina le mie azioni è quello del maggior piacere, e se d'altra parte non mi aspetto una vita ultraterrena, nella quale essere punito per i miei peccati, è chiaro che l'unica cosa che può trattenermi dal commetterli (se danno piacere, e se sono privi di conseguenze naturali dannose) è il rischio d'essere scoperto: rischio che è possibile limitare, con un po' d'accortezza, e che pertanto non è considerato da Locke un vincolo sufficiente a tenere unita una società. Il giudizio di Dio è invece rivolto a tutte le azioni a noi imputabili, ovvero a tutte quelle che dipendono dalla nostra volontà: per questo, nel giorno del giudizio, saremo puniti per tutte le nostre azioni malvagie, anche le più nascoste, e persino per le intenzioni che ci hanno determinato ad agire, visto che in quel giorno "i segreti di tutti i cuori saranno svelati"<sup>32</sup>.

Naturalmente, quest'ultimo punto, in una prospettiva utilitaristica, è eccessivo e fuor di proposito, poiché ciò che conta, nella valutazione di un'azione, sono le conseguenze concrete che essa determina, non le intenzioni che l'hanno determinata. Ma a dire il vero è caratteristico dell'approccio empiristico di Locke, al di là delle sue affermazioni di principio, il riferirsi sempre ad azioni concrete e verificabili, e non a intenzioni difficili da accertare e valutare.

In ogni caso va sottolineato che la mente umana, secondo Locke, non fa ogni volta per intero il calcolo delle conseguenze di una determinata azione, anche quando è impegnata nel valutarla dal punto di vista morale. Una volta che essa ha osservato che a un determinato comportamento fanno seguito costantemente conseguenze di un certo tipo, essa finisce con l'associare in anticipo quelle conseguenze a quell'atto, secondo le regole generali dell'associazionismo che guida la psicologia filosofica di Locke. Se le conseguenze sono positive allora il giudizio che si tende a dare a quel tipo di azione è positivo, e la chiamiamo "buona", e continueremo a farlo anche quando non vedremo più immediatamente le conseguenze positive, per il nostro benessere, che derivano da quell'azione. Viceversa avviene, con lo stesso procedimento associativo, se le conseguenze sono negative. Gli utilitaristi, a partire da John Gay, hanno fatto

---

<sup>31</sup> C.B. Macpherson, *The political theory of possessive individualism*, Oxford University Press, Oxford 1962, p. 225.

<sup>32</sup> John Locke, *An Essay concerning Human Understanding*, 2.27.22, p. 344.

gran conto di questa lezione di Locke. Edmund Law, una delle figure più importanti fra gli utilitaristi di Cambridge, riteneva addirittura che se il piano di Locke venisse compreso adeguatamente, noi potremmo capire che tutta la giusta filosofia morale va costruita per intero sull'associazionismo e sulla filosofia naturale, come appunto riteneva avesse fatto anche Locke, sia pure con alcune esitazioni e ripensamenti. Ma secondo Law il problema del pensiero morale del suo tempo era che non era ancora recepita compiutamente la portata morale delle idee filosofiche di Locke, nonostante l'ammirazione che gli veniva giustamente tributata. E Law presentava il proprio progetto filosofico come il compimento e l'autentica recezione – in campo morale – del pensiero di Locke<sup>33</sup>.

#### 1.4 - Razionalismo etico e rivelazionismo

Per quanto riguarda la contraddizione, in Locke, tra razionalismo etico e rivelazionismo (che è il secondo rilievo di Albee da cui siamo partiti nell'analisi dell'utilitarismo di Locke), va detto che questa contraddizione, che sembra clamorosa, è in realtà più apparente che reale, soprattutto se si guarda alla cronologia delle opere. *L'Essay*, infatti, il libro in cui è contenuta la tesi che sia possibile una morale razionale e dimostrabile, sulla base della psicologia edonistica, è per Locke l'opera della vita: i primi abbozzi risalgono al 1671, la pubblicazione è del 1690, l'ultima edizione pubblicata da lui è del 1700 (quattro anni prima dalla sua morte). Ma rispetto all'ambizioso proposito di una morale razionale, *L'Essay* è considerato da Locke solo un prolegomeno, un lavoro preparatorio.

In seguito alla sua pubblicazione, in effetti, Locke ricevette numerose sollecitazioni a scriverla, questa morale razionale. Con sorpresa dei suoi amici, Locke a queste pressioni si sottrasse, adducendo prima ragioni di tempo, poi problemi di salute, etc. Infine, spiazzando molti dei suoi amici e dei suoi lettori, Locke arrivò a pubblicare un'opera, la *Reasonableness of Christianity*, che suonò come una sconfessione del proposito originario, e che riservava alla Sacra Scrittura il ruolo di orientare la vita morale degli uomini. In quest'opera Locke sottolinea ripetutamente che la ragione non è ancora riuscita, dopo secoli di storia, a produrre autonomamente un soddisfacente corpo di norme morali, che

---

<sup>33</sup> Edmund Law, "The Nature and Obligation of Man, As a sensible and Rational Being", in William King, *Essay on the Origin of Evil*, Cambridge 1758<sup>4</sup>, pp. lix-lx (questo saggio di Law faceva parte della introduzione alla sua traduzione e revisione dell'influente testo di teodicea *De Origine Mali*, che King aveva pubblicato per la prima volta nel 1702).

abbiano al tempo stesso coerenza, chiarezza e carattere vincolante – le caratteristiche che invece sono presenti nel Nuovo Testamento, se razionalmente interpretato. E pertanto Locke ritenne che nei suoi ultimi anni il compito principale della sua vita fosse quello di facilitare la comprensione della parola rivelata, spiegandone la parte morale essenziale, e depurando la semplicità del testo evangelico dalle indebite sovrapposizioni che secoli di commenti e divisioni dottrinali gli avevano aggiunto.

Tutto questo avveniva nel 1695. Eppure, nel 1700, Locke usciva ancora con un'edizione riveduta e corretta dell'*Essay*, nella quale è ancora ben presente il suo progetto di morale razionale. La contraddizione, fin troppo evidente, può essere sciolta facilmente se badiamo al fatto che Locke in realtà motivava la sua rinuncia a produrre una morale razionale con argomenti contingenti e biografici: vecchiaia, poco tempo a disposizione, difficoltà del compito (non *impossibilità*, peraltro), etc. Non si bruciò i ponti dietro le spalle e, pur passando con la *Reasonableness* all'analisi della morale rivelata, mantenne sempre aperta la possibilità di realizzare l'alternativa razionalista.

Inoltre, Locke arrivò all'esegesi della Scrittura al termine di una lingua e fruttuosa vita di meditazione filosofica, e nonostante professasse spesso di accostarvisi senza pregiudizi, non vi si accostò senza idee. Egli sapeva bene, a partire dalle sue riflessioni sull'etica e sull'arte dell'interpretazione presenti nell'*Essay concerning Human Understanding*, che l'interprete dei testi sacri si trova di fronte a scritti antichi e spesso oscuri, per i quali ai naturali problemi che derivano dal linguaggio se ne aggiungono altri, forse ancora più gravi: "paesi diversi ed età remote, nelle quali i parlanti e gli scrittori avevano nozioni, caratteri, abitudini, eleganze, figure retoriche, etc., molto diverse dalle nostre, ciascuno dei quali influenzava allora il significato delle loro parole, anche se per noi, ora, essi sono del tutto perduti e sconosciuti"<sup>34</sup>. Ci rimangono sì le parole, riteneva Locke, ma si è perso il mondo di cose e di idee cui facevano riferimento.

Il problema si complica ulteriormente se noi tentiamo di tradurre i nomi di termini da una lingua all'altra. Infatti, osserva Locke, se confrontiamo attentamente due lingue diverse, troviamo che ci sono sì moltissime parole che – stando ai dizionari – corrispondono le une alle altre. Ma a veder bene non una su dieci, tra i nomi di idee complesse, rimanda precisamente allo stesso

---

<sup>34</sup> "different Countries, and remote Ages, wherein the Speakers and Writers had very different Notions, Tempers, Customs, Ornaments, and Figures of Speech, etc. every one of which, influenced the signification of their Words then, though to us now they are lost and unknown", John Locke, *An Essay concerning Human Understanding*, 3.9.22, p. 489.

assortimento di idee semplici<sup>35</sup>. Pertanto si deve concludere che anche le parole della Scrittura ci rimandano ad idee in parte differenti da quelle cui le stesse parole facevano riferimento per i contemporanei dei fatti ivi narrati. Ciò vale particolarmente per le idee complesse di modi misti – le più importanti in campo morale – che sono costituite da collezioni di numerose idee semplici: perché l'idea sia diversa, è sufficiente che lo scrivente la componga con una sola idea semplice in più (o in meno) di quanto faccia il lettore. Di qui la possibilità sempre presente degli errori di interpretazione. I modi misti sono per Locke idee complesse, ottenute attraverso la combinazione e ripetizione di idee semplici diverse: ad esempio le idee di bellezza, di gratitudine, di bugia. Non sono riproduzioni o imitazioni di cose esistenti in natura, come le idee di sostanza, sono archetipi formati dalla mente umana (*finzioni*, dirà poi Bentham), e proprio per questo – in teoria possono essere comprese perfettamente. Di fatto però, quando sono molto complesse, comprenderle esattamente come il nostro interlocutore non è affatto semplice:

“Le idee complesse di modi misti, quando la mente si riferisce ad esse, intendendo che esse corrispondano alle medesime idee nella mente di un altro essere intelligente, espresse dai nomi che applichiamo loro, possono essere molto manchevoli, erronee ed inadeguate”<sup>36</sup>

Questa è una grande insidia, nell'interpretazione della Scrittura, poiché in questo caso l'autore che vogliamo comprendere è distante da noi secoli, ed appartiene ad un'altra cultura, oltre ad essere esposto a circostanze di cui non possiamo sapere nulla.

Pertanto, nell'orientarsi nella selva di interpretazioni differenti che esistono dei passi più difficili della Scrittura, *non bisogna mai trascurare di usare i risultati più certi cui è arrivata la ragione*, i cui lumi provengono dalla stessa origine da cui provengono gli scritti sacri: da quel Dio che è l'autore sia della ragione che della Scrittura, e che non può mai contraddirsi – afferma con sicurezza Locke. Per questo quando siamo in dubbio nell'interpretazione di un passaggio della Scrittura, in particolare in campo etico, possiamo usare come guida i risultati della ragione morale, e non dobbiamo cercare nella Scrittura dei comandi arbitrari e sorprendenti, che siano in contraddizione con la ragione stessa. Di

---

<sup>35</sup> John Locke, *An Essay concerning Human Understanding*, 3.5.8, p. 433.

<sup>36</sup> “Complex ideas of Modes, when they are referred by the Mind, and intended to correspond to the Ideas in the Mind of some other intelligent Being, expressed by the Names we apply to them, they may be very deficient, wrong and inadequate”, John Locke, *An Essay concerning Human Understanding*, 2.31.4-5, pp. 377-378.

fatto l'opera gigantesca di interpretare i testi neotestamentari principali, in modo da trovare in essi conferma e ulteriore stimolo sulla via di un impegno attivo e operoso nel mondo, è il compito che Locke si è prefisso con le sue ultime opere di esegesi biblica, ed esse da questo punto di vista non costituiscono affatto una contraddizione col suo precedente impegno di filosofo morale, né con il suo orientamento edonistico.

Piuttosto è proprio il razionalismo dell'etica di Locke a segnare una differenza significativa tra il suo metodo filosofico ed il metodo filosofico di Bentham. Locke ritiene infatti di poter rintracciare le norme fondamentali del comportamento, in modo sostanzialmente aprioristico e deduttivo, mentre il punto di partenza di Bentham è un dato di esperienza, il fatto empirico che la ricerca del piacere e la ripugnanza per il dolore guidano il comportamento umano. Locke invece riteneva che l'esperienza non potesse essere una base adeguata per la riflessione morale, a causa dell'enorme varietà e contraddittorietà delle morali effettivamente praticate nelle diverse parti del mondo. Tutta la riflessione morale di Locke partiva proprio dall'osservazione che non ci sono leggi morali riconosciute universalmente: "I santi canonizzati presso i Turchi vivono vite che non si possono raccontare senza venir meno alla modestia", diceva nei suoi *Trattati sul governo*. E nel far ciò si collegava al dibattito che la scoperta del nuovo mondo aveva aperto nella riflessione etica europea: Locke infatti, come anche Bentham, era un avido lettore di libri di viaggi e delle relazioni che gli esploratori di paesi remoti facevano dei loro viaggi e delle usanze di quei nuovi popoli (nuovi almeno dal punto di vista europeo). Montaigne aveva tra i primi tratto implicazioni moralmente relativistiche dalle descrizioni dei viaggiatori, conquistatori e missionari europei nel nuovo mondo. Locke aveva consultato le stesse fonti, ma aveva ritenuto che la via deduttiva e razionalistica fosse quella più adeguata per poter distinguere tra virtù e vizio, tra giusto ed erroneo in campo morale.

Il deduttivismo della morale *progettata* da Locke è dunque la differenza metodologica più importante che lo separa dall'utilitarismo successivo. E va anche detto che la disarmonia tra il carattere deduttivo del suo progetto morale e l'impianto edonistico ed empiristico della sua psicologia costituisce un elemento di tensione irrisolta all'interno del suo sistema di pensiero. Tensione che può essere descritta come quella tra gli elementi effettivamente pre-utilitaristici del suo pensiero morale e gli elementi che invece non sono riconducibili a quello che poi sarà il progetto utilitarista. In ogni caso questa parte delle considerazioni dell'*Essay* permetterà ad uno dei primi autori utilitaristi – Edmund Law – una ripresa in termini positivi delle osservazioni di



Locke sulla grande variabilità delle norme etiche praticate dagli uomini: questa diversità non deriva dall'aver principi morali differenti, ma dal diverso tipo di felicità che i diversi popoli e le diverse epoche hanno di mira, a sua volta riportabile a differenze di educazione, compagnia, e costumi della propria terra<sup>37</sup>.

Interessanti però sono le ragioni della critica da Locke rivolta al pensiero etico precedente, particolarmente a quello pagano, che non ricorre all'idea di Dio, ed al meccanismo dei premi e delle punizioni nella vita futura, per rendere obbligatoria e psicologicamente invitante la pratica di una vita onesta. Delle opere pagane Locke fu un attento lettore, e in particolare apprezzava l'etica di Cicerone nella formulazione del *De Officiis*. Il *De Officiis* era da lui visto come una delle opere in cui la ragione non assistita da Dio è andata più avanti nel campo morale. Il contenuto dell'opera morale ciceroniana era per Locke decisamente attraente – entrambi gli autori avevano tra le loro prime preoccupazioni quella di fondare una morale per la classe dirigente del proprio paese – ma ci sono importanti differenze sul piano dell'analisi motivazionale dell'azione etica. Per Cicerone l'*utile* individuale bene inteso coincide in effetti con l'*honestum*, in quanto il bene dell'individuo è inseparabile da quello della *res publica*. La separazione tra *utile* ed *honestum* è definita nel *De Officiis* "l'errore degli uomini malvagi", da cui nascono una serie di colpe e di reati. Ma, secondo Cicerone, la punizione di coloro che riescono ad eludere le leggi a proprio vantaggio è fondamentalmente nel carattere disonorante di questo comportamento: "con i loro fallaci giudizi essi vedono i guadagni connessi alle loro azioni, ma non vedono la pena, non dico quella delle leggi, che spesso eludono, ma nemmeno vedono quella insita nell'essere disonesti, che è la più acerba"<sup>38</sup>. Le azioni morali vanno quindi intraprese perché sono onorevoli, e appropriate alla dignità dell'uomo in quanto essere razionale, al contrario di quelle immorali.

L'analisi motivazionale di Locke è invece del tutto differente, e per lui il carattere disonorante di un'azione non è sufficiente per far sì che gli uomini non desiderino commetterla, se la trovano vantaggiosa o piacevole. Diverso è il caso, naturalmente, se si può far venire nel discorso il potere di un Dio onnipotente, onnisciente e custode del giusto, armato delle ricompense e delle pene inevitabili di una vita futura. Solo in questo modo sembra a Locke che siano

---

<sup>37</sup> Edmund Law, "The Nature and Obligation of Man, As a sensible and Rational Being", p. lviii.

<sup>38</sup> Cicerone, *De Officiis*, III, 36.

fondati in modo sufficientemente chiaro ed efficace gli obblighi morali, il cui rispetto è indispensabile per il funzionamento di qualunque società<sup>39</sup>.

## 1.5 - L'utilitarismo teologico di John Gay

L'influenza di Locke, come è ben noto, si fece sentire a lungo, nel pensiero filosofico inglese del diciottesimo secolo. Un po' meno nota è la vastità della sua influenza sul pensiero religioso e teologico, che pure molto spesso attingeva ampiamente ai materiali non solo dell'*Essay*, ma anche alle opere strettamente religiose di Locke. Molte furono le riprese, ad esempio, dalla sua *Paraphrase* delle epistole di san Paolo, cui si riferirono direttamente (come vedremo meglio in seguito), sia pure con intenzioni opposte, anche due fra i principali autori utilitaristi: William Paley e Jeremy Bentham.

Prima di loro, peraltro, Locke fu letto e recepito attentamente da un personaggio molto meno noto, ma anche lui, a suo modo, estremamente influente: John Gay, reverendo della chiesa d'Inghilterra, e *lecturer* di Greco e di Ebraico nell'Università di Cambridge. La complessa e sorprendente storia dell'utilitarismo, in effetti, può cominciare nel 1731, quando il reverendo John Gay pubblicò anonimamente un saggio intitolato *Preliminary Dissertation*, come prefazione alla traduzione in inglese del volume di William King, *Essay on the Origin of Evil*. A dispetto del carattere "furtivo" della sua presentazione al mondo, l'utilitarismo di Gay era una prima formulazione semplice e coerente dei caratteri fondamentali della dottrina utilitarista<sup>40</sup>.

Il problema da cui partiva Gay era la natura del giudizio morale, ovvero egli cominciava col chiedersi come facciano gli uomini a dire che qualcosa è bene o male, visto che poi di solito non sanno dare una ragione per queste valutazioni. Gli uomini giudicano continuamente, in proposito, lo fanno anche – di solito – con una certa sicurezza, persino con accettabile accuratezza, (anche se poi non sempre mettono in pratica il loro giudizio): non per nulla – secondo Gay – le stesse azioni sono considerate buone e le stesse azioni malvagie, in tutte le

---

<sup>39</sup> Concorde con questa analisi, in modo molto più scoperto, uno degli utilitaristi religiosi più espliciti nel trarre conseguenze politiche dalle proprie dottrine: Soame Jenyns. Per Jenyns, coloro che innalzano verità, bellezza ed armonia della virtù, indipendentemente dalla sue conseguenze, fanno solo un esercizio in "pomposo non senso", e da questo punto di vista l'etica degli antichi era specialmente manchevole, in quanto si basava solo "sulle sabbiose fondamenta della innata bellezza della virtù, o sul patriottismo entusiastico" (Soame Jenyns, *A Free Inquiry into the Nature and Origin of Evil*, London 1758<sup>3</sup>, p. 84, e pp. 91-92).

<sup>40</sup> Anthony Quinton, *Utilitarian Ethics*, Macmillan Limited, London 1973, p. 23.

nazioni e in tutti i tempi<sup>41</sup>. Quello su cui non siamo d'accordo, dice Gay, non è tanto cosa sia buono e cosa sia malvagio, ma quale sia *il motivo* per cui di solito valutiamo, che il bene è bene e il male è male. Il problema di Gay non è dire che *dovremmo* giudicare le cose in un certo modo (ovvero non è un problema *moralistico*), ma è chiedersi *come mai* le giudichiamo di fatto così.

Ciò è tanto più sorprendente – osservava Gay – se consultiamo gli scritti dei moralisti, i quali di solito convergono con l'opinione comune nel considerare giuste ed ingiuste le medesime classi di azioni, ma forniscono motivazioni e fondazioni completamente diverse delle loro dottrine. Uno dei problemi certamente deriva, secondo Gay, dal fatto che le idee morali sono modi misti, assemblati arbitrariamente nel corso dei secoli, e ciò rende particolarmente difficile il compito di interpretare gli scritti dei moralisti. In effetti i loro termini fondamentali vanno interpretati nell'accezione precisa che dà loro l'autore, ovvero con la stessa precisa collezione di idee semplici. E in proposito Gay, che traeva questo modo di ragionare da Locke, condivideva la sua concezione a proposito della peculiare difficoltà che si incontra nell'interpretare queste genere di idee.

Ma al di là di questi problemi linguistici, Gay riteneva, in ogni caso, che le valutazioni così convergenti delle persone comuni e dei filosofi morali, su quali siano le azioni virtuose, non dipendessero da nulla di misterioso, ma che avessero un fondamento comune nella ragione, presente in tutti gli uomini. Gay riteneva infatti che si possa dimostrare che la nostra approvazione della moralità, e tutti i sentimenti correlativi, sono in ultima analisi riportabili a ragioni che portano verso la ricerca di felicità: le azioni considerate buone sono quelle che – in ultima analisi – producono piacere e felicità, quelle considerate malvagie sono quelle che finiscono col provocare miseria e dolore. Questo è infatti il movente razionale delle azioni degli uomini, che sono sempre motivati, in un modo o nell'altro, e che lo sappiano o no, appunto dalla ricerca della felicità<sup>42</sup>.

---

<sup>41</sup> John Gay, "Preliminary Dissertation Concerning the Fundamental Principle of Virtue and Morality", in William King, *Essay on the Origin of Evil*, Cambridge 1758<sup>4</sup>, p. xxviii. Su questo punto l'ottimismo di Gay era certo superiore alle cautele di Locke o di Montaigne.

<sup>42</sup> Su questo punto molto importante dell'etica utilitarista, John Brown ha chiarito poi che questa analisi dell'obbligazione vale anche quando agiamo – apparentemente – per motivi altruistici e disinteressati: Brown infatti, in polemica con Hume, affermò che solo in modo improprio il motivo che ci spinge ad agire può essere considerato disinteressato, come quando sembra che il soggetto agisca per pura benevolenza. In realtà non esistono motivi completamente disinteressati, poiché anche quando agiamo per motivi di coscienza, o anche per benevolenza nei confronti degli altri, non facciamo altro che gratificare un potente impulso – dentro di noi – che ci obbliga appunto ad agire in questo modo. Anche in quel caso – a voler

L'idea che il principio di utilità sia una sorta di "materia oscura", presente in modo non riconosciuto in molti sistemi di morale, sarà poi ripresa e sviluppata da un altro importante pensatore utilitarista: John Brown (anch'egli formatosi nell'università di Cambridge, ed anch'egli inseribile nel catalogo degli utilitaristi religiosi), autore di molte opere filosofiche e letterarie, tra le quali quella più rilevante per il nostro argomento è *Essays on the Characteristics of the Earl of Shaftesbury* (1751). In questo testo troviamo una nitida esposizione della dottrina utilitarista, usata come strumento critico per esplorare i limiti della "morale della simpatia" del conte di Shaftesbury, e appunto l'idea che in molti filosofi morali sia presente l'intuizione del vero fondamento delle valutazioni morali – appunto il principio di utilità – ma che essa sia oscurata da una "nube metafisica", che porta a mescolarlo e confonderlo con altri principi, finendo col limitare gravemente la sua efficacia<sup>43</sup>. In seguito anche Bentham parlò, in termini molto simili, della "silenziosa attrazione per il principio razionale", ovvero per il principio di utilità, presente nella Common law<sup>44</sup>. E Stuart Mill, in apertura del suo importante saggio *Utilitarianism*, affermò che uno standard morale non riconosciuto opera silenziosamente nelle concezioni e pratiche della moralità che si differenziano dall'utilitarismo. E questo standard è appunto quello del principio di utilità<sup>45</sup>.

È vero che spesso il legame tra le nostre scelte e la loro ragione ultima non è percepito, ma la valutazione morale spesso rimane in piedi anche dopo che la sua ragione è stata persa di vista, a causa dell'*associazione delle idee*, che crea le *abitudini* da cui nasce il giudizio dei singoli. Anche questo approccio associazionistico al problema etico Gay lo traeva direttamente e dichiaratamente da Locke, e questo costituisce il suo principale lascito metodologico al successivo pensiero utilitarista.

Sulla base di queste premesse, Gay poteva definire, nel suo saggio, la virtù come "conformità ad una regola di vita che diriga le azioni di tutti gli uomini in riferimento alla reciproca felicità"<sup>46</sup>. Non era certo la prima etica eudemonistica mai apparsa, ma Gay fu il primo che sostenne in modo coerente e argomentato che il fine legittimo dell'azione umana era la felicità *reciproca*. In effetti il reverendo Gay può essere considerato come il primo utilitarista in quanto è

---

considerare le cose oggettivamente – agiamo sempre in vista (anche) della nostra privata felicità, ovvero di un nostro piacere, *Essays on the Characteristics of the Earl of Shaftesbury*, Printed for C. Davis against Gray's-Inn-Gate, Holborn, London 1751, ii, p. 161.

<sup>43</sup> John Brown, *Essays on the Characteristics of the Earl of Shaftesbury*, 1751, ii, pp. 129-132.

<sup>44</sup> Jeremy Bentham, *Introduction to the Principles of Morals and Legislation*, p. 16.

<sup>45</sup> John Stuart Mill, *Utilitarianism*, p. 253.

<sup>46</sup> John Gay, "Preliminary Dissertation", p. xxxvi.

stato il primo a definire l'azione buona non semplicemente come la più piacevole *per chi la compie* – come hanno fatto tanti edonisti prima di lui – ma come quella che ha le conseguenze più piacevoli *per l'insieme delle persone coinvolte*. Più precisamente, Gay è il primo utilitarista per aver fatto questo senza mescolare a questo suo principio altri principi, come hanno fatto prima di lui altri filosofi (per esempio Hume).

Questa impostazione implica un ovvio problema, che anche dopo Gay è stata la *crux* del pensiero utilitarista: cosa succede quando la ricerca del piacere e della felicità del singolo si scontra con il bene dell'insieme delle persone coinvolte? Se sono motivato solo dalla ricerca del piacere – come pensa Gay – perché mai dovrei tener conto del bene e del piacere degli altri, quando confligge con la mia felicità?<sup>47</sup>

Gay ha una risposta molto articolata, su quello che può farmi sentire obbligato ad agire moralmente: anzitutto, *“l'obbligazione è la necessità di fare o omettere un'azione allo scopo di essere felici”*. Questo sentimento di obbligazione, dice Gay, può derivare da quattro fonti diverse: (1) può nascere dalla percezione delle conseguenze naturali delle cose (*obbligazione naturale*); (2) può nascere dal merito o dal demerito, in quanto essi sono atti a procurarci la stima e il favore dei nostri simili, o il loro contrario (*obbligazione virtuosa*); (3) può nascere dall'autorità del magistrato civile (*obbligazione civile*); (4) può nascere dalla volontà e dall'autorità di Dio (*obbligazione religiosa*). In questo modo, John Gay giungeva a distinguere tra ciò che è *giusto* fare (ciò che conduce alla felicità degli altri) e ciò che è *obbligatorio* fare (ciò che conduce alla nostra felicità): i due campi, peraltro, convergono l'uno nell'altro.

In tutti questi casi l'obbligazione deriva dal fatto che se agiamo contro le indicazioni che ci vengono da queste quattro forme di autorità, la conseguenza sarà che saremo infelici, se invece agiremo in accordo con esse saremo felici: lo saremo perché eviteremo le conseguenze naturali delle azioni malvagie, perché non andremo incontro alla condanna del magistrato e nemmeno in quella dei nostri simili (in quest'ultimo caso anzi dovremmo ottenere il loro plauso), e soprattutto non ci metteremo contro la volontà di Dio. Ma questo significa che l'obbligazione fondamentale è quella che viene dalla volontà di Dio: “se esaminiamo queste quattro forme di obbligazione ... sarà per noi evidente che un'obbligazione piena e completa, che si estenda a tutti i casi, può essere solo quella che deriva dall'autorità di Dio; perché solo Dio può rendere un uomo felice o infelice in tutte le circostanze: perciò, dal momento che siamo sempre

---

<sup>47</sup> John Gay, “Preliminary Dissertation”, p. lxi.

obbligati a quel tipo di conformità che chiamiamo *virtù* è evidente che la regola o criterio immediati della virtù è la volontà di Dio<sup>48</sup>.

Su questo punto decisivo il lavoro di Gay è stato ripreso e chiarito da John Brown, che si è chiesto esplicitamente come sia possibile che l'oggetto ultimo della virtù, ovvero la felicità generale, sia raggiunto da uomini che sono motivati ad agire – in ultima analisi – soprattutto dalla ricerca della felicità personale. Per rispondere a questa domanda, Brown ha fatto riferimento esplicito alla fede cristiana nella aldilà, con l'annessa dottrina della remunerazione, come al movente adeguato per riconciliare l'egoismo degli uomini e il carattere sovraperonale del fine dell'azione morale. Questo a dire il vero, secondo Brown, rendeva conto solo del livello più basso dell'esperienza morale. Per il resto la vita religiosa, nella sua descrizione, è la più adatta a rendere un uomo felice già in questa vita, in quanto costruisce una personalità equilibrata, in pace con se stessa e con gli altri: e – afferma Brown – è un dato osservabile di esperienza che l'uomo è davvero benevolo solo quando è felice<sup>49</sup>.

In ogni caso, l'analisi delle caratteristiche dell'obbligazione proposta da Gay avrà molto seguito nella storia dell'utilitarismo: Bentham in particolare la riprenderà quasi con le stesse parole (pur senza riconoscere il debito che aveva nei confronti di Gay). La differenza fra i due sta nella valutazione della quarta forma di obbligazione: Bentham la riferirà ai sentimenti religiosi che senz'altro esistono, e al potere delle varie istituzioni religiose, indipendentemente dall'esistenza o meno di una divinità provvidente, benevola e giudicante; Gay si riferiva invece ad una volontà attiva e operante, il cui disegno è essenziale comprendere, per ciascuno di noi, in modo da poter adeguare a esso il nostro comportamento.

Non basta infatti limitarsi a dire che il criterio della virtù è agire in accordo alla volontà di Dio. Questo sarebbe, secondo Gay, un criterio meramente *nominale*. Il problema è quello di sapere in cosa questa volontà consista esattamente, in modo da consentirmi di metterla in pratica. Quello che mi serve, insomma, è un criterio *reale*, operativo. E posso ricavare questo criterio – sostiene Gay – a partire da uno dei più evidenti attributi di Dio, ovvero la sua *benevolenza*: Dio vuole la felicità delle sue creature, ed è ragionevole pensare che la voglia ad opera di quelle stesse creature, che sono state create come agenti razionali, capaci di essere artefici della propria felicità<sup>50</sup>. Dio, potremmo dire, vuole il maggior bene per il maggior numero degli esseri umani, anzi, a dire il

---

<sup>48</sup> John Gay, "Preliminary Dissertation", p. xxxviii.

<sup>49</sup> John Brown, *Essays on the Characteristics of the Earl of Shaftesbury*, 1751, ii, p. 329.

<sup>50</sup> John Gay, "Preliminary Dissertation", pp. lxii-lxiii.

vero, vuole il maggior bene per tutte le sue creature<sup>51</sup>: partecipare a questo progetto di Dio significa fare il bene, opporsi ad esso ed ostacolarlo significa fare il male.

Questa, come vedremo, era un'implicazione che Bentham non era preparato a trarre.

## 1.6 - Il problema della teodicea nell'utilitarismo religioso

Una parte importante della riflessione dei primi utilitaristi prese spunto, nell'Inghilterra della prima metà del '700, dal rinnovato interesse per il problema della teodicea. Tutti gli utilitaristi religiosi avevano infatti in comune – necessariamente – l'idea di un Dio anzitutto benevolo: in base alla natura della propria posizione, essi non potevano non sostenere che è proprio la benevolenza di Dio a rendere comprensibile, per la mente umana (indipendentemente dalla rivelazione) il progetto di Dio, il cui intento è – secondo tutti gli utilitaristi religiosi – quello di comunicare la propria Felicità al maggior numero di esseri possibile, nelle condizioni migliori possibili<sup>52</sup>. Il Dio degli utilitaristi ha, come primo suo attributo, quello della bontà (o benevolenza), che precede anche la sua saggezza e la sua giustizia. Ciò non toglie affatto che comprendere questo implica che partecipare a questo progetto con le proprie azioni, anzi con la tendenza di tutta la propria vita, è l'intelligibile dovere di ogni creatura razionale.

Da tutto ciò deriva l'inevitabile interesse degli utilitaristi religiosi per il problema della teodicea: *si Deus est, et si Deus bonus est, unde malum?* Non a caso i primi scritti propriamente utilitaristi sono appunto quello (ricordato nel paragrafo precedente) di John Gay, ed i saggi di Edmund Law "On Morality and Religion" e "The Nature and Obligation of Man, as a sensible and Rational Being" anch'essi inseriti, nel 1732, come ulteriore introduzione, nella traduzione che lo stesso Law aveva fatto del trattato di King sulla teodicea, *De origine mali*, che diventava a quel punto – più di cinquanta anni dopo la sua prima pubblicazione – una sorta di palinsesto, o quanto meno di laboratorio, della riflessione utilitarista, sempre nel contesto religioso e cantabrigense in cui essa

---

<sup>51</sup> In questo Gay era d'accordo pienamente col vescovo King, di cui scriveva la prefazione. Anche per King, infatti, la Terra non è fatta solo per l'uomo, ma per tutto l'universo, e pensare diversamente è stupida arroganza (King, *An Essay on the Origin of Evil*, London 1732<sup>2</sup>, IV.2.5, p. 162). Una iniziale comprensione del piano benevolo di Dio si può avere solo a partire dall'idea che tutti gli animali sono sotto la cura del loro Creatore (ivi, IV.7.8, p. 205).

<sup>52</sup> Edmund Law, "The Translator Preface", in William King, *An Essay on the Origin of Evil*, p. xii.

era nata<sup>53</sup>. A questi testi dobbiamo aggiungere l'importante "Prefazione del traduttore", che lo stesso Law antepose alla propria edizione dell'opera di King, il commento critico – opera dello stesso Law – ed una sorta di saggio epistolare di teodicea di un altro "utilitarista di Cambridge": *A Free Inquiry into the Nature and Origin of Evil* (1757), di Soame Jenyns, che non si trova nel testo collettivo che l'*Essay* di King era diventato nel corso del tempo, ma ne è una sorta di interpretazione divulgativa (e a tratti un po' stravagante), un tentativo di esporre in modo accessibile le idee espresse in modo più austero da King e Law.

King da parte sua non era un utilitarista, in nessuno dei sensi possibili della parola. Egli nella sua grande opera di teodicea sviluppa un'idea che si trova già nella filosofia neo-platonica, nel pensiero di Agostino d'Ippona e nella filosofia scolastica, ovvero l'idea che il male – soprattutto il male naturale – sia più una privazione ed una deficienza d'essere che non una realtà ontologica vera e propria. Nessun essere creato, infatti, potrebbe condividere la perfezione del suo creatore, pertanto deve avere un grado più o meno elevato di imperfezione<sup>54</sup>. Questa imperfezione è all'origine di tutti i mali – morali e materiali – che ogni creatura soffre e causa nel corso della sua vita<sup>55</sup>. Peraltro

---

<sup>53</sup> Poco dopo, a testimonianza del crescente interesse per il tema della teodicea, e per l'opera di King, usciva anche il poema di Alexander Pope intitolato *An Essay on Man* (1733-1734), che consisteva in una sorta di traduzione in versi delle idee di King.

<sup>54</sup> Secondo King, erede in questo di un'antica tradizione teologica, tutte le cose create sono imperfette, in quanto non esistono da se stesse (William King, *An Essay on the Origin of Evil*, III.2, p. 115).

<sup>55</sup> Jenyns elabora questo passaggio della teodicea di King, sostenendo che i mali che esistono nel mondo derivano dalla subordinazione necessaria all'esistenza di qualunque sistema creato. La subordinazione, infatti, implica imperfezione, e l'imperfezione comporta una qualche forma di male. I mali esistenti, pertanto, non possono essere prevenuti senza introdurre mali ancora maggiori, o magari evitando di creare del tutto una creatura quale è l'uomo. Jenyns peraltro utilizza questa teoria della subordinazione necessaria per trarne una conseguenza ideologica immediata e troppo scoperta, sostenendo (a titolo di esempio) che il mondo non potrebbe esistere senza povertà: senza di essa, infatti, nessuno vorrebbe fare i lavori più umili (Jenyns, *A Free Inquiry into the Nature and Origin of Evil*, pp. 47-50). E più avanti, riprendendo questo tema, Jenyns spiega che il buon ordine del tutto e la sua felicità derivano da una corretta subordinazione delle creature, e questa può benissimo spiegare la sofferenza, che può essere concepita come una forma di "tassa" da pagare per la cittadinanza in questa "grande Repubblica dell'Universo" (*ivi*, pp. 71-72, e p. 118). Gli utilitaristi religiosi erano per lo più decisamente conservatori in campo politico, e il tipo di compiacimento acritico per l'ordine sociale esistente – manifestato qui da Jenyns – sarà poco tempo dopo anatema per l'utilitarismo secolare (e politicamente radicale) di Bentham. Molto prima di Bentham, in ogni caso, il saggio di Jenyns si attirò la devastante recensione di Samuel Johnson, che a proposito della compiaciuta rassegnazione di Jenyns (e Pope) a proposito delle sofferenze umane, e in particolare di quelle dei poveri, scrisse in questi termini: "This author and Pope perhaps never saw the miseries which they imagine thus easy to be borne. The poor indeed are insensible of many little vexations which sometimes embitter the possessions and pollute the enjoyments of the rich. They are not pained by casual incivility, or mortified by the mutilation of a



l'impianto stesso del libro di King mira a dimostrare che l'esistenza del male non è in contraddizione con la benevolenza di Dio, il quale lo permette solo per evitare mali più grandi.

Si può comprendere allora che i primi utilitaristi ambientassero le prime caute formulazioni delle loro dottrine nel contesto del commento e dello sviluppo delle idee esposte di King. Per questi scrittori, infatti, la religione provvedeva una soluzione al problema che uno dei maggiori storici dell'utilitarismo – Elie Halévy – definiva “il problema dell’armonizzazione degli interessi”: in un mondo popolato da agenti tutti alla ricerca della *propria* felicità, e motivati soltanto dal desiderio del piacere e dalla paura del dolore, non è affatto scontato che l'esito di questa ricerca sia quello, ottimale, della felicità collettiva, nemmeno nella forma sottilmente moderata del maggior bene per il maggior numero. Questo esito non è scontato, secondo Halévy, né dal punto di vista delle conseguenze *naturali* delle azioni (non è il prodotto inevitabile della ricerca che ogni individuo fa del proprio personale vantaggio), né dal punto di vista delle conseguenze *artificiali* delle azioni (non è il risultato necessario della legislazione umana, che annette pene e ricompense ai comportamenti di individui auto-centrati, se non altro perché il giudizio degli uomini, e delle leggi, è imperfetto e fallace). Il principio religioso è quel fondamentale elemento teorico e pratico che permette a questi scrittori di costruire un ponte fra l'interesse auto-centrato degli individui e l'interesse della società nel suo insieme, e di risolvere in questo modo il problema fondamentale dell'etica utilitaristica. Tutti loro infatti pensavano quello che Gay aveva scritto con brutale chiarezza: “un’obbligazione piena e completa, che si estenda a tutti i casi, può venire solo dall’autorità di Dio, poiché solo Dio può rendere un uomo felice o miserabile, in tutti i casi possibili”<sup>56</sup>.

Peraltro, questo modo di ragionare implica un grave problema teorico e teologico: in questo benevolo progetto di Dio per l'uomo e per il mondo, perché l'uomo è non solo capace di malvagità, e di rendere infelice se stesso e le altre creature viventi, ma è anche con tutta evidenza molto incline in questa direzione? La risposta di King, e del suo principale interprete utilitarista, Edmund Law, è che la volontà dell'uomo non è necessariamente malvagia: se lo

---

compliment; but this happiness is like that of a malefactor who ceases to feel the cords that bind him when the pincers are tearing his flesh” (Samuel Johnson, “Review of Soame Jenyns, *A Free Enquiry into the Nature and Origin of Evil*”, in *The works of Samuel Johnson: LL.D. A new edition in twelve volumes*, London 1823, XI, p. 286).

<sup>56</sup> “a full and complete Obligation which will extend to all Cases, can only be that arising from the Authority of God; because God only can in all Cases make a Man happy or Miserable”, John Gay, “Preliminary Dissertation”, p. xxxviii.

fosse, allora davvero Dio avrebbe creato, con l'uomo, qualcosa di necessariamente perverso, e la sua stessa bontà e benevolenza diverrebbe quanto meno di problematica comprensione per la mente umana. Ma l'uomo è una creatura capace sia di felicità e di bontà che dei loro contrari: l'uomo può essere felice, e può rendere felici, nella misura del possibile, le creature che vivono con lui, se solo fa un uso appropriato della sua volontà.

Dunque, nell'interpretazione che King e Law fanno del piano di Dio, la scelta che produce più felicità per l'agente è proprio quella che coincide con la volontà di Dio. Ed è appunto questa la scelta che l'agente farebbe, anche senza essere guidato da una conoscenza esplicita di quella volontà, se si lascia guidare semplicemente dalla sua ricerca di felicità. Nell'ottimistico impianto teologico di questo proto-utilitarismo, infatti, la benevolenza di Dio verso le sue creature è tale che, se esse semplicemente seguono la loro natura, vivono nel modo migliore e più felice che sia compatibile con i loro limiti e le loro imperfezioni. Ma le imperfezioni della natura umana possono offuscare il giudizio: la conoscenza degli elementi di fatto della situazione può essere incompleta, o anche il nostro intelletto può essere incapace di comprendere la situazione in cui dobbiamo operare; possiamo agire con superficialità o con precipitazione, possiamo avere cattive abitudini che non ci permettono di servirci al meglio dei lumi della nostra ragione, possiamo avere tendenze antisociali o auto-distruttive, generate da un ambiente e da un'educazione distorti. A causa di tutti questi difetti, gli individui sono spesso condotti a fare scelte erronee, auto-lesioniste, o almeno non tali da condurre ad una felicità che per loro sarebbe possibile.

Il compito della ragione è pertanto quello di dare agli uomini i lumi adeguati per scegliere il proprio bene, e anche le capacità di utilizzare quegli stessi lumi. È su questo punto decisivo che Law spinge la teodicea di King un passo oltre il suo intento originario, e ne enfatizza gli elementi funzionali al suo progetto utilitarista. Il Dio di King, infatti, permette l'esistenza del male nel suo universo – che è il migliore degli universi possibili – solo se quel male è funzionale ad un bene più grande. Law dunque può sostenere che l'unica ragione per l'esistenza del male – morale o naturale che esso sia – è appunto quella di creare la maggiore felicità per il maggior numero possibile di creature: Dio opera una sorta di rigoroso calcolo utilitarista, ed i mali, che certamente sono presenti nell'universo, sono una sorta di rischio calcolato, funzionale a beni più certi e più grandi<sup>57</sup>. In particolare, i mali morali, che derivano dal libero arbitrio

---

<sup>57</sup> "An Intention in the Creator of communicating Happiness to as many Beings as could be

dell'uomo, sono una condizione per l'esistenza di quello stesso libero arbitrio: senza il quale, l'universo sarebbe qualcosa di inespriabilmente diverso, e di molto più povero, ovvero non il migliore dei mondi possibili.

Naturalmente il calcolo utilitarista di Dio, che mira al maggior bene possibile per la totalità delle creature, è diverso dal calcolo che sarebbe possibile per un essere finito. Un essere finito deve riferirsi inevitabilmente agli esiti probabili di una data azione, sulla base delle esperienze precedenti, sue e della comunità di cui fa parte. Ma un essere infinito conosce con certezza i risultati dei mezzi con cui intende realizzare le proprie intenzioni<sup>58</sup>. Da questo punto di vista, Dio è l'unico utilitarista possibile, l'unico che può calcolare accuratamente le remote conseguenze di ogni azione, e l'unico autenticamente e coerentemente motivato a realizzare il maggior bene possibile per l'insieme delle creature<sup>59</sup>.

## 1.7 – Abraham Tucker e il paradosso degli ultimi giorni

Il primo tentativo di una esposizione sistematica dei principi dell'utilitarismo religioso si può identificare nella ponderosa opera di Abraham Tucker: *The Lights of Nature Pursued* (una prima parte, in quattro libri, fu pubblicata nel 1768 e una seconda, in tre libri, nel 1778). Non è qui il caso di seguire i mille fili che compongono il complesso ordito dell'opera di Tucker, anche perché non tutto in queste migliaia di pagine, a dire il vero, è strettamente necessario: il libro di Tucker è pieno di ripetizioni e di alcune evitabili stravaganze, non necessarie alla linea di fondo della sua argomentazione (e che sono probabilmente l'effetto del relativo isolamento di questo autore). Tutto ciò ne ha limitato la diffusione e l'efficacia, nonostante il desiderio di influire sul clima morale del proprio tempo fosse lo scopo dichiarato della ambiziosa impresa editoriale di Tucker<sup>60</sup>. Ma è senz'altro rilevante, per la storia dell'utilitarismo, il progetto di questo enorme volume, che è quello di dimostrare non solo che ragione e rivelazione ci

---

made capable of it, on the very best Terms; or a Resolution not to omit the least Degree of pure Good on account of such Evils, as did not counterballance it: Or ... an Intention always to choose the least of two Evils, when both cannot be avoided" (Edmund Law, in William King, *An Essay on the origin of Evil*, pp. xii-xiii).

<sup>58</sup> Edmund Law, in William King, *An Essay on the origin of Evil*, pp. xiv-xv.

<sup>59</sup> L'interpretazione che Jenyns diede poi di questo elegante ma convenzionale passaggio teologico lo trasformò in una sua involontaria caricatura. Jenyns, infatti, sostiene anche lui che per giudicare il piano di Dio occorrerebbe poter avere uno sguardo d'insieme, e ne conclude che, per quel che ne sappiamo, le sofferenze e le pene degli abitanti di questo mondo potrebbero essere necessarie per la felicità di innumerevoli creature esistenti su un lontanissimo pianeta, e che le miserie di tutti gli esseri particolari potrebbero essere necessarie alla salvezza dell'intero (Soame Jenyns, *A Free Inquiry into the Nature and Origin of Evil*, pp. 62-63).

<sup>60</sup> Abraham Tucker, *The Light of Nature Pursued*, London 1805, vol. IV, p. 350.

indicano entrambe come scopo naturale e proprio della vita umana la ricerca della felicità (fin qui sarebbe una ripresa di argomentazioni latitudinarie nel mutato contesto del diciottesimo secolo), ma anche che il bene dell'individuo singolo è realizzato nel modo più adeguato da azioni che sono indirizzate ad aumentare la felicità *generale*. Nel far questo Tucker riprende e approfondisce, con acume e precisione espositiva, le idee di Gay sulla motivazione, e anche l'associazionismo di Locke, di Gay e di Hartley. Tucker mira a dimostrare l'indispensabilità dell'idea di un Dio benevolo e provvidente per fondare in modo adeguato la pratica della virtù, in modo da rendere possibile la felicità umana.

La linea argomentativa di Tucker si può dipanare in modo abbastanza semplice, sfrondandola dalle sue molte divagazioni. Il punto di partenza è l'edonismo di Locke, ovvero l'idea che ciò che ci spinge ad agire è la ricerca del piacere<sup>61</sup>. Nelle menti più semplici, ad esempio in quelle dei bambini, la motivazione ad agire viene solo dal piacere immediato, o dalla paura del dolore immediato. Gli esseri umani poi, col tempo, diventano capaci di riflessione, e di prevedere piaceri e dolori futuri, più o meno prossimi, che possono derivare dalle loro azioni. Solo che per loro è penosamente difficile agire in vista di un piacere e di un dolore remoto: ad esempio, per la maggior parte dei credenti, è difficile essere motivati, qui ed ora, dalla speranza della beatitudine eterna, o dal timore delle pene che attendono i peccatori. Le azioni comunque sono virtuose nella misura in cui procurano all'agente una soddisfazione durevole, e sono invece viziose nella misura in cui gli causano un dolore superiore al piacere immediato che lo ha spinto ad agire.

Non sempre è facile fare il calcolo delle conseguenze delle nostre azioni. Proprio per questo è importante usare la ragione per costruire buone abitudini e buone disposizioni d'animo, cosa che rende possibile l'interiorizzazione di regole morali. Quando questa interiorizzazione è avvenuta con successo, sentiremo dentro di noi un'adesione anzitutto *emotiva* alla regola saggia della nostra condotta, e saremo indotti a seguirla senza ulteriore riflessione, anzitutto per il piacere che ci dà *ora* seguirla, senza stare a calcolare le conseguenze. Tutta l'arte dell'educazione e dell'autoeducazione consiste appunto in una gestione

---

<sup>61</sup> I riferimenti alla psicologia di Locke sono espliciti in tutto il testo di Tucker. Cfr. Abraham Tucker, *The Light of Nature Pursued*, vol. IV, pp. 74, p. 134, p. 139, p. 157, e soprattutto pp. 390-391 (dove Tucker si riferisce al cambiamento introdotto da Locke nell'*Essay*, a proposito dell'elemento che determina la volontà: non tanto il Sommo bene in sé, ma il bene vicino e raggiungibile, per lo più capace di determinare la volontà, qui ed ora, molto meglio di un bene molto più grande, ma remoto).

oculata delle nostre disposizioni fondamentali: “Il desiderio può essere portato in un nuovo corso da una sua buona amministrazione” (“good management”)<sup>62</sup>.

Ciò nondimeno, è senz’altro possibile chiedersi, nell’ottica della ragione naturale, perché mai dovrei seguire delle regole la cui tendenza è il benessere generale. Se le virtù sono solo mezzi per ottenere la soddisfazione, sembra proprio che ci possono essere casi in cui è razionale cercare il proprio vantaggio, per dannoso che possa essere per il resto dell’umanità, se solo si può farlo con sicurezza. Tucker è molto articolato nella risposta a questa domanda, fornendo moltissime argomentazioni. La più importante di queste argomentazioni consiste nell’affermare che nel calcolo delle conseguenze di un’azione vanno prese in considerazione non solo le conseguenze dirette, ma anche le conseguenze sulle nostre disposizioni mentali. Se ad esempio, in una data occasione, saremo tentati di barare perché possiamo farlo con sicurezza, senza pericolo di essere scoperti, potremmo essere condizionati anche in futuro da questo facile successo, e potremmo essere tentati dal barare anche quando non saremo in condizioni di farlo con sicurezza. E dunque barare molto difficilmente sarà mai nel nostro interesse egoistico, nonostante le apparenze. Tucker illustra questo punto con un’eloquente riferimento a Giovenale: ogni cedimento a un vizio ci spinge come su un precipizio, per cui una volta che superiamo il margine, non c’è modo di sapere di quanto cadremo giù<sup>63</sup>. Ovvero, fuor di metafora, un comportamento vizioso – proprio come un comportamento virtuoso – tende a creare degli abiti mentali, delle strutture di comportamento, dalle quali non ci si può liberare a piacere.

La logica che sta dietro questa parte dell’argomentazione di Tucker è chiaramente derivata da Gay (attraverso Hartley), e ha la sua fonte remota nell’associazionismo di Locke<sup>64</sup>. Ma è in questo punto che Tucker innesta una considerazione originale, la quale costituisce un suo importante contributo alla storia dell’utilitarismo. Si tratta della sua analisi di quello che possiamo chiamare “il paradosso degli ultimi giorni”. Tucker fa notare che è difficile non ammettere, in un’ottica auto-centrata (nella quale gli individui sono determinati ad agire, in ultima analisi, solo dal proprio interesse), che quando la vita volge verso la fine, le obbligazioni della virtù possano venir meno. Se le conseguenze del vizio sulle mie disposizioni si verificheranno in un altro tempo, che però per

---

<sup>62</sup> Abraham Tucker, *The Light of Nature Pursued*, vol. IV, p. 351.

<sup>63</sup> Abraham Tucker, *The Light of Nature Pursued*, vol. II, p. 412.

<sup>64</sup> Tucker riconosce questi debiti con i suoi predecessori, ed è particolarmente esplicito nel suo elogio di Gay (cosa apprezzabile e non comune, soprattutto in quel tempo, e nel caso di Gay ancora più apprezzabile proprio per la sua relativa oscurità, rispetto alla notorietà di Locke e di Hartley).

me non verrà mai, perché dovrei rinunciare a dei piaceri a mia disposizione? E perché, in generale, dovrei fare qualcosa per il bene degli altri, e non per il mio?<sup>65</sup>

Certo, è vero, un'abitudine non si dismette così facilmente. Ed è vero che un uomo buono, abituato alla pratica dei doveri morali, persevererà in essi per il suo proprio piacere, anche senza suo vantaggio. Ma che dire di chi non è affatto abituato ad una condotta irreprensibile, se negli ultimi giorni della sua vita, avendo a sua disposizione dei piaceri immorali di qualsiasi genere, decidesse appunto di goderne, ignorando come irrilevanti le conseguenze? Dal punto di vista razionale, osserva Tucker, non gli si potrebbe affatto dare torto, se limitiamo la nostra considerazione all'orizzonte prudenziale di questa vita.

Questo paradosso è importante, e potenzialmente fatale, per l'intera logica della argomentazione etica basata sull'utilità, e scaturisce dalla divergenza che si può individuare tra la struttura psicologica dell'utilitarismo (basata sulla ricerca individuale del piacere) e il suo aspetto normativo, che usa il bene collettivo come criterio oggettivo della valutazione morale. Infatti quella degli ultimi giorni è solo un'esemplificazione eloquente: non è difficile ipotizzare molteplici situazioni in cui il guadagno che scaturisce da una singola azione immorale sia così alto, da bilanciare in modo decisivo le conseguenze negative sulle mie attitudini successive.

Come si risponde a questa gravissima difficoltà concettuale, che in seguito Sidgwick considerò la vera *crux* dell'utilitarismo? Tucker da parte sua, dopo aver posto il problema, si limita ad osservare, quietamente, che nessuno può dire con certezza se la fine della vita sia o meno la fine dell'esistenza: questo è proprio il caso esemplare di questione indecidibile, un'affermazione che non può essere né provata né negata. Anche solo dal punto di vista della ragione naturale, potrebbe benissimo esserci un aldilà, nel quale le nostre buone opere ci seguiranno. Pertanto, il rapporto fra l'interesse egoistico e quello generale passa attraverso la figurazione di una Provvidenza divina, curvata a giudicare le azioni degli uomini lungo tutte le loro vite, che è per lo meno una Provvidenza *possibile* (nel senso che la ragione naturale, allo stato attuale, non è in grado di provare né che una Provvidenza ci sia, né che non ci sia)<sup>66</sup>.

Se poi ai lumi della ragione naturale si aggiungono anche quelli della rivelazione, allora la scelta più saggia e più prudente, negli ultimi giorni della nostra vita come in tutti gli altri, non può affatto essere dubbia, e si può concludere che la scelta di contribuire con le nostre azioni al benessere generale

---

<sup>65</sup> Abraham Tucker, *The Light of Nature Pursued*, vol. II, pp. 412-413.

<sup>66</sup> Abraham Tucker, *The Light of Nature Pursued*, vol. II, pp. 425-426.

è non solo la più buona, ma anche il miglior affare. Tucker si spinge in proposito a una considerazione cosmologico-mercantile del mondo, affermando che l'universo può essere considerato come “un’innumerevole schiera di partner, impegnati nello svolgere il continuo traffico della felicità”. Ogni più piccola azione che compiamo, finisce nel bilancio generale, aumentando la felicità generale o diminuendola. E il Dio benevolo che giudicherà il nostro contributo al bilancio generale (la benevolenza di Dio è per Tucker come per gli altri utilitaristi la condizione perché gli uomini possano comprendere il proprio dovere) è anche – comunque – un Dio di giustizia, che misurerà con attenzione da che lato penderà la nostra bilancia. E al momento opportuno potrà senz'altro dire – ritiene Tucker – che “ogni cosa che avrete fatto al più piccolo dei miei fratelli, l'avrete fatta a me”<sup>67</sup>.

Come si può vedere da questi brevi cenni, non solo l'argomentazione, ma anche il linguaggio usato da Tucker sono uno strano misto di afflato evangelico e di pragmatismo mercantile. L'intento di Tucker del resto era dichiaratamente quello di parlare agli uomini del suo tempo, ed egli riteneva che questo tipo di linguaggio fosse quello che essi comprendevano meglio. È difficile dire se in questo avesse torto o ragione. Certamente, la sensibilità di epoche successive alla sua – a partire dall'epoca di Carlyle e di Stuart Mill – sentì una profonda ripugnanza per questo linguaggio e per questo tipo di concezione, e ciò contribuì a far cadere nell'oblio l'ambizioso progetto utilitarista di Abraham Tucker.

## 1.8 – William Paley e la teoria del “motivo violento”

Tucker aveva scritto un'opera vasta e complessa, che finiva per sua natura con l'essere destinata a un pubblico ristretto e specialistico. Il vero espositore e divulgatore dell'utilitarismo nella sua prima versione teologica fu un altro cantabrigense, anch'egli impegnato (con alterno successo) nella carriera ecclesiastica: William Paley, membro dell'Heyson Club, un gruppo di latitudinari dell'università di Cambridge, accomunati da sentimenti proto-utilitaristi. Fu attraverso le numerose opere di Paley che l'utilitarismo divenne per la prima volta, verso la fine del diciottesimo secolo, una dottrina conosciuta e influente<sup>68</sup>, realizzando così l'ambizione che era stata di Tucker, tanto che alcuni dei suoi testi divennero parte del canone manualistico in uso per decenni a Cambridge nell'insegnamento dell'etica.

---

<sup>67</sup> Abraham Tucker, *The Light of Nature Pursued*, vol. IV, pp. 353-356.

<sup>68</sup> Jerome B. Schneewind, *Sidgwick's Ethics and Victorian Moral Philosophy*, Clarendon Press, Oxford 1977, p. 122.

Le opere più importanti di Paley furono *The Principles of Moral and Political Philosophy* (1785), che mettono insieme le sue lezioni di etica, improntate ad un utilitarismo religioso, ovvero a una concezione del principio di utilità che tenga conto dell'importanza della motivazione religiosa nelle scelte degli uomini; *A View of the Evidence of Christianity* (1794), che fu una lettura obbligatoria per entrare a Cambridge fino al ventesimo secolo; *Natural Theology* (1802), un lavoro popolare (ma non originale, ispirato com'era a John Ray's *Wisdom of God Manifested in the Works of the Creation*, 1691); ed infine *Horae Paulinae: or, The Truth of the Scripture History of St. Paul evinced by a comparison of the epistles which bear his name with The Acts of the Apostles and with one another* (1790), un tentativo di dimostrare l'autenticità delle epistole di san Paolo a partire non dalle testimonianze esterne, ma dalle evidenze interne dei testi tramandati come ispirati (un'applicazione originale, questa, dell'ermeneutica di Locke, che, come vedremo, attirò l'attenzione critica di Bentham).

È in *Natural Theology* che si trova l'esposizione standard – in ambito inglese – dell'argomento teleologico per provare l'esistenza di Dio, il cosiddetto argomento dell'orologio. Paley ricavò la propria argomentazione dalla congruenza di tutte le creature con l'ambiente in cui vivono, e dalla congruenza delle loro parti, che gli appare inspiegabile se non con l'opera di un agente saggio e ingegnoso, proprio come sarebbe inspiegabile l'apparizione improvvisa di un orologio, in un contesto naturale, se non supponiamo l'esistenza di un orologiaio. Questo tipo di argomentazione – basata su un uso ragionevole del senso comune – suscitò, molti anni dopo, l'attenzione critica di Darwin, la cui teoria dell'evoluzione può essere letta *anche* come una spiegazione della difficoltà logica esposta da Paley<sup>69</sup>.

Per la storia dell'utilitarismo sono altrettanto importanti i *Principles of Moral and Political Philosophy*, l'opera principale di William Paley, quella che traccia l'esposizione più completa dei principi dell'utilitarismo religioso, a partire da un impianto di fondo edonistico, che portò l'autore a una descrizione della virtù come adesione, con tutte le proprie azioni e con i principi di fondo del proprio comportamento, al progetto divino per il mondo: "La virtù consiste nel fare il bene dell'umanità, in obbedienza alla volontà di Dio, e in vista della felicità

---

<sup>69</sup> Un chiaro precedente di questo genere di argomentazione si ha nel sermone di Tillotson "The Wisdom of being Religious" (cit.), quando sostiene che affermare che il mondo si sia formato a partire dall'incontro fortuito degli atomi è come dire che ci si può aspettare che un uomo mischi delle lettere a caso, e ne venga fuori un bel poema, o un buon discorso in prosa. O anche che è come pensare che pietre, legno, vetro, etc. si siano riuniti insieme a formare la cappella di Enrico VII a Westminster (p. 15).



eterna"<sup>70</sup>. Solo collaborando alla felicità dell'insieme, infatti, l'agente può ottenere la propria felicità.

Paley nella sua opera accetta senza riserve la tesi di Law e Tucker, secondo cui sia la ragione che la rivelazione concordano nell'indicare all'uomo la strada della felicità come il fine sensato della vita, e sviluppa questa tesi molto più sistematicamente di Law, e senza le numerose divagazioni di Tucker. La *pietas*, l'adesione senza riserve ad una vita ispirata ai principi della religione e della carità, è la chiave del sistema di Paley, secondo cui gli uomini autenticamente religiosi hanno più possibilità degli altri di essere contenti già nel corso dell'esistenza terrena, poiché hanno un principio generale che può ispirare le loro azioni e le loro valutazioni (e qui Paley riprende le tesi dei latitudinari e in particolare quelle di Isaac Barrow), ed hanno sempre davanti agli occhi un fine di suprema importanza, che produce sempre nuove attività, la cui ricerca, sottolinea Paley (in accordo qui con Tucker), dura fino alla fine della vita<sup>71</sup>.

Paley fa suo anche l'associazionismo degli altri utilitaristi di Cambridge, sostenendo che la pratica della felicità dipende soprattutto dal prudente stabilirsi di abitudini sagge<sup>72</sup>: l'uomo infatti è "un fascio di abitudini", ed "agisce più per abitudine che per riflessione". Nella maggior parte dei casi gli uomini non riflettono per nulla su ciò che devono fare, il che non solo non è un male, ma è addirittura un bene, in quanto, quando gli uomini sono costretti a riflettere sotto la pressione di una tentazione, fanno quasi sempre la scelta sbagliata<sup>73</sup>: essi infatti sono determinati dalla pressione esercitata su di loro dal piacere momentaneo che è a portata di mano, e non riescono a prendere in considerazione il proprio interesse a lungo termine: la loro ragione servirà per lo più a trovare argomentazioni speciose per tranquillizzare la propria coscienza, ma difficilmente sarà in grado di distoglierli da quello che vogliono, a meno che la tentazione non sia, in realtà, particolarmente forte.

Naturalmente, perché il nostro interesse a lungo termine possa entrare con pieno diritto nel calcolo utilitarista delle conseguenze delle azioni, un'adeguata enfasi va posta, nella prospettiva di Paley come e più che in quella di tutti gli utilitaristi, sull'efficacia deterrente delle pene annesse ai comportamenti immorali. Seguendo l'insegnamento di Locke (e di una lunga tradizione prima di lui) Paley afferma nettamente che l'esistenza di premi e punizioni nell'aldilà

---

<sup>70</sup> "the doing good to mankind, in obedience to the will of God, and for the sake of everlasting happiness" (William Paley, *The Principles of Moral and Political Philosophy*, p. 221).

<sup>71</sup> William Paley, *The Principles of Moral and Political Philosophy*, p. 218.

<sup>72</sup> William Paley, *The Principles of Moral and Political Philosophy*, p. 219.

<sup>73</sup> William Paley, *The Principles of Moral and Political Philosophy*, p. 222.

è congruente sia con le nostre idee naturali di giustizia, sia con le parole della Scrittura. Paley si riferisce in proposito a molte fonti neotestamentarie, in particolare alle lettere di Paolo, al vangelo di Luca e a quello di Marco. L'esempio di Marco è per lui particolarmente istruttivo: Marco riferisce di Gesù, quando dice agli apostoli che chiunque darà loro una tazza d'acqua da bere, in nome della carità cristiana, riceverà la sua ricompensa in Paradiso (Mc. 9:41). Paley usa questo passaggio per sostenere la proporzionalità dei premi e delle punizioni che sono connesse – per giustizia divina – con ogni più piccola azione<sup>74</sup>.

Da queste considerazioni deriva la teoria dell'obbligazione proposta da Paley, secondo la quale si è obbligati solo rispetto al comando di qualcuno, che è in grado di premiarci per la nostra obbedienza, e di punirci per le nostre trasgressioni:

Un uomo si dice *obbligato* quando è indotto da un motivo violento, che risulta dal comando di un altro ... Come non saremmo obbligati ad obbedire alle leggi ed ai magistrati, a meno che premi e punizioni, ovvero piaceri e dolori, non dipendessero dalla nostra obbedienza, allo stesso modo e per la stessa ragione non saremmo obbligati a praticare la virtù, a fare ciò che è giusto, o ad obbedire ai comandamenti di Dio<sup>75</sup>.

Anche Locke, si ricorderà, aveva riportato l'idea di legge e di obbligo al comando di qualcuno in grado di premiare e punire, sia esso l'opinione pubblica, il magistrato civile o l'autorità di Dio. Paley aggiunge alla considerazione lockiana il concetto di "motivo violento", ovvero l'idea di una pressione decisiva, sul libero comportamento dell'agente, che lo possa indurre, per il proprio interesse individuale, a preferire un dato corso di azione. Paley è consapevole che questa sua descrizione dell'agire morale possa rappresentare un suo svuotamento, facendolo identificare con una mera scelta prudenziale. Ma sostiene – coerentemente con le sue premesse – che l'obbligazione morale è come tutte le altre obbligazioni: consiste nell'agire in un certo modo, perché indotti da una forza sufficiente. Infatti, sia nel caso di atti di dovere che di atti di prudenza, noi consideriamo solo quello che guadagniamo o perdiamo da un certo atto. L'unica differenza è questa: in un caso noi consideriamo quello che guadagniamo in questo mondo, nell'altro ciò che guadagniamo nel mondo a venire. Paley sostiene che coloro che vogliono stabilire un sistema di morale differente, indipendente da uno stato futuro, debbono guardare a una forma

---

<sup>74</sup> William Paley, *The Principles of Moral and Political Philosophy*, p. 224, nota 2.

<sup>75</sup> William Paley, *The Principles of Moral and Political Philosophy*, pp. 227-228.

diversa di obbligazione morale; a meno che essi non possano dimostrare che la virtù conduce chi la esercita a una felicità certa in questa vita, o almeno a una sua quota molto maggiore di quella che sarebbe ottenibile con un comportamento diverso<sup>76</sup>.

Questo modo di ragionare sembrò ai contemporanei simile in modo sostanziale a quello che sarà – pochi anni dopo – l'utilitarismo di Bentham. Certo, Bentham non faceva riferimento alla remunerazione ultraterrena delle azioni, nella sua analisi della motivazione, ma la struttura del ragionamento sembrava molto simile, basata in entrambi i casi sull'idea di un motivo "violento" che condizionava la volontà e le elezioni dell'agente. Si può citare, come esempio della diffusa percezione di questa somiglianza, una lettera preoccupata che George Wilson spedì a Bentham, che era allora in Russia, per indurlo ad affrettare la pubblicazione della sua *Introduction*, opera che era stata scritta e stampata fin dal 1782, ma che Bentham non aveva ancora voluto pubblicare<sup>77</sup>. In quella lettera Wilson, amico ed estimatore di Bentham, diceva appunto che era appena uscito il libro di Paley *Principles of Moral and Political Philosophy*, e che questo libro proponeva una dottrina talmente simile a quella di Bentham da poter pensare ad un caso di plagio. Solo che, visto che Bentham aveva tardato, e continuava a tardare, nella pubblicazione della sua opera, il pubblico avrebbe creduto che Bentham si fosse ispirato a Paley, e non viceversa, come invece Wilson sospettava.

In effetti, alcuni elementi di appariscente somiglianza fra le due dottrine erano senz'altro presenti. Sia Paley che Bentham, infatti, considerano che un'azione sia giusta o sbagliata secondo che essa favorisca o no "la maggiore felicità" (*greatest happiness*) per il maggior numero di persone possibili", ed entrambi considerano come "maggiore felicità" semplicemente la "somma dei singoli piaceri", senza badare a distinzioni qualitative. Paley, peraltro, dopo aver sottolineato – come Locke – l'inefficacia della "legge dell'onore e della reputazione", enfatizza – a differenza di Bentham, e di nuovo come Locke – l'importanza della dottrina delle pene e delle ricompense che attendono l'uomo dopo la morte, in modo da provare che è nell'interesse egoistico di ognuno agire in vista del bene comune. Solo così, secondo Paley può essere esorcizzato il fantasma dell'interesse individuale, la cui forza, nella società inglese della prima rivoluzione industriale, era ogni giorno più evidente, ed era lì a sfidare qualunque sistema di norme etiche che volesse tenerlo a freno con

---

<sup>76</sup> William Paley, *The Principles of Moral and Political Philosophy*, p. 229.

<sup>77</sup> Jeremy Bentham, *Correspondence*, vol. IV, 24 September 1786, pp. 490-491.

considerazioni che facessero un appello diretto ed ingenuo al bene del prossimo o della collettività.

Bentham, che allora era in Russia, non si allarmò per questa notizia, e sostenne che in realtà il libro di Paley partiva da punti di vista completamente diversi dai suoi, ed inoltre che la sua tesi era assurda e insostenibile<sup>78</sup>. La sufficienza con cui Bentham liquidò la lettera di Wilson dipende certo dal fatto che la sua cancellazione del punto di vista religioso nel calcolo delle conseguenze delle azioni gli appariva come una differenza radicale, ma oltre a questo motivo potrebbe anche essercene un altro, più sottile. È possibile infatti che Bentham intendesse il punto di vista di Paley (e quello degli altri utilitaristi religiosi) come un punto di vista astrattamente normativo: essi spiegavano cosa un uomo *deve fare* per essere felice, mentre Bentham si proponeva di spiegare cosa un uomo *di fatto fa* quando agisce moralmente, a patto però che egli non inganni se stesso. Questa almeno è l'interpretazione che Rosen dà dell'atteggiamento sostanzialmente liquidatorio che Bentham ha spesso mostrato nei confronti di Paley e degli altri scrittori religiosi che hanno fatto uso del principio di utilità<sup>79</sup>. Che poi questa distinzione così netta sia davvero sostenibile è cosa molto discutibile, e certo Rosen non afferma nulla del genere, ma dà solo un'interpretazione del punto di vista di Bentham.

In ogni caso, a partire da allora, Bentham incontrò molto spesso gli scritti di Paley sulla sua strada, e la diffusa percezione della loro convergenza strutturale lo portò a dover spesso argomentare a lungo e polemicamente contro i punti di vista di Paley, appunto per differenziarsene il più chiaramente possibile. In un modo o nell'altro, anche i principali scritti di Bentham sulla religione sembrano pensati in polemica con le posizioni e con le idee di Paley. Come vedremo nei prossimi capitoli, il primo di questi scritti religiosi, *Church-of-Englandism*, era anche una violenta polemica contro gli uomini di chiesa che ricevevano molteplici sinecure, e non erano obbligati a risiedere ed operare nella sede che era loro affidata (Paley era stato un noto pluralista); l'*Analysis* argomentava lungamente contro la dimostrazione dell'esistenza di Dio a partire dalla finalità del mondo (e abbiamo già visto che l'argomento dell'orologio, introdotto da

---

<sup>78</sup> Jeremy Bentham, *Correspondence*, vol. IV, December 1786, pp. 513-514.

<sup>79</sup> Frederick Rosen, *Classical Utilitarianism from Hume to Mill*, Routledge, London 2003, p. 133. Rosen nota altresì che Bentham era così convinto che scrittori religiosi non potessero usare con coerenza il principio di utilità da condizionare gravemente la sua capacità di leggere i loro testi per quello che erano, tanto che Bentham affermò che Paley aveva sì adottato il principio di utilità, ma non lo aveva legato alla felicità ed al piacere (rilievo – nota giustamente Rosen – evidentemente infondato) (cfr. Jeremy Bentham, *Deontology together with A Table of the Springs of Action and Article on Utilitarianism*, ed. A. Goldworth, Clarendon Press, Oxford 1983, p. 328).

Paley, era la versione più nota del finalismo, nell'Inghilterra di quello scorcio di secolo); *Not Paul, but Jesus*, infine, era un libro costruito in modo da far risaltare tutte le discrepanze e contraddizioni che c'erano nelle testimonianze sulla vita di Paolo e fra i suoi stessi scritti (mentre le *Horae Paulinae* di Paley erano un tentativo di dimostrare l'autenticità delle lettere di san Paolo proprio a partire dalla mirabile congruenza che quelle lettere avevano tra loro e con gli *Atti degli Apostoli*<sup>80</sup>). Col tempo, Bentham si è certo liberato del fantasma di Paley, e oggi nessuno ripeterebbe l'eclatante gesto ermeneutico di Albee, che nella sua storia dell'utilitarismo di più di un secolo fa decise di esporre le idee di Bentham e Paley *insieme*, nello stesso capitolo (capitolo nel quale, peraltro, dava più risalto alle idee di Paley che a quelle di Bentham). Ma certo Bentham avvertì a lungo la presenza incombente di quel fantasma, e se ne difese con una negazione così ribadita e pervasiva, nei suoi scritti in materia di religione, da far pensare ad una strana ossessione: come se avessimo a che fare, qui, con una sorta di negazione freudiana.

---

<sup>80</sup> Paley sostiene la corrispondenza totale fra la storia e le lettere, e mira a dimostrare che questa corrispondenza era spontanea, naturale, e non artificiosa. Storia e lettere si confermano a vicenda con una miriade di minuziose corrispondenze, impossibili da produrre artificialmente (William Paley, *Horae Paulinae: or, The Truth of the Scripture History of St. Paul evinced by a comparison of the epistles which bear his name with The Acts of the Apostles and with one another*, London 1807<sup>5</sup>, p. 404). Le testimonianze congruenti a proposito della vita e degli scritti dell'apostolo Paolo, insomma, si autenticano a vicenda, cosa che porta Paley a un'importante indicazione metodologica, che paragona questa modalità ermeneutica con l'escussione dei testi in tribunale: "For what is the rule with respect to corroborative testimony which prevails in courts of justice, and which prevails only because experience has proved that it is an useful guide to truth? A principal witness in a cause delivers his account: his narrative, in certain parts of it, is confirmed by witnesses who are called afterwards. The credit derived from their testimony belongs not only to the particular circumstances in which the auxiliary witnesses agree with the principal witness, but in some measure to the whole of his evidence; because it is improbable that accident or fiction should draw a line which touched upon truth in so many points" (*ivi*, p. 170). Vedremo che sarà proprio su questo punto che si affiggerà con maggiore durezza la critica di Bentham.

## Capitolo 2 – Il principio di utilità

---

“I have never searched for happiness. Who wants happiness? I have searched for pleasure”

(Oscar Wilde, *The Picture of Dorian Gray*)

### 2.1 – Il proto-utilitarismo dal punto di vista di Bentham

Il modo di ragionare di Paley sembrò ai contemporanei simile in modo sostanziale a quello che sarà – pochi anni dopo – l'utilitarismo di Bentham. La struttura del ragionamento sembrava molto simile, basata in entrambi i casi sull'idea di un motivo “violento” che condizionava la volontà e le preferenze dell'agente. Sia Paley che Bentham, inoltre, consideravano un'azione giusta o sbagliata secondo che essa favorisca o no “la maggiore felicità” (*greatest happiness*) per il maggior numero di persone possibili”, ed entrambi consideravano come “maggiore felicità” semplicemente la “somma dei singoli piaceri”, senza badare a distinzioni qualitative. Paley, peraltro, dopo aver sottolineato – come Locke – l'inefficacia della “legge dell'onore e della reputazione”, enfatizzava – a differenza di Bentham, e di nuovo come Locke – l'importanza della dottrina delle pene e delle ricompense che attendono l'uomo dopo la morte, in modo da provare che è nell'interesse egoistico di ognuno agire in vista del bene comune. Solo così, secondo Paley, può essere esorcizzato il fantasma dell'interesse individuale, la cui forza, nella società inglese della rivoluzione industriale, era ogni giorno più evidente, ed era lì a sfidare qualunque sistema di norme etiche che volesse tenerlo a freno con considerazioni che facessero un appello diretto ed ingenuo al bene del prossimo o della collettività.

Il diverso giudizio sulla religione, peraltro, fra Bentham e Paley, non era una differenza da poco. Il tema della critica alla religione era ben presente in Bentham fin quasi dall'inizio della sua produzione, ed ha una posizione di assoluto rilievo nell'opera che Bentham stesso considerava fondante per tutto il resto della sua produzione, quella che delineava i principi fondamentali del suo sistema, vale a dire la *Introduction to the Principles of Moral and Legislation*. Bentham lo ha sempre inteso come un tema fondante della propria posizione.

Quanto poi alle ascendenze filosofiche ed ai precedenti storici più significativi della filosofia di Bentham, non si può non dare rilievo alle

ascendenze che lui stesso, in più occasioni, ha indicato esplicitamente: egli non fece mai cenno agli utilitaristi religiosi se non per criticarli, e diede invece grande importanza ad altri autori, a cominciare dal rilievo che ha sempre ascrivito alla sua precoce lettura del *Trattato* di Hume. Nella sua prima opera importante, *A Fragment on Government* (1776), Bentham parlava diffusamente della grande importanza che aveva avuto per lui Hume, proprio per la sua fondazione della virtù sull'utilità: su questo punto decisivo Bentham sentiva di avere in Hume un predecessore, anche se, in Hume Bentham trovava anche delle eccezioni alla fondazione della virtù sull'utilità, eccezioni che riteneva incomprensibili e infondate<sup>81</sup>. Su questo argomento Bentham tornò in diverse occasioni. Ad esempio, scrivendo più di 50 anni dopo, Bentham ebbe da eccepire su come la nozione di utilità è presentata nell'*Enquiry* di Hume: una presentazione che al Bentham maturo sembrava condotta in modo vago, intendendola a volte come ciò che conduce alla felicità, altre volte a ciò che ha si ha di mira come principio ultimo delle proprie azioni, qualunque cosa questo possa essere. Inoltre, in quel punto della sua carriera intellettuale, Bentham riteneva che la debolezza della posizione di Hume derivasse dal non aver connesso la nozione di felicità con quella di piacere. Nella prospettiva di Bentham era stato Hartley a fare questo passaggio decisivo, nel suo *Observations on Man*, ma che neanche Hartley aveva messo in luce il ruolo del principio di utilità come unico principio direttivo desiderabile, tanto nella vita pubblica che in quella privata.

---

<sup>81</sup> Jeremy Bentham, *A Fragment of Government*, Cambridge University Press, Cambridge 1998<sup>5</sup>, p. 51. Il *Fragment* (1776) consisteva di una critica a un brano specifico di un'opera di Blackstone, i *Commentaries on the Laws of England*. Il brano in questione riguardava la formazione del governo, e non aveva in realtà un'importanza centrale nella amplissima opera di Blackstone (che era allora il più famoso e influente fra i giuristi inglesi), opera che era un lungo e approfondito commento delle leggi inglesi. Peraltro, i *Commentaries* erano diventati un testo di riferimento indispensabile per ogni uomo di legge inglese, e Bentham aveva concepito all'inizio un progetto critico assai ampio, con l'idea di commentare i commentari punto per punto, in modo da costruire una sua immagine critica alternativa della legge inglese. Il progetto – ciclopico – non fu mai portato a termine. Ma l'importanza di Blackstone nel panorama inglese di quell'epoca era molto rilevante, tanto da far brillare di luce riflessa anche le critiche che gli venivano rivolte. Per questo Bentham, che all'epoca era un autore giovane e sconosciuto, decise di esordire proprio con un'opera di critica al celebre Blackstone, sperando di dare visibilità (e vendibilità) al suo proprio libro, approfittando appunto di queste circostanze. Non si trattava, peraltro, solo di un calcolo economico: Bentham vedeva in Blackstone un esponente tipico di una tradizione giuridica irrazionale, arbitraria e faziosa, ma generalmente rispettata per mancanza di alternative razionali. Pertanto, la prima formulazione delle idee riformiste di Bentham poteva benissimo costituirsi in contrapposizione alla formulazione migliore e più aggiornata del punto di vista tradizionale, quale era appunto l'opera di Blackstone.

Per Bentham quest'ultimo decisivo passaggio si trova in Helvétius, la cui posizione era stata poi ripresa da Beccaria, soprattutto in *Dei delitti e delle pene*, uno dei libri la cui influenza Bentham riconobbe sempre come decisiva per la formazione delle sue idee fondamentali. Infine, Bentham ha sempre affermato di aver trovato in Priestly, nel 1769, la frase riassuntiva del proprio sistema filosofico, quella che identificava il criterio in base a cui giudicare le azioni umane con "la maggior felicità del maggior numero". Per cui, a quanto egli stesso ci dice, quando Bentham pubblicò il *Fragment*, prese il principio di utilità da Hume (con le opportune integrazioni, sul piano della coerenza espositiva), e la frase simbolo da Priestly.

## 2.2 - L'utilitarismo come filosofia pratica

Per Bentham la filosofia non era una questione di ragionamento astratto, e se egli è arrivato a formulare una complessa e rivoluzionaria dottrina filosofica, è stato anzitutto sotto lo stimolo di problemi extrafilosofici, pratici e concreti, quelli connessi alla riforma della legislazione in Inghilterra. Egli lo affermava esplicitamente, ad esempio quando, parlando della sua filosofia, diceva che le sue definizioni e distinzioni "sono lungi dall'essere mera materia di speculazione". Esse anzi "sono suscettibili dell'applicazione più estesa e costante sia al discorso morale che alla pratica legislativa"<sup>82</sup>. Ciò è particolarmente vero per la sua opera più nota, la *Introduction to the Principles of Morals and Legislation*. La *Introduction* è il risultato di una crescita eccessiva e non pianificata di un testo che era stato pensato, all'inizio, come l'introduzione ad un piano per un codice penale razionale.

Bentham racconta la genesi dell'opera in modo da ricondurla direttamente alle necessità espositive poste dal suo lavoro sulla legislazione: nel corso degli ultimi anni che avevano preceduto la stesura dell'*Introduction* si era trovato più volte a dare forma pressoché compiuta a vari lavori di carattere giuridico, e in ciascuno di quei casi aveva sentito la necessità di chiarire anzitutto i principi ispiratori di ciò che andava scrivendo. Da qui l'idea di un'esposizione propedeutica per il resto del suo lavoro, da realizzarsi in forma sistematica e con un valore generale. Questo lo aveva condotto ad occuparsi dei principi generali della filosofia morale, e le necessità argomentative scoperte nel corso dell'esposizione lo avevano portato a inoltrarsi in "un angolo insospettato del

---

<sup>82</sup> Jeremy Bentham, *An Introduction to the Principles of Morals and Legislation*, The Athlone Press, London 1970, IX.18, p. 95.



labirinto metafisico”: ovvero alla scoperta di doversi occupare di problemi specifici di psicologia, di analisi del linguaggio e di pedagogia. Tutto questo, peraltro, senza perdere mai di vista il carattere propedeutico del suo progetto, inteso “come un libro di matematica pura rispetto alle scienze applicate”, destinato a chiarire i nodi e i problemi irrisolti che erano di ostacolo all’azione pratica<sup>83</sup>.

Quando pensiamo a Bentham, ed agli utilitaristi in generale, è bene pensare anzitutto che essi erano uomini con una forte vocazione politica, “attivamente impegnati nel dare forma a piattaforme politiche e a organizzare manifestazioni pubbliche”<sup>84</sup>. E infatti il problema che sopra a tutti Bentham cerca di risolvere sembra a prima vista appartenere più alla giurisprudenza che alla filosofia, ed è quello di adeguare il farraginoso sistema di leggi dell’Inghilterra del suo tempo ai nuovi rapporti sociali che si stavano delineando nel suo paese. Questo è anche l’interesse primario della *Introduction*, che mira appunto ad usare il principio di utilità per delineare un nuovo schema di legislazione, e segni di questa distribuzione di priorità abbondano nella parte etica del libro. Questa priorità di Bentham può spiegare anche una certa aria di sommaria impazienza che circonda l’esposizione e la difesa del principio di utilità nelle prime pagine della *Introduction*: lo scopo del libro infatti non è tanto quello di giustificare un principio filosofico, quanto piuttosto quello di arrivare al lavoro completo e dettagliato di delineare un piano di riforma del sistema legale.

L’interesse filosofico dell’impresa di Bentham viene però dal modo in cui egli affrontò questo problema, ovvero con un largo uso di una reinterpretazione della psicologia edonistica di derivazione empiristica (che traeva soprattutto da Helvetius e da Hume), della nuova consapevolezza metodica delle scienze esatte del suo tempo, e dell’applicazione della matematica alla scienza sociale ed alla morale, in base all’idea della calcolabilità del bene, resa possibile appunto dalla sua identificazione con l’utile del maggior numero. Il bene corrisponde appunto ad una somma di piaceri, quelli che una data azione determina in un insieme di differenti individui, piaceri che sono superiori alla corrispondente somma di dolori che quella azione determina, e questa differenza può essere colta in maniera oggettiva da un osservatore neutrale, ed anche da un legislatore che si ponga in una posizione “terza” rispetto a quella delle parti in causa. Bentham sapeva che questo calcolo poteva in molti i casi non essere semplice, ma riteneva non solo che esso fosse possibile, ma che di

---

<sup>83</sup> Jeremy Bentham, *An Introduction to the principles of morals and legislation*, Preface, p. 1 e p. 5.

<sup>84</sup> Leslie Stephen, *The English Utilitarians*, University Press of the Pacific, Honolulu (Hawaii) 2004, (reprinted from the 1900 edition), vol. 1, p. 2.

fatto esso venisse condotto continuamente, in ogni atto importante di valutazione. Per adoperare l'efficace immagine usata da Schofield, "sembrerebbe che Bentham abbia concepito la mente umana come se fosse programmata per operare come un calcolatore di piaceri e dolori"<sup>85</sup>.

Per questa via Bentham giunse a costruire un'etica che dava una risposta nuova e ambiziosa ai dilemmi ed ai dubbi morali del proprio tempo, un'etica che era in grado, fra l'altro, di essere una robusta e coerente "etica del lavoro" senza dover ricorrere a sanzioni e compensazioni soprannaturali. Molto semplicemente, in Bentham il lavoro è un dolore calcolato in modo da ad ottenere un piacere che eccede il valore del dolore, e questa eccedenza è appunto la sua ricompensa<sup>86</sup>.

## 2.3 - L'etica come scienza della felicità umana

L'etica di Bentham pone al suo centro il problema della felicità umana, nel solco di una tradizione che risale all'etica classica. L'etica è da lui definita come "l'arte di dirigere le azioni degli uomini verso la produzione della maggior quantità possibile di felicità per coloro il cui interesse ha di mira"<sup>87</sup>: per l'appunto il maggior bene per il maggior numero, secondo il famoso (a ambiguo) slogan dell'utilitarismo, diventato moneta corrente nel dibattito politico e in quello etico da Bentham in poi.

L'etica di Bentham è basata sul principio di utilità, col che si intende un criterio per la valutazione oggettiva degli atti morali, sia di quelli individuali che di quelli collettivi:

Per principio di utilità si intende quel principio che approva o disapprova qualunque azione in rapporto alla tendenza che essa sembra avere ad aumentare o diminuire la felicità della parte il cui interesse è in questione. E con "qualunque azione" intendo riferirmi non solo ad ogni azione di un individuo privato, ma anche ad ogni misura del governo<sup>88</sup>.

Il contesto anzitutto giuridico in cui si colloca la riflessione filosofica di Bentham è reso evidente dalla clausola finale della citazione appena riportata. Infatti, se è vero che il principio di utilità è valido per tutti, esso è

---

<sup>85</sup> Philip Schofield, *Utility and Democracy*, Oxford University Press, Oxford and New York 2006, p. 43.

<sup>86</sup> Kathleen Blake, *The Pleasures of Benthamism: Victorian Literature, Utility, Political Economy*, Oxford University Press, Oxford 2009, p. 83.

<sup>87</sup> Jeremy Bentham, *An Introduction to the principles of morals and legislation*, XVII.2, p. 282.

<sup>88</sup> Jeremy Bentham, *An Introduction to the principles of morals and legislation*, I.1, pp. 11-12.

particolarmente valido per le misure del governo, in quanto esse hanno una ricaduta più vasta (una “estensione” maggiore, per usare il termine impiegato da Bentham), e di norma producono effetti più duraturi.

Il termine *utilità*, usato in questo modo, non era del tutto soddisfacente, per Bentham. Ciò che rende utile un oggetto, o un’azione, è la tendenza che essi hanno a produrre benefici, vantaggi, piacere, bene o felicità (termini che Bentham usa qui come sinonimi), o almeno ad evitare danni, dolori, mali o infelicità (termini anche questi intesi come sinonimi) per la parte il cui interesse è in questione<sup>89</sup>. In effetti queste caratteristiche non sono collegate intuitivamente col campo semantico dell’utilità. Per questo Bentham, nell’edizione dell’*Introduction* che è stata pubblicata nel 1823, ha preferito parlare di principio felicifico, o principio della maggiore felicità. Ma neanche questa formulazione gli è sembrata a lungo soddisfacente, in quanto l’idea di felicità presuppone – a suo modo di vedere – un godimento continuativo di piaceri così intensi, e non mescolati con dolori, da essere uno standard di giudizio inadeguato per la condizione umana. Per questo, nei suoi ultimi scritti, Bentham ha preferito parlare di principio del maggior benessere (*welfare*). Neanche quest’ultima definizione, peraltro, era completamente soddisfacente, ed è per questo che il termine *utilitarismo* è rimasto a designare non solo la dottrina di Bentham in generale, ma anche quella di tutti coloro che, dopo di lui, sono partiti da essa per costruire etiche e teorie della prassi basate sul principio di utilità; anzi, oggi il termine *utilitarismo* è spesso impiegato – in sede di analisi storica – anche per designare molte delle teorie precedenti a quelle di Bentham, ma basate anch’esse sul principio di utilità, quali quelle degli utilitaristi religiosi discussi nel precedente capitolo.

Nel corso dell’approfondimento e dello sviluppo delle idee di Bentham sull’utilità, peraltro, il principio di utilità è stato poi integrato con i quattro principi sussidiari della legislazione: sicurezza, sussistenza, abbondanza ed eguaglianza. Tra questi il più importante per Bentham era appunto quello della sicurezza: in accordo con una tradizione liberale che si può far risalire per lo meno a Locke, Bentham riteneva infatti che senza la sicurezza della propria persona e dei frutti del proprio lavoro, nessuno può essere indotto ad impiegare il meglio delle proprie energie nella propria attività, e che una società costituita

---

<sup>89</sup> “By utility is meant that property in any object, whereby it tends to produce benefit, advantage, pleasure, good, or happiness, (all this in the present case comes to the same thing) or (what comes again to the same thing) to prevent the happening of mischief, pain, evil, or unhappiness to the party whose interest is considered” (Jeremy Bentham, *An Introduction to the Principles of Morals and Legislation*, I.1, p. 12).

da individui che non impiegano fino in fondo le proprie energie individuali nella ricerca della propria felicità non possa che essere stagnante, e non produrre i benefici che gli uomini possono legittimamente attendersi dalla vita associata.

Di qui deriva la necessità morale di costruire un sistema di leggi e di costumi basati sul principio di utilità. E la prima e decisiva opzione filosofica della propedeutica giuridica di Bentham è l'affermazione di un radicale immanentismo: secondo Bentham, non c'è nulla nell'esperienza umana che non sia riferibile a fatti del mondo fisico, e ciò vale sia per i fenomeni morali sia per qualunque altra entità fittizia, che usiamo per comodità di discorso. Ad esempio può essere utile, a volte, parlare di qualcosa come *la legge*, ma essa in sé non esiste, a meno di interpretarla – correttamente – come qualcosa che coincide con l'esistenza di persone fisiche dotate del potere di punire chi non obbedisce ai loro ordini, ed alle norme da loro stabilite.

Le proposizioni che riguardano il principio di utilità hanno senso perché riguardano modificazioni del mondo fisico, ovvero piacere e dolore. Queste sono, fra tutte le sensazioni, le più "interessanti", per usare il termine apparentemente eufemistico, ma in realtà accuratamente descrittivo, che impiega Bentham in proposito. Sono cioè fra le sensazioni possibili quelle più intime, che entrano a modificare la fibra interna di chi le prova, e ne condizionano in modo decisivo il comportamento.

Ciò fa di piacere e dolore i due "padroni del genere umano", secondo l'enfatica affermazione con cui Bentham apre la sua *Introduction*: sono solo loro a determinare ciò che dovremmo fare, così come in effetti determinano ciò che facciamo. Al loro trono sono incatenati sia i criteri del giusto e dell'erroneo, sia la serie delle cause e degli effetti. Essi ci governano in tutte le nostre azioni, in tutte le nostre parole e in tutti i nostri pensieri. Ogni sforzo che possiamo fare per sottrarci al loro dominio serve solo a confermarlo meglio, nel senso che sarà dettato da un fine che consideriamo per noi desiderabile, e se analizziamo fino in fondo e onestamente le nostre motivazioni, vedremo che questo fine consisterà sempre in qualcosa di piacevole per noi, qualcosa che coincide con la felicità così come noi la intendiamo, o che perlomeno conduca alla nostra felicità.

Il riconoscimento del principio di utilità permette di compiere un gesto di fondamentale onestà intellettuale, quello di riconoscere apertamente la soggezione della volontà umana (e di qualsiasi essere senziente) al "principio del piacere", ed assume questa fondazione come fondamento del sistema di pensiero che ha di mira la fabbricazione delle felicità umana sulle sicure

fondamenta della ragione e della legge, ovvero di un sistema legislativo che abbia di mira appunto la felicità del maggior numero possibile di persone<sup>90</sup>. Infatti, lo scopo di qualsiasi legge è quello di regolare atti umani che producono piacere o dolore, “parole il cui significato nessun uomo ha bisogno di farsi spiegare da un avvocato”<sup>91</sup>.

La felicità è identificata da Bentham con una somma di piaceri, ovvero con una situazione in cui i piaceri prevalgano in modo netto sui dolori, e con una realistica prospettiva di una continuazione di questa situazione. La distinzione fra piacere e felicità, che epoche successive teorizzarono esplicitamente, dal punto di vista di una diversa comprensione della psiche umana (esemplificata dalla citazione tratta da Oscar Wilde che compare nell'esergo, e che può essere letta come una critica implicita dei principi fondamentali dell'utilitarismo), sembrava a Bentham un'inutile e dannosa complicazione di meccanismi psicologici in sé abbastanza semplici. Come è noto, Bentham non faceva differenze qualitative tra piaceri “nobili” e “bassi”: la differenza può essere solo quantitativa, tra piaceri più forti e duraturi ed altri precari e passeggeri (che sono i fugaci piaceri connessi ai comportamenti viziosi). Ognuno è libero di perseguire ciò che più gli dà piacere: l'etica lo orienta peraltro verso un piacere che possa essere puro (non mischiato a dolori) e duraturo. L'omogeneità qualitativa dei piaceri tra loro rende possibile indicare con scientifica precisione, attraverso il calcolo morale, i comportamenti che consentono di creare la maggior quantità totale di piacere, quel “maggior bene per il maggior numero” che era il criterio ultimo della morale di Bentham. Ciò è possibile, afferma Bentham, a patto di costruire una “logica della volontà”, che sia paragonabile alla logica che già esiste, vale a dire “la logica dell'intelletto”: Bentham ritiene infatti che le operazioni della volontà siano determinabili da regole, non meno

---

<sup>90</sup> “Nature has placed mankind under the governance of two sovereign masters, pain and pleasure. It is for them alone to point out what we ought to do, as well as to determine what we shall do. On the one hand the standard of right and wrong, on the other the chain of causes and effects, are fastened to their throne. They govern us in all we do, in all we say, in all we think: every effort we can make to throw off our subjection, will serve but to demonstrate and confirm it. In words a man may pretend to abjure their empire: but in reality he will remain subject to it all the while. The principle of utility recognizes this subjection, and assumes it for the foundation of that system, the object of which is to rear the fabric of felicity by the hands of reason and of law” (Jeremy Bentham, *An Introduction to the Principles of Morals and Legislation*, I.1, p. 11).

<sup>91</sup> “The consequences of any Law, or of any act which is made the object of a Law—the only consequences that men are at all interested in—what are they but pain and pleasure? By some such words, then, as pain and pleasure, they may be expressed: and pain and pleasure, at least, are words which a man has no need, we may hope, to go to a Lawyer to know the meaning of” (Jeremy Bentham, *Fragment on Government*, p. 28).

di quelle dell'intelletto stesso<sup>92</sup>. Bentham riassume i principi etici e psicologici della sua argomentazione in una formula, nella quale afferma senza riserve che piacere e dolore determinano sia ciò che facciamo sia ciò che dovremmo fare.

Questa formula, però, oscura il fatto fondamentale che piacere e dolore sono considerati in un modo quando indicano ciò che di fatto facciamo, e in un altro quando indicano ciò che dovremmo fare<sup>93</sup>, ed introduce nel sistema di Bentham un'ambiguità che sarà destinata a rimanere a lungo un punto problematico delle diverse etiche utilitaristiche, problematicità che diversi utilitaristi tenteranno di risolvere in modo diverso. Il problema deriva dal fatto che le capacità di comprendere ciò che dobbiamo fare, nelle società storiche nelle quali tutti gli uomini vivono, è oscurata da una serie quasi infinita di pregiudizi e condizionamenti di vario ordine e grado, mentre la logica della volontà di cui parla Bentham è una logica "naturale", riferita ad un uomo che sia in una situazione pre-storica, lasciato libero di calcolare il proprio bene per quello che naturalmente esso è.

È possibile però che un individuo sia in errore su cosa costituisce il suo interesse, e dunque che agisca spinto da un motivo che lo porti a fare esperienza di dolore invece che di piacere. È ben chiaro a Bentham, infatti, che la situazione reale è ben diversa da quella naturale, e sempre più chiaro gli diventerà nelle opere successive alla *Introduction*, che lo porteranno a tematizzare il tema del "sinistro interesse", ovvero l'idea che le deviazioni del giudizio umano dal suo corso naturale non avvengono a caso, di solito, ma nella direzione di favorire gruppi di interessi fortemente costituiti, come quelli di alcune classi parassitarie (Bentham si riferisce, fra gli altri, all'aristocrazia, agli avvocati e al clero), capaci di condizionare le istituzioni e le pratiche pubbliche, e di esercitare una forte egemonia sulle idee prevalenti in ogni data società. Ciò nondimeno, insiste Bentham in termini simili a quelli usati da Rousseau poco prima di lui, questa facoltà naturale di comprendere ciò che è bene e piacevole per ciascuno esiste: essa può essere deviata e condizionata, ma non può essere estirpata, perché fa parte della natura umana, e fa parte comunque di ogni giudizio morale che facciamo. Il compito dell'utilitarismo si presenta allora – in termini chiaramente illuministici – come quello di una liberazione dall'oscurità e dal pregiudizio, di rischiaramento del giudizio umano e di strumento per la costruzione di una

---

<sup>92</sup> "There is, or rather there ought to be, a logic of the will, as well as of the understanding: the operations of the former faculty, are neither less susceptible, nor less worthy, than those of the latter, of being delineated by rules" (Jeremy Bentham, *An Introduction to the Principles of Morals and Legislation*, Preface, p. 8).

<sup>93</sup> Anthony Quinton, *Utilitarian Ethics*, Macmillan Limited, London 1973, p. 28.

società governata dalla ragione, liberata dai retaggi oscuri del passato, e che possa godere nel suo insieme delle scoperte realizzate dalla ragione scientifica.

## 2.4 - Il metodo classificatorio di Bentham

Una volta stabiliti i principi di fondo che ispirano l'azione umana, diventa possibile un'indagine sistematica sull'agire umano, sulle sue motivazioni e sui suoi fini. Bentham riprende in proposito le ambizioni più grandi e le cautele che erano presenti già nell'*Essay concerning Human Understanding* di Locke, sostenendo che indagini analoghe a quelle matematiche sono atte a scoprire le leggi delle scienze morali e politiche, anche se le indagini necessarie a scoprire tali leggi sono senza confronto più intricate e più estese di quelle matematiche<sup>94</sup>. Frase che appunto riprende elementi presenti nel progetto lockiano di morale razionale, ma con un percettibile spostamento di accento, che passa dall'enfasi lockiana sulla *difficoltà* di un simile compito per la ragione umana all'enfasi benthamiana sulla *realizzabilità* di una scienza morale razionale.

La convinzione che Bentham ha della giustizia del suo modo di procedere, e la radicalità con cui critica le posizioni tradizionali, deriva in effetti dall'idea che il calcolo razionale etico sia il modo di procedere cui naturalmente si ispirano tutte le creature viventi, nelle loro scelte individuali e nel giudizio su quelle altrui:

Quando sono in ballo questioni di tale importanza quali il dolore e il piacere al più alto grado (le sole questioni, in breve, che possono essere importanti), chi è che non fa calcoli? Gli uomini calcolano, alcuni con maggiore, alcuni con minore esattezza, è vero: ma calcolano tutti. Persino i pazzi<sup>95</sup>.

Come questo passo fa comprendere chiaramente, l'attitudine al calcolo è presente in tutte le creature umane, ma è anche vero che questo calcolo può essere condotto in modo adeguato o in modo erroneo. La funzione della filosofia utilitarista è dunque duplice: da un lato una funzione *critica* nei confronti delle altre dottrine, che confondono il retto e naturale giudizio degli uomini, dall'altra ha una funzione *orientativa* per la condotta individuale e per

---

<sup>94</sup> "He will repeat it boldly (for it has been said before him), truths that form the basis of political and moral science are not to be discovered but by investigations as severe as mathematical ones, and beyond all comparison more intricate and extensive" (Bentham, *An Introduction to the Principles of Morals and Legislation*, p. XIII).

<sup>95</sup> Jeremy Bentham, *An Introduction to the principles of morals and legislation*, XIV.28, pp. 173-174.

l'elaborazione delle regole che devono guidarla. Bentham in effetti si propone di fornire gli strumenti adeguati, all'altezza delle scoperte scientifiche a lui contemporanee, per aiutare gli uomini a scegliere secondo quello che lui chiama "il metodo naturale" (che è ben altra cosa, nella sua prospettiva, dallo scegliere in base all'"oscuro fantasma" della legge di natura). Per questo egli suddivide ed analizza l'agire umano, distinguendo puntigliosamente i vari tipi di piacere e dolore, le diverse circostanze che influenzano la sensibilità degli uomini, le intenzioni che li muovono, le categorie delle loro azioni, i gradi di consapevolezza che hanno quando agiscono, etc.

In questo modo Bentham giunge a costruire una vera e propria scienza della morale, nella quale tutti i termini morali sono usati in riferimento ad entità reali (ovvero alle sensazioni *interessanti*: piacere e dolore). Anche i termini meta-morali, incluso il criterio del giusto e dell'ingiusto, ovvero il principio di utilità, sono esposti da Bentham in riferimento alle entità reali del piacere e del dolore<sup>96</sup>.

Al di là di questo enorme apparato tecnico, ciò che conta è appunto il metodo con cui tutta questa attività classificatoria viene compiuta. Il grande modello è qui uno scienziato, Linneo, che nella sua *Philosophia botanica* (1751) aveva analizzato e suddiviso i campi rispettivi della botanica e della biologia in base ai principi della *fruttificazione* ed a quello generale della *procreazione*. Aveva cioè riportato la complessità del suo campo d'indagine ad un unico principio, scelto non arbitrariamente, ma in base alla *natura* dell'oggetto indagato. Ciò che è essenziale nell'attività classificatoria secondo Bentham, che segue appunto nel campo della morale l'esempio di Linneo, è la *naturalità* del principio ordinatore che viene scelto, che deve sempre essere quello che, in base alla natura dell'argomento, è il più adeguato per ordinare quella materia<sup>97</sup>. Bentham era certo di essere in possesso di un principio adeguato, in campo morale, a svolgere la stessa funzione unificante e razionalizzante che il principio trovato da Linneo aveva per la biologia: per l'appunto, il principio di utilità, in grado di discriminare tra azioni giuste e sbagliate, e tra i vari gradi *quantitativi* per i quali un'azione può essere giusta o sbagliata, ovvero utile o inutile o dannosa<sup>98</sup>.

---

<sup>96</sup> cfr. Philip Schofield, *Utility and Democracy*, p. 32.

<sup>97</sup> Jeremy Bentham, *A fragment on government*, prefazione: "Può, io penso, essere definita *naturale* quella sistemazione dei materiali di qualsiasi scienza, quando prende in considerazione proprietà che li caratterizzano tali che gli uomini in generale, per la comune costituzione della *natura* umana, sono disposti a tenerne conto: proprietà tali, in altre parole, da impegnare *naturalmente*, cioè facilmente, e da fissare fermamente l'attenzione di tutti coloro cui vengono additate".

<sup>98</sup> "Con *utilità* noi possiamo indicare un *principio*, che può servire a presiedere e dirigere,



Tutto ciò permette a Bentham di introdurre uno dei suoi contributi più influenti e più problematici al pensiero etico successivo, ed anche ai fondamenti dell'economia politica moderna: il cosiddetto calcolo edonistico, o calcolo felicifico.

Per misurare la grandezza di un piacere (o di un dolore), e per poterla confrontare con un'altra, dobbiamo considerare prima di tutto alcune proprietà della sensazione considerata in se stessa, vale a dire la sua *intensità*, la sua *durata*, la sua *certezza* e la sua *vicinanza*. Ci sono poi alcune cose da considerare riguardo al rapporto dei piaceri e dei dolori con altre sensazioni di piacere e dolore, vale a dire la loro *fecondità* e la loro *purezza*. Infine, in tutti i casi in cui c'è da prendere in considerazione un certo numero di persone coinvolte, bisogna considerare anche l'*estensione* del piacere.

Il punto di tutta questa trattazione è che il godimento dei piaceri, e l'evitare i dolori, devono essere i fini che il legislatore ha in vista. Per questo è così importante, per lui, comprendere il loro *valore*: "I piaceri e i dolori sono gli *strumenti* con cui deve lavorare, perciò è per lui doveroso comprendere la loro forza, cioè, di nuovo, da un altro punto di vista, il loro valore"<sup>99</sup>. Le prime quattro dimensioni (intensità, durata, certezza e vicinanza) appartengono alla dimensione strettamente individuale. Ma quando il valore di un piacere o dolore viene considerato col proposito di stimare la tendenza di un *atto* da cui esso viene prodotto, ci sono altre caratteristiche di cui tenere conto. Esse sono: la sua *fecondità*, vale a dire la probabilità che ha di essere seguito da sensazioni dello *stesso* tipo e la sua *purezza*, vale a dire la probabilità che ha di *non* essere seguito da sensazioni del tipo *opposto*.

Bentham descrive queste sette proprietà dei piaceri e delle azioni che li determinano come le *dimensioni* del piacere e del dolore, ed afferma che nel valutare la tendenza di un'azione dobbiamo prendere in considerazione il valore di ogni piacere o dolore che essa produrrà, direttamente o indirettamente, e poi fare il bilancio. Il termine *dimensione* è però fuorviante, in

---

per così dire, quella sistemazione che sarà fatta di alcune istituzioni, o combinazioni, che compongono la materia di questa scienza; ed è questo principio ed esso solo che, col porre la sua impronta sui diversi nomi dati a queste combinazioni, può rendere *soddisfacente* e *chiara* ogni sistemazione che può essere fatta di esse" (ibid.). Qui evidentemente Bentham parla in particolare dell'applicazione del principio di utilità alla giurisprudenza, ma sarà questa idea guida quella che lo porterà poi anche all'analisi della morale nelle opere successive.

<sup>99</sup> "Pleasures then, and the avoidance of pains, are the ends that the legislator has in view; it behoves him therefore to understand their value. Pleasures and pains are the instruments he has to work with: it behoves him therefore to understand their force, which is again, in other words, their value", Jeremy Bentham, *An introduction to the principles of morals and legislation*, IV.1, p. 38.

quanto lascia supporre una congruenza ed una confrontabilità tra le diverse proprietà qui prese in considerazione. Ma il problema di tutta questa analisi è proprio la mancanza di una intuibile congruità fra gli elementi della lista di Bentham: ad esempio non c'è nessuna comune unità che possa correlare una certa quantità di intensità con una certa quantità di durata.

In ogni caso, lo sforzo gigantesco di analizzare, ordinare e spiegare tutta la vita umana alla luce del principio di utilità costituisce per Bentham la scientificità della sua opera, e sarà per lui al tempo stesso un formidabile strumento critico ed un limite oggettivo, che porterà il suo autore a forzature ed inevitabili unilateralità nell'analisi dell'animo umano, come si sforzerà di mostrare il suo allievo più brillante, John Stuart Mill, nel suo impietoso saggio sul suo vecchio maestro.

## 2.5 – I “sussurri della moralità” ed i “tuoni della legge”

È chiaro per Bentham che il piacere e l'appagamento che l'agente ha di mira sono anzitutto il *proprio* piacere ed appagamento, ovvero la *propria* felicità, in quanto nell'etica benthamiana ha un ruolo centrale la virtù della *prudenza*, che consiste nella capacità di fare il proprio dovere verso se stessi, in vista del proprio bene e del proprio interesse<sup>100</sup>. Peraltro, per quanto secondo Bentham i *propri* interessi siano gli unici che un uomo ha *adeguati* (“adequate”) motivi per seguire – in accordo alla psicologia edonistica, secondo la quale il piacere è appunto la guida dell'uomo in tutte le sue scelte consapevoli – la morale gli dice che egli è tenuto a tener conto anche di interessi diversi dai suoi, per moventi certo meno forti del proprio interesse immediato, come la naturale tendenza alla benevolenza, e il desiderio di ottenere amicizia e reputazione. Così universale è questo comandamento dell'etica, volto alla massimizzazione del piacere, da includere in esso anche gli animali<sup>101</sup>.

Bentham però non si nasconde che il peso che gli interessi altrui hanno sulle decisioni umane è molto debole, se questi interessi confliggono con i propri. Ed ecco perché “i sussurri della moralità” vanno rinforzati con “i tuoni della legge”<sup>102</sup>, in modo da creare dei moventi dissuasivi precisi a qualunque azione che – avendo di mira il proprio interesse egoistico – diminuisca la quantità generale di felicità. Ad esempio, un borseggiatore potrebbe pensare che se ruba

---

<sup>100</sup> Jeremy Bentham, *An Introduction to the principles of morals and legislation*, XVII.6, pp. 283-284.

<sup>101</sup> Jeremy Bentham, *An Introduction to the principles of morals and legislation*, XVII.4, p. 282.

<sup>102</sup> Jeremy Bentham, *An Introduction to the principles of morals and legislation*, XVII.11, pp. 286-287.

il mio portafoglio realizzerà un aumento della sua felicità, e potrebbe semplicemente non badare alle conseguenze che potrebbe avere per me la perdita del mio danaro e dei miei documenti. Nel far questo egli agirebbe in modo errato, dal punto di vista del principio di utilità, poiché la sua azione produrrebbe più dolore che piacere.

Ed ecco dove interviene il legislatore. Questi infatti comprende benissimo che è meglio per gli individui che i loro portafogli non siano rubati. E per questo introduce una legge che stabilisce che il borseggio è un reato, ed annette una punizione a questa azione. Il legislatore organizza anche una forza di polizia volta a scoprire ed arrestare i trasgressori di questa legge. A questo punto il borseggiatore ragiona in modo diverso da prima, ovvero può ritenere che il potenziale guadagno derivante dal furto del mio portafoglio non valga il rischio di essere arrestato e punito. In questo modo il legislatore ha alterato il comportamento del borseggiatore, applicando una sanzione ad un'azione che, se non fosse stato per la sanzione, egli avrebbe certamente messo in atto<sup>103</sup>.

In questo modo, se si pone su base utilitarista l'intero sistema legislativo, si vedrà che l'individuo non avrà più incentivi a commettere atti che siano dannosi per la felicità della comunità nel suo insieme. Ma per poter realizzare questo scopo, il legislatore deve comprendere non solo di dover operare attraverso le sanzioni, ovvero attraverso i piaceri ed i dolori, ma deve anche comprendere la "forza" e il "valore" dei diversi piaceri e dolori su cui agisce. Detto in breve (ciò che non fa Bentham, a dire il vero), un piacere ha più valore se è di una quantità maggiore. E il valore di un piacere e di un dolore, per quanto riguarda un individuo, può essere valutato in rapporto alle prime sei dimensioni del piacere e del dolore di cui parla il quarto capitolo della *Introduction*: intensità, durata, certezza, vicinanza, fecondità e purezza.

Su queste sei dimensioni individuali del piacere dovremo ritornare più avanti, quando discuteremo del metodo di Bentham e del calcolo felicifico. Per ora ciò che dobbiamo considerare è la settima dimensione del piacere, che è quella più strettamente politica, e che viene in primo piano quando consideriamo il valore del piacere e del dolore in rapporto a più di una persona, vale a dire l'*estensione* del piacere, il numero delle persone che sono coinvolte dall'azione che stiamo intraprendendo o giudicando. Quello che dobbiamo fare in questo caso è calcolare le conseguenze buone o cattive di un'azione per uno dei singoli individui coinvolti da essa, ripetere l'operazione per ciascun altro, ed alla fine aggregare i risultati.

---

<sup>103</sup> Philip Schofield, *Bentham for the perplexed*, Continuum, London 2009, pp. 48-49.

Questo è il modo in cui attuare il calcolo felicifico a proposito di ciascun tipo di trasgressione o di reato, come nel caso del borseggio, mirando a stabilire l'esatta quantità di punizione che possa fare da deterrente dal commettere azioni che vadano a detrimento della maggior felicità per il maggior numero. Il problema che Bentham si pone non è quello di annettere una punizione a caso a ciascun reato, ma quello di identificare la punizione esatta e funzionale, che non dovrà essere troppo leggera, in quanto sarebbe inefficace, né troppo severa, in quanto sarebbe in contraddizione col principio stesso dell'utilità (imporrebbe infatti una sofferenza non necessaria e non giustificabile in base allo stesso principio). Questo metodo può fornire, secondo Bentham, la base di un sistema penale razionale. Se questo metodo sarà rispettato, non è necessario che le pene siano particolarmente rilevanti (Bentham ad esempio è contrario alla pena di morte): l'importante è che esse siano certe, e proporzionate al reato<sup>104</sup>.

Si respira in queste pagine di Bentham una grande fiducia nei mezzi della ragione umana, se essa viene messa in grado di dare ordine alla vita degli uomini. Anche qui, come in Locke e Paley, ci si vale delle pene e delle punizioni, ma non si ricorre ad un essere sovrumano ed onnipotente per questo: visto che ciò che conta sono le azioni, e non le intenzioni, non è necessario uno "scrutatore dei cuori". Bentham si accontenta di un sistema razionale di leggi, e – certo – di un efficiente apparato di polizia, in grado di scovare i trasgressori, e di non far pesare la speranza dell'impunità nel calcolo razionale di chi è tentato – per i propri moventi egoistici – dal commettere un reato.

Questo modo di ragionare ha dato vita, dopo Bentham, ad una robusta tradizione nel pensiero etico, che arriva fino ai giorni nostri, e soprattutto nel mondo anglosassone occupa una posizione centrale nel dibattito etico contemporaneo. L'impostazione utilitaristica oggi prevalente è quella del cosiddetto *utilitarismo delle regole*<sup>105</sup>, una teoria e una pratica legislativa che partono dalla premessa che occorre tener conto della preferenza degli individui per il proprio interesse personale, e che pertanto è opportuno rinforzare le motivazioni al comportamento etico con un sistema di "regole" (le leggi),

---

<sup>104</sup> Jeremy Bentham, *An introduction to the principles of morals and legislation*, XIV, 12, p. 168.

<sup>105</sup> Cfr. John Harsanyi, *L'utilitarismo*, Milano 1988, pp. VIII-X. Harsanyi è un personaggio di notevole importanza, premio Nobel per l'economia nel 1994, noto soprattutto per aver applicato la teoria dei giochi alla morale ed all'economia politica. Tra le sue opere più importanti vanno ricordate *Essays on Ethics, Social Behaviour, and Scientific Explanation* (1976) e *Rational Behaviour and Bargaining Equilibrium in Games and Social Situations* (1977). Tutti questi scritti possono essere considerati una prosecuzione critica, alla luce degli sviluppi contemporanei nella logica, nell'economia e nella politica di alcuni aspetti della riflessione di Bentham. Harsanyi, originario dell'Ungheria, ha insegnato economia all'università di Berkeley, in California, dal 1964 al 1990.

connesso ad una serie di sanzioni per la sua violazione. A parte questo, per l'utilitarismo delle regole l'individuo è considerato libero di fare quello che vuole per massimizzare il suo interesse, senza che nessun suo comportamento, anche il più egoistico, sia nemmeno criticato dalla morale, fin quando non lo porta a violare la legge.

L'utilitarismo delle regole ricorre appunto a criteri generali della condotta, che possano essere un riferimento per guidare e giudicare l'azione nei casi singoli, riconoscendo la difficoltà di calcolare le conseguenze esatte dell'azione caso per caso. In questo però gli utilitaristi di questo genere si allontanano dall'utilitarismo come era invece inteso da Bentham, che era piuttosto un *utilitarismo dell'atto*, nel senso che mirava appunto a calcolare, caso per caso, le conseguenze di una determinata azione. La prospettiva della regola e delle sue conseguenze era ovviamente importante anche per Bentham (che in effetti mirava appunto a costruire un sistema di leggi razionali), ma più dal punto di vista del legislatore, che fissa una regola propriamente detta, che per l'azione del singolo, che deve prendere in considerazione un complesso numero di circostanze, una delle quali (di solito molto importante) è appunto l'esistenza di regole della condotta rese obbligatorie da una legge, il che significa che la loro trasgressione può essere seguita da una sanzione, ovvero da un dolore annesso alla loro trasgressione. Se invece mi trovo a dover scegliere tra un atto che mi sembra produca la maggior quantità di utilità ed il rispetto di una regola, per Bentham devo senz'altro scegliere l'atto più utile: se scegliessi in un caso del genere di rispettare la regola, infatti, sceglierei una soluzione sub-ottimale, e non realizzerei il maggior bene per il maggior numero. Sarei mosso da un mal riposto culto della regola, e non dal principio di utilità.

Naturalmente c'è qui un problema, che viene dal fatto che ogni utilitarismo "puro", che lasci l'individuo determinato in ultima analisi solo dal proprio interesse egoistico, si espone all'antica domanda che nella *Repubblica* Glaucone poneva a Socrate: se sono certo di non essere scoperto quando commetto un reato che massimizza il *mio* piacere individuale, a discapito di quello altrui o di quello della collettività, perché mai non dovrei commetterlo?<sup>106</sup> La risposta che Bentham dava a questa domanda è basata su un postulato indimostrato: non

---

<sup>106</sup> La domanda di Glaucone partiva da un esempio fantasioso, portandolo alle estreme conseguenze: se possedessimo l'anello di Gige, si chiedeva Glaucone, quello che può rendere invisibili a piacimento, perché non dovremmo usarlo come fece Gige stesso, per commettere qualunque crimine che possa assicurarci ricchezza e potere, visto che ho la garanzia assoluta dell'impunità? L'esempio viene usato da Glaucone per dimostrare la sua tesi, secondo cui "nessuno è giusto di proposito, ma solo perché vi è costretto" (Platone, *Repubblica*, II, 395b-360d).

devo commettere il reato perché in ultima analisi l'interesse del singolo, correttamente inteso, coincide con quello della società nel suo insieme. Bentham non argomenta tale coincidenza, se non con una similitudine di ascendenza classica:

La comunità è un corpo fittizio, composto dalle persone che sono considerate farne parte. E cos'è l'interesse della comunità? – è la somma degli interessi dei diversi membri che la compongono<sup>107</sup>.

La *finezza* di cui parla qui Bentham (che parla della società come di un corpo *fittizio*) aveva il suo precedente più conosciuto nell'apologo organicista con cui il console romano Menenio Agrippa tentò di contenere la ribellione della plebe romana<sup>108</sup>. Ma la versione classica più articolata di questa dottrina è appunto la *Repubblica* di Platone. Il paradosso storico sta qui nel fatto che se si legge la *Repubblica* fino in fondo, col suo complesso repertorio di miti poetici ed immagini fantasiose, refrattarie certo a qualunque moderno calcolo utilitarista, si ottiene la stessa risposta. Il risultato dell'antica tradizione filosofico-religiosa sembra dunque coincidere, in questo caso, con quello della più scaltrita riflessione etica moderna, armata dei nuovi strumenti della psicologia, dell'economia politica e della matematica.

## 2.6 - Il principio ascetico

Il principio di utilità è, per Bentham, il fondamento delle capacità di giudizio umano in campo etico, sia a proposito delle proprie azioni che di quelle altrui. Anche se a parole pochi lo riconoscono, esso è all'opera, continuamente, nei giudizi di ogni uomo<sup>109</sup>, ed anche nelle dottrine dei filosofi e dei moralisti, almeno nella misura in cui esse sono dottrine fondate su un'intuizione quanto meno approssimativa della natura umana. Solo quando si dice che un'azione dovrebbe essere (o non essere) compiuta in rapporto al principio di utilità, la

---

<sup>107</sup> "The community is a fictitious body, composed of the individual persons who are considered as constituting as it were its members. The interest of the community then is what is it?— the sum of the interests of the several members who compose it", Jeremy Bentham, *An introduction to the principles of morals and legislation*, I.4, p. 12.

<sup>108</sup> Livio, *Ab Urbe Condita*, II, 32.

<sup>109</sup> "Not that there is or ever has been that human creature at breathing, however stupid or perverse, who has not on many, perhaps on most occasions of his life, deferred to it. By the natural constitution of the human frame, on most occasions of their lives men in general embrace this principle, without thinking of it: if not for the ordering of their own actions, yet for the trying of their own actions, as well as of those of other men" (Jeremy Bentham, *An introduction to the principles of morals and legislation*, p. 4).

parola *dovrebbe* ha un senso. In tutti gli altri casi, non ne ha nessuno<sup>110</sup>. Ciò nonostante, il principio non solo di solito non è riconosciuto per il ruolo che di fatto esercita nell'etica reale degli esseri umani, ma è esplicitamente avversato da una molteplicità di dottrine etiche e religiose. Il programma di confutazione di queste classi di dottrine, difformi dall'utilitarismo, è contenuto nel secondo capitolo della *Introduction*. In questa discussione – provocatoriamente sommaria – tutte le teorie etiche alternative sono riportate a due tipi fondamentali, il *principio dell'ascetismo* e il *principio della simpatia ed antipatia*.

Le dottrine basate sul principio della simpatia e antipatia impiegano (spesso senza dirlo) il principio di utilità in modo saltuario e incoerente, in rapporto alle preferenze dei loro autori. Questo principio, che Bentham definisce anche *principio del capriccio*, è un principio che prende il semplice fatto dell'istintiva approvazione o disapprovazione come il criterio del giusto e dello sbagliato: in questo capace contenitore Bentham mette le teorie che basano la moralità sul senso morale, o su una comprensione morale della giustezza delle cose, o sulla legge di natura, e molte altre. La differenza di fondo tra il principio di utilità e quello della simpatia ed antipatia sta nel radicamento ontologico del criterio di utilità nelle modificazioni di entità reali, e nel suo riferimento all'insieme delle parti in causa in una determinata valutazione morale, caratteristiche entrambe mancanti al principio di simpatia. Un'affermazione di morale fatta in base al principio di utilità ha, infatti, un fondamento nel mondo fisico, che consiste di entità reali (piacere e dolore sono appunto modificazioni di questo genere), ed è questo fondamento che la distingue da tutti gli altri pretesi standard morali. Al contrario, un'affermazione fatta in base al principio della simpatia e antipatia non riesce a distinguere adeguatamente tra ciò che gli uomini di fatto approvano e ciò che dovrebbero approvare, e per questo esso non può, per sua natura, avere una forma coerente.

Le dottrine basate sul principio ascetico sono invece in linea di principio coerenti, in quanto costituiscono il contrario speculare del principio di utilità: ovvero, stando a Bentham, sono quelle dottrine che considerano meritori il dolore e la sofferenza, e dunque considerano che il bene consista nel maggior dolore per il maggior numero:

---

<sup>110</sup> "Of an action that is conformable to the principle of utility one may always say either that it is one that ought to be done, or at least that it is not one that ought not to be done. One may say also, that it is right it should be done; at least that it is not wrong it should be done: that it is a right action; at least that it is not a wrong action. When thus interpreted, the words *ought*, and *right* and *wrong* and others of that stamp, have a meaning: when otherwise, they have none" (Jeremy Bentham, *An Introduction to the principles of morals and legislation*, I.10, p. 13).

Per principio dell'ascetismo intendo quel principio che, come il principio di utilità, approva o disapprova qualsiasi azione in rapporto alla tendenza che essa sembra avere ad aumentare o diminuire la felicità della parte il cui interesse è in questione, ma in maniera inversa: approvando le azioni nella misura in cui tendono a diminuire la sua felicità, e disapprovando nella misura in cui tendono ad aumentarla<sup>111</sup>.

L'idea alla base di queste affermazioni è che nelle dottrine religiose, per lo più, la sofferenza renda particolarmente meritevoli nei confronti di Dio: in proposito Bentham osserva – maliziosamente – che l'idea di divinità benevola, saggia, e onnipotente, presente in tanta teologia e letteratura edificante, è drammaticamente contraddetta dalla prassi religiosa di rendersi il più infelici possibile, in questo mondo, per rendersi specialmente degni della sua approvazione<sup>112</sup>. In ogni caso, anche il principio dell'ascetismo ha origine, secondo Bentham, dal principio di utilità applicato male, ovvero dall'osservazione che alcuni piaceri, nel lungo termine, portano a dolori maggiori di se stessi; da qui, con un salto logico, si è arrivati a condannare i piaceri in genere: “essi si sono spinti oltre, fino al punto da pensare che fosse meritorio innamorarsi del dolore”<sup>113</sup>.

Il principio ascetico opera principalmente attraverso la paura: paura per le punizioni che una divinità – descritta da Bentham come capricciosa e vendicativa – annette ad una serie di azioni, per lo più in sé innocue (dal punto di vista dell'interesse generale) e in molti casi individuate in modo che le proibizioni ad esse annesse siano funzionali agli interessi delle classi sacerdotali dei vari paesi in cui quelle prescrizioni sono in vigore<sup>114</sup>.

Si tratta evidentemente di una descrizione caricaturale, ma c'è del metodo in questa forzatura di Bentham, che ovviamente non poteva non sapere che il vissuto della propria esperienza religiosa è, per la grande maggioranza dei

---

<sup>111</sup> “By the principle of asceticism I mean that principle, which, like the principle of utility, approves or disapproves of any action, according to the tendency which it appears to have to augment or diminish the happiness of the party whose interest is in question; but in an inverse manner: approving of actions in as far as they tend to diminish his happiness; disapproving of them in as far as they tend to augment it” (Bentham, *An introduction to the Principles of Morals and Legislation*, II.3, p. 17).

<sup>112</sup> Jeremy Bentham, *An Introduction to the Principles of Morals and Legislation*, pp. 8-9.

<sup>113</sup> “they pushed on, and went so much further as to think it meritorious to fall in love with pain”, Jeremy Bentham, *An Introduction to the principles of morals and legislation*, II.9, p. 21).

<sup>114</sup> Jeremy Bentham, *An Introduction to the principles of morals and legislation*, pos. 335-337. L'arbitrarietà delle proibizioni basate sul principio ascetico è per Bentham qualcosa che accomuna tutte le religioni storiche, non è certo un privilegio del cristianesimo. Ad esempio in un suo manoscritto leggiamo che: “Under Moses, as under Bramah, the list of impurities ... created out of physical impurities or out of nothing was a labyrinth without an end” (cfr. Lea Campos-Boralevi, *Bentham and the Oppressed*, Walter de Gruyter, Berlin and New York 1984, p. 59).



fedeli, ben diverso da questo. Bentham infatti afferma che nessun principio diverso da quello di utilità può essere seguito con coerenza, e in particolare non può esserlo il principio dell'ascetismo. Se lo fosse, nel giro di pochi giorni ridurrebbe la Terra a un Inferno<sup>115</sup>. E per l'appunto Bentham parla del principio ascetico nella sua inattuabile purezza, come modello (per fortuna) irraggiungibile, ma in ogni caso operante anche all'interno delle etiche religiose reali.

Il principio ascetico avrebbe una forma forte, nella quale la religione, ispirata dalla paura di Dio, porta i suoi aderenti alla ricerca del dolore come a un dovere, ed una forma debole, nella quale respinge solo i piaceri grossolani, e definisce gli altri piaceri con un nome diverso e fuorviante, che appunto non li identifica come piaceri. Questo "ascetismo debole" coincide con la versione filosofica dell'ascetismo, che non ha in sé una natura religiosa, e si può identificare – nel corso della storia – soprattutto con lo stoicismo nelle sue varie forme. Ma entrambi i tipi di ascetismo, per quanto diversi e in parte rivali fra loro, tendono di fatto a congiungere le forze contro i seguaci del principio di utilità, che essi convengono di "stigmatizzare con l'odioso nome di epicureo"<sup>116</sup>.

Leslie Stephen, all'inizio del '900, diceva che nel suo riportare al principio ascetico i principi di ogni religione, e in particolare quelli del cristianesimo, Bentham scrive "nel suo stile peggiore"<sup>117</sup>. Ma qui non è solo e non è tanto una questione di stile, quanto piuttosto di sostanza. Il punto è che Bentham pensava che religione e utilità fossero antitetici, soprattutto a causa delle paure che la religione irrazionalmente infonde negli animi degli uomini, e per il carattere assurdamente repressivo delle posizioni del clero anglicano in materia di conformità sessuale, che tenevano molte persone lontane da piaceri assolutamente innocui. Ciò nondimeno, è senz'altro vero quanto scrive Crimmins, uno dei maggiori studiosi contemporanei del pensiero dell'utilitarismo: "Bentham tocca appena i fondamenti dell'esperienza religiosa in modo deliberato, e sembra esser stato singolarmente incapace di andare oltre al considerare la religione come un insieme di rituali o come una sanzione sociale fondata sulla paura del soprannaturale"<sup>118</sup>. Sotto questo profilo, è

---

<sup>115</sup> "The principle of asceticism never was, nor ever can be, consistently pursued by any living creature. Let but one tenth part of the inhabitants of this earth pursue it consistently, and in a day's time they will have turned it into a hell", Jeremy Bentham, *An introduction to the principles of morals and legislation*, II.10, p. 21.

<sup>116</sup> Jeremy Bentham, *An Introduction to the principles of morals and legislation*, II.7, p. 19.

<sup>117</sup> Leslie Stephen, *Jeremy Bentham*, p. 241.

<sup>118</sup> James E. Crimmins, *Secular Utilitarianism: Social Science and the Critique of Religion in the Thought of Jeremy Bentham*, Clarendon Press, Oxford 1990, p. 15.

difficile negare che l'analisi che Bentham fa dell'esperienza religiosa nella *Introduction* è superficiale e schematica.

## 2.7 - Il principio teologico

Collegato al principio ascetico, ma da esso distinto per comodità espositiva, è poi il cosiddetto *principio teologico*, secondo il quale l'azione moralmente giusta è quella che si accorda con la volontà di Dio. Questo non è davvero un principio nuovo e distinto dagli altri, afferma Bentham, in quanto la volontà di Dio è sempre presunta, ed è sempre bisognosa di interpretazione. E queste interpretazioni sono discordanti tra loro. C'è dunque bisogno di un criterio per orientarsi tra di esse. E questo criterio, se intendiamo Dio come un essere benevolo e saggio, può solo essere quello di utilità. Ma allora tanto vale ricorrere ad esso fin dall'inizio. Infatti ammettiamo pure – concede Bentham – che tutto quello che è giusto sia conforme alla volontà di Dio: questo non ci aiuta a comprendere in cosa consista questa volontà, al punto che prima dobbiamo comprendere cosa è giusto, poi possiamo presumere di identificare la volontà di Dio. E il criterio adeguato per comprendere ciò che è giusto è appunto il principio di utilità<sup>119</sup>.

Bentham afferma, peraltro, che una prova del principio di utilità non è né necessaria né possibile. Ma afferma anche che quando qualcuno lo critica, lo fa partendo da principi che, senza avvedersene, sono basati appunto su quello di utilità, per quanto ciò venga fatto, inevitabilmente, senza coerenza. In effetti quando qualcuno insiste per fornire ragioni a favore di specifici principi morali, come il mantenere le promesse o il dire la verità, sembra non esserci niente a cui fare appello se non considerazioni basate sull'interesse generale. Ma gli oppositori tradizionali dell'utilitarismo, su posizioni intuizioniste o deontologiche (ad esempio Kant ed i suoi eredi) insistono che è un errore cercare ragioni per principi di questo genere, i quali sono in realtà verità auto-evidenti. Chiedere ragioni per questi principi, da questo punto di vista, significa trasformarli in meri consigli prudenziali, e dunque fraintendere la loro natura di principi morali. Questi autori concordano con Bentham sul fatto che niente si può provare se non si accetta in origine qualcosa senza prova, come un postulato. Ma differiscono da lui su cosa sia il postulato adeguato, e argomentano di solito che i principi che loro prendono come ultimativi sono considerati come più certi e autorevoli dalla comune coscienza morale. Molto

---

<sup>119</sup> Jeremy Bentham, *An introduction to the principles of morals and legislation*, II.18, p. 31.

spesso, peraltro, usano argomentazioni cripto-utilitariste per rendere evidenti le conseguenze negative che derivano dal non rispettare i principi che essi pongono alla base dei loro sistemi, argomentazioni che insistono sul fatto che queste conseguenze sarebbero indesiderabili appunto sul piano dell'utilità. In questa prospettiva Mill sosterrà – fedele in questo all'insegnamento di Bentham – che lo stesso Kant può essere interpretato come un utilitarista, dal momento che la sua ragion pratica insiste sul punto che le conseguenze dell'adozione generale di una massima immorale sarebbero tali che nessuno potrebbe desiderarle<sup>120</sup>.

## 2.8 – Il sogno di Bentham

Una volta stabilito che la felicità degli individui che formano una comunità è il fine che il legislatore deve perseguire, e che questa felicità è costituita da una somma di piaceri, il problema successivo – nella prospettiva di Bentham – è quello di trovare i mezzi adeguati per il perseguimento di un tale fine. Bentham definisce questa impresa “la fabbrica della felicità”<sup>121</sup>, ed i mezzi adeguati sono dello stesso genere del fine che si vuole perseguire, ovvero un accorto mix di piaceri promessi e minacciati dolori. Ma Bentham si rendeva conto benissimo che nella descrizione dei motivi che spingono gli uomini ad agire, la considerazione dei premi e punizioni annessi all'obbedienza o alla trasgressione delle leggi di uno stato sono solo uno dei moventi delle azioni.

In effetti, una volta formulata la sua distinzione fondamentale fra il principio di utilità, il principio ascetico e il principio della simpatia, Bentham passa ad analizzare sistematicamente le varie sanzioni che influiscono sulle scelte concrete degli individui agenti. Nel far questo parte da una enumerazione delle sanzioni fortemente reminiscente di quella proposta da Gay: sanzione fisica, politica, morale e religiosa<sup>122</sup>. Bentham parla di *sanzione* – come prima di lui

---

<sup>120</sup> John Stuart Mill, *Utilitarianism*, in John Stuart Mill e a. *Utilitarianism*, Fontana Press, London 1962, p. 254.

<sup>121</sup> Bentham, *An introduction to the principles of morals and legislation*, I.1, p. 11.

<sup>122</sup> Esiste anche un'altra interpretazione dei precedenti dell'analisi benthamiana delle sanzioni. Nell'interpretazione della Mack le quattro sanzioni erano ricavate da Bentham, per via di espansione, dall'analisi che Blackstone aveva fatto della sanzione legale: “The hierarchy among them from physical to moral corresponded to the three ages of law, vengeance, justice, and prevention, and to the division between direct and indirect legislation. Even though many sanctions were extra-legal, their meanings were fixed by the meaning of law, the first word in Bentham's dictionary” (Mary Peter Mack, *An Odyssey of ideas*, p. 241). Il rapporto fra la “topica” di Blackstone e quella di Bentham, peraltro, è molto meno intuitivo che il rapporto fra la topica di Bentham e quella di Gay.

aveva fatto anche Locke – dal momento che i piaceri e i dolori propri di ciascuno di questi poteri sono in grado di fornire una forza vincolante a qualsiasi legge o regola di condotta. Una sanzione è infatti una fonte di *dolori e piaceri*, i quali, a seconda dei modi di condotta con cui sono in connessione, agiscono come moventi<sup>123</sup>.

Se il piacere o il dolore ha luogo in questa vita, e derivano dal normale corso della natura, allora si può dire che quel piacere o quel dolore proviene dalla *sanzione fisica*. Ad esempio, l'indulgere nel consumo di bevande alcoliche può determinare uno stato fisico e psicologico – l'alcolismo – la cui dolorosità per chi ne soffre può essere considerata come di gran lunga superiore ai transitori piaceri che l'hanno determinata. Se invece il piacere e dolore è nelle mani di una particolare persona o gruppo di persone nella comunità, che vengono scelti col particolare proposito di dispensarlo, secondo la volontà del supremo potere dominante dello stato, si può dire che esso proviene dalla *sanzione politica*: e questa è la sanzione che deriva dal potere delle leggi dello stato. Se poi la sanzione è nelle mani di persone a caso nella comunità, con cui può capitare che l'agente abbia a che fare nel corso della sua vita, si può dire che proviene dalla *sanzione morale o popolare*: questo è il tipo di sanzione che può derivare dall'opinione pubblica, e dalla reputazione – buona o cattiva – che ciascuno si può guadagnare con le sue azioni. Infine, Bentham parla, in modo apparentemente sorprendente, viste le premesse della sua argomentazione, di una sanzione che può derivare direttamente dalle mani di un essere superiore e invisibile, nella vita presente o in una vita futura, sanzione che egli definisce *sanzione religiosa*: essa consiste nella minacciata interposizione di un potere soprannaturale, se non si segue un dato corso d'azione gradito a tale superiore potenza.

Rispetto alla sanzione religiosa propriamente intesa, però, Bentham afferma di poterla tranquillamente trascurare, in quanto la prospettiva del suo utilitarismo è dichiaratamente immanente, quella della felicità effettivamente verificabile nel corso della vita terrena, ed è difficile dire quali vantaggi e quali svantaggi in questa vita derivino dalla mano di Dio, ed ancor più difficile e problematico è determinare quali ne derivino in un'altra vita. Bentham in effetti sa benissimo che la sanzione religiosa è – in realtà – soprattutto una questione di aspettative: non è possibile provare e misurare gli interventi di Dio nelle vicende umane, ma è certo che moltissimi uomini si aspettano appunto questo tipo di intervento, e questa aspettativa condiziona il loro modo di comportarsi.

---

<sup>123</sup> Jeremy Bentham, *An introduction to the principles of morals and legislation*, III.2, p. 34.

Da questo punto di vista la sanzione religiosa è certamente qualcosa di cui tenere conto, ma diventa allora una questione di opinione dominante (sanzione popolare) spesso condizionata artificialmente dall'intervento dei gruppi sacerdotali<sup>124</sup>.

Di tutte queste sanzioni, il fondamento è sempre la sanzione fisica, attraverso la quale tutte le altre agiscono<sup>125</sup>. Ciò vale anche per la sanzione religiosa, nella misura in cui si riferisce a questa vita: se bisogna ammettere che Dio interviene per sanzionare un determinato comportamento, ciò avviene con atti che alterano il corso del mondo fisico, siano essi un diluvio come nella storia di Noè o una pioggia di fuoco come nella storia di Sodoma e Gomorra. Lo stesso può dirsi per l'intervento diretto delle classi sacerdotali nelle vicende dei fedeli, e a effetti nel mondo fisico approdano anche i timori – da parte dei fedeli – di aver determinato ragioni per un intervento sanzionatorio da parte del mondo soprannaturale nel corso delle proprie personali vicende (il senso di colpa e il timore del castigo possono efficacemente alterare la vita di una persona religiosa).

Lo stesso può dirsi, sia pure da una prospettiva diversa, a proposito della sanzione morale. Per questo Bentham afferma che la sanzione religiosa e quella morale sono i due più potenti strumenti (e ostacoli, in alcuni casi) per l'azione del magistrato. E ritiene che, in tutti i casi in cui il magistrato trascura queste potenti sanzioni nel calcolare le conseguenze dei propri atti finisce con lo sbagliare – più o meno gravemente – nei propri calcoli e nelle proprie previsioni<sup>126</sup>.

Da un'analisi di questo genere derivò, negli anni successivi alla pubblicazione della *Introduction*, un progetto multiforme di ingegneria sociale, nel quale Bentham prevedeva che il compito del filosofo utilitarista fosse anzitutto quello di confutare tutte le dottrine morali diverse dalla propria, e di propagandare col massimo di efficacia e di chiarezza la visione utilitarista del mondo, facendo in modo che essa conquistasse un'egemonia indiscussa nel mondo della cultura, e di riflesso in quello dell'educazione. Strumenti di questo progetto furono, fra gli altri, la scuola Crestomantica, il cui piano educativo fu disegnato da Bentham – con la consueta passione per il dettaglio – nei suoi scritti sull'educazione; e l'attività della Westminster Review, che nel dibattito pubblico di inizio '800 fu il portavoce – impegnato e articolato – del punto di vista utilitarista.

---

<sup>124</sup> Jeremy Bentham, *An introduction to the principles of morals and legislation*, III.3-8, pp. 35-36.

<sup>125</sup> Jeremy Bentham, *An introduction to the principles of morals and legislation*, III.11, p. 37.

<sup>126</sup> Jeremy Bentham, *An introduction to the principles of morals and legislation*, III.12, p. 37.

La vocazione totalizzante del progetto benthamiano è testimoniata da alcune affermazioni esplicite, che parlano il linguaggio pressoché militare della conquista e del dominio:

Ho formato un piano di conquista globale. Ho intenzione di governare tutte le nazioni del globo terracqueo dopo la mia morte. Con quali armi? Con la retorica? Con i bei discorsi? Con frasi censorie e irritanti? Certo che no: piuttosto con ragioni, con una catena di ragioni articolate e connesse, tutte dipendenti da un unico principio<sup>127</sup>.

Non a caso quindi alcuni estimatori di Bentham lo definivano, certo con una vena di conscia esagerazione, “legislatore del mondo”<sup>128</sup>. Erano quelli gli ultimi anni della vita di Bentham, durante i quali la sua fama e influenza crescevano esponenzialmente, soprattutto all'estero, ed egli aveva un numero enorme di contatti importanti, che andavano dagli Stati Uniti al Sud America, dall'Irlanda alla Russia, e dalla Grecia al Nord Africa. In molti dei casi quei contatti corrispondevano a precise proposte di modifica delle legislazioni di quei paesi in direzione utilitarista<sup>129</sup>.

In ogni caso, per quanto paradossali possano sembrare i progetti di riforma globale cullati da molti utilitaristi, le loro affermazioni trionfalistiche corrispondevano a una visione del mondo e a un accenno di filosofia positivista della storia, che vedeva il cammino progressivo del genere umano culminare verso un'età della scienza in cui il dominio delle idee utilitariste si sarebbe fatto sempre più netto e irrevocabile. Ciò avrebbe cambiato il mondo, per lo meno nel senso che avrebbe drasticamente cambiato gli uomini. E del resto Bentham formulò, nel corso del tempo, una sua teoria del condizionamento sociale, ispirata ad idee che aveva letto e appassionatamente studiato in Helvétius: sono le condizioni attualmente esistenti quelle che fanno degli uomini ciò che sono, condizioni mutate possono farne qualcosa di completamente diverso<sup>130</sup>. Bentham infatti, come Helvétius, credeva nel valore pedagogico della legislazione: è la società che, educando i bambini e legiferando per gli adulti,

---

<sup>127</sup> “I have formed a plan of universal conquest. I intend to govern all the nations in the habitable globe after my death -- With what weapons? With rhetoric? With fine speeches? With prohibitive and irritant clauses? -- No: but with reasons, with a chain of ... articulate and connected reasons, all depending upon one principle” (in Mary Peter Mack, *An Odyssey of ideas*, pp. 273-274).

<sup>128</sup> La frase “legislator of the world” è usata del politico guatemalteco Della Valle, in riferimento alla crescente diffusione delle idee di Bentham e dei suoi progetti di riforma dei codici legali in vari paesi del mondo.

<sup>129</sup> Cfr. James E. Crimmins, *Utilitarian Philosophy and Politics: Bentham's Later Years*, Continuum International, London and New York 2011, p. 10.

<sup>130</sup> Cfr. Lea Campos-Boralevi, *Bentham and the Oppressed*, p. 10.

condiziona il comportamento e le idee degli uomini, molto più della loro natura innata<sup>131</sup>. Rispetto a un privato, infatti, il legislatore è spesso più in grado di valutare le future conseguenze di un'azione, e a differenza del moralista, egli è in grado non solo di dare consigli, ma di indurre ad agire in un dato modo, con un uso accorto delle sanzioni e dei premi.

Il grandioso progetto di Bentham ebbe – come è noto – un periodo di reale e profonda influenza, sulla cui ampiezza ed estensione è tutt'ora aperta la discussione critica. È spesso citata, in proposito, la famosa frase di Dicey, secondo cui “il periodo che in Inghilterra andò dal 1825 fino al 1873, anno della morte di Stuart Mill, può essere chiamato semplicemente il periodo del benthamismo”<sup>132</sup>. Molti storici di quel periodo considerano l'influenza del benthamismo, in quella fase della storia inglese, significativamente superiore a quella della religione tradizionale. Un interessante confronto fra questi due catalizzatori dell'opinione pubblica si può leggere nel classico libro di Hobsbawm *The Age of Revolution*, sulle trasformazioni radicali della società europea fra rivoluzione industriale e rivoluzione francese: “Non c'è alcun dubbio sul fatto che nelle fila della classe media britannica del nostro periodo i protestanti pietisti superavano largamente, nel numero, la minoranza dei radicali agnostici. Ciò nonostante, un Bentham modellava le loro istituzioni reali molto più di un Wilberforce”<sup>133</sup>. L'utilitarismo, insomma, non aveva conquistato un grandissimo numero di proseliti, ma stava acquisendo una significativa egemonia culturale, ed entrava con un ruolo di protagonista nel dibattito politico e nell'ideologia dominante.

Bentham si rese conto benissimo del proprio ruolo, e della possibilità che la propria filosofia costituisse un decisivo catalizzatore dei grandi cambiamenti in corso. Fin dalla sua prima opera importante – il *Fragment on government* – egli aveva collegato la descrizione trionfale del clima di svolta epocale in cui si trovava a vivere col nuovo ruolo che in quella situazione doveva avere la filosofia morale:

“L'età in cui viviamo è un'età indaffarata, nella quale la conoscenza sta rapidamente avanzando verso la perfezione. In particolare nel mondo naturale, ogni cosa vibra di scoperta e di miglioramento. Le regioni più distanti e recondite della Terra attraversate ed esplorate, l'elemento vivificante e sottile dell'aria, i cui segreti ci sono stati di recente svelati e resi noti, sono testimonianze evidenti di questa piacevole verità ... la riforma della morale corrisponde alle scoperte e al miglioramento del

---

<sup>131</sup> Cfr. Lea Campos-Boralevi, *Bentham and the Oppressed*, p. 41.

<sup>132</sup> in Lea Campos Boralevi, *Bentham and the Oppressed*, p. 112, n. 2.

<sup>133</sup> Eric Hobsbawm, *The Age of Revolution. 1789-1848*, Random House, New York 1996 (prima edizione London 1962, p. 220).

mondo fisico: ... e forse tra quelle osservazioni che sono meglio calcolate per essere alla base delle riforme ce ne possono essere alcune che sono osservazioni su dati di fatto fino a questo momento osservati solo imperfettamente, o anche non osservati per nulla, che possono, una volta messi in luce, prendere il nome di scoperte: così scarsa è stata fino ad ora la metodicità e la precisione con cui sono state sviluppate le conseguenze di quell'assioma fondamentale, secondo cui è la maggior felicità del maggior numero ad essere la misura del giusto e dell'ingiusto"<sup>134</sup>.

In questo passo precoce della filosofia di Bentham, che costituisce una delle sue prime pagine pubblicate a suo nome, troviamo l'identificazione del leitmotiv dominante della sua filosofia: non solo il primo riferimento al concetto di maggior bene per il maggior numero, ma anche la concezione della filosofia morale come scienza, analoga nel metodo e nelle possibilità di scoperta, alle scienze naturali i cui progressi in quel tempo apparivano così rimarchevoli.

Bentham però riteneva che – nella situazione data – rimanessero forze gigantesche che si opponevano a una simile razionalizzazione della società, forze che non avrebbero dato quartiere o cercato compromessi, in quanto strutturalmente incompatibili con un progetto del genere. Queste forze erano tutte riconducibili al principio religioso, che nella società inglese del suo tempo prendeva soprattutto la forma istituzionale e chiaramente profilata della chiesa d'Inghilterra. Del multiforme progetto critico di Bentham, eversivo dell'ordine culturale esistente, parleremo diffusamente nei prossimi capitoli. In ogni caso, per quanto Bentham potesse essere critico nei confronti delle religioni istituzionali, era senz'altro anche consapevole della loro straordinaria forza nella motivazione delle azioni umane. Per questo, dal suo punto di vista, il migliore dei futuri possibili non era un mondo in cui la religione fosse semplicemente abolita. Un esempio interessante della possibile *utilità* attribuita da Bentham alla religione si trova in un manoscritto di Bentham, risalente al periodo in cui l'autore aveva 32 anni, quello in cui Bentham stava lavorando alla sua *Introduction to the Principles of Morals and Legislation*, nel quale il sogno

---

<sup>134</sup> "THE age we live in is a busy age; an age in which knowledge is rapidly advancing towards perfection. In the natural world, in particular, every thing teems with discovery and with improvement. The most distant and recondite regions of the earth traversed and explored—the all-vivifying and subtle element of the air so recently analyzed and made known to us,—are striking evidences, were all others wanting, of this pleasing truth. Correspondent to discovery and improvement in the natural world, is reformation in the moral: ... perhaps among such observations as would be best calculated to serve as grounds for reformation, are some which, being observations of matters of fact hitherto either incompletely noticed, or not at all, would, when produced, appear capable of bearing the name of discoveries: with so little method and precision have the consequences of this fundamental axiom, It is the greatest happiness of the greatest number that is the measure of right and wrong, been as yet developed", Jeremy Bentham, *Fragment on Government*, p. 3.



utilitarista di fine della storia prende i contorni evocativi – e sorprendentemente religiosi – di una nuova palingenesi dell'umanità:

Non senza ragione, il mondo è persuaso che tutti i riformatori e gli spacciatori di sistemi siano pazzi: e non senza probabile fondamento. Prima, usavano vivere di cavallette nel deserto; [...] ora vivono in certe soffitte: da dove, quando viene il momento, vengono condotti a Bethlehem. Non intendo quella di Giudea, ma quella di Moorfields.

A quanto ne so, per quanto posso capire di me stesso, la mia pazzia non si spinge al di là di un sogno. L'altra notte ho sognato di essere il fondatore d'una setta: naturalmente, ero un personaggio di grande santità e importanza. Si chiamava setta degli utilitaristi.

Mentre stavo meditando, un angelo si spinse in volo fino alla mia finestra: non ne ricordo il nome, ma sarebbe facile apprenderlo nei cieli, dove egli è ben noto per la sua implacabile inimicizia contro il demone del cavillo – noto come l'arcangelo Michele lo fu per le battaglie che fece con Satana. Mi mise in mano un libro, che – diceva – era stato scritto con la penna d'una fenice. Sul dorso si leggeva *Principi di legislazione*<sup>135</sup>.

Si tratta di un testo affascinante, nel quale la formulazione auto-ironica nasconde a malapena l'ambizione gigantesca dello scrivente, e gli aspetti salienti della sua concezione del mondo. Anzitutto è significativa l'attribuzione di pazzia ai fondatori di sistemi, i quali andranno identificati anzitutto con i fondatori di sistemi religiosi. Il cristianesimo è ovviamente in prima fila in questa attribuzione, come si può evincere facilmente dal gioco di parole sulla parola Bethlehem (che evoca sia Betlemme sia Bethelhem, il grande ospedale psichiatrico che si trovava nei dintorni di Londra), e dall'ironico riferimento agli stiliti (un'incarnazione estrema e in questo contesto piuttosto ridicola del principio dell'ascetismo: etichettati come stravaganti "mangiatori di cavallette"). Significativa è soprattutto la scena dell'arrivo in volo dell'angelo, che porta con sé lo strumento della redenzione del genere umano: il testo sacro e rivelato è naturalmente quello dei *Principi di legislazione*, l'opera che in quel momento racchiudeva la versione più recente e minuziosa dei principi dell'utilitarismo di Bentham. Il passo fa pensare che Bentham rendendosi conto di non poter estirpare in tempi brevi il principio religioso dagli animi della maggior parte dei suoi connazionali, intendesse egemonizzarlo, e piegarlo agli scopi della propaganda utilitarista. Come si sa, molto spesso avviene che le verità e le intenzioni più serie vengano espresse in forma scherzosa.

Del resto, anche nel testo della *Introduction* si possono trovare tracce interessanti di una possibile traduzione dell'intenzione utilitarista in una sorta

---

<sup>135</sup> Il brano è tratto da un manoscritto di Bentham, risalente a quando l'autore aveva 32 anni. Lo si può leggere in David Baumgardt, *Bentham and the ethics of today: with Bentham's manuscripts hitherto unpublished*, p. 166.

di religione civile. Una di queste è proprio il ricorso al termine sanzione, che Bentham stesso riporta – con una dotta nota etimologica – alla sua origine religiosa:

*Sanctio* in Latino veniva usato per significare *l'atto di obbligare*, e, con una comune transizione grammaticale, *qualsiasi cosa servisse ad obbligare un uomo*, ad obbligarlo, cioè, all'osservanza di un certo modo di condotta. Secondo un grammatico latino il significato della parola deriva, con un processo piuttosto remoto, (come sono e devono comunemente essere i processi per mezzo dei quali le idee intellettuali derivano da quelle sensibili) dalla parola *sanguis*, sangue, perché tra i Romani, allo scopo di inculcare nel popolo la convinzione che un certo modo di condotta veniva reso obbligatorio per un uomo dalla forza di quella che io chiamo la sanzione religiosa (cioè, per convincerlo che se non avesse osservato il modo di condotta in questione, avrebbe pagato con l'intervento di qualche essere superiore), i sacerdoti inventavano delle cerimonie, nel corso delle quali si faceva uso di sangue di vittime<sup>136</sup>.

La sanzione è dunque l'intervento di una forza superiore, che determina conseguenze precise e calcolabili di determinati comportamenti. Naturalmente questa forza è sostanzialmente laicizzata, nella trattazione che Bentham presenta con la *Introduction*, ma continua ad operare in modo che è significativamente analogo a quello messo in atto dal suo remoto progenitore. Non a caso, nel già ricordato e decisivo saggio *Utilitarianism*, di John Stuart Mill, si dirà che l'utilitarismo troverebbe una fortissima spinta a suo favore nei sentimenti simpatetici degli esseri umani, se solo questo sentimento di unione con gli altri venisse insegnato *come una religione*, e se tutta la forza congiunta dell'educazione, delle istituzioni e dell'opinione contribuisse ad avvolgerci completamente, sin dall'infanzia, in un'atmosfera in cui quel sentimento venga professato esplicitamente e messo in pratica, proprio come un tempo accadeva per la religione<sup>137</sup>.

---

<sup>136</sup> Jeremy Bentham, *An introduction to the principles of morals and legislation*, III.2, p. 34.

<sup>137</sup> John Stuart Mill, *Utilitarianism*, III, § 10, p. 278. Trovo un'ottima analisi del rapporto tra il lirico "sogno" di Bentham e la prosaica traduzione che ne fa Stuart Mill nel recente libro di Gianfranco Pellegrino, *La fabbrica della felicità*, Liguori, Napoli 2010, p. 5. Pellegrino sottolinea che l'interpretazione religiosa dell'utilitarismo fatta da Mill in questo passo è proposta "senza nessuna ironia, né traccia di blasfemia", in accordo appunto all'insegnamento di Bentham.

# Capitolo 3 – Critica utilitarista della religione istituzionale

---

## 3.1 – L'utilità della critica

Un dispositivo teorico come quello che Bentham aveva costruito fin dalle sue prime opere implicava di per sé un esercizio radicalmente critico della funzione intellettuale, un diritto-dovere alla critica che configurava la funzione pubblica dell'intellettuale utilitarista, ovvero di chi si sia sollevato ad una visione scientifica della natura dei rapporti fra gli uomini. Solo il libero esercizio della critica dell'esistente permetterà di operare in modo da rendere possibile la felicità generale:

Questo è certo, che un sistema che non viene mai criticato non sarà mai migliorato: se non si trova mai un difetto, non si rettificerà mai a nulla: se si decide che tutto va bene in ogni caso, e che non c'è nulla da disapprovare, questo implica che, se si rimane di quest'idea di qui in avanti, ci si opporrà sempre e comunque ad ogni aumento della felicità nella quale possiamo sperare; e si fosse seguito questo corso d'azione in passato, esso ci avrebbe privato di quella parte di felicità di cui godiamo oggi<sup>138</sup>.

Con queste parole, Bentham si poneva esplicitamente nella scia dei suoi autori prediletti, i *philosophes* francesi, e della loro concezione della storia come progressivo incremento della razionalità della vita umana, che si allontana sempre più dalle barbarie, dalle irrazionalità e dalle superstizioni del passato. Il diritto-dovere alla critica era teorizzato da Bentham fin da quel *Fragment on government* che abbiamo già richiamato nel precedente capitolo, e che in effetti altro non era che una critica sistematica e pubblica dei fondamenti della legge inglese. Il criterio in base a cui la critica dell'esistente deve essere condotta è, in queste parole, un criterio oggettivo, che ha un'ambizione scientifica dello stesso genere di quella che appartiene alle scienze esatte, in quanto è basato sulla comprensione della natura stessa dell'agire umano e dei rapporti fra gli uomini:

---

<sup>138</sup> "Thus much is certain; that a system that is never to be censured, will never be improved: that if nothing is ever to be found fault with, nothing will ever be mended: and that a resolution to justify every thing at any rate, and to disapprove of nothing, is a resolution which, pursued in future, must stand as an effectual bar to all the additional happiness we can ever hope for; pursued hitherto, would have robbed us of that share of happiness which we enjoy already", Jeremy Bentham, *A Fragment of government*, Cambridge University Press, Cambridge 1998<sup>5</sup>, p. 10.

è il possesso di questo tipo di sapere che permette di emendare l'esistente in modo da determinare l'incremento della felicità pubblica. Opere successive di Bentham si incaricheranno di argomentare ampiamente a favore dell'idea che la felicità pubblica sia un quantum oggettivo e determinabile per via di calcolo, e mostreranno i modi per sottoporre qualsiasi idea e qualsiasi pratica al test della felicità, per vedere se essa vadano accolte, emendate o abolite.

Fin dal *Fragment*, peraltro, questo dispositivo concettuale è non solo formulato apertamente, ma strutturato in rapporto oppositivo a un malinteso rispetto per l'esistente, che può avere implicazioni paralizzanti, intralciando anche gravemente la felicità generale. Bentham prevede in particolare un'obiezione ricorrente, da parte dei difensori dello status quo, ovvero il timore dei danni che un indiscriminato diritto di critica può portare a istituzioni utili e a pratiche giovevoli (o almeno innocenti):

Una critica superficiale, rivolta a un'istituzione politica, non può che ricadere sul capo di colui che l'ha fatta. Da un attacco del genere l'istituzione in questione, se è ben fondata, non può risentire in alcun modo. Ciò che si dice contro di essa o fa una qualche impressione, o non ne fa nessuna. Se non la fa, è proprio come se nessuno avesse detto nulla su quell'argomento; se invece fa una qualche impressione, essa porta naturalmente l'uno o l'altro a difendere l'istituzione attaccata. Infatti, se l'istituzione è davvero benefica per la comunità in generale, essa non può non aver interessato un certo numero di persone alla sua salvaguardia. Saranno loro, allora, col loro impegno, a mettere in luce le ragioni su cui quell'istituzione si fonda: e osservandole bene, coloro che si affidavano a esse solo per fiducia, ora lo faranno per convinzione. Pertanto, la critica, per quanto mal fondata, non può avere altro effetto su un'istituzione che quello di metterla alla prova, prova attraverso cui quelle istituzioni che sono mantenute in esercizio solo dal pregiudizio sono screditate, mentre il credito che meritano le istituzioni utili è confermato<sup>139</sup>.

L'idea di Bentham è qui il conflitto delle opinioni non sia uno scontro fra anime belle, portatrici di tesi astratte e staccate dai bisogni reali. O meglio, Bentham ritiene che, grazie ad una specie di meccanismo auto-regolatore del

---

<sup>139</sup> "Precipitate censure, cast on a political institution, does but recoil on the head of him who casts it. From such an attack it is not the institution itself, if well grounded, that can suffer. What a man says against it, either makes impression or makes none. If none, it is just as if nothing had been said about the matter; if it does make an impression, it naturally calls up some one or other in defence. For if the institution is in truth a beneficial one to the community in general, it cannot but have given an interest in its preservation to a number of individuals. By their industry, then, the reasons on which it is grounded are brought to light; from the observation of which, those who acquiesced in it before upon trust, now embrace it upon conviction. Censure, therefore, though ill-founded, has no other effect upon an institution than to bring it to that test, by which the value of those, indeed, on which prejudice alone has stamped a currency, is cried down, but by which the credit of those of sterling utility is confirmed", Jeremy Bentham, *A Fragment of government*, p. 10.

mercato delle opinioni, sorgerà sempre un'efficace difesa delle istituzioni valide, ovvero di quelle che esprimono il *vested interest* di una parte significativa della società. Le istituzioni sono valide se sono utili, le opinioni lo sono se contribuiscono all'utilità generale. Per questo le istituzioni utili non mancano mai di sostenitori. È vero che possono esserci senz'altro istituzioni sorpassate, tenute in vita da interessi particolari e dal pregiudizio. Ma in linea di massima le istituzioni sane sono perfettamente in grado di difendersi ed è quasi impossibile screditarle.

In ogni caso, dal punto di vista di Bentham non è affatto vero che tutte le opinioni siano uguali, o che tutti i gusti siano equivalenti. Opinioni e gusti (vale a dire indirizzi di comportamento) possono vantare in teoria un diritto ad essere lasciati del tutto liberi, fin quando le loro conseguenze ricadono solo sull'individuo cui appartengono. Ma di solito esse ricadono su più soggetti, su gruppi o su intere categorie di persone, a addirittura sulla comunità in generale. In questi casi esse vanno allora pesate scientificamente, e ci saranno quelle più valide (ovvero più funzionali alla felicità generale) e quelle che lo sono meno. Il conflitto che nasce tra loro non è indifferente, anzi è una lotta per la vita e per la morte, e il compito dell'intellettuale utilitarista sarà quello di favorire il prevalere delle opinioni e degli indirizzi di comportamento più funzionali al maggior bene per il maggior numero.

### 3.2 - Trono e altare

Non solo le istituzioni benefiche, peraltro, trovano i loro difensori naturali. Ci sono anche agglomerati di interessi – di casta, di classe o di fazione – che fanno di tutto per mantenere in essere i propri privilegi, anche se essi sono riferiti solo a un piccolo gruppo, e sono evidentemente dannosi per l'utilità generale. Era questo il caso, secondo Bentham, dell'ordine degli avvocati e dell'aristocrazia parassitaria, gruppi sui quali nel proseguimento della sua carriera egli riverserà fiumi di eloquenza, di sarcasmo, e di proposte di riforma. Ma l'ordine che più specificamente incarna, per Bentham, un interesse diametralmente opposto alla felicità generale è quello del clero. Proprio per questo ogni sforzo viene fatto, da parte delle istituzioni educative e religiose inglesi, per instillare nelle menti dei sudditi un rispetto acritico per l'autorità morale del clero, e per la sanzione che esso può offrire alle autorità più dispotiche. Questo sforzo gigantesco e coordinato è condotto a partire dalla più tenera età, quando il senso critico non è ancora desto, o è in ogni caso molto debole. Bentham cita il suo stesso

esempio, l'educazione religiosa e lealista che egli ha ricevuto nella sua casa, e le prime letture che gli sono state proposte dai suoi maestri:

Gli scritti del conte di Clarendon (uomo onesto ma prevenuto, alla cui integrità non mancava nulla, e al cui sapere mancava solo poco, ma che non ebbe la fortuna di vivere un po' più a lungo), e il contagio di un'atmosfera monastica: queste cause, insieme ad altre concomitanti, avevano fatto pendere i miei sentimenti infantili dalla parte del dispotismo. Lo spirito del luogo in cui abitavo, l'autorità dello Stato, la voce della Chiesa nelle sue solenni cerimonie: tutto ciò mi insegnava a chiamare Carlo martire, e i suoi oppositori ribelli. Vedevo innovazione dove innovazione c'era davvero, ma era un'innovazione gloriosa, ovvero nei loro sforzi di opporsi a lui. Vedevo falsità dove falsità c'era davvero, quando essi dicevano di opporsi ad ogni innovazione. vedevo egoismo, ed obbedienza al richiamo della passione, dove c'erano solo gli sforzi dell'oppresso per liberarsi dell'oppressore. Vedevo serietà negli scritti consacrati alla difesa del governo monarchico, e non ne vedevo da nessun'altra parte. Vedevo l'obbedienza passiva impressa profondamente col sigillo dell'umiltà e dell'abnegazione<sup>140</sup>.

Questo brano è rivelativo, anzitutto per il riferimento alla *History of the Rebellion and Civil Wars in England* di Edward Hyde, primo conte of Clarendon, un testo in effetti tutt'altro che fazioso, anzi opera di un moderato che è poi caduto in disgrazia proprio per le sue critiche troppo aperte alla condotta di re Carlo II (il figlio di quel Carlo I, di cui lord Claredon era stato consigliere, e che era diventato poi l'eroe tragico e sfortunato della sua grande opera storiografica sulla guerra civile inglese). Anche Bentham considerava quel libro "onesto" e "moderato", ma proprio per questo tipico di un atteggiamento intellettuale insidioso, in quanto dava (sinceramente) per scontata la sacralità del potere monarchico, e dunque diventava una sanzione implicita per qualunque suo abuso (compresi, ironicamente, quelli di Carlo II nei confronti dello stesso Clarendon). Il potere di corruzione dell'intendimento che libri di questo genere possono esercitare su menti giovani e in formazione era, secondo Bentham, incalcolabile, e poteva portare appunto a rovesciare il senso dell'esperienza, ad

---

<sup>140</sup> "The writings of the honest, but prejudiced, Earl of Clarendon, to whose integrity nothing was wanting, and to whose wisdom little but the fortune of living something later; and the contagion of a monkish atmosphere: these, and other concurrent causes, had listed my infant affections on the side of despotism. The Genius of the place I dwelt in, the authority of the State, the voice of the Church in her solemn offices: all these taught me to call Charles a Martyr, and his opponents rebels. I saw innovation, where indeed innovation, but a glorious innovation, was, in their efforts to withstand him. I saw falsehood, where indeed falsehood was, in their disavowals of innovation. I saw selfishness, and an obedience to the call of passion, in the efforts of the oppressed to rescue themselves from oppression. I saw strong countenance lent in the sacred writings to Monarchic government; and none to any other. I saw passive obedience deep stamped with the seal of the Christian Virtues of humility and self-denial", Jeremy Bentham, *A Fragment of government*, p. 52.

esempio a vedere corruzione dove c'era invece onestà d'intenti, e oppressione dove c'era invece il tentativo di conquistare la propria libertà, come era capitato a lui stesso<sup>141</sup>. Erano argomenti che erano destinati a tornare più volte, negli scritti successivi di Bentham, in forma più o meno incidentale, fino a quando, negli anni della sua maturità, non decise di affrontare sistematicamente il rapporto fra religione e intendimento, e di farlo a partire dall'analisi scientifica del luogo in cui, nel modo più deliberato, si costruiva l'atteggiamento intellettuale dei sudditi nei confronti delle autorità civili e religiose, vale a dire il catechismo della chiesa d'Inghilterra.

### 3.3 – La costituzione spirituale dell'Inghilterra

La critica della religione divenne un tema centrale nelle riflessioni e negli scritti di Bentham, a partire dal 1813, nel quadro di una complessiva radicalizzazione delle sue idee e delle sue prese di posizione pubbliche. Bentham non era sempre stato un critico radicale dell'establishment. In tutta una prima fase della propria carriera intellettuale aveva avuto posizioni riportabili all'area del dispotismo illuminato. Egli stesso si accusò – nei suoi ultimi anni – di ingenuità, per aver creduto a lungo che bastasse far comprendere le distorsioni delle leggi e delle usanze esistenti a chi aveva responsabilità di governo per determinare dei miglioramenti: chi era al potere

---

<sup>141</sup> Molti interpreti hanno fatto credito di poter rintracciare un'origine biografica della critica rivolta da Bentham alle istituzioni ed alle credenze religiose del suo paese, facendola risalire all'insofferenza provata in gioventù per la propria educazione religiosa. Tra essi vanno ricordati senz'altro Mary Peter Mack e James E. Crimmins. La Mack spiegava l'intera configurazione di pensiero di Bentham riportandola alla sua avversione per la propria formazione religiosa: "The origins of his ethics lay not so much in Helvétius and Beccaria as in the religious training he had suffered as a boy ... His child's revulsion was at the bottom of his Utilitarianism, hedonism, and contempt for the principle of asceticism and the religious establishment." (Mary Peter Mack, *An Odyssey of ideas*, Heinemann, London 1963, p. 13). E in un altro passo, sempre la Mack, autrice di un'importante serie di studi su Bentham, riportava la critica benthamiana della religione ad una sorta di reazione edipica all'invadenza educativa del padre: "His father wanted him to be pious; instead, he was terrified and repelled by religion. He never could understand why it must be painful to be good. Morbid piety oppressed him, both as a child unable to sort his jumbled emotions and as an old man who had spent a lifetime teaching a lighter, brighter, morality. Bentham's hedonism had its origins in his father's library" (Mary Peter Mack, *An Odyssey of ideas*, p. 35). Per Crimmins, invece, la radice biografica della critica benthamiana alla religione va cercata più avanti nel corso della sua storia personale, ovvero nell'esperienza oxoniense del giuramento sui XXXIX articoli e nello scandalo dell'assurda espulsione di cinque studenti metodisti dall'università di Oxford, negli anni in cui Bentham era lì come giovane studente, espulsione dovuta appunto a motivi di intolleranza religiosa (James E. Crimmins, *Secular Utilitarianism*, pp. 116-117 e p. 128). Su questo argomento torneremo più avanti (cfr. cap. 3.6).

non avrebbe dovuto far altro che far tesoro dei suggerimenti disinteressati dei suoi illuminati consiglieri utilitaristi, e avrebbe potuto così modernizzare il suo stato, sanare le ingiustizie e correggere gli abusi. Fu solo dopo aver visto respinte, per anni, quelle che a lui sembravano le più ragionevoli proposte di risanamento, che Bentham giunse a tematizzare il tema del sinistro interesse: coloro che erano al governo, negli stati così com'erano per lo più costituiti, erano uomini come tutti gli altri, indirizzati a massimizzare il proprio interesse, molto spesso anche a danno delle comunità che erano affidate alla loro cure.

Da allora in poi Bentham cominciò a tematizzare una strutturale divergenza di interessi tra "i governanti pochi" ed "i governati molti". Il sistema principe per correggere questa situazione era, per Bentham, la democrazia rappresentativa, nella quale si determinava, in linea di principio, una convergenza di interessi tra chi era al governo e chi doveva metterlo in quella posizione col suo voto. Ma la democrazia rappresentativa, di per sé, non era sufficiente. Molto di più contava la liberazione dell'intendimento di chi doveva esercitare i diritti di cittadinanza, ed è proprio su questo punto che la critica dell'assetto istituzionale dell'Inghilterra del suo tempo sfociava naturalmente, per Bentham in una critica radicale dell'assetto religioso del suo paese.

Questa critica venne condotta pubblicamente proprio a partire da *Church-of-Englandism*, il libro (pubblicato nel 1818 ma scritto nel 1813) che fu il primo testo di sistematica critica religiosa utilitarista e che faceva parte, dichiaratamente, di un più grande progetto, mirante a minare l'intero sistema politico, legale ed ecclesiastico dell'Inghilterra. Quest'opera proponeva una "eutanasia" per la chiesa d'Inghilterra, e si propone di dimostrare la necessità razionale di eliminare "l'intera massa di corruzione" rappresentata dalla chiesa inglese. Ma la sua premessa logica era appunto il *Plan of Parliamentary Reform*, un testo di alcuni anni prima, col quale Bentham si faceva promotore di un progetto di "egemonia democratica" (democratic ascendancy), da realizzare con una riforma del sistema elettorale e con uno stretto controllo degli organi esecutivi e legislativi da parte dell'elettorato. Bentham legava la sua critica della religione al tema recentemente trattato della riforma parlamentare, dicendo che mentre lì aveva affrontato la costituzione temporale del suo paese, passava ora ad affrontarne la costituzione spirituale<sup>142</sup>.

Il formato con cui *Church-of-Englandism* venne pubblicato è, a dire il vero, abbastanza caotico. Si tratta di un'opera di più di 800 pagine, che contiene due prefazioni (una delle quali è composta largamente da uno scambio epistolare

---

<sup>142</sup> Jeremy Bentham, *Church-of-Englandism and its Catechism Examined* (edizione critica curata da James E. Crimmins e Catherine Fuller), Clarendon press, Oxford 2011, p. 8.



con il parlamentare *whig* William Smith, un piano dettagliato dell'opera (non sempre corrispondente alle parti effettivamente pubblicate), e tre parti principali, che consistono (1) di un'introduzione suddivisa in cinque lunghi paragrafi, che tratta principalmente del "sistema di esclusione" adottato nelle scuole per poveri promosse dalla Chiesa d'Inghilterra; (2) di un esame analitico, condotto punto per punto, del catechismo della Chiesa d'Inghilterra, (3) di cinque appendici, che approfondiscono alcuni dei temi toccati nelle parti precedenti, e contengono varie proposte per la riforma della chiesa. Ci sono quattro diverse serie di numeri di pagina, moltissime note (che a volte si estendono su più di una pagina), e in qualche occasione ci sono anche note alle note. James Crimmins, che ha pubblicato nel 2011 un'importante edizione critica di quest'opera, qualche anno prima aveva scritto – comprensibilmente – che è senz'altro un peccato che Bentham non abbia assunto un buon *editor*, qualcuno che avrebbe potuto risparmiargli il fastidio di mettere ordine nei suoi materiali<sup>143</sup>.

Il bersaglio principale di quest'opera è il sistema di educazione sponsorizzato dalla chiesa inglese, la *National Society for the Education of the Poor in the Principles of the National Church*. Bentham sosteneva che tutto il sistema educativo promosso dalla National Society era un sistema di esclusione, condotto in modo da tagliare fuori dalle forme basilari dell'istruzione tutti i poveri che non facessero parte della chiesa d'Inghilterra. Inoltre sosteneva che facendo imparare a memoria il catechismo, e promuovendo false dichiarazioni di fede in articoli incomprensibili per i giovani discenti (e in realtà per chiunque, secondo Bentham), la chiesa (insieme alla National Society che ne era l'emanazione educativa) si proponeva consapevolmente di instillare nelle menti degli alunni abitudini di insincerità e mendacia, oltre che di danneggiare in modo poi irrimediabile le loro capacità di retto giudizio: in questo modo si creava profili intellettuali e morali passivi, capaci certo di trasgressioni individuali ed estemporanee, ma incapaci di guardare a fondo nel meccanismo di prostrazione morale e intellettuale che era l'origine della loro miseria.

Bentham usava a sostegno delle sue accuse le parole di un importante prelado della chiesa d'Inghilterra, quel vescovo Howley il quale aveva rivendicato che lo scopo ultimo del catechismo inglese era appunto quello di "prostrare l'intelletto". Howley aveva usato questa espressione provocatoria parlando dell'Unitarianesimo, sostenendo che questa dottrina aveva influenzato per lo più persone istruite e poco interessate alla religione, persone che amavano più

---

<sup>143</sup> James E. Crimmins, *Secular Utilitarianism: Social Science and the Critique of Religion in the Thought of Jeremy Bentham*, Clarendon Press, Oxford 1990, p. 163.

interrogare che imparare, e che pertanto non hanno accostato con la dovuta docilità e umiltà, con la dovuta *prostrazione dell'intelletto*, gli oracoli della divina verità<sup>144</sup>. Nel dire questo Howley non intendeva certo ammettere una colpa, ma collocarsi nella scia di quegli scrittori religiosi che fin dall'antichità e dal medioevo hanno spesso ridimensionato i poteri della ragione e dell'intelletto, ed hanno invece magnificato le doti umili della semplicità e dell'obbedienza. Bentham però era certo poco interessato alle professioni di francescana *simplicitas*, e estrapolò le parole del vescovo, usandole come una cruciale prova a carico, per la sua campagna che intendeva dimostrare l'immoralità volontaria degli insegnamenti e delle istituzioni scolastiche promosse dalla chiesa d'Inghilterra.

### 3.4 - La critica linguistica della religione

Il principale strumento critico usato da Bentham per formulare le sue gravi accuse al proselitismo della chiesa d'Inghilterra fu un'analisi dettagliata del catechismo inglese, nell'uso che se ne faceva nelle scuole della National Society, analisi condotta con gli strumenti della teoria linguistica e della correlata teoria delle finzioni, che Bentham stava mettendo a punto proprio in quegli stessi anni. Non è questa l'occasione adatta per un'analisi dettagliata della teoria del linguaggio di Bentham. Qui ci basta osservare che in questa teoria ogni parola deve corrispondere a un'entità reale (percepibile con i sensi), oppure, se questo non è possibile, quella parola designerà un'entità fittizia, che però può in molti casi essere riportabile alle entità reali per via di parafrasi. Ad esempio, il governo come tale non è percepibile, ma lo sono i governanti ed i loro ufficiali, che hanno il potere estremamente percepibile di produrre quelle che Bentham chiama "sensazioni interessanti" (dolore e piacere). Per questo ha senz'altro senso parlare del governo di un paese, delle sue caratteristiche, e delle sue decisioni, benché esso sia un'entità fittizia.

Se però un'esposizione per via di parafrasi è impossibile, allora la parola impiegata è un mero suono, ed ogni frase che ne faccia uso è necessariamente priva di senso intellegibile<sup>145</sup>. Ciò vale per molte delle nozioni fondamentali della religione della chiesa d'Inghilterra, e pertanto esse sono considerate da Bentham assurde e inconcepibili, ad esempio l'idea del Demonio come

---

<sup>144</sup> Philip Schofield, *Utility and Democracy*, Oxford University Press, Oxford and New York 2006, p. 177.

<sup>145</sup> Cfr. Philip Schofield, "Political and religious radicalism in the thought of Jeremy Bentham", in *History of Political Thought*, vol. 9, n. 2, 1999, p. 278, e James E. Crimmins, *Secular Utilitarianism*, p. 177.

antagonista di un Dio onnipotente, o l'idea di un Dio generato da una sua creatura (lo Spirito Santo), o la concezione di Cristo da una madre vergine, e l'idea della morte in croce di un dio immortale. Applicando il suo metodo logico-linguistico a tutte queste antiche dottrine, Bentham conclude che in ogni caso in cui le parole esaminate non sono né vere né possibili, esse sono pericolose finzioni, capaci di generare confusione e applicazioni improprie.

Ciò è affermato da Bentham con particolare forza per quanto riguarda la dottrina della Trinità, che nella sua prospettiva è un esempio evidente di insieme di proposizioni privo di ogni significato intellegibile. Parlarne, ad esempio per dire "credo nello Spirito Santo", significa solo "emettere suoni senza senso, mere parole prive di significato"<sup>146</sup>. Per Bentham, se affermiamo che lo Spirito Santo è lo Spirito Santo di Dio, non ha senso professare di aver fede sia in Dio che nel suo spirito: se si crede in un uomo, si crede naturalmente anche nel suo spirito, distinguere le due cose è una fuorviante duplicazione, che porta ad aggiungere parole ad altre parole, e a credere (o a far finta di credere) che esistano nella realtà oggetti corrispondenti.

Gli effetti di inculcare un catechismo così costruito potevano essere due: o lo scolaro credeva nelle dottrine che lì erano insegnate, pur non potendole comprendere, ed allora l'autorità aveva ottenuto direttamente quello che aveva voluto, o affermava solo di crederci, e questo voleva dire averlo abituato a mentire. Secondo Bentham, era nell'interesse dei "ruling few" che la parte morale ed intellettuale della mente pubblica fosse il più depravata possibile, perché l'essere poco abituati a valutare l'attendibilità di un'affermazione in base al suo merito rende più facilmente suggestionabili e manipolabili.

### 3.5 - Il dibattito sul Trinity Act

La discussione sul diritto di critica e sui suoi limiti, nella quale si colloca questa parte del pensiero di Bentham, ha il suo contesto generale in uno dei dibattiti più caratterizzanti e di lungo periodo della storia politico-filosofica dell'Inghilterra: il dibattito sulla tolleranza. La questione, dopo Locke, aveva ricevuto una sistemazione teorica e pratica, che rispecchiava l'equilibrio esistente dei poteri: il punto di vista ufficiale, e largamente accettato, prevedeva che la tolleranza del dissenso religioso andava considerata parte integrale della costituzione inglese, ma prevedeva anche che tale tolleranza non implicasse diritti politici. Essa era una libertà dalla persecuzione, nel senso che lo Stato non perseguiva coloro che avevano opinioni religiose diverse da quelle della Chiesa

---

<sup>146</sup> Jeremy Bentham, *Church-of-Englandism*, pp. 216-218.

d'Inghilterra, ma ciò nondimeno i dissidenti religiosi non potevano essere ammessi alla piena cittadinanza, in quanto ciò avrebbe distrutto la teoria su cui si reggeva l'equilibrio dei poteri, secondo cui la Chiesa d'Inghilterra e lo Stato inglese erano due istituzioni coestensive.

Questa posizione ufficiale aveva la sua nobile origine teorica nelle indagini di Locke sulla libertà religiosa, dedicate a trovare gli esatti limiti della tolleranza, a partire da una distinzione di funzioni tra chiesa e stato. La posizione di Bentham, peraltro, era senz'altro più radicale: egli non ammetteva nessun limite alla tolleranza, lasciando ad ognuno il modo migliore per raccomandarsi a Dio, fintanto che si astenesse dal fare del male agli altri, senza che questo implicasse alcunché sui suoi diritti politici attivi e passivi<sup>147</sup>.

È sullo sfondo di questo vasto dibattito che va visto anche *Church-of-Englandism*, libro che va poi collocato anche in un contesto più ravvicinato, ovvero all'interno del dibattito che portò *Trinity Act* del 1813, un'importante decisione del parlamento inglese a proposito del reato di blasfemia, che garantiva la tolleranza per il culto degli unitari (dissidenti religiosi, eredi dei sociniani, che negavano il dogma della Trinità). Questo provvedimento emendava il *Blasphemy Act* del 1697, che aveva a suo tempo garantito la tolleranza religiosa solo a quei dissidenti che ammettevano il dogma trinitario. A partire dal 1813 non furono più considerati colpevoli di blasfemia coloro che negavano la Trinità: per questa ragione ci si riferisce spesso a questo provvedimento col nome di *Trinity Act*<sup>148</sup>. L'atto, che passò nel luglio di quell'anno, ha però anche un altro nome, spesso usato nella pubblicistica dell'epoca, vale a dire *Mr William Smith's Bill*, dal nome del politico whig William Smith, il parlamentare unitario al cui impegno si doveva il passaggio del provvedimento alla Camera dei Comuni, e che era stato impegnato in un lungo e importante scambio epistolare con Bentham, sui meriti e sui limiti della riforma del *Blasphemy Act*.

Abbiamo già accennato al fatto che Bentham attribuì tanta importanza a questo scambio epistolare, e alla campagna unitaria, da includere ampi brani delle sue lettere a Smith, e delle risposte di Smith, nella *Introduction* di *Church-of-Englandism*. Si tratta di un epistolario singolare: le sensibilità dei due uomini non potevano essere più diverse, anche se il fatto occasionale di avere degli avversari in comune li aveva avvicinati. Ma proprio l'esito positivo della lunga campagna parlamentare di Smith finì daccapo col dividerli. Smith infatti

---

<sup>147</sup> James E. Crimmins, *Secular Utilitarianism*, p. 109.

<sup>148</sup> J.F. Maclear, *Church and state in the modern age: a documentary history*, Oxford University Press, New York 1995, p. 189.

considerava – ovviamente – come un successo la promulgazione dell’Atto, e si era spinto a commentare pubblicamente in modo favorevole la condotta tenuta in quell’occasione dall’Arcivescovo di Canterbury. Il Toleration Act, in effetti, dava completa indennità non solo alle opinioni unitarie, ma a tutte le opinioni che riguardano la costituzione della divinità. Bentham, però, non manifestò un particolare entusiasmo in proposito: “alack, what a subject for pretended knowledge! What a ground for punishment on the score of imputed ignorance!”<sup>149</sup>.

Smith – nella sua riposta che Bentham incluse nella sua Introduzione – ignorò le allusioni scettiche di Bentham, e affermò senza mezzi termini di approvare l’esclusione dal provvedimento di tolleranza del crimine di blasfemia propriamente detta, ovvero l’uso di termini insultanti riferiti alla divinità. Inoltre, Smith si spinse ad esprimere la convinzione che i progressi della tolleranza, deducibili dall’approvazione dell’atto, fossero testimonianza della crescente giustizia e liberalità dei sentimenti della sua epoca, ed affermò di avere fondati motivi per sperare che gli ultimi residui di intolleranza fossero sul punto di essere spazzati via<sup>150</sup>. Si può immaginare l’impazienza di Bentham di fronte a questa dichiarazione, con la quale Smith era portato a considerare sufficiente il grado di tolleranza che escludeva lui e quelli come lui dalla persecuzione; Bentham d’altronde sapeva quello che stava scrivendo sulla chiesa d’Inghilterra, e aveva fondati motivi per non ritenersi affatto al sicuro.

Pertanto, Bentham fece di tutto, nelle sue risposte a Smith, per minare la compiaciuta soddisfazione del suo corrispondente per l’esito della propria campagna. Bentham osservò anzitutto che la formulazione originaria della proposta di Smith avrebbe in effetti spazzato via ogni forma di intolleranza legislativa: la formulazione originaria della proposta di Smith, infatti, era molto netta, e prevedeva l’abolizione completa del decreto dell’epoca di re Guglielmo, che prevedeva punizioni di vario tipo per tutti coloro che interpretavano la Scrittura in maniera incoerente col dogma trinitario. Questa formulazione del decreto, osservava Bentham, era stata respinta dalla Camera dei Lord, e quella che era passata era solo una formula ambigua e compromissoria, che specifica uno per uno i vari articoli di legge abrogati. Lo scopo, secondo Bentham, era evidente: nel caos legislativo inglese si poteva sempre trovare una norma dimenticata che si poteva far valere in un caso specifico, se ci fosse stato interesse a farlo: Bentham paragonò lo stato della legge del suo paese con “una specie di *terra incognita*, nella quale, come nell’Artico e nell’Antartico, si possono

---

<sup>149</sup> Jeremy Bentham, *Church-of-Englandism*, p. 10.

<sup>150</sup> Jeremy Bentham, *Church-of-Englandism*, p. 15.

fare, di tanto in tanto, nuove scoperte”<sup>151</sup>. Pertanto la formulazione della legge che alla fine era stata approvata alla Camera dei Lord consentiva di trovare, nei casi in cui fosse stato necessario, un precedente che sarebbe servito egregiamente a mettere sotto accusa qualunque dissidente, se ci fosse stato un motivo politico per farlo.

Queste considerazioni molto specifiche servono a Bentham per argomentare la parte essenziale della sua posizione: il sistema della *common law* era incompatibile con ogni nozione di libertà religiosa, in base alla massima, recentemente e autorevolmente ribadita, secondo cui “il cristianesimo è parte essenziale della legge d’Inghilterra”<sup>152</sup>. E per cristianesimo bisognava intendere – di fatto – qualunque cosa, nel corso del tempo, fosse stato inserito nel libro della Liturgia, principi e pratiche che dal punto di vista pratico (l’unico che interessava Bentham) erano posti “sullo stesso piano della parola di Dio”<sup>153</sup>. Tutta l’argomentazione condotta da Bentham nell’ambito del suo scambio epistolare col reverendo Smith può essere riportata proprio a questo punto fondamentale: la chiesa d’Inghilterra ha costruito un edificio dottrinale e istituzionale, che si sovrappone alla parola di Dio, e in gran parte la vanifica. Tutto ciò è alla base di un sistema di insegnamento che è volto a condizionare l’intendimento, e che sviluppa la sua massima potenza se può incistarsi alle menti dei discendenti nel momento in cui sono più plasmabili, ovvero fin da piccoli<sup>154</sup>. Questo edificio è funzionale al ristretto interesse di casta del clero – il

---

<sup>151</sup> Jeremy Bentham, *Church-of-Englandism*, pp. 17-19.

<sup>152</sup> A questa massima si era riferito in più occasioni sir Samuel Shepard, procuratore generale, che aveva sostenuto la parte della pubblica accusa nei tre processi per blasfemia intentati nel 1817 a William Hone, un libraio inglese che aveva pubblicato un libro di parodie di testi sacri (fra i quali il catechismo, cosa che poteva spiegare da sola l’interesse di Bentham per quella vicenda giudiziaria). Nel sostenere questa tesi Shepard si era riferito ad autorevoli precedenti, nello spirito della *common law*: era agli atti, infatti, che sir Matthew Hale (1609-1676) avesse sostenuto, in una sentenza, che “Christian Religion is part of the Law itself”, e in un’altra occasione che “Christianity is a parcel of the Laws of England”. Questi precedenti erano ben noti anche a Blackstone (il grande giurista inglese cui erano rivolte le critiche del *Comment of Commentaries* e del *Fragment* di Bentham), secondo cui il reato di blasfemia era punibile – secondo la sua gravità – con multe in danaro, con la prigione, o con punizioni corporali infamanti, “for Christianity is part of the laws of England” (Blackstone, *Commentaries on the Laws of England*, iv, p. 59). La legge sulla blasfemia, in verità, era applicata molto raramente, e il caso Hone si era concluso con l’assoluzione in tutti e tre i casi. Ma c’erano precedenti molto preoccupanti per ogni blasfemo: ad esempio, nel ‘600 il Parlamento inglese dell’epoca di Cromwell aveva condannato per blasfemia il quacchero Nayler, e la pena era stata quella di aver la lingua trapassata con un ferro rovente (cfr. in proposito Leo Damrosch, *The Sorrows of the Quaker Jesus: James Nayler and the Puritan Crackdown on the Free Spirit*, Harvard University Press, Cambridge (Massachusetts) 1996).

<sup>153</sup> Jeremy Bentham, *Church-of-Englandism*, p. 25.

<sup>154</sup> Bentham ha qui in mente, probabilmente, le frasi che sono all’inizio del *First Annual Report*

“sinistro interesse” – e denunciarlo come tale non basta: la denuncia stessa implica il compito ermeneutico di individuare i sottili strumenti di questa operazione, e svelarli per quello che sono. Di qui l’interesse “filosofico” e “utilitaristico” per i sistemi di insegnamento della National Society, e in particolare per il più importante fra gli strumenti per la formazione spirituale dei giovani inglesi: appunto il catechismo della chiesa d’Inghilterra. E di qui la motivazione specifica per la lunga analisi del catechismo inglese che costituisce la parte centrale di questo strano e composito libro di Bentham, analisi che è stata definita “l’esame più logico cui sia mai stato sottoposto un catechismo di una chiesa istituzionale”<sup>155</sup>.

### 3.6 – La “manifattura delle menti”

Il catechismo della chiesa d’Inghilterra faceva parte del *Book of Common Prayer*, il testo di riferimento per il culto in tutta l’Inghilterra, a partire dalla riforma della devozione introdotta durante il regno di Giacomo I. La prima formulazione del *Book of Common Prayer* risale al 1549, all’epoca dello scisma della chiesa d’Inghilterra da quella di Roma, ed è stata opera di Thomas Cranmer and Nicholas Ridley. Dopo di allora il *Book* ha avuto numerose modifiche, ed aggiunte, fino a prendere una forma pressoché definitiva entro il 1661, incamerando i principi fondamentali della dichiarazione dei XXXIX articoli, la professione ufficiale della fede puritana in Inghilterra, ai tempi del governo del Parlamento. Il catechismo è ispirato a questa forma finale del *Book*, e come molti altri catechismi dell’epoca era strutturato come un insieme di domande (su questioni dogmatiche) e di risposte ortodosse a quelle domande. Al discente era chiesto di imparare a memoria le risposte prescritte.

L’attenzione di Bentham si concentrò su questo manuale di istruzione religiosa, ormai in uso da generazioni, a partire dal momento in cui esso venne adottato come testo di lettura e istruzione fondamentale nelle scuole della *National Society*. Il testo del catechismo veniva adottato non solo per il suo contenuto religioso, ma anche come strumento adeguato per insegnare la lingua ai giovani discenti che frequentavano le scuole per studenti poveri che la chiesa d’Inghilterra stava aprendo in tutto il regno.

---

*of the National Society for Promoting the Education of the Poor in the Principles of the Established Church*, London 1812, p. 5: “the National Religion should be made the Foundation of National Education, and should be the first and chief thing taught to the Poor, according to the excellent *Liturgy and Catechism* provided by our Church for that purpose”.

<sup>155</sup> “...if ever has the catechism of an Established Church been examined more logically and found more wanting”, Delos B. McKown, *Behold the Antichrist. Bentham on religion*, Prometheus Books, New York 2004, p. 285.

Questa iniziativa educativa della chiesa istituzionale costituiva una mossa politica importante nel contesto di rapido cambiamento sociale dell'Inghilterra durante l'età di re Giorgio III. Con essa, la chiesa d'Inghilterra entrava in un terreno già presidiato da altre agenzie educative, e si inseriva in una lotta per la supremazia nella formazione delle menti e delle predisposizioni del popolo. Un primo successo importante era stato ottenuto in questo campo dalle scuole promosse dal quacchero Joseph Lancaster, le "schools for all", aperte a discenti di qualunque fede religiosa. Contro queste scuole, però, si era scatenata una violenta campagna politica, ed i sostenitori della chiesa nazionale le accusarono di promuovere il settarismo e la rivoluzione. Il nocciolo del contendere, fra i dissidenti e i membri della chiesa istituzionale, consisteva nel decidere quale dovesse essere lo strumento dell'educazione, se solo la Bibbia (secondo lo schema di Lancaster) o se soprattutto il catechismo anglicano (secondo lo schema del teologo anglicano Bell)<sup>156</sup>.

In ogni caso, anche i radicali che facevano riferimento a Bentham erano molto interessati alla questione della formazione, e insistevano sulla promozione di scuole totalmente secolari, rivolte alla maggior parte della popolazione, nelle quali i poveri potessero apprendere i rudimenti del pensiero scientifico e gli elementi tecnico-pratici che permettessero di avviarli alla vita lavorativa<sup>157</sup>.

In quegli anni cominciò dunque una vera e propria battaglia sull'istruzione del popolo, tema che Bentham definiva ironicamente "la manifattura delle menti": un tema nuovo nella politica inglese, conseguenza diretta della modernizzazione di una società che stava vivendo le grandi trasformazioni della rivoluzione industriale. Bentham intervenne nel dibattito con il suo caratteristico spirito riformatore e con la sua altrettanto caratteristica energia polemica. La questione dell'educazione era sempre stata importante per lui anche in precedenza, ma a partire dal periodo successivo alle guerre napoleoniche diventò una delle questioni decisive. In quegli anni, infatti, Bentham si mise al lavoro contemporaneamente su tre progetti editoriali, diversi l'uno dall'altro ma strettamente collegati fra loro: la grande opera sulla *Chrestomathia*, che proponeva una radicale riforma dell'istruzione basata sulla sua teoria linguistica, che avrebbe dovuto portare a un tipo di scuola del tutto nuovo, fortemente orientata in senso scientifico e laico (pubblicata nel 1817, ma iniziata qualche anno prima), le *Strictures on the Exclusionary System as pursued in*

---

<sup>156</sup> James E. Crimmins, *Secular Utilitarianism*, p. 166.

<sup>157</sup> cfr. Brian Taylor, "Jeremy Bentham and Church of England Education", *British Journal of Educational Studies*, Vol. 27, No. 2 (giugno 1979), pp. 154-157.



*the National Society's Schools* (1816), and *Church of Englandism and its Catechism Examined* (1818). Il punto della pedagogia benthamiana è quello di rendere possibile la formazione di un retto giudizio nel maggior numero possibile di studenti, un giudizio basato sulle cose e sull'esperienza concreta, più che sulla capacità di ripetere passivamente le storie degli antichi e le tradizioni degli antenati. Affinare il giudizio sulle cose significa infatti, per Bentham, orientarlo verso ciò che è effettivamente capace di produrre piacere e dolore, e dunque la questione della "educazione intellettuale", come appunto la chiama Bentham, è strategica non solo per le capacità intellettuali stesse, ma per la formazione del giudizio morale, che consiste appunto nel saper giudicare rettamente cosa è in grado di produrre piacere e cosa è in grado di produrre dolore. Per questo sull'educazione intellettuale i moralisti fondano i mezzi per la virtù e la felicità, i politici i mezzi per la pace interna, per la tranquillità e per l'obbedienza razionale, e i cristiani i mezzi per la salvezza<sup>158</sup>. L'interesse contrario – aggiunge polemicamente Bentham – è quello di tutti i governi autoritari e tirannici, i quali hanno ogni convenienza a fare in modo che la parte intellettuale (e quella morale che ne dipende) della mente pubblica sia nella condizione "più depravata possibile". Se i sudditi sono abituati alla violazione di ogni patto e di ogni promessa, se per loro la menzogna è qualcosa di naturale e persino religiosamente sanzionato, afferma Bentham, essi non baderanno troppo ad analoghe violazioni a parte dei loro superiori, e certo non si ribelleranno contro di esse<sup>159</sup>. Affermazioni di questo genere sono alla base delle posizioni di quegli interpreti che hanno considerato che una causa determinante dell'ostilità di Bentham nei confronti della religione sia da ricercare nell'opposizione del clero inglese alle sue proposte educative<sup>160</sup>.

### 3.7 - La politica dell'esclusione

Ma se l'educazione è così importante, se è scoperta come un elemento strategico per la promozione del maggior bene del maggior numero, allora la politica della chiesa d'Inghilterra, che mira ad escludere dall'insegnamento di base tutti i discenti che non fanno parte di quella particolare chiesa, è da guardare con la severità che merita un'istituzione che mira alla promozione di una parte contro l'interesse generale, per faziosità dottrinale e per inconfessabili

---

<sup>158</sup> Jeremy Bentham, *Church-of-Englandism*, p. 88.

<sup>159</sup> Jeremy Bentham, *Church-of-Englandism*, p. 200.

<sup>160</sup> Charles Milner Atkinson, *Jeremy Bentham: His Life and Work*, University Press of the Pacific, Honolulu, Hawaii 2004 (ristampa della edizione del 1905), p. 210.

interessi di parte. Bentham fa di tutto per denunciare quelle che dal suo punto di vista sono le ragioni tattiche e corporative che sono alla base dell'improvviso interesse della chiesa inglese per l'istruzione dei poveri. Una delle sue tattiche più frequenti, che abbiamo già incontrato, è quella di citare le parole dei documenti ufficiali della chiesa e dei suoi apparati per usarli contro di loro, ad esempio quando cita il rapporto ufficiale della National Society, che dice che "se la maggior parte del popolo fosse educata in principi diversi da quelli della Chiesa stabilita, la conseguenza naturale sarebbe quella di alienarle le menti del popolo, o di renderle indifferenti ad essa, cosa che, nelle generazioni successive, sarebbe certo fatale per la Chiesa, e anche per lo Stato"<sup>161</sup>. Questa frase è di per se stessa, secondo Bentham, un'ammissione esplicita del fatto che la Chiesa intende usare l'educazione dei poveri come uno strumento essenziale della sua lotta per la sopravvivenza, e per mantenere i privilegi del clero<sup>162</sup>.

Per questo la denuncia della politica di esclusione era la prima e più polemica accusa che Bentham rivolgeva alle scuole della National Society. Bentham in proposito concordava col religiosissimo quacchero Lancaster almeno su un punto: se si voleva proprio usare la Bibbia come testo di insegnamento, la scelta più ovvia sarebbe stata quella di usare dei passi accuratamente scelti di questo libro oscuro e difficile, passi che potessero essere adatti a discenti giovani e ingenui quali quelli che frequentavano le scuole dei poveri. E Bentham affermava anche che i passi prescelti avrebbero dovuto essere senz'altro dei passi riferiti ai discorsi ed alle azioni di Gesù: dopotutto è "la religione di Gesù – e non la religione di chiunque altro – quella che deve essere insegnata". La scelta delle scuole della National Society era stata un'altra, ma se anche fosse stata così "latitudinaria", non sarebbe certo stata quella preferibile, dal punto di vista di Bentham: al più avrebbe rappresentato un male minore. Essa avrebbe comunque creato un ostacolo pressoché insuperabile alla partecipazione a queste lezioni da parte dei figli degli Ebrei<sup>163</sup>, e dunque non avrebbe permesso la nascita di scuole per tutti coloro che ne avevano bisogno. Ma i figli degli ebrei – relativamente pochi di numero – non erano gli unici ad essere esclusi. Il sistema era costruito in modo più sottile e insidioso di quanto

---

<sup>161</sup> "Quoting the report's own words, "if the great body of the people be educated in other principles than those of the Established Church, the natural consequence must be to alienate the minds of the people from it, or render them indifferent to it, which may, in succeeding generations, prove fatal to the Church, and to the State itself", National Society's Report I, Last date, 5<sup>th</sup> August 1812, citato in Jeremy Bentham, *Church-of-Englandism*, p. 110.

<sup>162</sup> Jeremy Bentham, *Church-of-Englandism*, pp. 112-113.

<sup>163</sup> Jeremy Bentham, *Church-of-Englandism*, pp. 60-61.

appariva, e Bentham insisteva sul fatto che esso finiva con l'escludere chiunque non si dichiarasse membro ortodosso della chiesa d'Inghilterra.

È infatti senz'altro possibile pensare, dice Bentham, che in una situazione di bisogno almeno alcuni dei genitori ebrei possano decidere lo stesso di mandare i loro figli in quelle scuole, avvertendoli peraltro – prima di far questo – di considerare alla stregua di semplici favole tutto quanto in quelle scuole viene di fatto insegnato sulle parole e sugli atti di Gesù, “quel Gesù che con buone ragioni i nostri antenati appesero a un albero” (e nell'aggiungere quest'ultima frase Bentham imitava – ironicamente – i pregiudizi di quell'antisemitismo protestante da cui aveva sempre preso pubblicamente le distanze, anche se esso compare qui e lì in alcune sue lettere private<sup>164</sup>). La stessa decisione comprensibilmente opportunistica avrebbero potuto prenderla, in teoria, tutti i genitori di bambini non cristiani. Infatti essi potrebbero, in alcune situazioni, ritenere utili le scuole della National Society ai fini dell'educazione di base, anche nei casi in cui pensano che l'istruzione cristiana sia dannosa ai fini della formazione del retto giudizio e della retta moralità, e che non conduca affatto alla felicità. Anche in quel caso potrebbero decidere di mandare i loro figli in quelle scuole, se non ci sono alternative, con l'idea di espiantare dalle loro menti tutti i collegamenti che lì vengono creati fra le arti della scrittura e della lettura da una parte e la religione di Gesù dall'altra<sup>165</sup>. E lo stesso idea potrebbe essere accarezzata da famiglie sì cristiane, ma che a qualsiasi titolo non approvassero gli insegnamenti e le dottrine della chiesa d'Inghilterra.

Questo legittimo fine non dichiarato, però, sarebbe molto difficile da conseguire, osservava Bentham, per due motivi: uno ovvio, connesso al carattere autoritario del sistema di insegnamento impiegato nelle scuole della National Society, che prevedono una esplicita dichiarazione di fedeltà alla chiesa nazionale, e l'altro più sottile ma molto più rilevante, tale da portarci al cuore stesso della questione posta da Bentham. Infatti non era tanto la Bibbia l'oggetto d'insegnamento, nemmeno nelle sue parti che riguardano direttamente l'insegnamento di Gesù. La Bibbia e i vangeli, in queste scuole, erano di fatto sostituiti dal catechismo della chiesa inglese, e le lezioni erano basate sull'apprendimento mnemonico di interi brani. Al testo del catechismo si aggiungevano poi altri testi accessori, impiegati anch'essi per l'insegnamento, ad esempio istruzioni su come condurre una vita morale, e storie dalle quali veniva tratto un insegnamento edificante. Le parti che lo studente doveva

---

<sup>164</sup> Cfr. Lea Campos Boralevi, *Bentham and the Oppressed*, Walter de Gruyter, Berlin and New York 1984, pp. 88-91.

<sup>165</sup> Jeremy Bentham, *Church-of-Englandism*, pp. 61-62.

imparare a memoria erano proprio quelle rielaborate, non i pochi e isolati brani tratti direttamente dal testo della Bibbia. E lo studio e l'apprendimento di quei brani, osservava Bentham, non avveniva nel modo tradizionale, bensì con tutta la potenza che derivava dal nuovo sistema di istruzione: attraverso un meccanismo di domande e risposte, e con un sistema competitivo che assegnava posizioni di eccellenza o di demerito in base alla propria capacità in questo compito. Tutto ciò faceva della Bibbia non il testo originale da cui trarre la fonte della dottrina e dell'insegnamento, ma un testo il cui significato era ormai solo "derivativo", nel senso che la sua interpretazione era basata sulla costruzione dogmatica che nel tempo era stata edificata dai teologi della Chiesa d'Inghilterra, e che era distillata nelle parole del catechismo<sup>166</sup>. Di fatto il catechismo era la via attraverso cui le parole e le idee scelte dagli apparati ecclesiastici, per i loro motivi di potere, "si affiggevano alle ossa stesse dei discenti", sostituendo quelle della Scrittura<sup>167</sup>.

All'inizio – osserva Bentham – i giovani studenti imparano quasi soltanto "i segni" del catechismo, si familiarizzano con il loro suono, senza poter comprendere molto delle idee che essi si propongono di veicolare. In questo modo quei segni e quei suoni si stabiliscono nella memoria, a partire dal loro utilizzo per gli scopi dell'istruzione grammaticale. A quel punto, in molti casi, il danno è già stato fatto: "i segni sono lì ... e a partire dal momento in cui le facoltà della mente maturano, e la mente stessa incamera il suo carico di idee, le idee desiderabili e desiderate – poco a poco – si depositano e si attaccano a quei segni". Il *Book of Common Prayer*, infatti, ha il privilegio di fornire la materia di devozione per i membri della chiesa istituzionale. Le sue parole hanno avuto il privilegio di essere le prime che si sono impresse nelle memorie dei suoi membri, all'inizio dei loro percorsi intellettuali e letterari, "quando hanno fatto esercitare le facoltà e la pazienza di entrambi i sessi"<sup>168</sup>. E raramente il primo passo, quello che dà la direzione, è di scarsa importanza nel cammino di un essere umano. In altre parole, quella che Bentham descrive è la formazione premeditata di un pregiudizio, il formarsi di un indirizzo di pensiero e di sentimento in una direzione data, che viene costruito nel momento in cui la mente non ha le capacità critiche per scegliere da sola la propria immagine del mondo. Così si forma – conclude Bentham – "quella desolazione in cui le menti di coloro che sono destinati a percorrerla sono destinate a perdersi"<sup>169</sup>.

---

<sup>166</sup> Jeremy Bentham, *Church-of-Englandism*, p. 208.

<sup>167</sup> Jeremy Bentham, *Church-of-Englandism*, pp. 63-65.

<sup>168</sup> Jeremy Bentham, *Church-of-Englandism*, p. 59.

<sup>169</sup> "Thus it is that the sham science grows: thus it is that the wilderness is formed, in which

L'obbligo del giuramento, infatti, significa che i discenti devono dichiarare di ritenere vero tutto quanto viene insegnato nelle scuole della National Society. Il che in pratica significa – nella prospettiva di Bentham – che essi devono dichiarare di avere fede e di assentire a molte cose inconcepibili, che in quanto inconcepibili non possono affatto essere credute, né da loro né da nessun altro. Il risultato di tutto questo, conclude Bentham, è quello di instillare nelle giovani menti l'abitudine a mentire: “il bambino è costretto a dire che egli *ci crede* – mentre alla sua età, in ogni caso, credere non è possibile – così che il dovere e la pratica della menzogna fa parte della prima lezione di ogni bambino della chiesa d'Inghilterra”<sup>170</sup>, un'abitudine che diventa addirittura un obbligo davanti a Dio<sup>171</sup>.

Bentham insiste sulla distanza fra il punto di vista *naturale* del giovane catecumeno, basato sul significato letterale di quanto gli viene insegnato, e il carattere astratto e incomprensibile delle dottrine che gli vengono imposte tramite il catechismo. In più di un'occasione Bentham si mette dal punto di vista del catecumeno, ingenuo ma intelligente, che cerchi di applicare il suo lume naturale alla comprensione degli articoli del suo catechismo, con una buona volontà ovviamente malriposta, ma ispirata correttamente al sapere che egli deriva dall'esperienza (per ipotesi, l'unico a sua disposizione). Il risultato è sempre scoraggiante, e si giunge al momento in cui “la facoltà di pensiero ... sconcertata ... rinuncia del tutto a capirci qualcosa”<sup>172</sup>.

Questa, da parte di Bentham, è ovviamente una strategia retorica e un espediente polemico, in quanto non è affatto detto che la mente dei bambini abbia un orientamento naturale e letterale, anzi, all'opposto, essa ha per lo più un orientamento simbolico e antropomorfo. Ma lo stilema dello “sguardo innocente” è molto diffuso nella letteratura illuministica, anche nei casi in cui si comprende benissimo – come in questo caso – che quell'innocenza e semplicità va conquistata al prezzo di una lunga e dolorosa estirpazione di pregiudizi profondamente radicati.

Un esempio particolarmente flagrante dell'apprendistato all'assurdità cui sono costretti i giovani catecumeni è, secondo Bentham, l'imposizione della dottrina della Trinità, come abbiamo già accennato in precedenza: i dogmi

---

the wits of those who are destined to travel in it, are destined to be lost”, Jeremy Bentham, *Church-of-Englandism*, p. 236.

<sup>170</sup> “... the child is forced to say that *he believes it*, - while, at his years, at any rate, to believe it is not possible, - thus it is that the duty and practice of *lying* forms part of every Church of England child's first lesson”, Jeremy Bentham, *Church-of-Englandism*, p. 211.

<sup>171</sup> Jeremy Bentham, *Church-of-Englandism*, pp. 59-62.

<sup>172</sup> Jeremy Bentham, *Church-of-Englandism*, p. 218.

trinitari, a suo dire, “mancano del tutto di senso compiuto”, eppure si pretende che i bambini dichiarino di credervi. Ciò li porta semplicemente a proferire “suoni senza senso, mere parole prive di significato”. Se lo Spirito Santo è lo Spirito Santo di Dio, a cosa serve professare di credere sia a Dio che al suo spirito? Dopotutto, chi crede in un uomo non può far altro che credere anche nel suo spirito. Tutto ciò serve solo a costruire stringhe di parole, e far finta di credere che a ognuna di quelle parole corrisponda qualcosa nella realtà<sup>173</sup>.

Questa analisi sulla formazione del pregiudizio, che ricorda da vicino quella famosa che era stata fatta da Locke nel suo *Essay concerning Human Understanding*, è condotta con gli strumenti di un’analisi linguistica e psicologica che va molto al di là del contesto polemico in cui è posta, e mostra quanto decisiva sia la teoria benthamiana del linguaggio nella formazione delle sue idee, anche su argomenti apparentemente molto remoti dalla problematica linguistica<sup>174</sup>.

Naturalmente questo modo di criticare l’insegnamento impartito nelle scuole della National Society è inseparabile da una fortissima polemica, a tutto campo, contro le istituzioni della chiesa d’Inghilterra, che in quest’opera è descritta come un’istituzione corrotta e reazionaria, nemica del maggior bene per il maggior numero e indirizzata solo a favorire i “sinistri interessi” del clero e dell’establishment conservatore, che è il suo naturale alleato. Per questo il vescovo di Londra aveva affermato pubblicamente di ritenere che fosse sommamente pericoloso diffondere l’istruzione e la conoscenza tra le masse illetterate, senza accompagnarla con un’adeguata istruzione religiosa: sarebbe stato come aumentare il potere dei discenti senza un adeguato freno morale e senza il necessario controllo ideologico. Pertanto il vescovo arriva al punto di teorizzare l’intolleranza come un dovere religioso e morale<sup>175</sup>, e a sostenere che lo scopo dell’insegnamento deve essere quello di mortificare l’eccessivo orgoglio intellettuale, in modo da poter ottenere l’umiliazione e l’abbattimento dell’intelletto. Bentham riferisce queste parole quasi senza commentarle, intendendo che esse si commentano da sole. Da parte sua egli si dichiara dell’orientamento opposto, e nei manoscritti preparatori di quest’opera afferma esplicitamente:

---

<sup>173</sup> Jeremy Bentham, *Church-of-Englandism*, pp. 216-217.

<sup>174</sup> Cfr. in proposito Philip Schofield, “Political and religious radicalism in the thought of Jeremy Bentham”, pp. 276-277, p. 280 e p. 290, dove Schofield dimostra che le idee di Bentham su logica e linguaggio erano già compiute nella parte iniziale della sua carriera.

<sup>175</sup> Jeremy Bentham, *Church-of-Englandism*, pp. 158-159.

Sono un nemico di questa istituzione, nel senso del suo essere chiesa di stato, da ogni punto di vista la si voglia guardare. Perché in ogni sua parte essa mi sembra un esempio e una fonte di vizio e di malgoverno<sup>176</sup>.

Non per questo Bentham pensava di poter determinare riforme così radicali da portare ad un'abolizione della religione in un colpo solo, né in Inghilterra né altrove. Ciò sarebbe stato ovviamente inattuabile, ed anche se non lo fosse stato, sarebbe stato contrario ai dettami del principio di utilità, nel senso che nell'immediato avrebbe certamente determinato più dolore che piacere. Ma Bentham pensava, ciò nondimeno, che fosse senz'altro utile e possibile tagliare i legami della religione con lo stato, ed inibire la tendenza della religione ad invadere i campi – a lei estranei – della politica e della morale. Questo significava che non doveva esserci nessuna “chiesa stabilita”, né giuramenti religiosi per entrare nelle cariche pubbliche, anzi i giuramenti di qualsiasi tipo, sia nelle università che nei tribunali, sia nelle scuole che nei Parlamenti, andavano aboliti. Inoltre, non c'era nessun motivo perché i vescovi sedessero nella Camera dei Lord. E naturalmente tutte le pene civili e le sanzioni contro i dissidenti religiosi andavano abolite<sup>177</sup>. Tutto ciò – riteneva Bentham – non significava “abolire la religione”, ma avrebbe determinato una situazione in cui la religione, privata del vitale sostegno dello stato e ridotta al solo rapporto col sacro, si sarebbe col tempo esaurita da sola.

### 3.8 - Un'abiura pubblica

Bentham sapeva bene che pubblicare un'opera come *Church-of-Englandism* implicava una dimensione di rischio personale. Nella fase in cui stava cercando un editore disposto ad affrontare le spese e l'onere della pubblicazione, aveva fatto leggere la sua opera ad alcuni amici di cui si fidava, per un parere complessivo e anche per proposte di emendamenti. Tra gli altri si era rivolto a uno dei suoi amici più stretti, Samuel Romilly, un influente politico whig che Bentham aveva conosciuto a Bowood, appunto nell'occasione già ricordata dell'invito a casa di Lord Shelburne. Romilly, amico devoto di Bentham, ma anche uomo di mondo e politico prudente e accorto, sconsigliò con decisione la pubblicazione del libro: “Bentham, io sono sicuro quanto sono sicuro della mia esistenza, che se tu pubblicherai questo libro sarai processato; e sono sicuro

---

<sup>176</sup> “I am an enemy to his establishment meaning his official establishment; in the whole and every part of it. Because in the whole and every part of it, it seems to me an example and a source of vice and misrule”, Jeremy Bentham, *UCL Manuscripts*, 7. 148.

<sup>177</sup> cfr. Mary Peter Mack, *An Odyssey of ideas*, p. 302.

come sono sicuro della mia esistenza che se sarai processato, sarai condannato”<sup>178</sup>. Nel suo diario Romilly coglieva perfettamente il punto dell’operazione tentata da Bentham, infatti leggiamo in quelle pagine che *Church-of-Englandism* è un libro rivolto contro la *National School Society*, e che la tesi di partenza del libro di Bentham era che la *National Society* era nata col preciso obiettivo di impedire ogni forma di educazione per i poveri, eccezion fatta per quelle in cui la religione anglicana fosse la parte essenziale; Romilly comprendeva benissimo, d’altra parte, che Bentham mirava anche a provare che la religione della chiesa d’Inghilterra è del tutto diversa dall’autentico cristianesimo. Ma Romilly aggiungeva anche che l’argomento era trattato da Bentham con tanta leggerezza e irriverenza da non poter essere altro che scioccante per chiunque abbia una minima sensibilità religiosa, cosa che non poteva far altro che ridurre di molto i suoi effetti pratici.

Le parole di Romilly acquistarono ancora più significato, per Bentham, a causa del suicidio dello stesso Romilly, poco tempo dopo il loro ultimo colloquio. Questo avvertimento fu dunque una delle ultime cose che Romilly disse a Bentham. E che non si trattasse di preoccupazioni vane ed esagerate lo dimostra l’approvazione, il 25 marzo del 1817, del *Seditious Meeting Act*, un atto del Parlamento del Regno Unito e d’Irlanda, che proibiva le riunioni di un numero di persone maggiore di 50. Bentham non si proponeva di organizzare riunioni sovversive, a dire il vero, ma questa decisione del Parlamento, giudicata da più parti smodatamente severa, è indicativa del clima che si respirava nell’Inghilterra che era appena uscita dalle guerre napoleoniche<sup>179</sup>. E altri provvedimenti di quel periodo erano senz’altro più indirizzati ad attività del genere di quelle in cui si era impegnato Bentham. Ad esempio, pochi giorni dopo l’approvazione del *Seditious Meeting Act*, Lord Sidmouth, allora Segretario di Stato, diede a tutti i giudici di pace del regno il potere di ordinare l’arresto di chiunque fosse ritenuto colpevole della vendita al pubblico di letteratura blasfema o sediziosa<sup>180</sup>.

Ciò nondimeno Bentham decise di ignorare l’avvertimento estremo del suo amico, e proseguì con la pubblicazione, pensando in un primo momento di farlo

---

<sup>178</sup> “Bentham, I am sure as I am of my existence that, if you publish this, you will be prosecuted; and I am sure as I am of my existence that, if you are prosecuted, you will be convicted”, lettera di Bentham a Place, 6 dicembre 1818, in *Correspondence*, IX, p. 294.

<sup>179</sup> cfr. Ian Inkster, “London Science and the Seditious Meetings Act of 1817”, in *The British Journal for the History of Science*, Vol. 12, No. 2 (luglio 1979), pp. 192-196. Il provvedimento faceva parte di un più generale giro di vite autoritario, in risposta alle numerose manifestazioni di lavoratori rovinati dalla crisi dell’industria tessile.

<sup>180</sup> James E. Crimmins, *Secular Utilitarianism*, p. 149.



sotto la copertura di uno pseudonimo, ma decidendo poi, al momento del dunque, di pubblicare a proprio nome, tra il marzo e l'aprile del 1818. I suoi amici, in quei giorni, avevano non poche ragioni di preoccupazione. Anche coloro che erano del tutto d'accordo con la sostanza delle tesi e delle critiche contenute nel testo, temevano che proprio la leggerezza di cui aveva parlato Romilly fosse causa di denuncia e persecuzione per il loro vecchio e venerabile maestro, nel clima censorio che si viveva nella società inglese di quel periodo.

In realtà, essi non avevano fatto i conti con la voluminosità respingente e con gli argomenti spesso molto tecnici di *Church-of-Englandism*, elementi che fecero sì che questo libro non suscitasse reazioni particolarmente ostili, al prezzo però di non suscitare di fatto nessuna. In ogni caso, tra gli esempi della "leggerezza" con cui Bentham trattava il tema delle origini dei dogmi del cristianesimo si possono citare i passaggi che riguardano il credo apostolico, che avrebbe avuto origine in occasione di "un pic-nic organizzato dagli apostoli"<sup>181</sup> (l'ultima cena) e quelli riguardanti la Trinità, descritta da Bentham come la strana unione di tre figure mal assortite: "il vecchio, il giovane e il piccione"<sup>182</sup>. C'è del metodo nella leggerezza apparentemente insostenibile di Bentham. Anzitutto egli riteneva di dover e poter richiedere un'adeguata base scritturistica per ogni articolo di fede che veniva proposto alla coscienza dei fedeli e dei discenti. Inoltre, in base ai principi della sua ontologia, riteneva che si potesse avere fede solo in ciò che la mente è in grado di concepire, e che la mente sia in grado di concepire solo le idee la cui origine può essere fatta risalire – direttamente o almeno indirettamente – ad oggetti reali, ovvero a oggetti del mondo fisico. In questo senso l'ironia e il sarcasmo erano strumenti legittimi, nella misura almeno in cui erano efficaci, per smascherare l'impostura di dottrine che dal punto di vista di Bentham non stavano – letteralmente – né in cielo né in terra.

Ecco perché nella prefazione alla pubblicazione di *Church-of-Englandism* Bentham dichiarò di non aver potuto fare a meno di esporre il suo nome allo sguardo della "compagnia ... di coloro che troveranno motivo di dispiacere, più o meno, in molte delle parti dell'opera"<sup>183</sup>. Non si trattava solo della orgogliosa rivendicazione della propria fama di sincerità e schiettezza<sup>184</sup>, di cui aveva parlato nella prefazione originaria dell'opera. C'erano ovviamente molti altri terreni su cui esercitare queste virtù, terreni quali la critica giuridica e politica, o

---

<sup>181</sup> Jeremy Bentham, *Church-of-Englandism*, pp. 213-214.

<sup>182</sup> Jeremy Bentham, *Church-of-Englandism*, p. 217.

<sup>183</sup> Jeremy Bentham, *Church-of-Englandism*, p. 7.

<sup>184</sup> Jeremy Bentham, *Church-of-Englandism*, p. 30.

la riforma carceraria, terreni per i quali Bentham aveva già dimostrato di essere molto ben attrezzato. La franchezza, in questo caso, era evidentemente molto rischiosa: Bentham sapeva bene che molti uomini in posizioni influenti hanno tratto grandi vantaggi dalle lodi che hanno riversato pubblicamente sul *Book of Common Prayer*, e sul suo catechismo, e ben pochi di quelli che li hanno invece criticati ne hanno tratto altro che svantaggi. Infatti tali critiche non potevano che essere guardate con avversione dai membri della chiesa d'Inghilterra, e con indifferenza da tutti gli altri, tranne nel caso di circostanze molto peculiari<sup>185</sup>.

Non solo. Questa pubblica esibizione di blasfemia, da parte di Bentham, lo esponeva sì al rischio di rappresaglia da parte dei poteri forti disturbati, ma anche alla concreta possibilità di dividere lo stesso campo riformista e radicale, sul quale egli esercitava, in quegli anni, una crescente influenza. A parte le numerose crisi di coscienza che le posizioni anti-religiose di Bentham stavano determinando fra i radicali, e anche a voler prescindere dal raffreddamento di coloro che, in Inghilterra, temevano di esporsi imprudentemente col solo mostrarsi vicini a posizioni così eterodosse ed impopolari, c'era da tenere conto di sensibilità diverse in paesi dove le idee di Bentham erano diventate popolari e influenti, parti essenziali del dibattito pubblico. Un esempio eloquente di questo rischio fu lo spettacolare voltafaccia di Simon Bolivar, che in occasione del suo viaggio a Londra aveva fatto una rispettosa visita alla casa di Bentham in Queen Square Place nel 1810, aveva iniziato con lui una corrispondenza epistolare, e si era dichiarato "un discepolo del geometra della legislazione". Bentham considerava il *Libertador* come una sorta di apostolo dell'utilitarismo in America Latina, e seguiva con appassionato interesse e partecipazione il suo percorso di leader del movimento rivoluzionario in Sud America. Con tanto maggiore stupore e rammarico, dunque, Bentham accolse la notizia che il *Libertador*, nel 1828, aveva bandito tutti gli scritti dello stesso Bentham dalle Università della Colombia, sulla base del loro essere dannosi per la religione e la moralità pubblica<sup>186</sup>.

Ciò nondimeno, la critica delle istituzioni religiose del suo paese si presentava per Bentham come un compito ineludibile, sia in riferimento alla propria storia personale, sia per il nuovo terreno su cui quelle istituzioni stavano estendendo il proprio potere: il terreno dell'educazione dei poveri era il terreno della formazione stessa del giudizio, fatta in modo da minare non tanto

---

<sup>185</sup> Jeremy Bentham, *Church-of-Englandism*, p. 58.

<sup>186</sup> James E. Crimmins, *Utilitarian Philosophy and Politics: Bentham's Later Years*, Continuum International Publishing Group, London and New York 2011, p. 13.

l'esercizio della franchezza critica, ma le condizioni stesse per la formazione di un giudizio indipendente, e della volontà di esprimerlo.

Da un'istruzione religiosa del genere proposto dalla Chiesa d'Inghilterra, attraverso le sue scuole, non viene nessuna conoscenza, piuttosto essa dà origine a una "deprivazione abituale delle facoltà intellettuali", a un'assuefazione alla pia ipocrisia, o anche alla consapevole insincerità. E secondo Bentham non era difficile per chiunque vedere che questa era la situazione: il carattere scandalosamente immorale del formulario del catechismo della chiesa d'Inghilterra e dell'educazione che su di esso veniva fondata era aperto alla considerazione di "tutti coloro che abbiano il coraggio di guardare in faccia alla verità"<sup>187</sup>. In un contesto del genere, Bentham sente che il compito di denunciare una situazione insostenibile sia un dovere intellettuale specifico di quel genere di intellettuale che osa guardare le cose in faccia per quello che sono, al di là del rispetto ideologico e tradizionale da cui sono a volte ammantate. Bentham ritiene – naturalmente – di essere appunto un intellettuale di questo genere, di aver attentamente coltivato uno sguardo diretto sulle cose, che gli aveva permesso di liberarsi del velo di Maya dei pregiudizi ideologici e religiosi, e di aver riconquistato – per sé e per i suoi allievi – uno sguardo naturale, analogo a quel del bambino della fiaba, che di fronte all'ipocrita finzione degli altri può denunciare senza mezzi termini che il re è nudo.

Bentham dichiara ancora una volta, in *Church-of-Englandism*, di non aver bisogno di andare a cercare lontano, per trovare esempi di assuefazione alla pia ipocrisia, perché può trovarli nella propria stessa biografia. Nelle prime pagine infatti, ritorna sugli eventi della sua vita che hanno determinato le sue idee sulle cose di religione. In questo caso, però, non si riferisce all'"atmosfera monastica" della sua casa paterna, bensì all'inizio dei suoi studi universitari ad Oxford. L'episodio decisivo cui fa riferimento Bentham è il giuramento di fedeltà ai principi della chiesa d'Inghilterra, così come erano formulati nei XXXIX articoli di fede, che risalivano all'epoca della prima rivoluzione inglese. Questo giuramento, cui era chiamato ogni nuovo studente ad Oxford, era considerato una semplice formalità, cui la maggior parte degli studenti non faceva molto caso. Non così però il giovane Bentham, che aveva esaminato attentamente i XXXIX articoli, e li aveva trovati incongruenti con la ragione e con la Scrittura. Era stato un momento di profondo disorientamento, nel quale i principi in cui era stato educato fin dalla prima infanzia erano entrati in insanabile conflitto

---

<sup>187</sup> Jeremy Bentham, *Church-of-Englandism*, p. 254.

con la propria esperienza diretta e con l'esercizio della ragione. Bentham fu tentato da una clamorosa ed eroica dichiarazione pubblica delle sue conclusioni, ma non riuscì ad arrivare a tanto. In direzione contraria alla sua propensione lo spingevano non solo la sua formazione religiosa ortodossa, ma anche le aspettative della sua famiglia. Bentham dichiara che non avrebbe potuto cercare conforto in suo padre, in un'occasione del genere: suo padre sarebbe stato anzi un suo persecutore, in quanto avrebbe visto sprecati, per un incomprensibile scrupolo di coscienza, tutti i sacrifici e gli investimenti fatti sull'educazione del figlio. E quindi il giovane Bentham giurò, come tutti gli altri, anche se contro voglia e solo perché costretto. Fu allora che Bentham si convinse che "mendacia" e "insincerità" erano non solo gli effetti, ma gli obiettivi di una buona educazione universitaria inglese.

Pertanto, l'aver dovuto giurare sui XXXIX articoli dopo averli esaminati, e dopo averli trovati insostenibili, costituisce una delle cause remote delle opinioni espresse in *Church-of-Englandism*, circa 40 anni dopo. E questo libro venne inteso da Bentham come una sorta di abiura pubblica, per lo stato di forzata mendacia in cui era caduto a suo tempo per debolezza infantile e per essere stato forzato dalle sue guide morali e intellettuali. Mai defezione è mai stata meno interessata, ribadì più volte Bentham: diceva di non potersi aspettare nessun vantaggio terreno dalla sua azione, anzi, di aver motivo di attendersi solo persecuzione e oltraggio. E se decise di affrontare un rischio così grande fu perché lo considerava appunto ineludibile, trasformando la parte finale della sua carriera intellettuale in un paradossale *divinity play*, in cui coloro che lottavano per il possesso dell'anima degli inglesi erano da un lato le moderne forze della ragione utilitaria, dall'altro le venerande forze della chiesa d'Inghilterra.

## Capitolo 4 – Critica utilitarista della religione razionale

---

### 4.1 - La bottega di Queen's Park Place

Nell'inverno tra il 1822 ed il 1823 un gruppo di giovani studenti inglesi fondò una piccola società di discussione, col proposito di riunirsi ogni quindici giorni per leggere e discutere libri, saggi e articoli, in modo da alimentare la reciproca formazione. Il fondatore dell'associazione, John Stuart Mill, aveva solo 16 anni, e propose come nome per il gruppo quello di "Società utilitaristica", introducendo così un termine destinato ad avere grande fortuna. Il giovane Mill lo fece con quella che definì poi "la gioia infantile di possedere un nome ed una bandiera", ma, come raccontò nella sua autobiografia, non inventò il nome di sana pianta, in quanto lo trovò in *The Annals of the Parish*, un romanzo di John Galt, autore scozzese, allora di una certa fama<sup>188</sup>. Galt era un esponente del primo romanticismo inglese, e come tale era portato a valutare la dimensione del sentimento, e quella religiosa, come molto più importanti di quella del freddo calcolo. Per questo il reverendo Micah Balwhidder, l'eroe del libro di Galt, rivolgendosi ai suoi fedeli, li esorta a "non diventare utilitaristi" (*utilitarian*), ed a non abbandonare la fede cristiana per abbracciare una dottrina le cui basi erano così diverse.

È accaduto diverse volte, nella storia del pensiero, che un termine nato con un'accezione negativa sia stato fatto proprio da coloro che quel termine designava, ed impiegato come una bandiera unificante e caratterizzante. In questo caso, comunque, l'intenzione polemica e provocatoria si può spiegare non solo con la giovane età dei membri della "società" fondata da Mill, ma come una caratteristica intrinseca della dottrina cui essi aderivano con tanto entusiasmo. In effetti tra i requisiti per l'adesione al gruppo c'era "il riconoscimento dell'utilità quale principio etico e politico". Ciò si richiamava apertamente alla dottrina formulata da Jeremy Bentham, a partire dalla sua già classica opera *Introduzione ai principi della morale e della legislazione*.

Molti dei giovani studenti appartenenti a quel gruppo di studio rimasero legati per tutta la loro vita all'ambiente dei radicali che faceva capo alla carismatica figura di Bentham. Il caso più noto, naturalmente, è proprio quello

---

<sup>188</sup> John Stuart Mill, *Autobiography*, Penguin, London 1989 (prima edizione 1873), p. 77.

del fondatore del gruppo, John Stuart Mill, destinato a diventare per molto tempo il rappresentante più conosciuto e rispettato della scuola utilitarista, e ad operare una importante revisione della dottrina, revisione che le fornì la veste nella quale essa entrò nel dibattito filosofico europeo, a partire dall'età vittoriana. Meno nota è la partecipazione a quel gruppo di un altro giovane studioso, George Grote, anch'egli destinato a un lungo rapporto con Jeremy Bentham, tanto che questi, proprio in quegli stessi anni, gli affidò la revisione del suo testo più ambizioso e più critico sui temi religiosi: *An Analysis of the Influence of Religion on the Temporal Happiness of Mankind* (1822)<sup>189</sup>.

Con le migliaia di pagine che Bentham dedicò al tema della religione naturale, e al progetto della *Analysis*, venivano tratte esplicitamente alcune decisive implicazioni della riconfigurazione dell'utilitarismo proposta da Bentham. Accade spesso che gli effetti di una svolta epocale non siano immediatamente evidenti, ed anche per quello che riguarda la storia dell'utilitarismo si può dire la stessa cosa: dopo la *Introduction* di Bentham c'erano stati ancora utilitaristi religiosi, e Bentham stesso non aveva tratto subito le conseguenze secolarizzanti che la sua proposta teorica comportava ai suoi stessi occhi. In effetti, Bentham preferì aspettare un clima politico più propizio per porre esplicitamente la domanda sulla religione che più gli sembrava importante, dal suo nuovo e rivoluzionario punto di vista. Questa domanda non era quella classica sull'esistenza o meno di un principio divino dell'universo, né quella sugli obblighi speciali degli uomini nei suoi confronti, e nemmeno solo quella libertina sull'utilità politica della religione ai fini del controllo sociale. La domanda di Bentham era più concreta e specifica, e si può formulare in questi termini: che Dio ci sia o meno, essere religiosi è qualcosa che rende gli uomini felici o infelici? Essa era sottintesa fin dalle prime opere di Bentham, nei molti passaggi che trattavano incidentalmente della religione dal punto di vista dei suoi influssi sulla vita terrena degli uomini, ed era infatti una conseguenza diretta della impostazione utilitarista.

---

<sup>189</sup> La storia dell'ingresso di Grote nel circolo utilitarista, e della amicizia intellettuale tra Bentham e Grote, è stata raccontata di recente da Crimmins, con dovizia di particolari, nella sua monografia sugli ultimi anni di Bentham. Fu Ricardo, il grande economista scozzese, colui che presentò il giovane Grote a Stuart Mill, che a sua volta lo presentò a Bentham, il quale apprezzò subito le sue capacità e le sue idee: "Their shared view of religion led him, at Mill's urging, to entrust Grote with editing and reworking his extensive manuscripts on the utility of religion, from which, with substantial rewriting, Grote manufactured *An Analysis of the Influence of Natural Religion on the Temporal Happiness of Mankind*", in James E. Crimmins, *Utilitarian Philosophy and Politics: Bentham's Later Years*, Continuum International, London and New York 2011, p. 29.

Bentham si pose esplicitamente questa domanda, per lui decisiva, in una fase abbastanza tarda della sua produzione, ed essa ha una posizione di primo piano nella *Analysis* affidata alle cure di Grote. Si tratta di un libro che ha una storia editoriale sorprendente, ma non inconsueta per il modo di lavorare di Bentham in quegli anni. La casa di Bentham in Queen's Park Place assomigliava in quegli anni ad una bottega rinascimentale, nella quale il maestro preparava il disegno e gli elementi fondamentali dell'opera (spesso lavorando a più di un progetto contemporaneamente), per poi lasciare agli allievi il compito di completare il lavoro e sistemare i dettagli. Questo modo di procedere ebbe la sua applicazione più estesa proprio nella collaborazione fra Bentham e George Grote, cui Bentham consegnò ben quattro voluminosi faldoni di manoscritti<sup>190</sup>, con indicazioni sorprendentemente approssimative sull'uso esatto cui destinarli (sorprendenti, perlomeno, per i nostri standard attuali sul controllo autoriale di una pubblicazione). In una lettera del 9 dicembre 1821, Bentham definì il vasto insieme dei suoi manoscritti "un giardino pieno di buoni frutti" e li affidò a Grote col pieno mandato di fare le selezioni più convenienti e le scelte espositive più opportune per renderne fruibili i contenuti<sup>191</sup>.

Bentham pensava ad un'opera vasta, in almeno due parti: una prima che doveva trattare della religione naturale, ed una seconda che doveva occuparsi del cristianesimo in quanto religione rivelata. In entrambi i casi, queste forme diverse della religione andavano sottoposte al test sistematico del principio di utilità. In un'altra lettera Bentham si dichiarò pronto a rimettere mano al progetto, se poteva aiutare a rendere il testo finale metodico, chiaro e conciso, ma aggiungeva anche che Grote non doveva esitare, ove mai lo avesse ritenuto opportuno, a ricomporre delle parti del libro, e ad aggiungere nuovi elementi di suo pugno: ne valeva la pena, vista l'enorme importanza dell'argomento<sup>192</sup>.

Grote si valse estesamente della libertà di mandato concessagli da Bentham, al punto che non è facile valutare quale dei due autori abbia la parte più significativa nel libro come è stato effettivamente pubblicato. Questa improbabile coppia di scrittori aveva in realtà priorità e scopi solo in parte convergenti: Bentham era uno studioso e un personaggio pubblico affermato,

---

<sup>190</sup> I manoscritti – attualmente custoditi nella British Library di Londra – rivelano la mano di John Colls, che era allora l'amanuense di fiducia di Bentham. Sono più di 1500 fogli.

<sup>191</sup> "Dear Sir, I send you at last the laystall. Your tactical powers will make a good use of it: a garden of good fruits. Truly sorry I am that the demand for labour in it should be so great: but mine is so fully bespoke I have absolutely none left", *The Correspondence of Jeremy Bentham*, Oxford University Press, New York 1994, vol. 10, p. 454.

<sup>192</sup> "Should it be found necessary, grudge not the trouble of recomposing ... think of the matchless importance of the subject", *BL Manuscripts*, 29807/12-13.

aveva una reputazione e importanti responsabilità verso il gruppo dei riformisti che guardavano a lui come a un maestro ed una figura di riferimento; Grote al contrario era “un giovane ribelle ... senza niente da perdere”, privo di legami, ma con un gruppo di intellettuali radicali su cui fare colpo<sup>193</sup>. Certo, entrambi erano critici nei confronti della religione naturale, ma con importanti differenze di accento, tali da rendere non facile la loro cooperazione.

La varietà critica in proposito è in ogni caso molto pronunciata: Elie Halévy metteva l'*Analysis* senz'altro fra le opere di Bentham, e considerava Grote come un semplice *editor*<sup>194</sup>. James Steintrager, uno dei maggiori studiosi di Bentham, riteneva che, se anche non c'è dubbio che l'*Analysis* sia stata scritta da Grote, essa è chiaramente basata sui manoscritti di Bentham, manoscritti che avrebbero permesso una trattazione molto più estesa di quella proposta da Grote<sup>195</sup>. David Berman, invece, vide quest'opera come un lavoro in comune fra Bentham e Grote, con Grote nel ruolo di autore vero e proprio, mentre Bentham avrebbe avuto solo un ruolo di ispiratore e una parte minoritaria nell'esecuzione del progetto<sup>196</sup>. G. Groom Robertson, l'autore della voce Grote nel *Dictionary of National Biography*, considerò l'opera come un lavoro sostanzialmente ascrivibile a Grote, ma dipendente in qualche misura dall'ispirazione di Bentham. Catherine Fuller concorda sostanzialmente con questo punto di vista<sup>197</sup>. Crimmins e Schofield, invece, divisi in molte cose quanto all'interpretazione delle idee di Bentham sulla religione, concordano nell'attribuire a Bentham l'*Analysis*, pur considerando importante il ruolo svolto da Grote<sup>198</sup>.

---

<sup>193</sup> Questa caratterizzazione di Grote la si trova nell'interessante saggio di Catherine Fuller, “Bentham, Mill, Grote, and An An analysis of the influence of natural religion on the temporal happiness of mankind”, *Journal of Bentham Studies* 10, 2008, p. 8.

<sup>194</sup> Elie Halévy, *The Growth of Philosophical Radicalism*, Faber & Faber, London 1922, p. 544.

<sup>195</sup> James Steintrager, “Morality and Belief: The Origin and Purpose of Bentham's Writings on Religion”, in *Mill Newsletter*, 6, spring 1971, p. 3 e p. 14 (n. 37).

<sup>196</sup> David Berman, *History of Atheism in Britain: From Hobbes to Russell*, Groom Helm, London 1988, p. 76., ma cfr. anche, dello stesso autore, “Jeremy Bentham's Analysis of Religion,” in *The Free Thinker*, Oct. 1982, p. 192.

<sup>197</sup> Catherine Fuller, “Bentham, Mill, Grote, and An An analysis of the influence of natural religion on the temporal happiness of mankind”, pp. 8-10.

<sup>198</sup> James E. Crimmins, *Secular Utilitarianism: Social Science and the Critique of Religion in the Thought of Jeremy Bentham*, Clarendon Press, Oxford 1990, p. 209; Philip Schofield, *Utility and Democracy. The Political Thought of Jeremy Bentham*, Oxford University Press, Oxford and New York 2006, p. 186. A proposito dell'uso che Bentham ha fatto di editor e curatori in tutte le sue opere di argomento religioso, Crimmins afferma – in termini generali – che il ruolo di questi curatori non va esagerato: “In the main the volumes on religion represent the views and are the work of Bentham in the mature phase of his thinking on religious matters. That the editors acted under his guidance there is little reason to doubt” (James E. Crimmins, *Secular*



In ogni caso, la forma con cui l'opera è stata data alle stampe (in questo caso in forma anonima, e con lo pseudonimo di Philip Bauchamp) è certo più vicina allo stile di Grote che a quello di Bentham: *l'Analysis* ha l'aspetto di un pamphlet di un libero pensatore, non di una vasta opera teorica, quale l'aveva concepita Bentham. Di fatto Grote ha lasciato da parte la maggior parte dei manoscritti di Bentham, ed ha riscritto gran parte dell'*Analysis* di suo pugno. Se essa viene spesso considerata all'interno del catalogo delle opere benthamiane, e non come un'opera semplicemente ispirata da Bentham, la ragione è che le idee presentate sono chiaramente le idee di Bentham, del tutto coerenti col resto del suo pensiero in generale, con le sue analisi della religione contenute in altre sue opere, ed anche col contenuto di molti dei manoscritti affidati a Grote. Per questo nelle prossime pagine *l'Analysis* verrà considerata parte integrante del progetto benthamiano di critica utilitarista della religione, nelle sue varie forme.

## 4.2 – Felicità e religione

Essere religiosi, nel senso che Bentham attribuisce a questa parola, significa credere nell'esistenza di un essere onnipotente, in grado di dispensare pene e piaceri all'umanità durante un infinito stato di esistenza nel futuro. Per l'impostazione stessa dell'argomento dell'*Analysis*, Bentham non prende in considerazione – almeno nella prima parte di questo libro – le religioni storiche, ma una sorta di teismo minimo, che si limita a dedurre le caratteristiche principali della divinità dall'ordine osservabile nell'universo, in modo reminiscente di quanto in Inghilterra avevano fatto, in passato, prima i deisti e poi gli utilitaristi di Cambridge. Fra questi ultimi, il riferimento all'ordine dell'universo per dimostrare l'esistenza di Dio e il suo piano benevolo per l'umanità era stato uno dei punti caratterizzanti della filosofia teo-utilitarista di Paley<sup>199</sup>.

Bentham riteneva che l'influenza della religione sulla felicità temporale degli uomini non fosse mai stata oggetto di un'attenta considerazione indipendente. Per lo più si era data per scontata la posizione in base alla quale la religione, se anche non fosse vera, sarebbe comunque un'insostituibile fonte di rettitudine e consolazione per l'umanità, diffusa anche nella variante libertina, secondo cui se la religione non fosse esistita si sarebbe dovuto inventarla e diffonderla fra le masse, in modo da poterle controllare più facilmente. In generale, Bentham

---

*Utilitarianism: Social Science and the Critique of Religion in the Thought of Jeremy Bentham*, p. 3).

<sup>199</sup> cfr. *infra*, cap. 1.8.

osserva che la religione è considerata da quasi tutti gli scrittori di politica e di morale come “il più solido legame e sostegno della società”<sup>200</sup>. La messa alla prova di questa affermazione, con gli strumenti dell’analisi utilitarista, è l’argomento principale della *Analysis* di Bentham e Grote.

La prima parte dell’*Analysis* si concentra – seguendo in questo il piano originale di Bentham – sulla religione naturale, ovvero su quel tipo di religione che pretende di basarsi solo sulla ragione, senza ricorso alla rivelazione, se non a titolo di conferma e sanzione di quanto la ragione è in grado di scoprire da sola. Anche per la religione naturale, però, come per tutte le religioni storiche, un elemento decisivo della prospettiva religiosa è costituito per Bentham dalla promessa di un futuro di indicibile beatitudine per coloro che seguono i dettami della volontà di Dio, e la minaccia di altrettanto indicibili sofferenze per coloro che invece li rifiutano, o in qualche modo non sono capaci di adempierli. Tra questi due elementi – speranza e paura – la paura è, a voler essere consequenti, necessariamente l’elemento più forte: in sé, ritiene infatti Bentham, l’aspettativa di uno stato qualsiasi dopo la vita non può che essere un’immaginazione terribile e spaventosa. Sappiamo solo che lo stato in cui saremo dopo la vita terrena non somiglierà alla nostra vita attuale, e che ci muoveremo in un terreno sconosciuto. La reazione spontanea a una prospettiva del genere è la stessa che si prova quando si è immersi nelle tenebre, circondati da oscuri pericoli. Ci si sente in una condizione di immedicabile pericolo, derivante dall’ignoranza, simile a quella della prima infanzia, il cui unico rimedio è appunto la conoscenza<sup>201</sup>.

Bentham insiste molto spesso sul tema dell’infantilizzazione cui porta la credenza religiosa, in quanto il fedele si abitua a valutare le cose in una prospettiva soprannaturale, e perde l’abitudine a giudicare i comportamenti e le azioni per quello che esse realmente sono. Inoltre il fedele crede a cose che, dal punto di vista dell’esperienza quotidiana, non ha mai avuto modo di sperimentare. Dal punto di vista di Bentham non c’è una differenza di principio fra il credere alle storie raccontate nei *Viaggi di Gulliver* e alle credenze religiose, soprattutto quelle riferite alle storie di miracoli: chi presta fede alla descrizione di Lilliput e Brobdignag non può essere considerato un testimone attendibile, e chi è sistematicamente disposto a credere a cose del genere, anche in faccende importanti, è considerato pazzo, e non gli si lascia dirigere né le sue azioni né

---

<sup>200</sup> Jeremy Bentham, *An Analysis of the Influence of Natural Religion on the Temporal Happiness of Mankind*, printed and published by R. Carlyle, London 1822, p. III.

<sup>201</sup> Jeremy Bentham, *An Analysis of the Influence of Natural Religion on the Temporal Happiness of Mankind*, pp. 4-5.

tantomeno quelle degli altri. Allo stesso modo bisognerebbe agire, implica Bentham, per coloro che credono a mari che si aprono per far passare interi popoli, o a profeti che al terzo giorno resuscitano dalla tomba<sup>202</sup>.

Solo la fede in fenomeni conformi all'esperienza, afferma con forza Bentham, può essere utile ad aumentare il benessere dell'umanità, in quanto consente di fare scelte giustificate dalle esperienze precedenti, per le quali gli uomini saranno indotti a riprodurre le azioni che sono state seguite da piacere, e ad evitare quelle che sono state seguite da dolore: "l'intera fabbrica della felicità umana dipende dall'unione intima e inviolabile fra fede ed esperienza"<sup>203</sup>.

La fede nell'intervento provvidenziale di Dio nelle cose umane, al contrario, non è basata sull'esperienza, ed anzi peculiarmente indebolisce la fede nell'esperienza, così necessaria all'ottenimento ed al mantenimento del nostro benessere. Questo tipo di fede è gravemente pernicioso, poiché per definizione l'intervento di Dio deve consistere in una sospensione delle leggi della natura. Chi crede in questo non può dunque credere alla regolarità del corso della natura, proprio il tipo di fiducia che è necessario, osserva Bentham, per dare valore ad una testimonianza in tribunale, o ad un alibi. Le conseguenze particolarmente dannose di una fede del genere erano un tempo ben visibili, prosegue Bentham, nei processi per stregoneria<sup>204</sup> (nel corso dei quali difendersi dalle accuse era impossibile, perché qualunque alibi basato sul corso ordinario della natura era impresentabile, dato che per definizione si supponeva che l'imputato potesse essere alleato con un essere soprannaturale) e nella pratica dell'ordalia<sup>205</sup>, oggi deprecata nelle nazioni civili, ma a lungo praticata in tutto il mondo, una pratica basata su un'immotivata fiducia nel continuo intervento provvidenziale di Dio nelle cose umane. Ma questi sono esempi remoti, e in se stessi innocui: ben poche delle coscienze religiose del tempo di Bentham avrebbero difeso la visione del mondo che era implicita nei processi alle streghe o nei giudizi di Dio. Ma un altro degli esempi di Bentham ha una portata polemica ben più controversa: egli afferma infatti che un ulteriore esempio di questa "credenza pernicioso" è la diffusa fede nell'efficacia della preghiera, che

---

<sup>202</sup> Jeremy Bentham, *An Analysis of the Influence of Natural Religion on the Temporal Happiness of Mankind*, p. 95.

<sup>203</sup> "...the whole fabric of human happiness depends upon the intimate and inviolable union between belief and experience", Jeremy Bentham, *An Analysis of the Influence of Natural Religion on the Temporal Happiness of Mankind*, p. 109.

<sup>204</sup> Jeremy Bentham, *An Analysis of the Influence of Natural Religion on the Temporal Happiness of Mankind*, p. 102.

<sup>205</sup> Jeremy Bentham, *An Analysis of the Influence of Natural Religion on the Temporal Happiness of Mankind*, p. 105.

se portata avanti coerentemente può far sì che si intraprendano imprese per le quali si sa di non disporre dei mezzi necessari, contando sull'aiuto di un essere onnipotente<sup>206</sup>.

Queste considerazioni ci portano in un clima tipicamente illuminista: ciò che la filosofia deve compiere è un lavoro di chiarificazione e liberazione dell'intendimento umano, che assomiglia molto a quella liberazione della ragione umana dalle "dande" della superstizione e della fede nel soprannaturale, per portarla appunto nella sua età adulta: il tipo di liberazione di cui aveva parlato con eloquenza – fra gli altri – Immanuel Kant. Ciò che è peculiare dell'approccio di Bentham è l'insistenza sul fatto che ciò che è più importante per le religioni, ciò che costituisce la materia di gran parte delle loro proibizioni e delle loro ingiunzioni, è quanto le leggi delle nazioni trascurano del tutto, in quanto non meritevole di premio o punizione nel corso di questa vita. Bentham fa esempi *tranchant* e provocatori di questi atti in sé innocui, inutilmente incriminati dalla religione, tra i quali ricorrono con particolare evidenza il mangiare carne di maiale e il prestare denaro ad interesse<sup>207</sup>.

La parte più complessa della argomentazione che troviamo nella *Analysis*, peraltro, è quella in cui l'autore accenna esplicitamente alla polemica sugli *adiaphora*, la grande disputa seicentesca fra puritani e gerarchia della chiesa d'Inghilterra, per dimostrare che l'oggetto del contendere era in quel caso – esemplarmente – su elementi che entrambe le parti riconoscevano come *indifferenti* per la vita dello stato, ma essenziali invece da un altro punto di vista, quello religioso: il "partito intollerante", dice Bentham, voleva infatti estendere il potere del magistrato civile a una provincia che non gli apparteneva, quella della regolazione del culto religioso, mentre il partito che gli si opponeva voleva al contrario lasciare quella provincia non regolata, così come era stata fino a quel momento<sup>208</sup>. Per la sua stessa formulazione, dal punto di vista di Bentham,

---

<sup>206</sup> Jeremy Bentham, *An Analysis of the Influence of Natural Religion on the Temporal Happiness of Mankind*, pp. 106-107.

<sup>207</sup> Jeremy Bentham, *An Analysis of the Influence of Natural Religion on the Temporal Happiness of Mankind*, p. 86.

<sup>208</sup> La ricostruzione di Bentham è a dire il vero tendenziosa sul piano storico. L'individuazione di una classe di atti religiosi come indifferenti (*res adiaphorae*) era cominciata già con Tommaso d'Aquino, che aveva considerato "indifferenti" una serie di atti esterni, ovvero quelli che non hanno una relazione di compatibilità o incompatibilità necessaria con gli atti interni necessari alla salvezza ("Est autem sciendum quod est alius finis legis humanae, et alius legis divinae. Legis enim humanae finis est temporalis tranquillitas civitatis, ad quem finem pervenit lex cohibendo exteriores actus, quantum ad illa mala quae possunt perturbare pacificum statum civitatis. Finis autem legis divinae est perducere hominem ad finem felicitatis aeternae; qui quidem finis impeditur per quodcumque peccatum, et non solum per actus exteriores, sed etiam per interiores", *Summa theologiae*, Ia, IIae, q. XCVIII, a. 1, Editiones

la disputa sugli indifferenti era la migliore dimostrazione che le ingiunzioni religiose non coincidono necessariamente con le leggi, ed appartengono in effetti ad un'altra e remota provincia dell'agire umano, appunto in quanto essi non hanno, di per se stessi, implicazioni sul bene della società<sup>209</sup>.

Ciò che aveva portato l'Inghilterra fino al dramma della guerra civile erano questioni che Bentham giudicava irrilevanti: che tipo di musica bisognava cantare in chiesa, con che accompagnamento, con quali vesti per i sacerdoti, e con quali arredi sulle pareti delle cappelle. Il punto dell'argomentazione di Bentham è che, appunto, quello che allora è accaduto in Inghilterra è tipico, una pagina di storia rivelativa di una caratteristica essenziale della religione, il fatto che tutte le religioni hanno i loro peculiari criteri nella valutazione del bene e del male, criteri che dal punto di vista del principio di utilità paiono come minimo irrilevanti. Criteri che poi diventano estremamente dannosi quando si insiste a fondare la visione del mondo di grandi masse di fedeli precisamente su tali irrealistici modi di valutare le cose<sup>210</sup>.

In condizioni ideali sarebbe il giudizio dell'opinione pubblica a orientare gli individui verso i comportamenti più funzionali al bene collettivo, apprezzando quelli che favoriscono il maggior bene per il maggior numero, e deprecando quelli che vanno in direzione opposta<sup>211</sup>. Ma queste condizioni ideali non si realizzano quasi mai: di fatto le religioni tendono a creare una serie di antipatie inutili ed artificiali, ovvero fanno sì che gli uomini odino una serie di pratiche innocue, con ciò distogliendo il potere dell'opinione pubblica dalla sua più legittima ed utile area di influenza<sup>212</sup>. In questo modo le religioni introducono nel giudizio morale corrente una fuorviante molteplicità di standard di

---

Paulinae, Roma 1962, p. 971). Fin dall'inizio della riforma, poi, in tutto il mondo protestante era diffuso il rifiuto di considerare le leggi ecclesiastiche come condizioni di salvezza, cosa che poteva implicare (e di fatto spesso implicava) l'accettazione di una legislazione "civile" sulle circostanze esterne (*adiaphora*) in nome dell'obbedienza che è dovuta all'autorità politica, la quale esercita una funzione voluta da Dio, salvo però il caso in cui essa apertamente contravvenga alla legge divina. *Adiaphora*, pertanto, in tutte le accezioni storiche del termine, non significava "indifferente dal punto di vista della legge civile", ma "indifferente rispetto alla parte più importante e centrale della legge di Dio", quella decisiva ai fini della salvezza.

<sup>209</sup> Jeremy Bentham, *An Analysis of the Influence of Natural Religion on the Temporal Happiness of Mankind*, p. 40.

<sup>210</sup> "We observe a peculiar path of merit and demerit traced out exclusively by religion—embracing numerous actions which the law has left unnoticed, and which we may therefore infer, are not recognized as deserving either reward or punishment with reference to the present life", Jeremy Bentham, *An Analysis of the Influence of Natural Religion on the Temporal Happiness of Mankind*, pp. 39-40.

<sup>211</sup> Cfr. *infra*, cap. 2.8.

<sup>212</sup> Jeremy Bentham, *An Analysis of the Influence of Natural Religion on the Temporal Happiness of Mankind*, p. 84.

giudizio, cosa che rende disomogenea la comune sanzione dell'opinione pubblica, ed arduo il compito dei filosofi, quando tentano di fondare razionalmente la moralità<sup>213</sup>.

### 4.3 - L'incomprensibile tiranno

Uno dei punti su cui si concentra maggiormente la critica di Bentham è un tema classico della teologia cristiana, in particolare della teologia degli utilitaristi religiosi di Cambridge: la descrizione degli attributi di Dio. Nella teologia scolastica, esemplarmente, si poteva usare il metodo analogico per comprendere almeno alcune delle caratteristiche della divinità: l'uomo infatti può conoscere Dio, perché, creato a sua immagine, è simile a lui. Si tratta solo di massimizzare gli attributi dell'uomo, poiché l'uomo è limitato, mentre Dio è illimitato. Così, ad esempio, se l'uomo è intelligente, anche Dio è intelligente, nel senso che è Intelligenza infinita. E nella misura in cui gli uomini migliori sono capaci di bontà, anche Dio potrà essere sommamente buono, anzi sarà senz'altro Bontà infinita.

Per gli utilitaristi religiosi, come abbiamo già visto, questo era un punto decisivo. Essi concepivano un Dio perfettamente benevolo, che non può fare a meno di approvare le azioni che conducono al benessere dell'umanità, esattamente nella misura in cui vi conducono, e di disapprovare in corrispondente misura le altre. Era proprio questo elemento quello che permetteva di individuare un criterio sia razionale che religioso per orientarsi nella selva delle azioni umane, e per distinguere il bene dal male.

Eppure – osserva Bentham – la religione naturale attribuisce a Dio poteri illimitati e incomprensibili, il tipo di potere che di solito viene considerato con terrore da quelli che sono sotto di esso: un terrore che, nei casi di tiranni umani forniti di poteri assoluti è riferito alla capacità di produrre male e dolore in qualsiasi momento. E infatti, in base proprio al principio dell'analogia, la religione naturale finisce con l'ascrivere a Dio un carattere tirannico e capriccioso, proprio mentre gli applica epiteti elogiativi di segno opposto. Dio può fare ogni cosa, è totalmente imprevedibile, le sue vie sono misteriose, è venerando e terribile, *tremendum*. La provocatoria tesi della *analysis* è proprio che il timore di Dio, il sentimento che è raccomandato alla pratica devota da molti autorevoli scrittori religiosi, altro non sia che una proiezione analogica dell'analogo sentimento che proveremmo nei confronti di un tiranno terreno

---

<sup>213</sup> Jeremy Bentham, *An Analysis of the Influence of Natural Religion on the Temporal Happiness of Mankind*, p. 87.

potente e imprevedibile, simile al Caligola tramandatoci dalla storiografia senatoria romana, solo infinitamente più potente e imprevedibile. La concezione del mondo che viene dalla rappresentazione di un simile potere, se preso sul serio, è tale da togliere ogni valore alle valutazioni ed alle comuni accortezze degli uomini, da rendere precaria e impossibile ogni previsione basata sui precedenti e sull'esperienza. Si tratta di un mondo in cui sembra impossibile orientarsi, e che per la sua incomprendibilità ha analogia solo con la follia.

Si introduce qui un altro dei temi caratteristici della *Analysis*, quello del rapporto fra religione e follia. Si tratta di uno sviluppo della caratterizzazione dell'uomo religioso come uomo che ha una visione magica del mondo: magica e dunque infantile, come abbiamo già visto, propria di chi non è nel pieno possesso delle capacità razionali. Questa incapacità è presentata da Bentham non solo sotto il profilo di una *crescita* che deve essere ottenuta, un passaggio all'età adulta, ma anche sotto il profilo di una malattia dell'intendimento, rispetto alla quale la filosofia ha il compito quasi nietzschiano di rappresentare una *cura*, una riparazione di un intendimento danneggiato dalla sua lunga immersione nella visione religiosa del mondo.

Ma il tema ha nel corso del libro di Bentham anche un ulteriore sviluppo e radicalizzazione, quando Bentham giunge a parlare della *mania* religiosa, sottolineando il rapporto peculiare, e strettissimo, tra divinità e pazzia, che portava, ad esempio, nel mondo antico alla diffusa nozione secondo cui il pazzo era visto come un essere umano sotto l'immediata ispirazione della divinità. In questo modo il grande modello per la concezione della divinità non è più solo l'uomo potente e senza scrupoli – il tiranno – ma diventa il tiranno potente fino all'invulnerabilità, e pertanto del tutto privo di freni, disposto a seguire ogni sua passeggera ispirazione ed ogni capriccio: non solo capace di rendere folli coloro che sono sotto il suo dominio, ma folle egli stesso. In questa parte della argomentazione proposta dalla *Analysis* il paragone più appropriato per la concezione della divinità diventa il paladino Orlando, nel momento in cui Ariosto lo descrive in preda alla pazzia e ottenebrato dal dolore, armato di spada, nudo, insensibile al dolore ed alle catene<sup>214</sup>.

In questo modo la tesi specifica della *Analysis* è che l'idea di Dio solo apparentemente sia ricavata – antropomorficamente – dall'analogia con le caratteristiche migliori dell'uomo. In realtà l'idea di Dio è sì una proiezione antropomorfa, secondo Bentham, ricavata però dalle parti peggiori dei

---

<sup>214</sup> Jeremy Bentham, *An Analysis of the Influence of Natural Religion on the Temporal Happiness of Mankind*, p. 18.

peggiori degli uomini (i tiranni), immaginosamente proiettate ad un grado infinito.

#### 4.4 - L'origine della lode e del biasimo

La peculiare “teologia negativa” proposta da Bentham e Grote implicava un problema che nessun'altra forma teologica ha mai avuto prima: quello di spiegare le ragioni per cui Dio, nelle religioni storiche come nella rappresentazione della religione naturale, non è solo oggetto di timore, ma anche di venerazione ed amore, perché sia così spesso oggetto degli elogi più grandi e appassionati di cui gli esseri umani sono capaci.

Per comprendere quello che – date le premesse dell'*Analysis* – si presenta come un paradosso, dobbiamo rivolgerci ancora una volta, secondo Bentham, al palinsesto che sottende l'intero rapporto fra l'uomo e la divinità, ovvero il rapporto del suddito con un tiranno imprevedibile e crudele. Il comportamento che di fatto gli uomini seguono per procurarsi il favore di una divinità così tirannica e onnipotente è modellato con una certa precisione su quello che essi seguono per ringraziarsi i favori di un tiranno terreno<sup>215</sup>.

Bentham argomenta la sua posizione a partire da una osservazione psicologica fondamentale: di solito il rapporto di elogio ed adulazione che gli uomini intrattengono con i loro superiori è inversamente proporzionale al potere che questi hanno su di loro. Maggiore è la differenza di potere e la superiorità del rango e più profonda è la sottomissione, più alte le lodi pubbliche elevate nei confronti del potente, indipendentemente dal suo comportamento. All'inverso, un tiranno che disponga di potere assoluto non ha il minimo bisogno di adoperare le parole di elogio, con le loro inutili implicazioni conciliative per i propri interessi. A lui è sufficiente minacciare, visto che può gettare chiunque in atroci tormenti con un semplice atto della volontà. Certo, essere in una condizione di sottomissione è frustrante, poiché nessuno è davvero felice di umiliarsi di fronte ad un altro, e questa frustrazione viene di solito sfogata su chi è in condizioni di potere ancora più infime di chi è costretto ad adulare il potente per conciliare i propri interessi: in ogni comunità ci sono gruppi di inferiori (per sesso, razza, o religione), che sono il ricettacolo di questo genere di frustrazioni.

---

<sup>215</sup> Jeremy Bentham, *An Analysis of the Influence of Natural Religion on the Temporal Happiness of Mankind*, p. 28-29.



Questa situazione psicologica, che un secolo dopo Bentham sarà studiata in modo scientifico da Erich Fromm<sup>216</sup>, porta i sudditi a considerare adatti a conciliare il favore del tiranno alcuni atti, scelti fra i meno funzionali al bene della società nel suo insieme, e che dunque non possono incorrere nel sospetto di essere scelti per i vantaggi oggettivi che essi implicano: può trattarsi di un determinato modo di salutare, ad esempio, o della preferenza per alcuni cibi e alcuni tessuti nei confronti di altri, di peculiari pratiche religiose, etc. Su questo modello l'umanità si ispira, secondo la linea di pensiero che troviamo nell'*Analysis*, per individuare le preferenze di Dio<sup>217</sup>, evitando di mangiare alcuni cibi in determinate occasioni, astenendosi da altri – pur nutrienti – in tutte le occasioni, con l'astinenza sessuale, o con pratiche di tormento del corpo che possono andare dal cilicio cristiano alle forme di auto-mutilazione praticate da alcune sette induiste<sup>218</sup>. In ogni caso ciò che accomuna tutte queste pratiche è la loro arbitrarietà, il loro essere selezionate appunto in quanto mortificazioni della naturale propensione ai piaceri della vita, come offerta in sacrificio nei confronti di una divinità invisibile, ma compiaciuta di tutte queste privazioni, piccole e grandi, una divinità che appunto è descritta in queste pagine come “the unseen mysantrophe”<sup>219</sup>, richiamando qui in modo puntuale la sarcastica pagina della *Introduction* che descriveva la prassi religiosa di rendersi il più infelici possibile, in questo mondo, per rendersi specialmente degni della sua approvazione nel prossimo<sup>220</sup>.

In molte culture, aggiunge Bentham, si assiste ad un relativo rilassamento delle esigenze della divinità, che non chiede più auto-torture vere e proprie per concedere il proprio favore, non domanda frustate e mutilazioni, ma si accontenta di una graduale astensione dai piaceri terreni<sup>221</sup>. Ciò non toglie che il

---

<sup>216</sup> cfr. Erich Fromm, *Fuga dalla libertà*. L'analisi del rapporto adulterio con una divinità sentita come onnipotente, e la sua compensazione su chi ha meno potere di noi, è esemplificata da Fromm con una controversa analisi del carattere sadomasochistico di alcune forme di religiosità protestante, struttura psicologica che avrebbe poi trovato l'incarnazione più compiuta nel rapporto di sottomissione fanatica delle masse naziste con Hitler, e con l'odio altrettanto fanatico per gli Ebrei.

<sup>217</sup> Jeremy Bentham, *An Analysis of the Influence of Natural Religion on the Temporal Happiness of Mankind*, pp. 30-31 e p. 68.

<sup>218</sup> “Under Moses, as under Bramah, the list of impurities thus created out of physical impurities or out of nothing was a labyrinth without an end” (manoscritto citato in Lea Campos Boralevi, *Bentham and the Oppressed*, Walter de Gruyter, Berlin and New York 1984, p. 59).

<sup>219</sup> Jeremy Bentham, *An Analysis of the Influence of Natural Religion on the Temporal Happiness of Mankind*, p. 71.

<sup>220</sup> Jeremy Bentham, *An introduction to the Principles of Morals and Legislation*, pp. 8-9.

<sup>221</sup> Jeremy Bentham, *An Analysis of the Influence of Natural Religion on the Temporal Happiness of Mankind*, p. 69.

meccanismo motivazionale alla base di tutte queste pratiche sia sempre lo stesso, solo che il progressivo disincanto del mondo ha portato a un timore minore nei confronti del divino, e dunque a forme meno efferate di auto-sacrificio.

Una critica così radicale della religione in tutte le sue forme non poteva trascurare di trattare della posizione speciale del clero, l'unico interprete autorizzato della parola di Dio, di cui è di fatto "monopolista", avendo di solito un accesso esclusivo ai testi sacri. Non c'è da sorprendersi, dunque, in base al principio dell'auto-preferenza, che il clero emani decreti conformi al proprio interesse. Ciò crea un'inevitabile distanza tra l'interesse del clero e quello della società nel suo insieme. Il clero sarà così portato a raffigurare un'immagine della divinità come irascibile e vendicativa, a moltiplicare i casi di offesa alla divinità stessa, e ad attribuirli a piaceri in sé innocenti ed innocui, i più suscettibili di essere spesso ricercati, ed i più adatti a richiedere la sua competenza tecnica nel lenire e placare l'ira della divinità così suscitata<sup>222</sup>. I piaceri degli uomini saranno dunque l'inevitabile oggetto della riprovazione di un clero così costituito<sup>223</sup>.

È conforme all'interesse del clero quello di presentare i dettami di una così tirannica divinità come conformi al più alto senso morale, anche se di fatto i suoi insegnamenti fanno pensare all'esatto opposto: tanto maggiore sarà la colpa nell'aver offeso una divinità benigna, e tanto maggiore sarà la necessità dell'intervento mediatore del clero<sup>224</sup>. Con questo genere di considerazioni, la *Analysis* di Bentham e Grote riprende la precedente critica senza quartiere che Bentham aveva dedicato al clero della chiesa d'Inghilterra, e la allarga fino a diventare un criterio di interpretazione della genesi e delle propensioni delle classi sacerdotali in genere.

---

<sup>222</sup> Lea Campos Boralevi fa un interessante confronto, a questo proposito, fra Bentham e Marx, sostenendo appunto che, nei suoi anni radicali, Bentham concentrò la sua attenzione sul pregiudizio, usato come strumento consapevole di oppressione da parte dei portatori di sinistri interessi, in modo non molto dissimile dalle analoghe analisi di Marx sul ruolo dell'ideologia, Lea Campos Boralevi, *Bentham and the Oppressed*, p. 177.

<sup>223</sup> Jeremy Bentham, *An Analysis of the Influence of Natural Religion on the Temporal Happiness of Mankind*, pp. 125-126.

<sup>224</sup> Jeremy Bentham, *An Analysis of the Influence of Natural Religion on the Temporal Happiness of Mankind*, p. 128.

# Capitolo 5 – Critica utilitarista delle origini storiche della religione

---

## 5.1 – Il curatore fedele

Tra i principali testi di Bentham che riguardano la religione, il più originale e forse il più interessante è proprio l'ultimo, *Not Paul, but Jesus*. Questo testo ha avuto una vicenda editoriale piuttosto complessa e ne è stata pubblicata, fino ad oggi, solo una prima parte, quella che secondo Bentham non avrebbe dovuto causare polemiche troppo violente. Questa prima parte di *Not Paul* apparve nel 1823, sotto il malizioso pseudonimo di Gamaliel Smith<sup>225</sup>, ma il segreto sull'identità del suo autore non durò a lungo<sup>226</sup>.

Le discussioni che ancora oggi ci sono, a proposito dell'attribuzione a Bentham di questo libro, nascono soprattutto da una nota scritta da un suo collaboratore, Francis Place, che nella sua copia personale di *Not Paul*, ha scritto: "la materia di questo libro fu messa insieme ("put together") da me, su richiesta di Mr. Bentham, nei mesi di agosto e settembre 1817, periodo nel quale soggiornai con lui nella sua casa di Ford Abbey, nel Devonshire<sup>227</sup>. Cosa intendeva dire Place, esattamente, con le parole "put together"? Che ruolo ha avuto nella forma finale che ha preso il testo?

Per rispondere a queste domande occorre tener presente il modo in cui Bentham lavorava, in quegli anni, secondo un sistema di scrittura e redazione che, come abbiamo già visto<sup>228</sup>, era piuttosto cooperativo. Un'importante testimonianza di prima mano di questo modo di intendere il lavoro autoriale ci

---

<sup>225</sup> Gamaliele era stato il maestro rabbinico dello stesso Paolo, la cui formazione è stata tutta all'interno della cultura farisaica.

<sup>226</sup> Uno dei primi critici di quest'opera di Bentham, il reverendo Ben David, scrisse infatti, nell'introduzione del suo libro dedicato alla confutazione di quelle che a lui apparivano come idee "deiste": "The work entitled 'Not Paul but Jesus,' as coming from the pen of a celebrate writer on legislation, and the author of many works against corruption and in favour of civil liberty, deserves the attention of all believers in Christianity" (Ben David, pseudonimo del ministro unitario John Jones, *A Reply to two Deistical Works, entitled 'The New Trial of the Witnesses', Ec. and Gamaliel Smith's 'Not Paul, but Jesus'*, London 1824, p. 1).

<sup>227</sup> "the matter of this book was put together by me at Mr. Bentham's request in the months of August and September 1817 – during my residence with him at Ford Abbey, Devonshire", citato in Crimmins, *Secular Utilitarianism: Social Science and the Critique of Religion in the Thought of Jeremy Bentham*, Clarendon Press, Oxford 1990, p. 227.

<sup>228</sup> cfr. cap. 4.1.

viene da un manoscritto dello stesso Bentham, risalente appunto al periodo in cui lavorava a *Not Paul*, nel quale egli si rivolge ad un giovane scrittore, chiedendogli di collaborare alla stesura finale di *Not Paul*. In questo manoscritto Bentham dichiara di cercare “a sort of partner”, ai cui talenti letterari egli possa affidare il compito di completare il suo libro<sup>229</sup>. Ma, a quanto sappiamo, la ricerca di un partner letterario di questo tipo non ebbe successo. Il ruolo di Place sembra esser stato più quello di un collaboratore, di un buon “editor”, che quello di un co-autore. E in ogni caso, lo stesso Place, nella sua autobiografia, attribuisce l’opera a Bentham, e non c’è ragione di non credergli. Place tra l’altro non era uno studioso di greco, e difficilmente sarebbe stato capace di entrare nei dettagli testuali in cui spericolatamente si avventurò Bentham, che lavorava sia sull’Authorized Version della Bibbia, sia sull’originale greco.

## 5.2 - L’apostolo infedele

Così com’è, in ogni caso, il testo pubblicato nel 1823 si presenta come una ruvida escussione delle testimonianze relative alla conversione di Paolo al cristianesimo, al suo rapporto con gli apostoli ed ai suoi miracoli, fatta da parte di un inquirente poco ben disposto verso il principale oggetto della sua indagine (Paolo di Tarso, appunto). La tesi dichiarata del libro di Bentham è che l’insegnamento di Paolo non ha giusto titolo per essere considerato parte della religione cristiana, tesi fondata in gran parte sulla accusa di falsità volontaria attribuita a Paolo, ma anche su una decisa sottolineatura delle differenze che possono essere rintracciate fra l’insegnamento morale di Gesù e quello di Paolo. E dunque per Bentham nessun punto di dottrina, che abbia solo l’autorità di Paolo a suo sostegno, può essere considerato legittimamente parte della religione cristiana, non più che se esso provenisse da un uomo dei nostri tempi<sup>230</sup>.

Il tono inquisitorio con cui Bentham tratta la sua materia è ben visibile fin dalle prime pagine, dove si sottolinea la mancanza di un mandato preciso per la missione apostolica di Paolo, e il precedente squalificante della sua attività di persecutore di cristiani, prima della conversione. I primi capitoli trattano in particolare della conversione di Paolo al cristianesimo. Bentham mira a scardinare ogni interpretazione miracolosa di questo evento, ed a questo fine si

---

<sup>229</sup> *UCL Manuscripts*, 161. 005.

<sup>230</sup> Jeremy Bentham, *Not Paul, but Jesus*, stampato per John Hunt, Old Bond Street e Tavistock Street, Covent Garden 1823, p. 16.

propone di screditare le testimonianze in proposito sia dell'apostolo Luca (l'autore cui sono tradizionalmente attribuiti gli *Atti*) sia di Paolo stesso. Nella ricostruzione di Bentham il fatto della conversione di Paolo non viene messo in dubbio ("Pochi punti della storia antica sembrano essere attestati più chiaramente di questo"<sup>231</sup>), ma questo fatto viene considerato da Bentham come una conversione insincera e meramente esteriore, un'accorta messa in scena motivata dalla ricerca di potere e vantaggi meramente terreni. Quanto poi all'autore degli *Atti*, egli, chiunque sia stato, è distinto dal vero apostolo Luca, ed è visto come un mero seguace e collaboratore di Paolo<sup>232</sup>.

Per provare l'insincerità della conversione di Paolo ed il suo carattere strumentale, Bentham si sofferma sulle contraddizioni fra le tre versioni che di questa conversione troviamo negli *Atti degli apostoli*, la prima delle quali è una descrizione fatta dall'autore degli *Atti*, che in quel caso parla da storico e riferisce le testimonianze di cui è in possesso, mentre le altre due sono discorsi tenuti dallo stesso Paolo, anch'essi riportati nel testo degli *Atti*. Bentham fa notare che queste diverse descrizioni dei comandi ricevuti da Paolo sulla via di Damasco sono "disastrosamente contraddittorie". Ad esempio, una prima appariscente differenza riguarda le istruzioni ricevute da Paolo: nella prima versione a Paolo viene solo detto di andare a Damasco e di aspettare lì di ricevere ulteriori istruzioni, nella seconda tutti i dettagli delle istruzioni vengono impartiti subito<sup>233</sup>.

Le contraddizioni tra le diverse "testimonianze" sono importanti per Bentham, che sostiene che la versione fornita è di volta in volta adattata alle circostanze ed agli interlocutori, e dunque non può essere considerata attendibile, ed anzi tale contraddizione è da considerarsi come una prova indiretta dell'insincerità di chi ha reso quel tipo di testimonianza, come si farebbe ai giorni nostri, osserva Bentham, nel caso di un qualunque processo penale. D'altra parte l'episodio della conversione è decisivo per l'intera storia cristiana, secondo Bentham, non tanto in quanto descrive un passaggio soprannaturale da persecutore a zelante sostenitore del cristianesimo, ma soprattutto in quanto comprende la comunicazione di un nuovo corpo dottrinale, non insegnato da Gesù e dunque nemmeno dagli apostoli<sup>234</sup>. In queste pagine, Bentham si riferisce a più riprese alla carriera di Paolo come

---

<sup>231</sup> Jeremy Bentham, *Not Paul, but Jesus*, pp. 1-2.

<sup>232</sup> *UCL Manuscripts*, 139.3: "Sole account of Paul his own and his adherent's the author of the Acts".

<sup>233</sup> Jeremy Bentham, *Not Paul, but Jesus*, p. 14-15.

<sup>234</sup> Jeremy Bentham, *Not Paul, but Jesus*, p. 5.

persecutore di cristiani<sup>235</sup>, per dare un quadro il più possibile infido del personaggio, più o meno con le stesse tecniche che si potrebbero usare in tribunale per minare l'attendibilità di un teste o di un imputato.

L'insistenza di Bentham sui precedenti di Paolo serve anche a tracciare una continuità sconcertante (rispetto all'interpretazione tradizionale della figura di san Paolo) tra la attività anti-cristiana di Saulo, precedente alla conversione, ed il suo zelo di "propagandista" del cristianesimo e di organizzatore della chiesa primitiva, successivo alla conversione stessa. Bentham sostiene in effetti che l'obiettivo di Paolo, sia prima che dopo la sua pretesa conversione, sia sempre stato quello di avere i cristiani in suo potere<sup>236</sup>, e che la versione del cristianesimo propagandata da Paolo è infatti differente, in molti punti essenziali, da quella che possiamo attribuire a Gesù come personaggio storico<sup>237</sup>. Pertanto, visto che Bentham non riteneva di dover mettere in questione la fedeltà degli apostoli all'insegnamento di Gesù, un problema non di poco conto per la sua linea interpretativa era quello di spiegare i rapporti tra Paolo e gli altri apostoli, di cui si parla lungo tutti gli *Atti*.

Il problema era quello di spiegare l'atteggiamento benevolo e cooperativo degli altri apostoli nei confronti di Paolo, se davvero Paolo era l'impostore che Bentham affermava che fosse, e se gli apostoli non andavano a loro volta screditati, cosa che Bentham non era ancora pronto a fare. Per questo Bentham presenta gli apostoli in una situazione nella quale essi si sarebbero trovati di fronte ad una proposta che non potevano rifiutare. Paolo, infatti, avrebbe avuto una posizione di forza, nei confronti dei cristiani, posizione che gli derivava

---

<sup>235</sup> cfr. Jeremy Bentham, *Not Paul, but Jesus*, p. 66, dove si sostiene che Paolo è stato un persecutore dei cristiani, "assetato di sangue" e "macchiato di sangue".

<sup>236</sup> Jeremy Bentham, *Not Paul, but Jesus*, p. 72.

<sup>237</sup> Bentham sottolinea che Paolo stesso aveva affermato che il vangelo che egli predicava era suo e non degli apostoli. Paolo anzi dichiara apertamente di aver predicato il suo vangelo, in alcune occasioni, di nascosto dagli apostoli stessi, per evitare di darsi da fare invano. Naturalmente nel testo delle epistole cui qui si riferisce Bentham, Paolo rivendica che il suo vangelo è l'unico autentico, che anch'egli lo ha ricevuto da Gesù (nel suo caso per rivelazione diretta e miracolosa) e rivendica di compiere un'operazione di diffusione e chiarimento dell'autentico significato del messaggio cristiano, contro i fraintendimenti che già cominciavano a diffondersi, in piena era apostolica. Ma Bentham utilizza le parole di Paolo contro di lui, per accusarlo di essersi indebitamente appropriato del messaggio di Gesù, e di averlo modificato arbitrariamente, per renderlo più funzionale ai suoi propri fini di potere (Jeremy Bentham, *Not Paul, but Jesus*, pp. 208-209). Nel sostenere questo, naturalmente, Bentham si trovò presto in ottima compagnia: ad esempio queste differenze sono state tematizzate da Renan, nei suoi libri sulle origini cristiane, e Harnack ha parlato esplicitamente della differenza tra il vangelo di Gesù e quello di Paolo, nel suo classico libro *L'essenza del cristianesimo*.

dalle autorità ebraiche, che gli avevano affidato il compito di reprimere la nuova e scandalosa eresia. Paolo, approfittando di questa situazione, avrebbe proposto agli apostoli di sospendere ogni persecuzione nei confronti della loro chiesa, e di unirsi alla loro religione, prendendo per sé l'incarico della propaganda della nuova fede presso le genti non ebraiche. Per questo scopo Paolo poteva presentarsi come molto più adatto degli apostoli stessi, che non conoscevano il greco<sup>238</sup> (la lingua franca in tutto il mediterraneo orientale, parlato correntemente anche dalle classi colte di Roma e di tutto l'Occidente dell'impero). Inoltre, nel momento in cui Paolo entrò in contatto con gli apostoli, il neonato cristianesimo era diffuso quasi esclusivamente nelle varie comunità ebraiche del mediterraneo (tanto che in effetti i Romani lo considerarono a lungo come "un'eresia ebraica"), e dunque agli apostoli poteva sembrare che in cambio della ritrovata sicurezza delle loro comunità di fedeli essi cedessero ben poco di significativo.

Nella ricostruzione di Bentham, il rapporto di Paolo con gli apostoli è ridotto da quel momento a poca cosa: Bentham si riferisce a quattro visite di Paolo a Gerusalemme nel periodo successivo alla conversione, nel corso di nessuna delle quali Paolo avrebbe incontrato tutti gli apostoli, e nel corso delle quali i rapporti sarebbero andati dall'iniziale freddezza, dovuta ai precedenti di Paolo (che giustificavano ampiamente apprensione e timore da parte della comunità cristiana) fino all'aperta ostilità che avrebbe caratterizzato l'ultima visita<sup>239</sup>, visita che gli apostoli cercarono in qualche modo di impedire (e traccia di questo inutile tentativo c'è anche negli *Atti*<sup>240</sup>). Nella ricostruzione di Bentham, Paolo cercò, nel corso di quella visita, di impadronirsi del dominio spirituale e politico di quello che era allora il centro della cristianità, "strappandolo al gentile governo degli apostoli"<sup>241</sup>. Ma l'ostilità che Paolo incontrava a Gerusalemme era troppo grande, e solo l'intervento di un ufficiale romano poté salvarlo dal linciaggio, da parte di una folla inferocita che lo aveva assalito improvvisamente, nel corso di una cerimonia di purificazione cui si era

---

<sup>238</sup> cfr. su questo punto Jeremy Bentham, *Not Paul, but Jesus*, p. 127.

<sup>239</sup> A quel punto, nella ricostruzione di Bentham, la cristianità era già stata divisa in due fazioni concorrenti, a causa dell'intervento di Paolo: "Of Paul interference schism an effect ... Christians split into parties: at the head of one, Peter; of the other, Paul ... between Peter and himself alone was the competition" (Bentham Papers, 139.3).

<sup>240</sup> cfr. *Atti*, 21:4-8 e 12-14.

<sup>241</sup> Jeremy Bentham, *Not Paul, but Jesus*, p. 96.

sottoposto nel Tempio<sup>242</sup>. Bentham ritiene che questa folla fosse composta in gran parte da cristiani ostili a Paolo.

### 5.3 - La demitizzazione dei miracoli

Di questa sistematico ridimensionamento della figura di Paolo fa parte l'analisi e la demitizzazione di tutti i vari miracoli attribuitigli nel corso degli *Atti*. L'analisi puntigliosa e persino "poliziesca" delle varie testimonianze sui miracoli di Paolo occupa uno dei capitoli più lunghi di *Not Paul*, il cap. XIII, ed ha grande rilievo nell'intera impostazione dell'opera. Il problema che Bentham si poneva era infatti quello di conciliare il potere di operare miracoli, attribuito a Paolo negli *Atti*, con l'interpretazione di Paolo come impostore, un impostore che si sarebbe infiltrato con l'inganno tra i veri apostoli di Gesù.

L'analisi di Bentham è condotta in modo analitico, caso per caso, ma è ispirata da alcuni criteri generali. La critica alle storie di miracoli è infatti una parte integrante dell'impianto dell'opera, e non è riferita al solo Paolo, ma anche agli altri apostoli. Anche in questo Bentham proclama di aver avuto tra i suoi predecessori uomini di chiesa di indiscussa pietà, che spesso hanno interpretato casi apparentemente demoniaci come sintomi di malattie di vario tipo<sup>243</sup>.

In effetti Bentham è senz'altro vero che Bentham ha avuto che lo hanno preceduto nella critica ai miracoli, soprattutto fra i deisti (la controversia sui miracoli fu uno degli aspetti dominanti della vita intellettuale inglese nella

---

<sup>242</sup> La questione del giuramento di Paolo nel Tempio, in sé non chiarissima nel testo degli *Atti*, è ricostruita da Bentham in modo da sottolineare in Paolo le caratteristiche di insincerità e spregiudicatezza che egli gli attribuisce. Paolo, osserva Bentham, è accusato dagli ebrei convertiti al cristianesimo di insegnare ai Gentili che essi non devono vivere secondo le pratiche mosaiche. L'espressione è forse ambigua, almeno nella Bibbia inglese: non è chiaro se l'accusa è che Paolo insegnasse che essi non devono assolutamente seguire queste pratiche, o solo che non è necessario che le seguano. In sé la prima accusa sarebbe esagerata, mentre la seconda sarebbe del tutto fondata sull'insegnamento di Paolo. In ogni caso egli accetta il consiglio degli Anziani, di fare una lunga cerimonia di purificazione nel Tempio, per lavarsi da questa accusa (o per espiare la sua colpa, questo non è del tutto chiaro). Se questa cerimonia implicava una qualche promessa di Paolo per il futuro, essa era un sacrilegio, visto che Paolo non aveva alcuna intenzione di modificare il proprio insegnamento su questo punto decisivo. Durante la cerimonia però alcuni ebrei d'Asia fecero irruzione nel Tempio e interruppero quello che a loro appariva appunto un sacrilegio commesso da Paolo, e lo trascinarono via per linciarlo (Bentham, *Not Paul, but Jesus*, pp. 242-250).

<sup>243</sup> Jeremy Bentham, *Not Paul, but Jesus*, p. V.



prima metà del diciottesimo secolo), e in particolare Bentham aveva ben presente la critica del valore probatorio di qualsiasi testimonianza miracolosa che si può leggere nel cap. X delle *Enquiries concerning Human Understanding* di David Hume, il locus classicus delle discussioni filosofiche moderne su questo tema, ed anche il testo che recepisce e sistematizza molte delle critiche deistiche alle tesi evidenzialiste di quegli autori anglicani che, nel corso del diciottesimo secolo, avevano con insistenza usato i miracoli come testimonianze e prove a favore del carattere divino della dottrina cristiana e della santità di coloro che l'avevano annunciata (Paolo compreso)<sup>244</sup>.

Bentham, sulla scia di queste discussioni, afferma che le testimonianze sulla natura miracolosa di alcune delle azioni di Paolo non sono convincenti, ovvero esse “mancano di quella forza probatoria cui si sono abituate epoche successive e più mature”<sup>245</sup>. Inoltre Bentham osserva, fin dall'inizio della sua analisi, che lo stesso Paolo non dichiara con chiarezza in nessun luogo di aver ricevuto un potere di operare miracoli<sup>246</sup>. In particolare non lo fa mai in presenza degli apostoli, anche se un potere del genere, se davvero Paolo lo avesse posseduto, gli sarebbe certo stato molto utile in quello che, nell'interpretazione di Bentham, appare il suo costante tentativo di ottenere credito presso i primi seguaci di Gesù.

Quanto alla natura ed alla opportunità stessa dei miracoli, Bentham alimenta il proprio scetticismo con una sorta di criterio di economia di risorse soprannaturali. Ad esempio quando gli *Atti* raccontano dell'accecamento dello stregone Elima, evento che porta alla conversione del proconsole romano di Pafo (*Atti* 13:6-12), Bentham dice che, certo, un risultato del genere poteva essere ottenuto con mezzi miracolosi. Ma osserva anche, subito dopo, che se questo era lo scopo, lo si poteva certamente ottenere con molto minor impiego di potere soprannaturale<sup>247</sup>. E Bentham sembra ritenere che Dio dovrebbe preferire sempre, per ottenere i suoi scopi, la via meno miracolosa possibile<sup>248</sup>.

---

<sup>244</sup> cfr. in proposito R.M. Burns, *The Great Debate on Miracles. From Joseph Glanvill to David Hume*, Associated University Press, London and Toronto 1981, p. 9 e passim.

<sup>245</sup> Questo punto della critica di Bentham ai miracoli di Paolo è naturalmente facilmente allargabile ai miracoli in generale, compresi quelli di Gesù, ed era anch'esso largamente presente nella letteratura deistica, oltre che nella *Enquiry* di Hume (cfr. Robert M. Burns, *The Great Debate on Miracles*, p. 75).

<sup>246</sup> Jeremy Bentham, *Not Paul, but Jesus*, p. 298.

<sup>247</sup> Jeremy Bentham, *Not Paul, but Jesus*, p. 302-303.

<sup>248</sup> Su questo punto la posizione di Bentham ha molto in comune con quello che Burns ha definito “argomento razionalistico a priori” nella sua analisi della critica deistica dei miracoli (Robert M. Burns, *The Great Debate on Miracles*, pp. 85-89). Molti autori deisti infatti erano

In molti altri casi, Bentham afferma che la spiegazione più naturale di molti eventi, che gli *Atti* trattano come miracolosi, è quella una truffa bene organizzata. Ad esempio nel caso del paralitico curato a Listri (*Atti* 14:8-11), non serviva un reale miracolo: “era sufficiente avere un vagabondo e pochi penny”<sup>249</sup>. Il termine *penny* usato qui da Bentham, ovviamente antistorico, permette di esemplificare un’altra delle ricorrenti strategie demitizzanti costantemente usate in questo testo: la ricorrente attualizzazione dei fatti narrati, funzionale a spogliarli dell’aura di reverenza derivante dalla loro antichità, e soprattutto a sottoporli agli standard probatori più severi della modernità.

#### 5.4 - L’ermeneutica inquisitoria

Di *Not Paul, but Jesus* è stato detto che lo stile con cui è scritto “è più adatto ad un’aula di tribunale che non ad una controversia filosofica o teologica”<sup>250</sup>, ma in un certo senso è proprio il tono da indagine giudiziaria con cui è scritto a costituirne l’interesse. Il trattamento inquisitorio, quello che Bentham riserva al racconto dei miracoli di san Paolo, deriva dalla sua concezione secondo cui le testimonianze della Scrittura vanno lette non solo con gli stessi strumenti che si userebbero con qualsiasi fonte storica (fin qui Bentham non si discosterebbe da un’ampia tradizione libertina e deistica), ma con gli strumenti di indagine che si userebbero per vagliare qualsiasi testimonianza in genere. È per questo che Bentham applica alle venerande fonti da cui traiamo le notizie biografiche su san Paolo la macchina da guerra dell’indagine istruttoria inglese del suo tempo<sup>251</sup>, va alla ricerca di contraddizioni tra le varie testimonianze di uno

---

accomunati dall’idea che vi sia bellezza e nobiltà nell’ordine, e che un mondo che richiedesse continui aggiustamenti non sarebbe un mondo ordinato né perfetto, né lo sarebbe il suo autore. A questa impostazione deistica, Bentham aggiunge qui un punto di vista in carattere col resto della sua filosofia, implicando che per una creatura razionale il modo più adeguato di procedere è quello di cercare il massimo risultato col minimo sforzo, e questo tanto più se la creatura razionale di cui stiamo parlando è la più razionale di tutte le creature, anzi è la fonte stessa della razionalità.

<sup>249</sup> Jeremy Bentham, *Not Paul, but Jesus*, p. 305.

<sup>250</sup> James Crimmins, *Utilitarians and Religion*, Thoemmes Press, Bristol 1998, p. 258.

<sup>251</sup> Nel parlare in termini positivi delle prassi di indagine praticate nell’Inghilterra dei primi decenni dell’800, se ci si mette dal punto di vista dello stesso Bentham, si deve supporre una notevole idealizzazione e riforma di quelle pratiche, riforma che dovrebbe implicare l’adozione di gran parte delle riforme del sistema penale e giudiziario, proposte nel corso degli anni precedenti dallo stesso Bentham. Egli aveva infatti molte riserve sul modo in cui si

stesso autore, mette in luce palesi inverosimiglianze, propone ipotesi più credibili, mina l'attendibilità dei testimoni a favore dell'inquisito e cerca sempre il significato più insidioso delle parole del suo "indagato".

Il risultato di questa impostazione ermeneutica è una costante e polemica demitizzazione del testo, dalla quale, è bene chiarirlo, non c'è molto da imparare a proposito della figura storica e dell'insegnamento di Paolo<sup>252</sup>, e la cui profondità è stata senz'altro superata da molte analisi successive. Ma non è tanto in avanti che bisogna guardare per valutare il lavoro ermeneutico di Bentham, ed è probabilmente un po' frivolo valutare in generale le posizioni di un qualunque filosofo sulla base di quello che di fatto anticipa (o non anticipa) di quanto è venuto dopo di lui. Nel caso specifico di cui trattiamo qui, è rilevante piuttosto il precedente di John Locke, uno degli autori più conosciuti e frequentemente citati da Bentham. Locke aveva esposto nel *Saggio sull'intelletto umano* una serie di frequenti paralogismi, determinati dalla adozione irriflessa di diffusi pregiudizi. Tra questi aveva un posto di particolare rilievo il cosiddetto *argumentum ad verecundiam*, una variante del principio di autorità che è basata sull'antichità della dottrina cui ci si richiama per sostenere una data posizione: Locke diceva infatti che "ci sono alcuni che pensano che le opinioni diventino più convincenti mano a mano che invecchiano; e ciò che un migliaio di anni fa non sarebbe sembrato per nulla probabile, agli occhi di un uomo razionale contemporaneo del primo sostenitore di quella posizione, è ora affermato come certo e fuori discussione, solo perché molti lo hanno ripetuto, da allora, uno dopo

---

selezionavano le prove ammissibili in tribunale, sulla imparzialità dei giudici e delle giurie, e sulle lungaggini dei procedimenti giudiziari. In ogni caso, per quante riserve Bentham avesse per il sistema giudiziario del suo tempo, la sua efficienza a confronto di quello delle età precedenti era a suo giudizio senz'altro superiore.

<sup>252</sup> Sugli effettivi risultati ermeneutici del lavoro di Bentham, Leslie Stephan, con un velenoso ricorso all'understatement, frequente nel suo modo di scrivere, affermò che "Bentham non era certo capace di anticipare Renan" (Leslie Stephen, *Jeremy Bentham*, p. 316). Altri autori che hanno severamente criticato il lavoro ermeneutico di Bentham sono stati Alfred William Benn (*The History of English Rationalism in the Nineteenth Century*, Russell and Russell, New York 1962) e James E. Crimmins, "Bentham on Religion: Atheism and the Secular Society", in *Journal of the History of Ideas*, vol. 47, n. 1 (1986), pp. 95-110. Peraltro, il Bentham esegeta biblico ha avuto (ed ha ancora) i suoi estimatori. Tra questi il più eloquente è senz'altro Delos Banning McKown, un ex-sacerdote statunitense, autore di un libro polemico e militante, che arruola Bentham nella battaglia contro le istituzioni e le credenze religiose del nostro tempo, e che difende con decisione l'esegesi neotestamentaria presente in *Not Paul, but Jesus* (cfr. ad esempio, nell'ampia produzione di Delos B. McKown, *Behold the Antichrist: Bentham on Religion*, Prometheus Books, New York 2004, pp. 187-265).

l'altro"<sup>253</sup>. Bentham riprese e radicalizzò la critica di Locke all'esagerato rispetto delle opinioni degli antichi, e considerò questa forma di esagerato rispetto per il passato non tanto una forma di debolezza di giudizio, quanto piuttosto un'ipocrisia e una consapevole impostura<sup>254</sup>.

Locke sosteneva anche che "quando qualcuno insiste nel sostenere la propria opinione, contro una corrente di pensiero antica e consolidata, è considerato un insolente"<sup>255</sup>. E non c'è dubbio che di questo tipo di insolenza Bentham si sia reso spesso e volentieri colpevole. A questo proposito gli si può riconoscere il merito di aver tentato di mettere in pratica, in modo sistematico, le indicazioni ermeneutiche che gli venivano da Locke, e di averlo fatto probabilmente con più coerenza di quanto lo stesso Locke abbia fatto, quando lui stesso si è dedicato – negli ultimi anni della sua vita – ad una complessa (e rispettosa) ermeneutica delle epistole di san Paolo. Bentham, da parte sua, era pronto a rivendicare questa maggiore coerenza, e nel corso di *Not Paul* possiamo trovare un indizio di questo sentimento, in un cursorio passaggio dedicato appunto a Locke (ed a Newton), nel quale critica i maestri del pensiero inglese per aver dato credito ad una storia tanto palesemente infondata e contraddittoria, quella della conversione miracolosa di Paolo, come se fosse un corpo di profonde verità: "O Locke! O Newton! Where was your discernment!". Sulla base di prove del genere di quelle presentate a sostegno delle affermazioni di Paolo, prosegue Bentham, con una delle sue tipiche e polemiche attualizzazioni, "nessun giudice imporrebbe nemmeno una multa di uno scellino!"<sup>256</sup>. E se autori rispettati e per altri versi rispettabili (come Bentham senz'altro riteneva Locke e Newton), hanno avuto la debolezza e l'inconsequenza di avvalorare, in questo caso speciale, affermazioni infondate, tanto peggio per loro: *l'argumentum ad verecundiam* non va impiegato, secondo Bentham, né per il passato remoto né per il passato prossimo.

---

<sup>253</sup> "Some Men ... look on Opinions to gain force by growing older; and what a thousand years since would not, to a rational Man, contemporary with the first Voucher, have appeared at all probable, is now urged as certain beyond all question, only because several have since, from him, said it one after another", John Locke, *An Essay concerning Human Understanding*, ed. P.H. Nidditch, Clarendon Press, Oxford 1975, 4.16.10, p. 664.

<sup>254</sup> Cfr. *UCL Manuscripts* 168.169, in Philip Schofield, *Utility and Democracy*, p. 122: "...systematic injustice ... had been established in dark ages ... and had been fixed by precedent and consecrated by that sort of sanction so dear to hypocrites and impostors in government under the name of wisdom of the ages".

<sup>255</sup> "'tis looked upon as insolence, for a Man to set up, and adhere to his own Opinion, against the current Stream of Antiquity", John Locke, *An Essay concerning Human Understanding*, 4.17.19, p. 686.

<sup>256</sup> Jeremy Bentham, *Not Paul but Jesus*, p. 50.

## 5.5 – Gli aspetti ironici del testo

Un aspetto stilistico ricorrente del testo di Bentham è il ricorso frequente all'arma dell'ironia. In molti casi essa è una questione di toni, un atteggiamento di ostentata e stupita presa di distanza, come quando, nel commentare il battesimo che avrebbe liberato Paolo dai suoi peccati, Bentham osserva che questo tipo di cerimonia funzionò come se i peccati fossero un tipo di sporcizia, che può essere tolto via semplicemente lavandola, come qualunque altro tipo di sporco. A questo sarebbe servita l'acqua che Anania aveva portato con sé in quell'occasione<sup>257</sup>. In questo modo Bentham ignora volutamente ogni riferimento alla dimensione simbolica di quella cerimonia, e naturalmente questo vale non solo nel caso del battesimo di Paolo, ma anche nel caso di qualunque altra cerimonia di questo genere.

Se si scorre il testo di *Not Paul*, gli esempi di ironia forense abbondano, ed ancor più se ne trovano nei manoscritti preparatori che non sono stati inseriti nella parte pubblicata dell'opera. Tra essi ad esempio troviamo una pagina in cui Bentham dà indicazioni su come allestire la scena per una visione, in modo da poter ingannare meglio i testimoni più creduli: "il modo migliore, se non unico, è quello di buttarsi giù faccia a terra, così potete entrare in trance: e fin quando vi fa comodo rimanere in quello stato, potete avere tutte le visioni che volete ... e in più avete anche tutto il tempo per pensare bene a quali esse debbano essere"<sup>258</sup>.

Anche nel testo pubblicato, comunque, l'ironia è in molti casi trasparente, come nella pagina in cui, volendo sminuire la portata di uno dei pretesi miracoli di Paolo, che nel racconto che troviamo negli *Atti* scampa illeso al morso di un serpente velenoso, Bentham riconduce il rettile alle dimensioni poco minacciose di una sanguisuga, con un effetto di inevitabile comicità<sup>259</sup>.

L'intenzione polemica di questi passaggi è evidente, e a dire il vero l'arma dell'ironia spesso sfugge al controllo del suo autore, e diventa satira feroce ed aggressiva, talvolta un po' stridula. Bentham però non intendeva ottenere un risultato del genere, come appare chiaro già a partire dal fatto che egli si sforza di presentare il testo come un'operazione *interna* alla cultura cristiana, e di

---

<sup>257</sup> Jeremy Bentham, *Not Paul, but Jesus*, pp. 36-37.

<sup>258</sup> "the best way at least, if not the only way, is to fall down flat upon your face, you are then in a trance: and so long as it is convenient and agreeable to you to continue in that state you may whatsoever visions you stand in need of ... and you have so much time for considering what they shall be" (*UCL Manuscripts*, 161.117).

<sup>259</sup> Jeremy Bentham, *Not Paul, but Jesus*, p. 330.

collocarsi nella scia della serrata critica che un autore certamente devoto e rispettato come Middleton aveva rivolto alle storie di miracoli, se riferite al periodo immediatamente successivo all'età apostolica. Egli tenta di presentarsi come un semplice continuatore dell'opera di Middleton, e ostenta di voler chiedere ai cristiani di compiere solo "un ultimo sforzo" di pulizia ermeneutica, in modo da liberare l'insegnamento di Gesù e degli apostoli dalle ingannevoli aggiunte che vi avrebbe fatto il "falso apostolo", Paolo di Tarso.

Bentham si rende conto del problema, e cerca di sanare la contraddizione tra la veste devota del suo scritto e l'acre ironia in cui spesso incorre, dichiarando che il suo scopo è quello di mostrare l'assurdità di alcune dottrine e credenze che derivano da Paolo e dalla sua cerchia, e rivendicando che l'uso dell'arma del ridicolo è pienamente legittimo, e funzionale al suo scopo. In un passaggio anzi si rivolge direttamente al lettore, chiedendogli di non lasciarsi distogliere da una accurata considerazione dell'argomentazione presentata nel testo di Bentham, solo a causa di un malinteso senso di serietà. Se la serietà consiste nel non voler considerare che una data fede è assurda, essa è un ostacolo alla verità<sup>260</sup>.

In un abbozzo di prefazione per la seconda parte di *Not Paul* (la parte incompiuta e mai pubblicata dell'opera), Bentham mostra di essere ben consapevole di dover essere cauto e moderato nell'espone le proprie argomentazioni: la maggior parte dei lettori di scritti di morale sono persone di sentimenti religiosi ("religionist" era il termine che usava Bentham per designare questo tipo di persone), pertanto sarebbe offensivo per loro un attacco diretto alla figura di Gesù<sup>261</sup>. Ma non altrettanto, riteneva Bentham, sarebbe una critica rivolta a qualunque figura a lui subordinata, fra i profeti e gli apostoli, perlomeno se condotta in modo rispettoso e pacato ("at least so long as the temper of it is calm – and free of bitterness and ridicule").

Questa affermazione di buona volontà non può che far sorridere i lettori di *Not Paul*. Abbiamo già detto delle reazioni scandalizzate alla sua pubblicazione, che vennero da alcuni pastori della chiesa d'Inghilterra. Ma è interessante guardare anche alle reazioni provenienti dall'interno dell'ambiente dei radicali più vicini a Bentham, come Martha Colls, che in una lettera diretta all'editore francese delle prime opere di Bentham descrisse questo libro con le parole "the comical book", vedendolo come molti dell'ambiente di Bentham lo vedevano,

---

<sup>260</sup> Jeremy Bentham, *Not Paul, but Jesus*, pp. 60-61.

<sup>261</sup> "By far the most part of the readers on subjects of morality being of religionist, "an advantageous expedient" to give circulation to the work has been the giving of such a title" (*UCL Manuscripts*, 161.002)

ovvero come una satira riuscita e dissolvente, non come una critica meditata e rispettosa di una posizione diversa dalla propria.

Che tutta questa attitudine satirica, peraltro un po' rigida, possa collocarsi bene nell'arringa di un pubblico accusatore può essere senz'altro possibile. Che però essa sia compatibile col dichiarato proposito di tener conto delle sensibilità religiose è molto discutibile, tanto che si può legittimamente dubitare che il mezzo retorico impiegato da Bentham in questi passaggi sia il più adatto allo scopo che egli stesso intendeva perseguire.

## 5.6 - Gli aspetti dissimulativi del testo

Nonostante qualche sua dichiarazione in senso contrario, Bentham doveva sapere bene che il testo che aveva pubblicato avrebbe incontrato non solo critiche, ma aspra e risentita opposizione. Lo sapeva tanto bene da ricorrere ad una serie di strategie dissimulative, per limitare i rischi cui andava incontro, e l'ostilità che avrebbe potuto condizionare anche il resto della sua attività pubblica, ed i suoi progetti di riforma. Naturalmente il primo aspetto dissimulativo del testo era lo pseudonimo ironico e irriverente col quale Bentham scelse di pubblicarlo. C'erano ottime ragioni di opportunità per questo, anzitutto la legge sulla blasfemia, allora ancora in vigore in Inghilterra<sup>262</sup>. Ma non si tratta solo di questo: Bentham, come abbiamo visto, ha dato al suo testo l'aspetto di una critica alla figura di Paolo che pretende di rimanere *all'interno* del cristianesimo, di essere anzi un tentativo di restaurarne il significato originario, contro le deformazioni e le contraffazioni che sarebbero derivate dalla predicazione di Paolo. Una posizione del genere si può collocare all'interno della vasta tradizione ereticale, che in molteplici forme si è spesso presentata come una restaurazione dell'autentico messaggio del cristianesimo delle origini. Ma al di là dell'evidente insincerità di questa posizione "tattica", funzionale soprattutto a rendere più efficace la demolizione del personaggio di Paolo agli occhi degli stessi cristiani, essa era in evidente contraddizione con le altre opere dello stesso Bentham, che contengono una posizione aggressivamente critica nei confronti di *qualunque* religione istituzionale, e più

---

<sup>262</sup> Una prima versione della legge sulla blasfemia (Blasphemy Act) era stata emanata dal Parlamento inglese nel 1697, e configurava come reato ogni scritto e ogni discorso pubblico che negasse il dogma trinitario, l'unicità di Dio e la verità della religione cristiana. La decisione del Parlamento venne presa al sorgere della controversia deista, poco dopo la pubblicazione di *Christianity not Mysterious* di Toland (1696). Le pene previste da questa legge andavano dalla fustigazione pubblica alla pena di morte, ma furono applicate molto raramente.

specificamente di qualunque versione storica del cristianesimo, non solo nella interpretazione paolina. Non era dunque sostenibile la posizione di un Bentham che volesse salvare il messaggio di Gesù Cristo dalle contraffazioni di un apostolo infedele.

Tutto ciò è tanto più rimarchevole se non ci si ferma al testo effettivamente pubblicato da Bentham, ma si consultano anche i manoscritti preparatori, che sono custoditi nella Special Collection Room dell'University College di Londra. In quei manoscritti troviamo vaste parti del progetto complessivo di Bentham, pagine che, come dicevamo all'inizio, egli ha deciso di lasciar fuori dal testo pubblicato nel 1823, con l'idea di poterli magari pubblicare in un secondo momento. E già ad una prima consultazione di questi testi è possibile essere senz'altro d'accordo col giudizio di Crimmins, secondo cui "quale che sia stato lo shock prodotto sul pubblico inglese dall'apparizione di *Not Paul but Jesus*, questo shock sarebbe stato certamente più grande se alcuni dei materiali soppressi fossero stati pubblicati come Bentham aveva pensato di fare all'inizio"<sup>263</sup>. In quei manoscritti, il fuoco che nell'opera pubblicata è concentrato sulla figura di Paolo è allargato anche alle figure degli apostoli, e giunge fino alla figura centrale, quella di Gesù. Secondo Bentham, il vero scopo della missione di Gesù non era quello di stabilire una nuova religione, o di emendare una religione esistente, e nemmeno quello di farsi banditore di una nuova forma di moralità. Lo scopo di Gesù sarebbe stato semplicemente quello di acquisire potere politico sulla nazione ebraica, ovvero di essere appunto quel liberatore (dai Romani) che molti dei suoi contemporanei credevano e speravano che fosse. La nozione di un regno puramente spirituale, che pure indubitabilmente compare nelle parole tramandate di Gesù, sarebbe stata sviluppata solo quando il suo movimento di liberazione andò incontro a crescenti difficoltà, e sarebbe servita solo come un abile copertura per nascondere il vero progetto, politicamente rivoluzionario, cui mirava il suo intero movimento.

Ora, naturalmente, c'è differenza tra ciò che un autore sceglie di pubblicare e ciò che sceglie di lasciare nella ristretta cerchia di conoscenti ed amici, o nei propri appunti di lavoro. Occorre senz'altro tener presente questa diversa autorevolezza dei testi a nostra disposizione, suddivisibili in almeno tre livelli: quello dei testi pubblici e pubblicati in prima persona, quello dei testi compiuti ma assemblati ed editi da qualche collaboratore (e pubblicati sotto pseudonimo), e quello dei testi scartati dall'autore. Anche così, peraltro, le

---

<sup>263</sup> James E. Crimmins, *Secular Utilitarianism*, p. 231.



indicazioni che ci vengono dai manoscritti sulla figura di Gesù (che appartengono al terzo gruppo) sono importantissime per l'interpretazione dell'opera di Bentham, e la configurano appunto come un attacco complessivo alle origini storiche del cristianesimo, interpretato come un movimento sostanzialmente politico e inseparabile dal contesto ebraico-romano in cui è nato, le cui indicazioni morali, che avevano una funzione principalmente tattica, non possono essere indebitamente generalizzate. E dunque non aveva tutti i torti John Jones, uno dei pastori che fra i primi reagì, scandalizzato, alla pubblicazione di *Not Paul but Jesus*, secondo cui la veste pia e riformista con cui si presentava l'opera di Bentham era meramente una "esca" per intrappolare il lettore, tanto che era legittimo aspettarsi che se l'opera avesse avuto un seguito il suo titolo più adeguato avrebbe dovuto essere "Neither Paul nor Jesus". Parole queste che si proponevano di smascherare la reale intenzione dell'autore di *Not Paul*, e che in effetti somigliano da vicino a quelle che lo stesso Bentham usava nelle sue carte private. In una lettera del 19 ottobre 1823, indirizzata al suo amico Say, Bentham parlando di se stesso in terza persona, per ovvie ragioni di prudenza, affermò che la vera intenzione di *Not Paul, but Jesus* non era quella di liberare Gesù dalle incrostazioni di Paolo, bensì quella di liberarsi di entrambi: "la congiunzione usata qui è *ma*: peraltro si può benissimo inferire la congiunzione *né*: così perlomeno mi dice l'autore, ma non c'è bisogno di fare menzione di questo in pubblico: ciascuno è responsabile delle proprie inferenze"<sup>264</sup>.

## 5.7 - Perché Paolo?

Resta da spiegare, a questo punto, la ragione del concentrarsi di tanta attenzione, da parte di Bentham, sulla figura di Paolo. Una circostanza esteriore che può aver attirato l'attenzione di Bentham è il fatto che una parte così importante della vicenda di questo personaggio storico, così come ci giunge dagli *Atti*, è costituita di descrizioni di processi e contiene molte "arringhe" che Paolo pronuncia in sua difesa, spesso riferite agli stessi episodi (soprattutto alla vicenda della conversione improvvisa di Paolo sulla via di Damasco), cosa che

---

<sup>264</sup> "*but* was the conjunction expressed: but it was that *not* might be the conjunction inferred: so at last the author informs me but of this there is no need to make any public mention: each man is master of his own inferences", Jeremy Bentham, *Correspondence*, vol. XI, p. 308. Bentham stava appunto rispondendo ad una lettera di Say che diceva: 'Agréez tous mes remerciemens de l'ouvrage de Mr. Gamaliel Smith, *not Paul, but Jesus*. Beaucoup de gens seront d'avis qu'on aurait pu substituer la conjonction *nor* à *but*', *Correspondence*, vol. IX, p. 283.

consente a Bentham di applicare uno stringente esame incrociato di quelle affermazioni, e di applicare tecniche di valutazione delle prove e testimonianze già sperimentate in sede giuridica, un po' come se gli *Atti degli Apostoli* fossero una sorta di Atti processuali. Né è strano che un personaggio come Paolo sia stato spesso sotto processo, come del resto è avvenuto anche ad altri protagonisti delle prime origini cristiane, dal momento che questo è un evento ricorrente nella vita di molti radicali riformatori della morale del loro tempo.

Al di là di questo elemento estrinseco, peraltro, ci sono motivi più strettamente legati alla dottrina di Paolo, elementi di criticità che avevano già attirato da tempo l'attenzione sul testo delle epistole. Paolo di Tarso era stato, anche in passato, uno snodo decisivo nella storia del protestantesimo, fin dall'inizio della rivoluzione luterana (che ebbe inizio, come è noto, da una decisiva reinterpretazione della lettera di Paolo ai Romani). A partire da allora Paolo è stato letto in molti modi, ed una di queste letture era quella antinomiana, che nel corso del '600 si era diffusa in molta parte dell'Europa protestante, e particolarmente in Inghilterra. Gli antinomiani spingevano alle estreme conseguenze l'interpretazione che di Paolo aveva dato Calvino, ovvero l'idea che il fattore decisivo, ai fini della salvezza, non siano le opere ma la fede. Le implicazioni potenzialmente eversive di questo modo di radicalizzare il calvinismo avevano già attirato l'attenzione preoccupata di molti scrittori, che in quello stesso contesto storico miravano a dare del cristianesimo un'interpretazione ragionevole e moralizzante. Per autori come quelli (tra i quali possiamo annoverare senz'altro Boyle, Newton e Locke) l'interpretazione antinomiana delle epistole era causa di profondo imbarazzo. Tra essi colui che ha affrontato il problema direttamente, invece di eluderlo, è stato soprattutto John Locke, la cui ultima opera è la complessa esegesi delle epistole di san Paolo, interpretate come profondo insegnamento morale, cui abbiamo accennato nel paragrafo 5.4.

L'operazione tentata da Locke, agli inizi del '700, aveva avuto una certa influenza, ma non aveva certo costituito un nuovo canone interpretativo per le epistole paoline: accanto ad essa rimase importantissima la lettura calvinista di quegli stessi testi, diversissima da quella moraleggiante di Locke, e a sua volta esposta ad una radicalizzazione in senso antinomiano. Per questo Bentham poteva condividere le preoccupazioni di Locke e dei "moral preachers", a proposito delle implicazioni moralmente anarchiche delle pagine di Paolo, e questo si può facilmente verificare in alcuni passaggi espliciti, come quello in cui Bentham commenta un famoso passaggio dell'epistola ai Romani, quello dove Paolo dice che si verrà salvati solo per la fede nella resurrezione di Cristo,

e non per le opere (Rm. 10:9). Bentham osserva, sarcasticamente, che si tratta davvero di un buon prezzo (“a cheap enough rate this”), e si chiede “a cosa serve allora la moralità?”, riprendendo polemicamente, contro Paolo, le parole di Gesù: “Non chi dice Signore, Signore, entrerà nel regno dei cieli, ma chi fa la volontà del Padre mio che è in cielo” (Mt. 7:20)<sup>265</sup>.

Naturalmente, Bentham affronta il problema dell'apparente antinomismo delle lettere di Paolo in modo ben diverso da quello dei suoi predecessori: per Bentham, come abbiamo visto, non si trattava di recuperare la valenza morale dell'insegnamento di Paolo, dipanando con attenzione e metodo il groviglio delle divergenti interpretazioni, ma si trattava al contrario di tagliare quel nodo una volta per tutte, annullando la perniciosa influenza di Paolo sulle idee e sulle pratiche morali dei paesi cristiani.

## 5.8 - Le carte nascoste

Nell'interpretazione che Bentham dà di Paolo, la dottrina dell'apostolo dei gentili costituisce un indebolimento dell'unica morale ragionevole, quella utilitaristica, e per questo va respinta. A questa posizione si possono fare molte critiche, ma la più ovvia, la prima che forse può venire in mente, quella di essere un anacronismo, non è una critica appropriata. È vero naturalmente che la vita di Paolo si colloca ben prima dell'utilitarismo, inteso come dottrina filosofica esplicitamente formulata, e dunque non gli si può far carico di averlo contraddetto. Ma è anche vero che, per Bentham, elementi di utilitarismo sono presenti in tutte le morali effettivamente praticate (e in molte di quelle teorizzate dagli scrittori di morale nel corso dei secoli). Il problema è che questi elementi sono mischiati ad altri, che non hanno rilevanza morale, fino appunto al momento in cui Bentham stesso avrebbe portato la morale alla sua età adulta, nella quale essa diviene una scienza capace di dedurre sistematicamente i suoi enunciati dal principio naturale della moralità, appunto l'utilità sociale, “il maggior bene del maggior numero”. Fino ad allora, l'emergere in forma purificata degli elementi utilitaristi già presenti nel discorso etico comune è stato impedito da vari fattori, ed uno dei più importanti è stata l'influenza dell'insegnamento di Paolo, che avrebbe diffuso una versione autoritaria ed ascetica del cristianesimo, peggiorando ulteriormente una dottrina che già nelle parole del suo fondatore conteneva molti elementi di paradossalità non risolta.

---

<sup>265</sup> Jeremy Bentham, *Not Paul, but Jesus*, p. 273.

La critica che Bentham fa a Paolo non si ferma qui, anzi nei manoscritti scende molto nello specifico per quanto riguarda il principale degli elementi spuri che l'apostolo dei gentili avrebbe sovrapposto al cristianesimo, appunto l'elemento ascetico, soprattutto l'ascetismo in materia di morale sessuale. Questa parte, nelle intenzioni di Bentham, avrebbero dovuto costituire l'ultima sezione della sua opera su Paolo, e avrebbero dovuto rivelarne uno dei temi principali, ovvero un'argomentata difesa della libertà sessuale.

Bentham infatti, nel presentare la seconda parte della sua opera, definiva l'intero progetto in questi termini: "Idea generale di un'opera che abbia per suo oggetto la difesa del principio di utilità per quanto concerne la libertà di gusto, contro la congiunta ostilità del principio ascetico e dell'antipatia"<sup>266</sup>. E la libertà di gusto di cui qui parla Bentham è riferita esplicitamente a quelli che lui chiama "i piaceri del letto", piaceri che, se goduti senza danno per altri e per se stessi, e per mutuo consenso, sono uno dei modi più ovvi di "massimizzare l'utilità". Ciò vale tanto per i piaceri eterosessuali che per quelli omosessuali, ed anzi questi ultimi, dal punto di vista di Bentham, vanno più vicini alla nozione di piacere puro, in quanto sono meno suscettibili di conseguenze spiacevoli (Bentham fa l'esplicito esempio di gravidanze indesiderate).

Il progetto editoriale di Bentham era al tempo stesso ambizioso e cauto: l'idea era quella di preparare il pubblico poco alla volta alla parte più controversa (e senz'altro scandalosa) della sua tesi, ed egli si riservava di giocare le ultime carte che aveva in mano, a suo avviso quelle decisive, solo quando avesse ritenuto che il momento fosse quello opportuno. Queste pagine, se pubblicate, avrebbero svelato il senso dell'intera operazione, rispetto alla quale la prima parte (l'unica davvero pubblicata) avrebbe mostrato di essere solo una introduzione di carattere storico<sup>267</sup>.

Il progetto nel suo insieme, così come Bentham lo intendeva già nella prima fase di composizione di *Not Paul*, lo si può ricavare da uno dei manoscritti preparatori, datato 17 marzo 1818. In esso c'è lo schema di un'opera divisa in tre parti, una cui prima parte corrisponde largamente alla parte pubblicata di *Not Paul* (il testo del 1823), cui avrebbe dovuto far seguito una seconda parte, che in

---

<sup>266</sup> "General idea of a work having for its object the defence of the principle of utility so far as concerns the liberty of taste, against the conjunct hostility of the principle of asceticism and antipathy", *UCL Manuscripts*, 161.014.

<sup>267</sup> Che la ispirazione originaria di un'opera da dedicare alle differenze dottrinali fra Gesù e san Paolo sia stata, per Bentham, proprio la tematica della non-conformità sessuale è un'ipotesi sostenuta con convincenti argomenti da Lea Campos Boralevi in *Bentham and the Oppressed*, p. 60.

questo manoscritto ha il titolo provvisorio di “History: viz. History of the Church”, dedicata alla storia della chiesa primitiva, nel periodo coperto dal racconto che si trova negli *Atti* (parte di questo materiale è confluita nell’Appendice aggiunta da Bentham a *Not Paul, but Jesus*); infine doveva esserci una terza parte, intitolata in questo manoscritto “Doctrines: pointing off so much as concerns the subject of Asceticism”<sup>268</sup>.

Una larga parte dei manoscritti rimasti in nostro possesso, tra quelli che si riferiscono a *Not Paul*, sono riferibili a questa terza parte. Essi mirano proprio a dimostrare che il principio ascetico è stato artificiosamente sovrapposto da Paolo all’insegnamento di Gesù, travisandolo profondamente. Gesù sarebbe stato, da parte sua, un pensatore poco rigoroso, ma anche un essere di “straordinaria libertà”, e non solo avrebbe tollerato la disinvolta condotta sessuale di Maria Maddalena, ma avrebbe anche permesso la presenza di numerosi omosessuali nel gruppo degli apostoli e dei suoi primi discepoli. Anzi, secondo Bentham, Gesù sarebbe stato egli stesso un bisessuale, e l’apostolo Giovanni sarebbe stato uno dei suoi amanti<sup>269</sup>. Su questo punto essenziale, ovvero la larghezza di vedute di Gesù in materia di libertà sessuale, Bentham diventa, nei suoi manoscritti, addirittura eloquente: “Gesù, dalle cui labbra, secondo tutti i suoi biografi, non è mai uscita una sillaba in favore dell’auto-mortificazione ascetica; Gesù che aveva, tra i suoi discepoli uno, cui egli impartì la propria autorità, e un altro, sul cui petto posò il capo, e per il quale espresse il suo amore; Gesù, che nel ragazzino in abito succinto trovò ancora un seguace fedele, quando tutti gli altri erano già scappati; Gesù, in cui la donna colpevole di adulterio trovò un egregio difensore; Gesù, che su tutto il campo delle irregolarità sessuali mantenne sempre un ininterrotto silenzio”<sup>270</sup>.

---

<sup>268</sup> *UCL Manuscripts*, 139.5.

<sup>269</sup> “Jesus never passed any condemnation on the divagations of the sexual appetite” ... “There are good reason in supposing him a participator in the Attic taste” (Bentham Papers, 161.019). Difficile non essere d’accordo, a questo proposito, con l’ironica osservazione di Schofield, che nel riferirsi al popolare romanzo di Dan Brown, *Il codice Da vinci*, nel quale si racconta dei figli che Gesù avrebbe avuto da Maria Maddalena, nota: “Bentham makes Brown’s thesis appear very tame indeed!” (Philip Schofield, *Bentham. A Guide for the Perplexed*, Continuum International Publication Group, London and New York 2009, p. 174).

<sup>270</sup> “Jesus, from whose lips not a syllable favourable to ascetic self-denial is, by any one of his biographers, represented as having ever issued. Jesus who, among his disciples, had one to whom he imparted his authority and another on whose bosom his head reclined, and for whom he avowed his love: Jesus who, in the stripling clad in loose attire, found a still faithful adherent, after the rest of them had fled: Jesus, in whom the woman taken in adultery found a

A confronto dell'insegnamento e delle pratiche di Gesù, il severo ascetismo imposto da Paolo sarebbe dunque stato qualcosa di più di un travisamento, sarebbe stato un autentico ribaltamento, che ne avrebbe mutato di segno la dottrina ("Gesù era una persona e Paolo era un'altra. La religione di Gesù era una cosa, e la religione di Paolo era un'altra"<sup>271</sup>, si legge poco più avanti nel manoscritto appena citato). Idee come queste, se fossero state pubblicate, avrebbero potuto dare oggi una collocazione di grande evidenza a questi scritti di Bentham, negli scaffali che le librerie dedicano ai "queer studies". Ma è ovvio che, nell'Inghilterra di re Giorgio III, Bentham non avrebbe mai trovato un editore disposto a pubblicare un testo del genere, che sarebbe stato un bersaglio piuttosto ovvio per l'applicazione della legge sulla blasfemia<sup>272</sup>. Ed aveva certo

---

successful advocate: Jesus, on the whole field of sexual irregularity preserved an uninterrupted silence", *UCL Manuscripts*, 74.104 (manoscritto del 20 Aprile 1814).

<sup>271</sup> "Jesus was one person, Paul was another. The religion of Jesus was one thing, the religion of Paul was another", *UCL Manuscripts*, 74.104.

<sup>272</sup> Tutto ciò fa di Bentham un ateo? La risposta a questa domanda è più controversa di quanto ci si possa aspettare. All'inizio, molti dei critici più severi dei suoi scritti su argomenti religiosi pensarono di avere a che fare con le sottigliezze di un deista, piuttosto che con un ateo vero e proprio. Ed anche nel dibattito critico contemporaneo non c'è una risposta univoca a questa domanda. Tre fra gli autori più importanti in proposito – James Crimmins, Eugenio Lecaldano e Philip Schofield – sono giunti a conclusioni molto diverse. Per Crimmins il grande disegno dell'utilitarismo di Bentham era quello di arrivare ad una società interamente secolarizzata, nella quale lo stato dovrebbe mirare ad eliminare ogni vestigia delle antiche credenze religiose, contrarie come esse sono alla felicità generale: "Religion must be entirely absent from this utopia; in its most perfect condition the secular Utilitarian society is peopled by atheists who deny both the existence of a spiritual aspect to their nature and the reality of a world beyond the perceptible universe, and who order their lives in strict accordance with the rational dictates of the principle of utility. In short a precondition for the maximization of utility is universal atheism" (James E. Crimmins, *Secular Utilitarianism*, p. 305). In Italia, uno dei maggiori interpreti del pensiero di Bentham, Eugenio Lecaldano, è sostanzialmente d'accordo con Crimmins nel descrivere Bentham come "un ateo", e nell'attribuire a Bentham la visione di una futura società utilitaristica completamente atea: "possiamo ipotizzare che la crescita culturale delle popolazioni avviata dai processi di civilizzazione ... non renda più necessario realizzare questa forma di controllo" (Eugenio Lecaldano, *Un'etica senza Dio*, Laterza, Bari 2006, p. 23). Per Schofield, invece, non è detto che si possa considerare Bentham un ateo. Egli fonda la propria interpretazione sulla centralità, nel modo di pensare di Bentham, non solo del principio di utilità, ma soprattutto della teoria delle entità reali e fittizie. Riassumendo qui brevemente la complessa interpretazione di Schofield, la differenza di fondo tra questi due tipi di entità (che esauriscono fra loro tutto il campo ontologico) è che le entità reali hanno una sostanza corporea, le entità fittizie non ce l'hanno, anche se ai fini del discorso si deve parlare di loro come se esistessero. Le entità reali sono divisibili in percepibili e inferenziali. Dio certamente non è un'entità reale percepibile, ma potrebbe comunque essere un'entità reale inferenziale. Peraltro, affermare che Dio sia un'entità reale inferenziale significa ritenere che ci siano argomentazioni convincenti che permettano di dedurre l'esistenza, a partire da ciò che possiamo percepire. Bentham di fatto non era persuaso dalle inferenze che portano molti ad affermare l'esistenza di Dio, per esempio a partire dall'armonia e dall'ordine dell'universo. Ma per Schofield questo non significa che Bentham fosse necessariamente un ateo: "He assumed that all knowledge was

tutte le ragioni Lea Campos Boralevi nel sostenere che se un solo spiffero di questi scritti di Bentham sulle eccentricità sessuali avesse raggiunto il pubblico del suo tempo, ogni speranza di approvazione per i progetti di riforma politica e sociale patrocinati da Bentham, a partire dal Panopticon per i detenuti e da quello per i poveri, avrebbe dovuto essere abbandonata per sempre<sup>273</sup>.

Ciò che peraltro colpisce il lettore odierno, magari meno portato a gridare allo scandalo di quanto non fossero i contemporanei del reverendo Jones, è la scarna base probatoria su cui Bentham basa le sue affermazioni su questo punto, davvero sorprendente in un raffinato teorico dei modi più adeguati e razionali per la raccolta delle prove, quale Bentham è stato per tutta la sua vita di studioso del diritto.

## 5.9 - Conclusione

Come abbiamo visto, Bentham riconosce senz'altro che Paolo ha integrato se stesso nella vita delle prime comunità cristiane, diventando sempre più influente, trasformandosi così da nemico mortale in importantissimo alleato. Ma la tesi di *Not Paul* è appunto che questa trasformazione sia stata solo apparente ed esteriore, e anzi Bentham ritiene di poter dimostrare una tesi in effetti clamorosa e rivoluzionaria, per non dire altro: secondo questa tesi, in effetti, Paolo sarebbe stato un nemico degli insegnamenti di Gesù non solo prima della conversione, ma anche dopo, e il modo migliore che avrebbe trovato per vanificare quegli insegnamenti, e per traviare in modo decisivo la vita delle prime comunità che tentavano di metterli in pratica, sarebbe stato appunto quello di diventare il capo di tutti i cristiani. Questa interpretazione farebbe di Paolo un personaggio di grandiosa, diabolica malvagità, un'esemplificazione terrificante di quell'Anticristo che proprio Paolo ha introdotto, con i suoi scritti, nell'immaginario religioso dell'Occidente. Ed in effetti Bentham conclude la sua opera su Paolo appunto identificandolo come la

---

founded upon the experience of the senses. God might still have some sort of existence not accessible to human perception, though not a sort of existence which human beings could be capable of understanding" (Schofield, *Utility and Democracy. The Political Thought of Jeremy Bentham*, Oxford University Press, Oxford and New York 2006, p. 21). In ogni caso, quale di queste interpretazioni corrisponda alla enigmatica realtà dell'intenzione di Bentham, possiamo senz'altro ritenere che Bentham, con i suoi scritti religiosi, e in particolare con questo sull'apostolo Paolo, si collochi senz'altro, oggettivamente, all'interno di quel processo di secolarizzazione del mondo che Max Weber considerava tra le caratteristiche salienti della modernità.

<sup>273</sup> Lea Campos Boralevi, *Bentham and the Oppressed*, p. 105-106.

migliore incarnazione possibile, nella storia umana, di un personaggio a suo avviso del tutto immaginario, quale è appunto l'Anticristo. Ma questa identificazione avviene senza nessuna fascinazione e nessun coinvolgimento romantico per la grandiosità del male (sentimento che del resto non era nelle corde della sensibilità di Bentham). Paolo è piuttosto rappresentato come un uomo ambizioso ed intrigante, la cui macchinazioni estremamente audaci hanno avuto un insperabile e completo successo, sfuggendo ad ogni tentativo di contrastarle da parte degli apostoli e da parte dei loro primi discepoli. Da lì la duratura influenza del paolinismo, che avrebbe finito col soppiantare il cristianesimo nel cuore e nelle menti di generazioni di cristiani. Questo almeno fino al momento in cui è arrivato sulla scena il più impreveduto e improbabile dei liberatori, che nell'impianto del suo libro Bentham deve identificare, se non proprio con se stesso, per lo meno col suo sorprendente alter-ego, il biblista Gamaliel Smith.



## Capitolo 6 – La torre di guardia

---

### 6.1 – Il problema del ponte

Nello stesso periodo in cui Bentham stava riflettendo così ampiamente sulla religione nelle sue varie forme, il suo laboratorio teorico era all'opera anche su molti altri fronti. Uno di questi, la riforma dei sistemi di carcerazione inglesi, apparentemente remoto dal problema religioso, era invece ad esso connesso in modo sottile, e strettamente intrecciato con la struttura fondamentale della filosofia utilitarista, come anche dei suoi specifici problemi.

In base alle premesse stesse della dottrina utilitaristica c'è infatti, in ogni sua versione (non solo in quella di Bentham) uno snodo particolarmente delicato, che possiamo definire come "il problema del ponte". Lo si incontra fin dalle prime pagine dell'opera più nota di Bentham, la *Introduction to the Principles of the Morals and Legislation*:

"La natura ha posto il genere umano sotto il dominio di due supremi padroni: il dolore e il piacere. Spetta ad essi soltanto indicare quel che dovremmo fare, come anche determinare quel che faremo. Da un lato il criterio di ciò che è giusto o ingiusto, dall'altro la catena delle cause e degli effetti sono legati al loro trono"<sup>274</sup>.

Queste famose righe legano fra loro due cose la cui relazione è al tempo stesso il principio di fondo dell'etica utilitaristica e la fonte di molti dei suoi problemi teorici. Infatti qui Bentham sancisce al tempo stesso sia l'utilitarismo, ovvero la dottrina che afferma che bisogna agire avendo di mira l'interesse generale, sia l'egoismo, la dottrina e pratica che afferma che di fatto gli uomini seguono il proprio interesse in tutte le scelte importanti della propria vita. Il primo è un principio etico, il secondo è l'affermazione di un fatto psicologico.

Lasciate a se stesse le due affermazioni sembrano contraddirsi, visto che non sempre ciò che è nel nostro interesse fare coincide con ciò che è anche l'interesse della comunità cui apparteniamo. Si può, certo, affermare che nel lungo periodo gli interessi degli individui possano arrivare a coincidere con quelli della comunità cui appartengono, ma è un'affermazione altamente problematica e contestabile, perlomeno esposta all'irridente osservazione che in proposito fece Keynes: "nel lungo periodo saremo tutti morti"<sup>275</sup>. Per questo l'utilitarista che

---

<sup>274</sup> "Nature has placed mankind under the governance of two sovereign masters, pain and pleasure. It is for them alone to point out what we ought to do, as well as to determine what we shall do. On the one hand the standard of right and wrong, on the other the chain of causes and effects, are fastened to their throne", Jeremy Bentham, *An Introduction to the Principles of the Morals and Legislation*, I, 1. Cfr. *infra*, cap. 2.3.

<sup>275</sup> John Maynard Keynes, *A Tract on Monetary Reform*, Macmillan, London 1924, p. 80.

voglia tener conto dell'egoismo psicologico degli uomini deve ricorrere allo strumento della *sanzione*, che, opportunamente regolato, può indirizzare gli uomini a fare, qui ed ora, e per motivi essenzialmente egoistici, ciò che è anche l'interesse della comunità.

In un mondo fatto da esseri totalmente razionali, la congruenza fra l'interesse dei singoli e l'interesse della collettività renderebbe la teorizzazione utilitaristica superflua, insieme al progetto benthamiano di riforma razionale del sistema legislativo e della sanzioni del comportamento in genere. Non a caso nelle teorie ispirate da Adam Smith, che presuppongono il comportamento razionale degli agenti economici, il ruolo dello stato è minimo e inessenziale, rispetto alla dinamica virtuosa messa in atto dagli agenti economici stessi. Il punto è, però, che gli utilitaristi sostengono che gli uomini non sono sempre razionali, che un numero rilevante di "sinistri interessi" è costantemente all'opera per corrompere le loro naturali capacità di giudizio e per sviare i loro ragionamenti, portandoli molto spesso a dare valore a cose che sono diverse dai loro interessi bene intesi, e qualche volta sono in diretta antitesi con essi.

Ecco perché gli utilitaristi classici (e in particolare Bentham) ritengono sì che di fatto ci sia una *naturale armonia degli interessi*, ovvero che per lo più ci sia coincidenza tra ciò che l'agente fa per il suo interesse bene inteso e l'interesse della comunità cui appartiene, ma ritengono anche che questa naturale armonia non è il risultato inevitabile delle azioni degli uomini, appunto perché gli uomini non sono tutti razionali, e forse nessuno di loro è interamente razionale. La naturale armonia degli interessi va dunque aiutata con l'*artificiale armonia degli interessi*, realizzata appunto attraverso un adeguato sistema di sanzioni, indirizzate a incoraggiare i comportamenti più funzionali al benessere sociale. Insomma, è bene rendere ragionevole e prevedibile il comportamento degli uomini alterando le conseguenze di breve periodo delle loro azioni, annettendo conseguenze legali o di altro tipo alle conseguenze immediate delle azioni che essi potrebbero mettere in atto, le quali potrebbero anche andare (e spesso di fatto vanno) contro il loro interesse ultimo.

Uno degli effetti più nefasti della pervasività dei "sinistri interessi", secondo Bentham, era appunto quello di ostacolare la diffusione delle idee utilitariste e di impedire la corretta valutazione dei tentativi di riforma in senso razionale del sistema educativo e legislativo dell'Inghilterra, tentativi che erano già in atto quando Bentham cominciò a progettare il suo Panopticon, ad opera di molti magistrati, parlamentari e uomini politici, ispirati appunto dalle sue idee. Le proposte di Bentham erano spesso avversate e derise, ed egli non ne era certo stupito: come abbiamo visto ampiamente nel capitolo terzo, egli considerava

naturale che i depositari di privilegi e di interessi di casta si opponessero alle sue idee, che andavano appunto a colpire i loro interessi, e non era preoccupato dalle loro facezie, dal momento che riteneva – comprensibilmente – che di per sé una derisione non è un’argomentazione. Ciò che lo preoccupava molto di più era il fatto che le sue idee fossero, più di ogni altra cosa, radicalmente fraintese. La complessa storia di queste incomprensioni è stata fatta molte volte, a partire dal celebre saggio di Stuart Mill intitolato *Utilitarismo*, e non è il caso di ripercorrerla qui<sup>276</sup>. In questa sede si può dire che una delle incomprensioni più caratteristiche e più comuni delle proposte e delle idee di Bentham riguarda appunto il Panopticon, il rivoluzionario carcere ideale concepito da Bentham, e che tale incomprensione ha condizionato in modo decisivo l’uso che ancora oggi facciamo di questo termine. Ciò era tanto più grave, in quanto secondo Bentham il Panopticon forniva (come vedremo nei prossimi paragrafi) una soluzione praticabile e razionale al problema del ponte, una soluzione capace di rendere superflua – in determinate condizioni – la funzione di controllo sociale per secoli assegnata alla religione.

## 6.2 - I primi scritti sulla riforma della carcerazione

Bentham cominciò a riflettere sui principi ispiratori di una ragionevole gestione della detenzione molto presto. Uno dei suoi primi scritti è stato, infatti, *A View of the Hard Labour Bill* (1778) un commento puntiglioso e analitico delle misure che Howard, Blackstone e altri si proponevano di introdurre per la riforma dei sistemi di carcerazione, con riferimento a quella classe di detenuti per i quali potevano essere indicati i lavori forzati. Il problema della detenzione era diventato un’emergenza socio-politica, nell’Inghilterra di Giorgio III, poiché i disordini determinati dalla sollevazione delle colonie americane, e poi dalla guerra, avevano reso sempre più difficile ricorrere alla deportazione dei prigionieri oltreoceano. La proposta di legge commentata da Bentham affrontava appunto questo problema, e mirava a rendere più razionali e più economiche le forme di detenzione in patria, vista la crescente problematicità delle alternative d’oltreoceano (in seguito lo stesso Panopticon di Bentham sarà un tentativo di risposta a un’emergenza dello stesso genere<sup>277</sup>). Per fronteggiare

---

<sup>276</sup> A proposito della complessità di questa storia si può osservare, incidentalmente, che proprio quel saggio di Mill, che si proponeva esplicitamente di raddrizzare i torti che l’utilitarismo aveva subito per mano di interpreti poco simpatetici, è oggi considerato uno degli esempi più cospicui del travisamento delle idee di Bentham.

<sup>277</sup> Anne Brunon-Ernst, “Deconstructing Panopticism into the Plural Panopticons”, in Anne

il problema di un numero di detenuti improvvisamente esorbitante, e per evitare l'assurda promiscuità delle carceri inglesi tradizionali, Blackstone e gli altri membri della commissione disponevano che il lavoro dei prigionieri fosse il più possibile individuale, che essi avessero celle singole in cui ritirarsi per la notte, e dava indicazioni precise e umilianti per l'abbigliamento dei prigionieri (in modo da rendere difficile la loro fuga), oltre che indicazioni per una dieta severa e di qualità scarsa (intesa come una parte della punizione). Alla base dell'intera proposta di legge c'era l'idea che i prigionieri potessero emendare la loro anima attraverso il lavoro, ma l'*Hard Labour Bill* non negava affatto che le istituzioni carcerarie potessero trarre un profitto dai prodotti del lavoro dei prigionieri.

I commenti e i suggerimenti di Bentham a questo disegno di legge furono minuziosi, e nel complesso elogiativi. Quando Bentham scrisse questo testo, non era ancora giunto all'idea del Panopticon, e quindi non ci sono critiche al fatto che le celle dei detenuti non si possano tenere, in questo progetto, sotto continua sorveglianza. Ma alcuni dei principi che poi compariranno nel Panopticon sono già presenti in questo testo, anzitutto quello dell'unione di dovere e interesse, a proposito del quale Bentham dice che una sua generalizzazione sarebbe senz'altro opportuna, non solo nel caso dei detenuti:

“Il principio che qui viene indicato, come fondamento del predetto provvedimento, è un'eccellente lezione per i legislatori, ed in questa prospettiva è molto più utile di quanto possa lasciar pensare la sua apparente ovvietà. Proprio perché esso viene di solito trascurato, sentiamo spesso lamentare il fatto che le leggi non vengono applicate, una sciagura che di solito viene messa a carico degli individui, ma che dovremmo invece attribuire alle leggi medesime<sup>278</sup>.”

Già in questo testo compare l'idea che un accorto mix di premi e punizioni sia uno strumento molto efficace, a disposizione del direttore di un luogo di

---

Brunon-Ernst (ed.), *Beyond Foucault. New Perspectives on Bentham's Panopticon*, Ashgate, Farnham 2012, p. 27.

<sup>278</sup> “The principle here laid down as the ground of the above provision is an excellent lesson to legislators, and is of more use in that view, than, from its seeming obviousness when announced, it might at first appear to be. It is owing to the neglect of it, that we hear such frequent complaints of the inexecution of the laws—a misfortune ordinarily charged to the account of individuals, but which ought in fact to be charged upon the laws themselves” (Jeremy Bentham, *A View of the Hard Labour Bill. Being an abstract of a pamphlet, intituled, “draught of a bill, to punish by imprisonment and hard labour, certain offenders; and to establish proper places for their reception:” interspersed with observations relative to the subject of the above draught in particular, and to penal jurisprudence in general*, in *The Works of Jeremy Bentham*, vol. 4, Edinburgh 1843, p. 12).

detenzione, per determinare il comportamento dei detenuti, e per influenzare la loro disposizione generale:

“Questi strumenti dovranno essere o la punizione o la ricompensa, che sono gli unici incentivi con i quali un uomo può influenzare la condotta di un altro uomo”<sup>279</sup>

La punizione, da sola, non è secondo Bentham uno strumento efficace per il governo degli uomini, e tanto meno per la riforma della loro condotta, in quanto al terrore ci si abitua. Meglio ricorrere, a suo avviso, ad altri strumenti di disagio, ad esempio una dieta severa<sup>280</sup> (ovvero, ancora più severa di quella abituale). E meglio ancora dividere i prigionieri in diversi e riconoscibili gruppi di merito, in relazione al cammino da essi compiuto sulla via della propria riforma e riabilitazione alla società (secondo uno schema di gruppi divisi in base al merito o al demerito, che ha molto in comune col sistema didattico usato nelle scuole della *National Company*)<sup>281</sup>:

“L'accorgimento di disporre la divisione dei detenuti in classi, in modo da poter essere promossi o degradati, sembra un eccellente strumento per rafforzare l'influenza delle diverse autorità cui si intende sottometterli. Sembra un modo eccellente per favorire l'emulazione, per rendere evidente e palpabile la differenza tra buon comportamento e cattivo comportamento, e per tenere sempre deste le loro speranze ed i loro timori. Se poi si ritenesse opportuno permettere che i detenuti abbiano una quota dei profitti del lavoro, questo sarebbe un ulteriore mezzo per marcare ancor di più la distinzione fra loro”<sup>282</sup>.

### 6.3 – Il Panopticon

Molte delle idee contenute nello scritto di Bentham sui lavori forzati trovarono un'applicazione approfondita ed estesa nel più ambizioso progetto della sua vita, la costruzione di un grande carcere (previsto originariamente per 2.000 prigionieri), basato sul principio di ispezione: da qui il nome di

---

<sup>279</sup> “These means must be either *punishment* or *reward*, these being the only certain inducements by which one man can influence the conduct of another” (Bentham, *A View of the Hard Labour Bill*, p. 12).

<sup>280</sup> Jeremy Bentham, *A View of the Hard Labour Bill*, p. 11.

<sup>281</sup> Cfr. *infra*, cap. 3.

<sup>282</sup> “The provision for disposing of the convicts into classes, so as to be liable to be advanced or to be degraded, seems an excellent expedient for strengthening the influence of the several authorities to which it is meant to subject them. It seems extremely well contrived for exciting emulation; for making a standing and palpable distinction betwixt good and ill behaviour, and for keeping their hopes and fears continually awake. If it should be thought proper to indulge the convicts with a share in the profit of the labour, this would afford a farther means of adding to the distinction” (Jeremy Bentham, *A View of the Hard Labour Bill*, p. 27).

*Panopticon*. La struttura avrebbe dovuto essere affidata a imprenditori privati (vale a dire, in prima istanza, a Bentham stesso ed a suo fratello Samuel), i quali avrebbero avuto l'autorizzazione di utilizzare il lavoro dei prigionieri a fini di lucro.

Il Panopticon era basato su “una semplice idea di architettura”<sup>283</sup>, come diceva lo stesso Bentham. Egli fece una prima esposizione di questa idea in una serie di 21 *Panopticon Letters*, scritte nel 1786-1787 mentre era in Crimea e indirizzate a “un amico in Inghilterra” non meglio precisato, in risposta ai progetti presentati nel Parlamento inglese per costruire e stabilire un nuovo penitenziario in Irlanda. A quest'opera si aggiunsero in seguito due *Postscripts*, stampati (ma non pubblicati) nel 1790-91, che nel loro insieme superavano di molto la lunghezza della prima serie di lettere. La scelta epistolare era in realtà una finzione letteraria, un modo di dare immediatezza e vivacità ad una serie di idee<sup>284</sup> che a Bentham erano state suggerite, nella loro forma iniziale, dal suo ingegnoso fratello Samuel, un ingegnere navale inglese che si trovava in Crimea al servizio del potente principe Potemkin. Samuel Bentham, per risolvere il problema della sorveglianza della forza lavoro locale, aveva appunto inventato una “casa d'ispezione”, nella quale il sorvegliante si trovava in una posizione centrale, dalla quale poteva sorvegliare tutte le attività che si svolgevano intorno a lui. Bentham si impadronì dell'idea e la perfezionò, applicandola in primo luogo al progetto di una prigione ispirata al principio di sorveglianza centrale, prendendo così posizione nel dibattito in corso in Inghilterra sul sistema penale e sul modo più efficace per punire i criminali, e per prevenire in generale il crimine.

I tempi sembravano maturi per una decisa riforma delle pratiche carcerarie correnti. L'intero percorso della punizione e segregazione, così come veniva praticato nell'Inghilterra del tempo, era sempre più ripugnante agli occhi dell'opinione pubblica ispirata dalle nuove idee illuministiche, opinione che trovava espressione nelle riviste riformiste e radicali, quali la *Westminster Review*. Non a caso, da questo punto di vista, uno dei testi fondamentali del

---

<sup>283</sup> Jeremy Bentham, *Panopticon; or, the Inspection-House*, in *The Works of Jeremy Bentham*, published under the Superintendence of his Executor, John Bowring (11 vols.), Edinburgh 1843, vol. IV, p. 39.

<sup>284</sup> Bentham nel testo del *Panopticon* dice in effetti che le lettere furono scritte “senza lo scopo preciso di un'immediata pubblicazione” (*ibid.*). Ma la sua corrispondenza privata non lascia dubbi riguardo al fatto che esse erano appunto destinate ad essere pubblicate, a diventare un piccolo pamphlet in edizione economica, come Bentham scrisse al suo amico Wilson, quando gli mandò le lettere, tutte insieme, dalla Crimea dove si trovava con suo fratello Samuel (*The Works of Jeremy Bentham*, vol. X, p. 165).

dibattito in corso in tutta Europa a proposito dei delitti e delle pene era il famoso trattato di Beccaria, uno degli autori cui Bentham era più direttamente e esplicitamente indebitato. In Inghilterra la situazione delle carceri era quella descritta da J. Howard in *The state of the prisons* (1774), una situazione caratterizzata dall'estremo degrado, dalla promiscuità e dall'insalubrità. Nel resoconto di Howard, le prigioni inglesi erano contenitori indifferenziati per diverse categorie di emarginati: i reclusi non svolgevano alcun lavoro, vivevano in spazi eccessivamente angusti, senza riscaldamento, senza protezioni di vetri o scuri alle finestre, in condizioni di mancanza di igiene, di acqua e di cibo che favorivano la diffusione di malattie infettive, tra cui una patologia specifica detta appunto "febbre carceraria". Al male fisico – rilevava Howard – si aggiungeva il deterioramento morale: la promiscuità tra sani e malati di mente, la scarsa umanità delle guardie carcerarie, i ritardi nei processi, la diffusione del gioco d'azzardo, l'estorsione di denaro o di abiti, la presenza delle famiglie dei debitori (che spesso vivevano in prigione con i loro congiunti), facevano sì che il crimine si diffondesse facilmente tra i giovani detenuti e che anche gli incensurati finissero con il corrompersi.

L'idea di Bentham era quella di porre rimedio a questa situazione con una prigione di tipo nuovo, ispirata appunto al principio di sorveglianza, che consentiva di applicare sistematicamente la psicologia e la pedagogia utilitariste. La prigione doveva consistere di un edificio circolare, nel quale "gli appartamenti dei prigionieri occupavano la circonferenza". E a proposito del termine "appartamenti", un po' sorprendente in questo contesto, Bentham aggiungeva, con caratteristica riluttanza: "Se preferite, potete chiamarli *celle*". Nel progetto "l'appartamento dell'ispettore occupa il centro ... ogni cella ha sul lato della circonferenza esterna una *finestra*, abbastanza larga non solo da permettere alla luce di entrare, ma di illuminare anche, attraverso la cella, la corrispondente parte della loggia"<sup>285</sup>. Alle finestre della loggia ci sono persiane, e un sistema di partizioni interne, che rende l'ispettore invisibile ai prigionieri. Il centro del Panopticon sarà ad un massimo di 50 piedi dal punto in cui entra la luce: "una distanza non maggiore di quella che spesso si trova nelle chiese", annotava scrupolosamente Bentham. In ogni cella si trova un solo prigioniero: la regola dell'isolamento è una delle più ferree tra quelle previste nella prima versione del Panopticon.

A ciascuno dei prigionieri doveva essere assegnato un compito *utile*, dal quale si potesse ricavare un guadagno che come minimo fosse sufficiente a

---

<sup>285</sup> *The Works of Jeremy Bentham*, vol. IV, p. 40.

garantirne il mantenimento. Ma nulla impediva che si potesse mirare anche ad un utile netto, che avrebbe motivato imprenditori privati ad impegnarsi nel nuovo business della sorveglianza. In determinate condizioni, il Panopticon poteva anzi candidarsi ad essere, come vedremo, la fabbrica ideale.

Il vantaggio del progetto sui carceri e sui campi di lavoro effettivamente esistenti in quel tempo stava, secondo Bentham, nella apparente onnipresenza dell'ispettore, combinata con la grande facilità della sua presenza reale. Infatti uno degli obiettivi da cercare di raggiungere in una casa d'ispezione è che per la maggior parte del tempo possibile chi deve essere sorvegliato non solo si senta, ma effettivamente sia sotto osservazione. Ma naturalmente la sorveglianza totale e continua, estesa a tutti i prigionieri, è irrealizzabile. Pertanto, per quanto sia ovvio che in una casa d'ispezione la cosa migliore sarebbe tenere tutti sotto continua sorveglianza, poiché questo non è possibile, occorre almeno fare in modo che i prigionieri credano di esserlo<sup>286</sup>.

Questa seconda soluzione è solo apparentemente un ripiego, in realtà essa è solo di poco differente dalla prima: il punto è che se il prigioniero non può sapere se proprio in quel momento egli è osservato oppure no, finirà col comportarsi come se fosse sorvegliato *sempre*, e col tempo, sostiene Bentham, finirà con l'interiorizzare il punto di vista del sorvegliante. È per questo che, se realizzato, il progetto avrebbe dovuto permettere di ottenere, come dice Bentham, "potere della mente sulla mente, in misura ancora ineguagliata". In questo modo si sarebbe potuto mirare a ottenere grandi risultati: "morale riformata, salute salvaguardata, industria rinvigorita, istruzione diffusa, spese pubbliche alleggerite, economia posta come su una roccia, e il nodo gordiano delle leggi sui poveri non solo tagliato, ma sciolto, e tutto con una semplice idea di architettura"<sup>287</sup>.

Bentham in realtà non riuscì mai a costruire il suo Panopticon. Il piano originario per una casa d'ispezione trasparente, più volte rivisto, entrò in un complesso e più che decennale itinerario legislativo: più volte il governo e il parlamento furono sul punto di passare alla fase esecutiva, ovvero a varare un primo esperimento che seguisse appunto le indicazioni di Bentham, che nel frattempo aveva investito nel progetto la sua caratteristica energia, capacità di pressione e di lobbying, ed anche molte delle sue considerevoli risorse

---

<sup>286</sup> "Ideal perfection, if that were the object, would require that each person should actually be in that predicament, during every instant of time. This being impossible, the next thing to be wished for is, that, at every instant, seeing reason to believe as much, and not being able to satisfy himself to the contrary, he should *conceive* himself to be so" (Jeremy Bentham, *Panopticon; or, the Inspection House*, p. 40).

<sup>287</sup> Jeremy Bentham, *Panopticon; or, the Inspection-House*, p. 39.



economiche. Alla fine però il progetto venne accantonato, per ragioni che dipendevano molto più dalla difficoltà di trovare un terreno adatto alla costruzione del Panopticon che non da un giudizio negativo sul progetto stesso (giudizio che, quando venne espresso, fu per lo più uno schermo per mascherare l'interesse dei vari proprietari delle terre su cui Bentham intendeva costruire il Panopticon, proprietari aristocratici e potenti, che non condividevano l'entusiasmo filantropico di Bentham al punto da permettere una svalutazione dei loro terreni)<sup>288</sup>. Bentham rimase convinto che il motivo più importante, quello che portò all'accantonamento del progetto, sia stata l'opposizione del re in persona, Giorgio III, che voleva in questo modo punire Bentham per le numerose critiche pubbliche che questi aveva avanzato sul suo operato<sup>289</sup>.

È difficile valutare con qualche verosimiglianza i retroscena dell'*affaire Panopticon*, e forse, a distanza di tanto tempo, non è questa la cosa più interessante. Il punto è che l'esigenza stessa da cui il progetto nasceva era profondamente legata al progetto generale dell'utilitarismo secolare di Bentham, ed era al tempo stesso una concretizzazione potentemente simbolica del passaggio delle forme dell'autorità da un potere esercitato esemplarmente e spettacolarmente sui corpi, come era caratteristico dei regimi assolutistici, ad un potere esercitato capillarmente sulle anime. È in questi termini che Michel Foucault interpreta l'intero progetto del Panopticon nel suo classico testo, *Sorvegliare e punire*.

Non che nel Panopticon l'elemento della spettacolarizzazione del potere sia assente. Anzi, secondo Bentham la punizione è principalmente uno spettacolo. Ciò che agisce sulla mente è infatti soprattutto "l'idea sola di punizione (o in altri termini la punizione apparente)". La punizione reale serve soprattutto a dare origine a quell'idea, e l'effetto di quest'idea può essere aumentato con una serie di meccanismi scenici, senza che per questo venga aumentato inutilmente il dolore reale. Infatti nessun uomo, secondo Bentham, merita davvero una punizione, ovvero dolore. Se una punizione deve essere inflitta, essa ha solo valore funzionale, come il taglio di un chirurgo: esso è senz'altro utile per la guarigione, ma non si può dire che il malato meriti il taglio del bisturi, piuttosto che ne ha bisogno. Per questo in una certa misura l'intero Panopticon è un

---

<sup>288</sup> La storia delle estenuanti schermaglie tra Bentham, le autorità politiche e i magnati locali, che portarono al fallimento del progetto del Panopticon, si può leggere con grande approfondimento in Janet Semple, *Bentham's Prison: A Study of the Panopticon Penitentiary*, Clarendon press, Oxford 1993, pp. 195-281).

<sup>289</sup> cfr. Bentham to 3<sup>rd</sup> Marquis of Lansdowne, *Correspondence*, vol. XII, (ed. L. O'Sullivan and C. Fuller), Oxford 2006, pp. 437-438.

effetto scenico (“a stage effect”), in quanto è essenziale all’intero meccanismo del Panopticon il produrre l’illusione dell’onnipresenza del direttore<sup>290</sup>. Questa non può che essere una *finzione*, dal momento che l’unica cosa reale che potrebbe produrre questo effetto sarebbe Dio stesso (se esistesse).

#### 6.4 - L’interiorizzazione della sorveglianza

Tenere presente la natura sostanzialmente fittizia della sorveglianza esercitata nel Panopticon è essenziale per comprendere la natura del progetto di Bentham. Tale progetto non implicava tanto l’accezione del termine Panopticon che è oggi corrente, ovvero “totale e immediata visibilità”, nella quale l’enfasi è per l’appunto sul vedere, su una visibilità totale che consente un totale controllo ed una totale sicurezza. Le infrazioni ai nostri sistemi di sicurezza, infatti, quando vengono analizzate dopo il loro verificarsi, sono sempre riportabili a dati che sono stati erroneamente trascurati, ma che erano disponibili, e avrebbero consentito di evitare l’infrazione, se solo si fosse fatto un uso appropriato di tutti gli elementi in nostro possesso.

Nel caso del Panopticon, però, questi “errori” e queste “trascuratezze” sono previsti fin dall’inizio, sono considerati inevitabili, ma non sono pregiudizievoli alla riuscita del sistema di sorveglianza. Certo, l’ispettore è lì, al centro del Panopticon, appunto per controllare, sorvegliare e registrare meticolosamente ciò che accade, ma lui per primo sa bene di non poter controllare tutto, e sa anche che ciò non è necessario al suo scopo. Ciò che infatti conta davvero, nel Panopticon, non è il vedere, ma l’essere visto, ovvero che il sorvegliato si sappia *visibile*, continuamente e senza riparo. Si tratta del rovesciamento del principio medievale della segreta. Il prigioniero del Panopticon non è un conte di Montecristo sottratto allo sguardo del mondo, seppellito in una prigione remota, inaccessibile e magari sotterranea. È in piena luce, esposto continuamente allo sguardo del sorvegliante, ed anche (questo è un particolare molto importante) di chiunque voglia vederlo.

Il pubblico infatti è ammesso allo spettacolo della punizione, è anzi caldamente invitato a parteciparvi. Le ragioni per questo invito sono molteplici: anzitutto, la sua presenza è una parte della punizione, qualcosa di simile ad una gogna pubblica (“a sort of perpetual pillory”), cui il prigioniero sa di essere esposto, senza sapere quando esattamente ciò possa avvenire, ma anche senza i rischi di ingiuria diretta e di menomazione fisica cui l’antica istituzione della

---

<sup>290</sup> Miran Božovič, “An utterly dark spot”, introduzione a J. Bentham, *Panopticon Writings*, p. 8.

gogna esponeva i condannati. In secondo luogo, lo spettacolo della punizione deve esercitare una salutare azione dissuasiva sul pubblico stesso, che può vedere in qualsiasi momento a quali conseguenze indesiderabili può condurre il crimine; infine (ed è questa la funzione più importante, agli occhi di Bentham), la funzione del pubblico è quella di sorvegliare il sorvegliante stesso, in modo che egli non abusi del suo potere (cosa che in ogni caso egli non sarebbe portato a fare, se calcolasse bene i suoi interessi, per il danno economico che deriverebbe alla sua impresa dal maltrattamento dei suoi lavoratori).

In questo modo la struttura architettonica del Panopticon consente una particolare dislocazione della sorveglianza. Nel Panopticon il sorvegliato è sempre in una situazione di esemplare passività, ed ogni cella è un piccolo teatro, in cui ogni attore è solo, perfettamente visibile ed individualizzato, in una misura così estrema che non sarebbe mai possibile nella ambigua e confusa vita nel mondo esterno. Come diceva Foucault: “La piena luce e lo sguardo di un sorvegliante captano più di quanto facesse l’ombra, che alla fine proteggeva. La visibilità è una trappola”<sup>291</sup>.

---

<sup>291</sup> Michel Foucault, *Sorvegliare e punire*, Einaudi, Torino 1993, p. 218. Questo tipo di interpretazione del Panopticon è sottoposto spesso, nel dibattito contemporaneo, ad una critica radicale, che mira a valorizzare il carattere riformista e liberale dell’utilitarismo, e a ridimensionare l’influenza che Foucault ha avuto finora nella interpretazione del pensiero politico di Bentham. Un esempio recente e ben documentato di questa tendenza, che si dichiara apertamente “revisionista”, è rappresentato dal brillante volume di Kathleen Blake, *The Pleasures of Benthamism*, la quale sostiene che, certo, è vero che i prigionieri del Panopticon non possono vedere l’ispettore, il quale invece può vederli in qualunque momento, ma è anche vero che l’ispettore stesso, nel progetto di Bentham, sarebbe continuamente visibile da parte dei visitatori, “il grande comitato pubblico del tribunale del mondo”, in un modo che, Blake sostiene, rende anche l’ispettore soggetto alla disciplina panoptica. Non si tratterebbe dunque di un potere unilaterale e incontrollato, ma di un potere sottoposto al potere di vigilanza dell’opinione pubblica, secondo gli schemi del successivo costituzionalismo di Bentham (Kathleen Blake, *The Pleasures of Benthamism, Victorian Literature, Utility, Political Economy*, Oxford 2009, p. 53). Questa idea è ripresa e sviluppata da Anne Brunon-Ernst in più scritti, e in particolare nel recente saggio “Deconstructing Panopticism into the Plural Panopticons”, che costituisce il capitolo iniziale del volume collettaneo *Beyond Foucault. New Perspectives on Bentham’s Panopticon*, Ashgate, Farnham 2012 (di cui la stessa Brunon-Ernst è curatrice). In questo saggio la Brunon-Ernst utilizza la categoria di “paradigma panoptico” per sostenere che la lettura che Foucault ha fatto dei progetti panoptici è parziale, e riflette un’immagine incompleta della società moderna. La chiave dell’argomentazione è appunto in quel plurale (“progetti panoptici”), che diluisce il progetto originario del carcere Panopticon di Bentham in un complesso “paradigma panoptico” (ivi, p. 28, e *passim*), per sostenere che lo schema della sorveglianza progettato da Bentham non si applicava solo ai carcerati, ma anche ai poveri degli ospizi, agli scolari delle scuole crestomantiche (pensate per la classe media) e persino ai ministri

In effetti il meccanismo del Panopticon è tale che il luogo in cui il sorvegliante esercita con più efficacia il suo potere non è tanto la torre di guardia, posta al centro dell'edificio, il luogo cioè nel quale egli esercita le sue metodiche attività di osservazione e registrazione. Piuttosto, il sorvegliante esercita il massimo del suo potere nella cella del sorvegliato, anzi, all'interno stesso della sua mente.

Bisogna tener conto del fattore tempo: in effetti, il sorvegliato dipende totalmente dal sorvegliante, per il cibo, per l'acqua, per i tempi di veglia, di lavoro e di riposo. Da lui dipendono, in definitiva, tutti i piaceri e tutti i dolori che può provare nel corso di una giornata, e poi di mesi, anni, per tutto il tempo necessario alla sua reclusione e trasformazione. Questi piaceri e dolori, però, non sono imposti in modo arbitrario: c'è un metodo, in tutto questo, un metodo pubblico, noto a chiunque degli abitanti del Panopticon. E dunque il sorvegliato può imparare, col tempo, a calcolare l'esito delle sue azioni, secondo i principi fondamentali dell'etica utilitaristica, intuiti e praticati, sia pure in modo confuso

---

e funzionari del governo (che nel progetto costituzionale di Bentham avrebbero dovuto svolgere le loro attività sotto la sorveglianza continua del pubblico, che avrebbe avuto ampio accesso ai loro uffici ed alle attività parlamentari). Tutti i Panopticon peraltro, secondo Brunon-Ernst, vennero progettati da Bentham per non essere più necessari in futuro, in quanto intesi a favorire l'avvento di un'età dell'oro utilitarista, nella quale gli individui avrebbero internalizzato completamente la sorveglianza. L'età panoptica è pensata dalla Brunon-Ernst come una sorta di "transizione a un'era utilitarista non panoptica" (ivi, p. 40), in cui il malgoverno sarà minimizzato e il piacere massimizzato. La studiosa francese sostiene che le implicazioni di questa pluralità di progetti e di strutture non è stata ancora assorbita dalla comunità accademica, e che di fatto non è corretto parlare di un Panopticon unico come epitome della sorveglianza moderna, e sarebbe giusto caso mai parlare di un *paradigma panoptico*, applicabile in tutti i casi in cui è necessario razionalizzare la sorveglianza. Pertanto Foucault, la cui descrizione del panoptismo in *Sorvegliare e punire* era fondata solo sul primo Panopticon, quello carcerario, aveva in quel libro un'immagine solo parziale e inadeguata del progetto di Bentham. Ciò renderebbe i suoi riferimenti e la sua stessa terminologia inadeguati. Il saggio della Brunon-Ernst è il primo di una collezione di saggi intitolata *Beyond Foucault*, un libro che nel suo complesso mira a una revisione sostanziale dell'immagine critica del Panopticon nella letteratura attuale (cfr. "Deconstructing Panopticism into the Plural Panopticons", p. 18-20 e p. 38). La discussione di questo punto va al di là dell'ambito del presente saggio, ma si può dire che la molteplicità dei progetti panoptici – di per sé – non è una confutazione dell'approccio di Foucault, in quanto una vasta molteplicità di applicazioni era già prevista nelle lettere panoptiche di Bentham, ed era stata presa in considerazione da Foucault fin da *Sorvegliare e punire*. Peraltro tutto questo discorso, che riguarda i progetti e le *intenzioni* di Bentham nell'epoca successiva a quella degli scritti panoptici (in molti casi di 30 anni successivi, come nel caso dei progetti costituzionali), non sembra colpire direttamente la lettura che Foucault fa del Panopticon e del panoptismo come simbolo – *oggettivo* e palpabile – dei tempi nuovi, ovvero delle forme di autoritarismo e sfruttamento possibili a partire dalla modernità, sconosciute in questa estensione nei secoli precedenti.

e approssimativo, da tutte le creature viventi, come diceva eloquentemente Bentham fin dalla *Introduction to the Principles of Morals and Legislation*<sup>292</sup>.

In base alle leggi dell'associazione, che sono parte integrante della psicologia utilitarista, il sorvegliato si abitua a considerare come un *bene* ciò che gli causa piacere e che tiene lontano il dolore, e come *male* il suo opposto. Non ci sono, nel laboratorio panoptico, altre fonti che possano determinare le sue azioni, e una volta che il processo si è impiantato dentro di lui, lo si può considerare a tutti gli effetti un uomo nuovo, un uomo per cui è *normale* attribuire valore a ciò che lo rende bene accetto al sorvegliante, e ad attribuire valore negativo a ciò che invece è rifiutato e punito dal sorvegliante stesso. E dunque il sorvegliato non somiglia al conte di Montecristo nella sua prigione non solo per l'appariscente motivo che vive in un ambiente meno malsano e più illuminato, ma anche perché sarà cambiato a tal punto che non continuerà a coltivare dentro se stesso gli stessi sentimenti e gli stessi propositi, come fa invece Edmond Dantès (il protagonista del romanzo di Dumas). E se Dantès a un certo punto della storia riesce, come tutti sanno, ad organizzare una rocambolesca fuga dalla segreta in cui è stato recluso, la fuga dal Panopticon invece non solo è impossibile (chi si mette a scavare gallerie o a svellere inferriate, se sa che il sorvegliante ha l'occhio fisso proprio su di lui?), ma dopo un tempo adeguatamente lungo non è nemmeno desiderata dal prigioniero, le cui idee su ciò che è buono e desiderabile coincideranno tendenzialmente con quelle del sorvegliante. Su questi aspetti si basava la classica interpretazione di Halévy, che vedeva nelle lettere panoptiche una prova del carattere illiberale dell'utilitarismo di Bentham, e un sistema per assicurare un'artificiale coincidenza fra gli interessi del sorvegliante e quelli dei detenuti<sup>293</sup>.

D'altra parte il sorvegliante stesso è anzitutto un agente economico, e ciò che gli sta più a cuore sono i comportamenti funzionali alla redditività della sua impresa. Per cui, se si passa abbastanza tempo nel Panopticon, il risultato sarà la trasformazione in un individuo per il quale sarà *normale* essere utile, a se

---

<sup>292</sup> Jeremy Bentham, *An Introduction to the principles of morals and legislation*, XIV, 28, pp. 173-174. Cfr. infra, cap. 2.4.

<sup>293</sup> Halévy, nel suo classico saggio sul radicalismo filosofico, pubblicato nel 1901, sottolineava il potere enorme che l'ispettore di un carcere panoptico avrebbe avuto sui detenuti, e nel farlo affermava appunto il carattere illiberale del progetto utilitarista nel suo complesso: "La liberté n'est pas, selon Bentham, un but de l'activité humaine; la doctrine de l'utilité n'est pas, à son origine et dans son essence, une philosophie de la liberté" (Elie Halévy, *La formation du radicalisme Philosophique*, Les Presses Universitaires de France, Nouvelle édition révisée, Paris 1995, p. 105).

stesso ed agli altri, vale a dire un individuo per il quale i comportamenti utili saranno la norma eminente della condotta.

Se si tiene conto di tutto questo, si vede come sia impropria e riduttiva l'identificazione del Panopticon con un attempato predecessore dei moderni sistemi di sicurezza, situabile in una lista di progenitori che va all'indietro fino al già citato "orecchio di Dioniso". Il paragone era venuto in mente allo stesso Bentham, in effetti, ma solo per confutarlo. A suo avviso in effetti c'è la più grande differenza tra il Panopticon e l'orecchio di Dioniso, e tutti i suoi eredi nella lunga storia della sorveglianza: "Lo scopo di quello strumento era quello di ascoltare quello che i prigionieri dicevano, senza che loro se ne accorgessero. Lo scopo di questo strumento è l'opposto: è far sì che essi non solo sospettino, ma siano certi che tutto ciò che fanno sia visto e conosciuto, anche se non è davvero così"<sup>294</sup>.

Il Panopticon, in effetti, si propone di essere molto più di una tecnologia per prevenire i crimini attraverso l'informazione, ovvero attraverso la conoscenza tempestiva dei piani dei criminali prima che essi possano metterli in atto. Esso è sì uno strumento di repressione del crimine, ma agisce in modo più sottile e radicale di ogni altro apparato di sorveglianza: è uno strumento per fare in modo che i crimini non vengano nemmeno *desiderati*, uno strumento per proteggere la società da se stessa, attraverso una radicale trasformazione dei suoi membri.

## 6.5 - Il Dio del Panopticon

Tutto ciò consente a Bentham di delineare una soluzione per il problema di fondo del suo utilitarismo, quello che prima definivamo "problema del ponte". Va detto che questo è un problema specifico delle varianti secolari dell'utilitarismo, dottrina che non a caso, nelle sue prime formulazioni, aveva una struttura marcatamente teologica, come abbiamo visto nel primo capitolo.

L'utilitarismo religioso permette di risolvere in modo drastico il problema della *motivazione* dell'azione morale, facendo intervenire nel discorso il potere di un Dio onnipotente, onnisciente e custode del giusto, armato delle ricompense e delle pene inevitabili di una vita futura. Solo in questo modo gli utilitaristi religiosi ritengono che siano fondati in modo sufficientemente chiaro ed efficace gli obblighi morali, il cui rispetto è indispensabile per il funzionamento di qualunque società.

---

<sup>294</sup> Jeremy Bentham, *Panopticon; or, the Inspection-House*, p. 66.

Bentham non aveva a disposizione uno strumento teorico così comodo, e doveva dunque costruire in altro modo l'onniscienza della sorveglianza e la certezza della sanzione, elementi essenziali per il suo sistema come per quello degli utilitaristi religiosi. In generale per Bentham affermare che le leggi umane vanno integrate dalle sanzioni soprannaturali significa dire che le leggi umane di per sé sono insufficienti, e hanno bisogno di riforme. Egli era certamente d'accordo sulla necessità di migliorare le leggi umane, in ogni parte del mondo, e il gigantesco tentativo di proporre codici di leggi razionali, ispirati al principio di utilità, e adattati alle diverse esigenze della varie nazioni, è stata l'opera di gran parte della sua vita. Ma appunto la cosa migliore, secondo Bentham, consisteva nel fare queste riforme, lasciando stare il dubbio aiuto del soprannaturale<sup>295</sup>. Egli non riteneva che la fiducia attribuita dagli utilitaristi religiosi allo sguardo onnisciente di Dio fosse ben riposta, ed era certo che le sanzioni naturali e quelle umane fossero i freni più efficaci per i comportamenti devianti. I crimini segreti, quelli che avvengono fuori da ogni controllo umano, sono gli unici casi in cui le sanzioni ultraterrene possono in teoria, secondo Bentham, colmare un vuoto lasciato dalle sanzioni terrene. Ma per lo più questi casi dipendono da difetti del sistema legislativo e poliziesco. Se supponiamo questi due sistemi perfettamente efficienti e razionali, ben pochi saranno i casi di crimini segreti. E ben pochi i casi in cui ci sarà una qualche utilità per le sanzioni ultraterrene<sup>296</sup>. Ma il fatto è che, nel mondo reale così come Bentham lo conosceva, questo perfezionamento della funzione di controllo è possibile solo fino a un certo punto, e non oltre. Ci saranno sempre crimini e comportamenti devianti che sfuggono alla sorveglianza, anche a quella più occhiuta e ben organizzata.

La domanda fondamentale era: come facciamo, almeno nel contesto del Panopticon, a far sì che lo sguardo dell'ispettore sembri davvero onniveggente, come quello di Dio? Lo scopo del Panopticon, abbiamo già visto, è quello di far sì che ogni prigioniero finisca col credere che lo sguardo dell'ispettore sia su di lui, anche se in realtà ciascuno di loro "sta solo andando a caccia di se stesso". In questo modo la disciplina può essere internalizzata, al punto che l'ispettore diventerebbe, in linea di principio, superfluo.

Il problema che si incontra nella realizzazione di un piano del genere è, ovviamente, quello della occasionalità della sorveglianza, che non può davvero

---

<sup>295</sup> Jeremy Bentham, *An Analysis of the Influence of Natural Religion on the Temporal Happiness of Mankind*, printed and published by R. Carlile, 55, Fleet Street, London 1822, p. 42.

<sup>296</sup> Jeremy Bentham, *An Analysis of the Influence of Natural Religion on the Temporal Happiness of Mankind*, pp. 44-45.

essere continua. Ma per Bentham questo non sarebbe un problema insormontabile. È vero, infatti, ammette Bentham, che all'inizio i prigionieri potrebbero fare "esperimenti" per verificare il livello di vigilanza cui sono sottoposti, e in questo modo potrebbero scoprire i momenti in cui sono meno sorvegliati, e certo imparerebbero ad approfittarne. Comincerebbero da trasgressioni veniali, e se impuniti passerebbero a trasgressioni più importanti. Bentham però risponde che il rimedio sta nel tener d'occhio uno dei più turbolenti per un giorno intero, per poi fargli capire, davanti a tutti, che tutte le sue trasgressioni sono state scoperte e registrate. L'effetto deterrente che si potrebbe trarre da questa clamorosa rivelazione pubblica sarebbe decisivo, se ben usato, per il successivo mantenimento dell'ordine nel carcere<sup>297</sup>.

Certo, nonostante questi rimedi ingegnosi, il Dio del Panopticon (l'ispettore onniveggente), non esiste, è una finzione, ma benché egli non esista in realtà, ciò nondimeno produce effetti reali, proprio come il Dio della sanzione religiosa di cui parlava *l'Introduction*. L'universo del Panopticon si disintegreerebbe nel momento stesso in cui i prigionieri smettessero di immaginare Dio, o almeno di immaginare l'Ispettore come Dio. Ma fino a che continuano a farlo, esso è una macchina perfetta. E tutto ciò dà a Bentham una alternativa praticabile al Dio utilitarista di cui parlavano i suoi predecessori religiosi, un'alternativa su cui contare per organizzare un microcosmo razionale e moralmente calcolabile, senza gli svantaggi di dover dipendere da una tradizione mitologica e poetica, e da un clero incontrollabile, geloso dei propri privilegi istituzionali ed ermeneutici.

Non è necessario pensare che questo ingegnoso congegno debba essere limitato al caso limite della prigione: il dispositivo panoptico si candida esplicitamente come strumento adeguato a tutte le situazioni in cui sia necessaria la sorveglianza. Fabbriche, case di cura, case di lavoro per i poveri e scuole sono fra gli esempi che Bentham stesso propone per l'applicazione del suo sistema di sorveglianza, cosa che consente di immaginare una città, un distretto panoptico, in cui i meccanismi della sorveglianza e della normalizzazione potrebbero funzionare tutti assieme, con apprezzabili economie di scala e sinergie. Quando, nel corso delle lettere panoptiche, Bentham parla del suo Panopticon usando l'espressione "my own Utopia"<sup>298</sup>, ha verosimilmente in vista proprio una generalizzazione simile del suo progetto<sup>299</sup>.

---

<sup>297</sup> Jeremy Bentham, *Panopticon; or, the Inspection-House*, p. 105, nota.

<sup>298</sup> Jeremy Bentham, *Panopticon; or, the Inspection-House*, p. 56. Secondo Foucault la dimensione utopica del Panopticon non consisteva tanto nella proiezione futura di tecniche di sorveglianza e controllo che ancora non esistevano, quanto piuttosto nell'idealizzazione di



Nell'utopia di Bentham l'efficacia del processo di interiorizzazione della norma è assicurata, fin nelle più minute applicazioni del potere all'interno della società, ed incontriamo qui un processo di esemplare secolarizzazione del concetto teologico di onniscienza, che perde gran parte della sua aura sacrale, ma mantiene intatte le sue funzioni sociali. Incontriamo qui una secolarizzazione di alcuni concetti portanti della teologia cristiana, che è interpretabile secondo lo schema descritto da Carl Schmitt nella sua teologia politica, quando propone l'idea che tutti i concetti moderni di teoria dello stato siano concetti teologici secolarizzati. Schmitt in particolare mette in luce quella che lui chiama "l'identità strutturale dei concetti teologici e delle argomentazioni e cognizioni giuridiche", con riferimento alle categorie politiche fondamentali dell'età moderna<sup>300</sup>. Anche nel caso di Bentham, come in quelli descritti da Schmitt, abbiamo a che fare con "concetti strutturalmente compatibili", in un ambito oggettivo nel quale si ritrovano "un intero mondo di immagini e di riflessi, di analogie verticali ... di simboli e di paragoni"<sup>301</sup>. L'analisi di Schmitt è particolarmente suggestiva, a proposito del Panopticon di Bentham, proprio nella forma più radicale che Schmitt dà alla sua tesi, che in un primo momento (*Teologia politica I*) aveva formulato in forma prudentemente metaforica, per poi giungere in una delle sue opere più tarde (*Teologia politica II*) a descrivere una vera e propria omologia strutturale e funzionale, risultato di una trascrizione modernizzante degli antichi e venerati concetti teologici, che consente appunto di mantenerne la funzione costitutiva, nel contesto mutato della società moderna.

## 6.6 - La revisione del Panopticon

Quello descritto fin qui, in ogni caso, era il piano di Bentham come emerge dalle lettere scritte in Crimea nel 1786. Dopo il suo ritorno in Inghilterra, Bentham sviluppò ulteriormente le sue idee nei due *Postscripts* cui si faceva

---

meccanismi già esistenti: "Bentham descriveva, in forma utopica, un sistema generale, meccanismi particolari che esistono davvero" (in "The eye of power", in C. Gordon, *Power/Knowledge*, New York 1980, p. 164).

<sup>299</sup> Bentham pensava che una società di atei fosse senz'altro possibile, e che una società religiosa che passasse all'ateismo avrebbe gli stessi motivi che aveva prima di diventare tale per sostenere la virtù e punire il vizio, nella misura in cui questi comportamenti sono sociali o antisociali (Jeremy Bentham, *Analysis of the influence of natural religion on the temporal happiness of mankind*, p. 36).

<sup>300</sup> Carl Schmitt, *Teologia politica II*, Giuffrè, Milano 1992, p. 17.

<sup>301</sup> Carl Schmitt, *Teologia politica II*, p. 80.

cenno prima, avendo anche consultato un architetto in merito alle possibilità concrete di costruire un edificio come quello che aveva progettato. In questa revisione del piano Bentham respinge il principio del confinamento in solitudine, ritenendo che fosse più verosimile che esso conducesse alla pazzia che alla redenzione. Le celle avrebbero invece dovuto essere più grandi, il doppio più grandi che nel progetto originario, ed avrebbero potuto ospitare da due a quattro reclusi. Ciò avrebbe permesso di scegliere un numero di lavori per i detenuti più alto e più remunerativo, potendosi riferire anche a lavori che richiedono cooperazione, e ciò avrebbe aumentato la produttività dello stabilimento<sup>302</sup>.

Bentham però si era dovuto nel frattempo convincere che c'erano grandi problemi a rendere praticamente realizzabile la sua idea di rendere l'ispettore invisibile ai prigionieri, e al contempo operativo: ogni luce accesa nel suo alloggio lo avrebbe reso infatti visibile. Si rese necessario dunque un piano più complesso, con tre gallerie anulari intorno alla torre di guardia, in ciascuna delle quali potesse muoversi un ispettore, munito di un tavolo portatile per i suoi appunti. L'alloggio dell'ispettore sarebbe ora stato confinato al piano terra, ed in collegamento acustico non più con tutte le celle, come nel progetto originale, ma con punti strategici nelle diverse gallerie.

Come accade spesso con le idee di Bentham, le tecnologie moderne avrebbero reso più facile la loro realizzazione<sup>303</sup>. Ma facendo i conti con i limiti tecnologici

---

<sup>302</sup> Bentham nel motivare la revisione del progetto di confinamento in solitudine parla ostentamente un linguaggio umanitario e perfino eloquente. Ma il maggior peso nella revisione del suo progetto lo hanno dichiaratamente le preoccupazioni economiche: il costo delle pareti divisorie, l'incremento della produttività del lavoro, la diminuzione del costo delle strutture igieniche, etc. furono la causa principale del suo ripensamento. Condivido in proposito l'opinione, oggi spesso criticata, che a suo tempo espresse Gertrude Himmerfarb nel suo pionieristico saggio sul Panopticon, "The Haunted House of Jeremy Bentham", in *Victorian Minds*, Knopf, London 1968, p. 46

<sup>303</sup> Philip Schofield, *Bentham: a guide for the perplexed*, 2009, p. 75. E in effetti in un interessante articolo apparso di recente, e che tratta della nuova disciplina della *surveillance impact assessment*, l'ideale della sorveglianza tecnologica è efficacemente (e ironicamente) riassunto dall'autrice: "Surveillance technology replaces the idea of an all-seeing God who doles out just rewards and punishments, and it is more effective, since its presence, and the bad consequences of ignoring it, are much more tangibly evident. Consequently, it fosters good habits, and these habits are internalized to the point where wrongdoing becomes almost inconceivable" (Emrys Westacott, "Does Surveillance Make Us Morally Better?", in *Philosophy Now*, 79, June-July 2010). Tutto ciò è perfettamente congruente con uno dei principi alla base del Panopticon, quello secondo cui "the more strictly are we watched the better we behave". Ma curiosamente l'autore dell'articolo non fa nessun riferimento a Bentham nel suo testo.

del tempo di Bentham, queste difficoltà organizzative non avevano, secondo la sua fiduciosa prospettiva, solo effetti negativi sul progetto nel suo complesso: è vero che Bentham scoprì col tempo che sarebbe stata necessaria la presenza di un maggior numero di ufficiali per far funzionare il suo Panopticon, rispetto a quanto aveva previsto in un primo momento, ma la molteplicità stessa degli ufficiali presenti sarebbe stato un efficace freno agli abusi che qualcuno di loro potesse essere tentato di commettere: il Panopticon sarebbe stata una specie di monarchia che avrebbe avuto come freni la responsabilità e la pubblicità, e sarebbe stato un efficace modello per quella che allora Bentham considerava la miglior forma di governo. Esso sarebbe stato un impero, in cui avrebbe regnato completa e totale disciplina: “Certainty, promptitude, and uniformity, are qualities that may here be displayed in the extreme”<sup>304</sup>.

Bentham prevedeva che una politica del genere avrebbe potuto essere considerata crudele, ma negava l’addebito. Essa sarebbe anzi stata compassionevole, in quanto avrebbe prevenuto le trasgressioni ed avrebbe così evitato le punizioni. Egli riteneva che il suo Panopticon avrebbe raggiunto i fini che si prefiggono le punizioni normalmente in voga per i crimini, ovvero deterrenza e recupero, ma avrebbe evitato gli estremi cui esse frequentemente giungono, quelli della eccessiva severità o della eccessiva indulgenza. Nel Panopticon non ci sarebbe stato posto per le punizioni sproporzionate ed efferate che troviamo negli utopisti moderni<sup>305</sup>, e le punizioni stesse avrebbero

---

<sup>304</sup> Jeremy Bentham, *The Works of Jeremy Bentham*, vol. IV, p. 85.

<sup>305</sup> Sulla durezza del pensiero utopico in materia di giustizia, e sulla difficoltà di trovarvi una sottile ed adeguata gradazione delle pene in rapporto ai reati, si veda Maurizio Cambi, *Il prezzo della perfezione*, ESI, Napoli 1996. Cambi interpreta la durezza di quei sistemi penali col pericolo che la devianza rappresenta in società che tendono alla perfezione: “l’elemento di devianza, che è considerato destabilizzante per l’intera comunità, deve essere rimosso il più drasticamente possibile” (p. 165). Ma è pur sempre sorprendente, e in parte contraddittorio, osserva Cambi, che il male possa sorgere in società perfette, che hanno fatto tutto quanto è razionalmente possibile fare per prevenire ogni forma di vizio e di devianza. Nel Panopticon, invece, Bentham non può stupirsi di tendenze devianti, rispetto alle regole della casa, dal momento che i suoi ospiti gli vengono dal mondo esterno, e sono selezionati proprio tra coloro che la società ha già indotto al crimine. Da questo punto di vista, il suo progetto di totale riforma del comportamento è persino più ambizioso di quello degli utopisti, che hanno spesso a che fare con uomini e donne, che fin dall’inizio sono “toccati dalla grazia” o almeno “buoni per natura”, e qualsiasi durezza possa essere necessaria nel Panopticon è giustificata dallo scopo che in quest’impresa ci si prefigge, ovvero la felicità sia dei sorvegliati che della società cui si deve restituirli. Bentham prevede che qualcuno potrebbe temere che in questo modo si costruiscano macchine in forma di uomini, che si imponga una disciplina da monaci, o da soldati. Ma il punto per lui è solo la possibilità o meno che questo schema ha di aumentare la felicità. Per il

dovuto avere solo un valore funzionale, ovvero quello educativo di essere un efficace deterrente ai comportamenti devianti.

Regole di indulgenza e severità ci sarebbero state anche nel Panopticon, ma solo nel senso che da un lato sarebbero state proibite le punizioni corporali<sup>306</sup>, dall'altro si sarebbe dovuto evitare che la condizione di prigioniero del Panopticon potesse essere considerata più desiderabile di quella dei più poveri dei sudditi che fossero in una condizione di libertà. In questo modo, il potere nelle mani del sorvegliante non è certo trascurabile, ed alcuni esempi che Bentham fa quasi di passaggio servono egregiamente a farlo capire. L'imprenditore che si è lanciato nel grande affare della sorveglianza, infatti, è nei confronti dei suoi operai nelle condizioni di un monopolista assoluto, e pertanto, osserva Bentham, potrebbe ridurre i suoi operai, se pigri, quasi a morire di fame, rimanendo sicuro che essi non andrebbero a cercarsi un lavoro altrove, come farebbero i loro colleghi liberi<sup>307</sup>. In un altro passo, poi, a proposito del tipo di punizione previsto dall'*Hard Labour Bill*, che consiste nel rinchiudere il detenuto ribelle in una malsana e oscura segreta sotto terra, Bentham osserva che se l'obiettivo è il buio, allora la cosa migliore e più semplice è oscurare la cella del colpevole, per un tempo indefinitamente lungo<sup>308</sup>.

Oltre a queste disposizioni, la regola dell'economia avrebbe stabilito che si sarebbe fatto di tutto per minimizzare le spese. Ma non bisogna mai dimenticare, osservava Bentham, che un lavoratore ben nutrito lavora meglio di uno mal nutrito. La chiave del Panopticon stava proprio nella economicità, che era la sua condizione di esistenza. Essa poteva essere raggiunta col sistema del contratto, che avrebbe garantito la coincidenza del dovere con l'interesse da

---

resto: "chiamateli pure soldati, chiamateli monaci, chiamateli macchine: purché siano felici, non mi importa" (Jeremy Bentham, *Panopticon; or, the Inspection-House*, p. 64).

<sup>306</sup> Bentham in seguito cambiò idea su questo punto, e nelle sue annotazioni manoscritte successive prevede ad esempio la possibilità di infliggere fino a 1000 frustate per un prigioniero che avesse tentato la fuga dal carcere, se nel suo tentativo di evasione si fosse macchiato anche di comportamento violento. L'uso della frusta (e del bastone) era previsto, nei manoscritti di Bentham, anche nel caso di un prigioniero che si fosse rifiutato di fornire le informazioni richieste dalle guardie del carcere, in particolare riguardo al suo indirizzo di residenza (cfr. Bentham Papers, 109.268 e 109.289). Janet Semple, autrice di una delle più complete e più simpatetiche descrizioni del progetto panoptico nel suo insieme, scrive asciuttamente, a proposito di queste pagine di Bentham, che "questa serie di proposte è stata molto dannosa per la sua reputazione di filantropo" (Janet Semple, *Bentham's Prison*, p. 184).

<sup>307</sup> Jeremy Bentham, *Panopticon; or, the Inspection-House*, p. 54.

<sup>308</sup> Jeremy Bentham, *Panopticon; or, the Inspection-House*, p. 54.

parte dell'imprenditore del Panopticon<sup>309</sup>. L'imprenditore sarebbe stato motivato dal principio della ricompensa e della punizione: il profitto prodotto dal Panopticon sarebbe stato la sua ricompensa, la perdita la sua punizione. Guadagni e perdite sarebbero stati la prova della buona o cattiva conduzione della sua impresa<sup>310</sup>.

Infatti il successo del Panopticon sarebbe stato legato alla produttività del lavoro dei prigionieri: l'imprenditore avrebbe dovuto scegliere le attività più remunerative tra quelle possibili, e si sarebbe dovuto assicurare che essi ogni giorno attendessero al loro lavoro, alternando attività sedentarie ed attività fisiche (cosa che sarebbe stato saggio prevedere, in modo da assicurarne la buona salute, ma che avrebbe anche massimizzato la quantità di lavoro che essi avrebbero potuto realizzare). Certo, i prigionieri avrebbero anche dovuto dormire e mangiare, ma per la maggior parte del tempo avrebbero dovuto lavorare. Secondo Bentham, tutto ciò "avrebbe insegnato ai prigionieri ad amare il proprio lavoro, invece di abborrirlo". E ciò li avrebbe riformati efficacemente, se non altro perché l'industria è la madre della virtù.

## 6.7 - Fine pena

A fine pena il prigioniero sarebbe stato rilasciato solo se avesse accettato di entrare nell'esercito o nella marina (strutture nelle quali è praticata una sorveglianza sistematica della condotta, anche se certo meno profonda di quella possibile nel Panopticon), o se avesse trovato un alloggio (eventualità questa che Bentham stesso considera estremamente improbabile). Diversamente, sarebbe stato sistemato in uno stabilimento sussidiario, un altro Panopticon in effetti, gestito dallo stesso imprenditore del primo, ma su base meno severa. Il

---

<sup>309</sup> Bentham difese in lunghe ed eloquenti pagine il principio del contratto privato col gestore del Panopticon, una sorta di privatizzazione del sistema carcerario, in base al principio *duty-and-interest-conjunction*. Lo stesso principio, del resto, che avrebbe dovuto regolare la vita di coloro che nel Panopticon erano nella posizione di sorvegliati. Del progetto faceva parte un sistema che uno dei biografi di Bentham paragona a quello dell'assicurazione sulla vita, ovvero un tipo di contratto che dava all'ispettore un interesse pecuniario all'abbassamento dell'indice di mortalità nella sua prigione (Charles Milner Atkinson, *Jeremy Bentham: His Life and Work*, University Press of the Pacific, Honolulu, Hawaii 2004, p. 85).

<sup>310</sup> Questo elemento avrebbe condizionato in modo decisivo, riteneva Bentham, il comportamento del contractor del Panopticon, che non avrebbe avuto un reale interesse a maltrattare i suoi prigionieri, se produttivi: "The contractor, of himself, knows better things than not to take care of a cow which will give milk" (Jeremy Bentham, *Panopticon; or, the Inspection-House*, pp. 53-54).

punto è che, secondo Bentham, per quanto possa essere trasformato un individuo sottoposto per anni alla disciplina panoptica, nella società cui verrebbe restituito si troverebbe esposto alle stesse cause di deformazione del giudizio che lo avevano portato a delinquere una prima volta. Fino a quando la società rimane quale essa è, ovvero non riformata secondo le razionali linee-guida utilitaristiche disegnate da Bentham, le sue capacità di corruzione rimangono incalcolabili: per chiunque, non solo per gli abitanti del Panopticon. Proprio questa disposizione, meglio di ogni altra, permette di vedere come la disciplina panoptica abbia una chiara vocazione generalizzata. In effetti, chi è stato a lungo sottoposto alla disciplina di una casa d'ispezione dovrebbe essere meno suscettibile di altri agli errori di giudizio e alle decisioni impulsive in cui consistono gli atti criminali. Se per loro si prevede una permanenza sostanzialmente vitalizia in strutture disciplinari o in case d'ispezione dal volto umano, a maggior ragione ciò andrebbe suggerito per chiunque non abbia (ancora) fatto esperienza della disciplina panoptica.

Il vero sogno utopico che scaturisce dal progetto Panopticon è dunque quello di uscire dalle mura perfettamente circolari della casa d'ispezione, e di dilagare in tutta la città, razionalmente e utilmente disseminata di istituzioni adatte ad una continua sorveglianza, tale da permettere una definitiva interiorizzazione delle istanze alla base dell'intero apparato sociale<sup>311</sup>. Questo nuovo mondo

---

<sup>311</sup> C'è molto dibattito, fra gli studiosi di Bentham, sulla generalizzabilità dello schema panoptico all'intera società. Contro questa ipotesi c'è ad esempio l'importante libro di Lea Campos Boralevi, dove si sostiene con forza l'idea che il Panopticon e le Case dell'Industria erano le proposte di Bentham riferite a determinate categorie di persone, quali i criminali, gli indigenti etc., ma non era affatto la sua soluzione ideale per la società in generale (Boralevi, *Bentham and the Oppressed*, p. 104-105, e p. 190). Ma non sono mancati studiosi, ad esempio Bahmuller, che hanno ipotizzato che "Panopticon was a version of Benthamite society writ small" (Charles F. Bahmuller, *The National Charity Company: Jeremy Bentham's silent revolution*, University of California Press, Berkeley and Los Angeles 1981, p. 110). Ed è questa, in particolare, la celebre tesi di Foucault nella sua descrizione del passaggio dal Panopticon al "panoptismo" in *Sorvegliare e punire*. Ci sono molti passaggi, nei manoscritti di Bentham (oggi più facilmente accessibili), che si possono usare per suffragare quest'ultima interpretazione, manoscritti che Foucault non ha avuto modo di consultare, ma che avrebbe trovato probabilmente molto interessanti. Il più eloquente e significativo tra questi è probabilmente quello in cui Bentham spiega che una corretta amministrazione della disciplina panoptica è – inevitabilmente – centrata più sull'amministrazione di punizioni che di premi, e che questa è una saggia regola di condotta da applicare anche nelle scuole e nell'educazione dei figli: "The stores of reward being limited and even its efficacy precarious, to bring about everything by reward and discard punishment altogether would be an enterprise altogether inconsistent with the slightest knowledge of human nature. Not only in the Penitentiary House, but even in the Boarding

totalmente trasparente sarebbe abitato da un nuovo tipo d'uomini, certo più utile dei precedenti e probabilmente più felice. Esso non avrebbe nemmeno bisogno, alla fine, dell'occhio onnipresente del grande fratello orwelliano, perché dell'occhio del sorvegliante si potrebbe dire lo stesso di quello che l'apostolo Luca dice del regno di Dio: non chiedetevi dove esso sia, poiché esso è dentro di voi.

---

School, and in the very nursery--in the bosom of the fondest parent punishment must be constantly in prospect" (Bentham Papers, 150.341). E del resto anche nel testo principale del progetto Panopticon di Bentham, si incontra l'insinuante domanda al suo immaginario lettore sulla generalizzabilità della disciplina panoptica: "What would you say, if by the gradual adoption and diversified application of this single principle, you should see a new scene of things spread itself over the face of civilized society?", Jeremy Bentham, *Panopticon; or, the Inspection-House*, p. 66. Certo è però che Bentham non ha mai sviluppato organicamente un progetto di riforma della società ispirato al progetto panoptico, e il massimo che si può dire sulle sue *intenzioni* in proposito è che egli abbia flirtato spesso con questa idea. Ma non c'è motivo di dubitare che il progetto panoptico, per la sua stessa natura, sia aperto alla possibilità di un'applicazione generalizzata.

# Bibliografia

---

## Opere di Bentham

- Jeremy **Bentham**, *University College of London Manuscripts*.
- Jeremy **Bentham**, *British Library Manuscripts*.
- Jeremy **Bentham**, *An analysis of the influence of natural religion on the temporal happiness of mankind*, printed and published by R. Carlyle, London 1822.
- Jeremy **Bentham**, *Not Paul, but Jesus*, printed for John Hunt, Old Bond Street e Tavistock Street, Covent Garden 1823.
- Jeremy **Bentham**, *The Works of Jeremy Bentham*, a cura di J. Bowring, 11 voll., Edinburgh, W. Tait, 1838-1843.
- Jeremy **Bentham**, *A View of the Hard Labour Bill. Being an abstract of a pamphlet, intituled, "draught of a bill, to punish by imprisonment and hard labour, certain offenders; and to establish proper places for their reception:" interspersed with observations relative to the subject of the above draught in particular, and to penal jurisprudence in general*, in *The Works of Jeremy Bentham*, vol. 4.
- Jeremy **Bentham**, *Panopticon; or, the Inspection-House*, in *The Works of Jeremy Bentham*, published under the Superintendence of his Executor, John Bowring (11 vols.), Edinburgh 1843, vol. 4.
- Jeremy **Bentham**, *An Introduction to the Principles of Morals and Legislation*, The Athlone Press, London 1970.
- Jeremy **Bentham**, *Chrestomatia: being a Collection of Papers ... for the Extension of the new System of Instruction to the Highest Branches of Learning, for the use of the middling and higher ranks in life*, Clarendon Press, Oxford 1983.
- Jeremy **Bentham**, *Deontology together with A Table of the Springs of Action and Article on Utilitarianism*, Clarendon Press, Oxford 1983.
- Jeremy **Bentham**, *A Fragment on Government*, Cambridge University Press, Cambridge 1998<sup>5</sup>.
- Jeremy **Bentham**, *Church-of-Englandism and its Catechism Examined*, Clarendon Press, Oxford 2011.
- Jeremy **Bentham**, *Correspondence*, vol. 1-5, The Athlone Press, London 1968-1981.
- Jeremy **Bentham**, *Correspondence*, vol. 6-12, Clarendon Press, Oxford 1984-2006.

## Altre fonti

- William **Blackstone**, *Commentaries on the Laws of England*, At the Clarendon Press, Oxford 1773.
- John **Brown**, *Essays on the Characteristics of the Earl of Shaftesbury*, Printed for C. Davis against Gray's-Inn-Gate, Holborn, London 1751.
- Marco Tullio **Cicerone**, *De Officiis*, in *Cicerone, Opere politiche e filosofiche*, UTET, Torino 1974.
- Isaac **Barrow**, "The Profitableness of Godliness", in *The Works of the Learned Isaac Barrow* (published by Dr. Tillotson), London 1683-1687.
- George **Berkeley**, "Passive Obedience, or, the Christian Doctrine Of Not Resisting the



Supreme Power, Proved and Vindicated upon the Principles of the Law of Nature. In a Discourse Deliver'd at the College-Chapel", in *Complete Works*, London 1712<sup>2</sup>.

- *First Annual Report of the National Society for Promoting the Education of the Poor in the Principles of the Established Church*, London 1812.
- Ben **David** (pseudonimo del ministro unitario John Jones), *A Reply to two Deistical Works, entitled 'The New Trial of the Witnesses', Ec. and Gamaliel Smith's 'Not Paul, but Jesus'*, London 1824.
- John **Gay**, "Preliminary Dissertation Concerning the Fundamental Principle of Virtue and Morality", in William King, *Essay on the Origin of Evil*, Cambridge 1758<sup>4</sup>.
- Claude Adrien **Helvétius**, *De l'esprit*, Paris 1822 (nouvelle edition).
- John **Howard**, *The state of the prisons*, Warrington, London 1774.
- David **Hume**, *A Treatise of Human Nature*, Oxford University Press, New York 2001.
- Soame **Jenyns**, *A Free Inquiry into the Nature and Origin of Evil*, London 1758<sup>3</sup>.
- Samuel **Johnson**, "Review of Soame Jenyns, *A Free Enquiry into the Nature and Origin of Evil*", in *The works of Samuel Johnson: LL.D. A new edition in twelve volumes*, London 1823, vol. XI.
- William **King**, *An Essay on the Origin of Evil*, London 1732<sup>2</sup>.
- Edmund **Law**, "The Nature and Obligation of Man, As a sensible and Rational Being", in William King, *Essay on the Origin of Evil*, Cambridge 1758<sup>4</sup>.
- Tito **Livio**, *Ab Urbe Condita*, in Livio, *La prima deca*, UTET 1954.
- John **Locke**, *Two Tracts on Government*, ed. P. Abrams, Cambridge University Press, Cambridge 1967.
- John **Locke**, *Essay concerning Human Understanding*, Oxford University Press, Oxford 1990.
- James **Mill**, (ed. W.H. Burston), *James Mill on Education*, Cambridge University Press, Cambridge 2010.
- John Stuart **Mill**, *Autobiography*, Penguin, London 1989.
- John Stuart **Mill**, "Bentham", in *The Collected Works of John Stuart Mill*, Toronto 1969, vol. X.
- John Stuart **Mill**, "Utilitarianism", in John Stuart Mill e altri, *Utilitarianism*, Fontana Press, London 1962.
- William **Paley**, *The Principles of Moral and Political Philosophy*, London 1785.
- William **Paley**, *Reasons for contentment, addressed to the labouring part of the British public*, London 1793.
- William **Paley**, *Natural History: or, Evidences of the Existence and Attributes of the Deity, Collected from the Appearances of Nature*, London 1802.
- William **Paley**, *Horae Paulinae: or, The Truth of the Scripture History of St. Paul evinced by a comparison of the epistles which bear his name with The Acts of the Apostles and with one another*, London 1807<sup>5</sup>.
- **Platone**, *La Repubblica*, in Platone, *Tutti i dialoghi*, Torino, UTET 1988.
- John **Tillotson**, "The Wisdom of being religious", in *The Works of ... John Tillotson ...containing fifty four sermons and discourses, on several occasions*, London, 1699<sup>2</sup>.
- John **Tillotson**, "The Advantages of Religion to Societies", in *The Works of ... John Tillotson ...containing fifty four sermons and discourses, on several occasions*, London,

1699<sup>2</sup>.

- **Tommaso d'Aquino**, *Summa theologiae*, Editiones Paulinae, Roma 1962.
- **Abraham Tucker**, *The Light of Nature Pursued*, London 1805.

## Letteratura secondaria

- Ernest **Albee**, *A history of English utilitarianism*, Thoemmes, Bristol 1902.
- Gertrude Elizabeth Margaret **Anscombe**, *Modern Moral Philosophy*, in "Philosophy", XXXIII, 1958, 1, pp. 1-19.
- Charles Milner **Atkinson**, *Jeremy Bentham: His Life and Work*, University Press of the Pacific, Honolulu, Hawaii 2004.
- Charles F. **Bahmuller**, *The National Charity Company: Jeremy Bentham's silent revolution*, University of California Press, Berkeley and Los Angeles 1981.
- Walter W. R. **Ball**, *A Short Account of the History of Mathematics*, Dover Publication, New York 1908<sup>4</sup>.
- David **Baumgardt**, *Bentham and the ethics of today: with Bentham's manuscripts hitherto unpublished*, Princeton University Press, Princeton 1952.
- Alfred William **Benn**, *The History of English Rationalism in the Nineteenth Century*, Russell and Russell, New York 1962.
- David **Berman**, "Jeremy Bentham's Analysis of Religion," in *The Free Thinker*, Oct. 1982.
- David **Berman**, *History of Atheism in Britain: From Hobbes to Russell*, Groom Helm, London 1988.
- Kathleen **Blake**, *The Pleasures of Benthamism, Victorian Literature, Utility, Political Economy*, Oxford 2009.
- Robert Danis Collison **Black**, "Bentham and the Political Economists of the Nineteenth Century", in *Bentham Newsletter*, n. 12 (1988).
- John **Bonner**, *Economic Efficiency and Social Justice: the Development of Utilitarian Ideas in Economics from Bentham to Edgeworth*, Elgar, Aldershot 1995.
- Lea Campos **Boralevi**, *Bentham and the Oppressed*, Walter de Gruyter, Berlin and New York 1984
- Lea Campos **Boralevi**, *Jeremy Bentham e l'utilitarismo come scienza sociale*, "Il pensiero politico", XII, 1979, 2, pp. 361-371.
- Miran **Božovič**, "An utterly dark spot", introduzione a J. Bentham, *Panopticon Writings*.
- Anne **Brunon-Ernst** (ed.), *Beyond Foucault. New Perspectives on Bentham's Panopticon*, Ashgate, Farnham 2012.
- Robert M. **Burns**, *The Great Debate on Miracles. From Joseph Glanvill to David Hume*, Associated University Press, London and Toronto 1981.
- Maurizio **Cambi**, *Il prezzo della perfezione*, ESI, Napoli 1996.
- Martin Lowther **Clarke**, *Paley: Evidences for the Man*, S.P.C.K., London 1974.
- Gerald R. **Cragg**, *The Church and the Age of Reason: 1648-1789*, Penguin Books, Harmondsworth 1961.
- James **Crimmins** (ed.), *Religion, Secularization and Political Thought: Thomas Hobbes to J. S. Mill*, Routledge, London 1989.
- James **Crimmins**, "A Hatchet for Paley's Net: Bentham on Capital Punishment and

Judicial Discretion", *The Canadian Journal of Law and Jurisprudence*, 1:1 (1988), 63-74 (an earlier version appeared in *The Bentham Newsletter*, 11 (1987).

- James **Crimmins**, "Bentham's Metaphysics and the Science of Divinity", *Harvard Theological Review*, 79:4 (1986).
- James **Crimmins**, "Bentham's Unpublished Manuscripts on Subscription to Articles of Faith", *British Journal for Eighteenth-Century Studies*, 9:1 (1986).
- James **Crimmins**, "John Brown and the Theological Tradition of Utilitarian Ethics", *History of Political Thought*, 4:3 (1983).
- James **Crimmins**, "Bentham's Religious Writings: A Bibliographic Chronology", *The Bentham Newsletter*, 9 (1985).
- James E. **Crimmins**, "Bentham on Religion: Atheism and the Secular Society", in *Journal of the History of Ideas*, vol. 47, n. 1 (1986).
- James E. **Crimmins**, "Religious Advocates of the Utility Principle", introduzione a James E. Crimmins (ed.), *Utilitarians and Religion*, Thoemmes, Bristol 1998.
- James E. **Crimmins**, *Secular Utilitarianism: Social Science and the Critique of Religion in the Thought of Jeremy Bentham*, Clarendon Press, Oxford 1990.
- James E. **Crimmins**, *Utilitarian Philosophy and Politics: Bentham's Later Years*, Continuum International, London 2011.
- Benedetto **Croce**, *Liberismo e liberalismo*, in *La mia filosofia*, Adelphi, Milano 1993.
- Leo **Damrosch**, *The Sorrows of the Quaker Jesus: James Nayler and the Puritan Crackdown on the Free Spirit*, Harvard University Press, Cambridge (Massachusetts) 1996.
- John **Dinwiddy**, *Bentham*, Oxford University Press, Oxford 1990.
- Francesco **Fagiani**, "Prudenza, proprietà e beneficenza. Bentham, l'utilitarismo e la tradizione del diritto naturale", *Rivista di filosofia*, LXXX, 1989, 1.
- Francesco **Fagiani**, *L'utilitarismo classico*, Liguori, Napoli 1999.
- Riccardo **Faucci** (ed.), *Gli italiani e Bentham*, FrancoAngeli, Milano 1982.
- Philippa **Foot**, "Utilitarianism and the Virtues", *Mind*, XCIV, 1985, 374, pp. 196-209.
- Michel **Foucault**, in C. Gordon (ed.), "The eye of power", in *Power/Knowledge*, New York 1980.
- Michel **Foucault**, *L'occhio del potere. Conversazione con Michel Foucault in Jeremy Bentham, Panopticon ovvero la casa d'ispezione*, Marsilio, Venezia 1983.
- Michel **Foucault**, *Sorvegliare e punire*, Einaudi, Torino 1993.
- Michel **Foucault**, *Sorvegliare e punire. Nascita della prigione*, Einaudi, Torino 1993.
- Erich **Fromm**, *Fuga dalla libertà*, Mondadori, Milano 1987.
- Northrop **Frye**, *The Great Code: The Bible and Literature*, Routledge & Kegan Paul, London 1982.
- Catherine **Fuller**, "Bentham, Mill, Grote, and An analysis of the influence of natural religion on the temporal happiness of mankind", in *Journal of Bentham Studies* 10, 2008.
- Marco L. **Guidi**, *Il sovrano e l'imprenditore: utilitarismo ed economia politica in Jeremy Bentham*, Laterza, Roma-Bari 1991.
- Elie **Halévy**, *La formation du radicalisme Philosophique*, Les Presses Universitaires de France, Nouvelle édition révisée, Paris 1995.
- R.M. **Hare**, *Moral Thinking: : Its Levels, Methods and Point*, Oxford University Press, New York 1981.

- John **Harsanyi**, *L'utilitarismo*, Il Saggiatore, Milano 1988.
- H. L. A. **Hart**, *Essays on Bentham. Studies in Jurisprudence and Political Theory*, Clarendon Press, Oxford 1965.
- Gertrude **Himmerfarb**, *Victorian Minds*, Knopf, London 1968.
- Eric **Hobsbawm**, *The Age of Revolution. 1789-1848*, Random House, New York 1996.
- Duncan **Howlett**, *The Critical Way in Religion: Testing and Questing*, Prometheus Books, Buffalo (New York) 1980.
- L.J. **Hume**, "Bentham's Panopticon: An Administrative History", in *Historical Studies*, 15, Melbourne 1973.
- Ian **Inkster**, "London Science and the Seditious Meetings Act of 1817", in *The British Journal for the History of Science*, Vol. 12, No. 2 (luglio 1979).
- Jeff **Jordan**, "Hume, Tillotson, and Dialogue XII" in *Hume Studies*, Volume XVII, Number 2 (November, 1991).
- John Maynard **Keynes**, *A Tract on Monetary Reform*, Macmillan, London 1924.
- Eugenio **Lecaldano**, "Bentham e la riforma utilitaristica delle leggi", Introduzione a J. Bentham, *Introduzione ai principi della morale e della legislazione*, UTET, Torino 1998.
- Eugenio **Lecaldano**, *Un'etica senza Dio*, Laterza, Bari 2006.
- Eugenio **Lecaldano**, "Introduzione", in Jeremy Bentham, *Introduzione ai principi della morale e della legislazione*, UTET, Torino 1998.
- Dan L. **LeMahieu**, *The mind of William Paley : a philosopher and his age*, University of Nebraska Press, Lincoln 1976.
- J.F. **Maclear**, *Church and state in the modern age: a documentary history*, Oxford University Press, New York 1995.
- Annamaria **Loche**, *Jeremy Bentham e la ricerca del buon governo*, Angeli, Milano 1999.
- Douglas G. **Long**, *The Manuscripts of Jeremy Bentham: A Chronological Index to the Collection in the Library of University College London*, The College, London 1982.
- David **Lyons**, *Forms and Limits of Utilitarianism*, Clarendon Press, Oxford 1965.
- Alasdair **MacIntyre**, *A Short History of Ethics: A History of Moral Philosophy from the Homeric Age to the Twentieth Century*, Routledge, London 1998<sup>2</sup>.
- Mary Peter **Mack**, *An Odyssey of Ideas*, Columbia University Press, New York 1962.
- Crawford B. **Macpherson**, *The political theory of possessive individualism*, Oxford University Press, Oxford 1962.
- Delos B. **McKown**, *Behold the Antichrist. Bentham on religion*, Prometheus Books, New York 2004.
- Alexander T. **Milne**, *Catalogue of the Manuscripts of Jeremy Bentham in the Library of University College*, The Athlone Press, London 1962<sup>2</sup>.
- Bikhu **Parekh** (ed.), *Jeremy Bentham. Critical Assessments*, 4 voll., Routledge, London 1993.
- Gianfranco **Pellegrino**, *La fabbrica della felicità*, Liguori, Napoli 2010.
- John **Plamenatz**, *The English Utilitarians*, Blackwell, Oxford 1958.
- Karl **Polany**, *La grande trasformazione*, Einaudi, Torino 1974.
- Anthony **Quinton**, *Utilitarian Ethics*, Macmillan Limited, London 1973.
- Frederick **Rosen**, *Classical Utilitarianism from Hume to Mill*, Routledge, London 2003.
- Carl **Schmitt**, *Teologia politica II*, Giuffrè, Milano 1992.

- Jerome B. **Schneewind**, *Sidgwick's Ethics and Victorian Moral Philosophy*, Clarendon Press, Oxford 1977.
- Jerome B. **Schneewind**, *Voluntarism and the origins of Utilitarianism*, "Utilitas", VII, 1995.
- Philip **Schofield**, "Political and religious radicalism in the thought of Jeremy Bentham", in *History of Political thought*, Volume 20, Number 2, 1999.
- Philip **Schofield**, "Political and religious radicalism in the thought of Jeremy Bentham", in *History of Political Thought*, vol. 9, n. 2, 1999.
- Philip **Schofield**, *Bentham for the perplexed*, Continuum, London 2009.
- Philip **Schofield**, *Utility and Democracy*, Oxford University Press, Oxford 2006.
- Janet **Simple**, *Bentham's Prison: A Study of the Panopticon Penitentiary*, Clarendon Press, Oxford 1993.
- Amartya **Sen** and Bernard **Williams** (eds.), *Utilitarianism and Beyond*, Cambridge University Press, Cambridge 1984.
- Robert **Shackleton**, "The Greatest happiness of the Greatest Number: the History of Bentham's Phrase", in *Studies on Voltaire and the Eighteenth Century*, XC, 1972.
- Henry **Sidgwick**, *Outlines of the History of Ethics for English Readers*, Beacon Press, Boston 1960.
- James **Steintrager**, "Morality and Belief: The Origin and Purpose of Bentham's Writings on Religion", in *Mill Newsletter*, 6, spring 1971.
- Leslie **Stephen**, *Jeremy Bentham*, University Press of the Pacific, Honolulu (Hawaii) 2004 (reprinted from the 1900 edition).
- Roland N. **Stromberg**, *Religious Liberalism in Eighteenth Century England*, Oxford University Press, Oxford 1954.
- Brian **Taylor**, "Jeremy Bentham and Church of England Education", *British Journal of Educational Studies*, Vol. 27, No. 2 (giugno 1979).
- Edward P. **Thompson**, *The Making of the English Working Class*, Penguin Books, Harmondsworth 1968.
- Emrys **Westacott**, "Does Surveillance Make Us Morally Better?", in *Philosophy Now*, 79, June-July 2010.