

I lockiani di Cambridge e le origini dell'utilitarismo

Raffaele Russo

Essere Dio significa, in fin dei conti, giovare ai mortali
(Erasmus da Rotterdam, *Elogio della follia*)

Abstract: Già molto prima di Bentham, a partire dagli anni '30 del diciottesimo secolo, alcuni scrittori di orientamento dichiaratamente religioso utilizzarono il principio di utilità come fondamento delle loro analisi etiche. Tutti loro si erano formati nell'università di Cambridge, tutti erano in rapporto gli uni con gli altri, tutti erano anglicani e tutti erano impegnati in una complessa opera di ricezione e rielaborazione delle idee filosofiche di Locke. Questo saggio si propone di esaminare le caratteristiche e i limiti di questa ricezione, durante la protostoria della tradizione utilitaristica, della filosofia morale di Locke.

Keywords: Edonismo, teodicea, latitudinarismo, Locke, utilitarismo anglicano, utilitarismo secolare.

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 *Utilitarianism* (1863), un saggio importante, che costituì una sorta di urbanizzazione dell'utilitarismo aggressivamente secolare di Bentham, e che nel riformulare i principi generali della dottrina mirava a difenderla dalle accuse di empietà che comunemente le venivano mosse. La versione dell'utilitarismo proposta da Stuart Mill 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 in quel saggio c'è

anche la netta affermazione della compatibilità tra l'utilitarismo bene inteso e una concezione illuminata della religione¹.

Il contesto nel quale il saggio di Mill si collocava era quello dell'Inghilterra vittoriana, nella quale egli si trovava a operare come tardo e legittimo rappresentante degli insegnamenti del suo maestro Bentham. Non c'è 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, forse a un tradimento. Uno dei punti su cui sembrava più difficile reinterpretare l'utilitarismo di Bentham era proprio quello che ne faceva – enfaticamente e programmaticamente – una “godless doctrine”.

Peraltro, benché la prima descrizione sistematica dell'utilitarismo sia stata quella proposta da Bentham, a partire dalla sua *Introduzione ai principi della morale e della legislazione* (1789), le intuizioni fondamentali che strutturavano questa dottrina erano di molto precedenti. Il principio di fondo dell'utilitarismo è il principio di utilità, secondo cui il comportamento giusto è quello che non solo non danneggia gli altri, ma promuove il maggior bene per la società nel suo insieme. A questo principio normativo si aggiunge un'analisi psicologica della motivazione dell'agente, secondo cui ciascuno è spinto ad agire anzitutto dalla ricerca della propria felicità – che gli utilitaristi intendono, in accordo con la tradizione edonistica – come una netta prevalenza dei piaceri sui dolori.

Posizioni di questo tipo sono ben rappresentate nella storia del pensiero morale britannico, anche tra classici del pensiero come Cumberland, Locke, Shaftesbury, Berkeley, Hutcheson, Hume, etc., mescolate però ad altri principi e ad altre considerazioni. Già molto prima di Bentham, peraltro, a partire dagli anni '30 del diciottesimo secolo, alcuni scrittori di orientamento dichiaratamente religioso utilizzarono il principio di utilità come fondamento delle loro analisi etiche: tra essi 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 Locke: possiamo

¹ “We not uncommonly hear the doctrine of utility inveighed against as a *godless doctrine*”, in J.S. Mill, *Utilitarianism*, Fontana Press, London 1962, p. 273.

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 col 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.

Per molto tempo l'interpretazione storica dominante è stata proprio quella di vedere una netta discontinuità tra gli utilitaristi anglicani 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 una parte e dall'altra, che dall'inizio dell'800 in poi hanno marcato con apparente nettezza la discontinuità fra i due campi. La netta opposizione fra i due utilitarismi è stata affermata dalla maggior parte degli storici del pensiero utilitarista, fino a non molti decenni or sono: tra loro Halévy² (1901), Albee³ (1902), Plamenatz⁴ (1949) e molti altri. Questi storici riconoscevano senza difficoltà che molti autori religiosi 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 l'utilitarismo *teologico* e anglicano, dall'altra l'utilitarismo *secolare* e radicale dell'epoca di Bentham.

Eppure, tutti questi autori, sia quelli religiosi che quelli secolari, avevano in comune la struttura generale della dottrina etica. Per tutti gli utilitaristi 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. La differenza tra gli utilitaristi religiosi e quelli secolari sta nel fatto che i primi fanno entrare nel calcolo le conseguenze *eterne* delle azioni, sia sul soggetto che agisce, sia sulle altre parti in causa, mentre per gli utilitaristi secolari le conseguenze eterne scompaiono 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 canta-

² E. Halévy, *La formation du radicalisme philosophique*, Les Presses Universitaires de France, Paris 1995.

³ E. Albee, *A History of English utilitarianism*, Thoemmes, Bristol 1902.

⁴ J. Plamenatz, *The English Utilitarians*, Blackwell, Oxford 1949.

brigense e l'utilitarismo secolare ispirato da Bentham.

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 anglicani 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 dottrine⁵. I prossimi paragrafi mirano a fornire una breve descrizione della *protostoria* 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 che influenzò più direttamente la peculiare sintesi che caratterizzò la loro soluzione del problema etico.

2. *La tradizione epicurea*

Il primo rilevante elemento di contesto cui fare riferimento per collocare le origini dell'utilitarismo è senz'altro il grande revival dell'epicureismo in Inghilterra. La diffusione dell'epicureismo oltremarino ha una data precisa a cui fare riferimento, il 1650, l'anno della prima traduzione inglese completa del *De Rerum Natura*, ad opera della poetessa Lucy Hutchinson. È a partire da quel momento che l'atomismo diviene un fattore decisivo nello sviluppo della scienza in Inghilterra, e con l'atomismo le dottrine connesse nella tradizione epicurea, in teologia ed in etica⁶. A partire da quella data, infatti, si succedet-

⁵ Cfr. in proposito il saggio di Crimmins, "Religious Advocates of the Utility Principle", in J.E. Crimmins, *Utilitarians and Religion*, Thoemmes, Bristol 1998, p. 3. Cfr. anche R. Russo, *L'ipotesi non necessaria: Ermeneutica demitizzante e critica utilitarista della religione in Jeremy Bentham*, [Tesi di dottorato], Università di Trento, 2013, pp. 137-59.

⁶ La soglia del 1650 è quella stabilita dall'influente lavoro di T.F. Mayo, *Epicurus in England (1650-1725)*, The Southwest press, Dallas 1934. Vero è che la critica più recente ha spostato all'indietro di qualche decennio la presenza di idee epicuree e lucreziane nella cultura inglese, rintracciabile ad esempio in molti aspetti della filosofia di Francis Bacon e in alcune immagini usate da Shakespeare e John Donne (cfr. A. Rzepka, "Discourse Ex Nihilo: Epicurus and Lucretius in Sixteenth-Century England", in B. Holmes and W.H. Shearin, a c. di, *Dynamic Reading: Studies in the Reception of Epicureanism*, Oxford University Press, Oxford 2012, pp. 113-32). Ma rimane oggi abbastanza affidabile il riferimento del 1650 – l'anno in cui fu disponibile la prima traduzione integrale – per segnare il raggiungimento di una massa critica di idee epicuree nella cultura filosofica e letteraria d'oltremarino.

tero numerose pubblicazioni su Epicuro e su Lucrezio, ma l'epicureismo filosofico inglese prese una fisionomia più precisa a partire dalla influenza della filosofia di Gassendi, che – a sua volta influenzato dall'epicureismo cristiano dell'umanista Lorenzo Valla, diffuse nella cultura europea un epicureismo non incompatibile con una visione cristiana del mondo.

L'assimilazione dell'epicureismo all'interno di una cultura cristiana presentava però ovvi problemi, per la difficoltà di conciliare l'indipendenza della materia, che risultava dalla descrizione atomistica della natura, con le nozioni di onnipotenza e provvidenza di Dio. Gli scienziati cristiani della Royal Society praticarono il loro atomismo con grande cautela metodologica, applicando le due facce di quella che Victor Nuovo ha chiamato la “regola di Bacone”: da un lato garantire agli scienziati completa libertà e autonomia di investigare la natura guidati solo dal lume naturale, dall'altro proibire loro di usare quella stessa luce per indagare i sacri misteri di Dio⁷. Essi non potevano ignorare, peraltro, che agli occhi di molti dei loro contemporanei la spiegazione atomistica dei fenomeni minava alla radice le tradizionali idee di Dio, natura, religione, ragione, morale, fino ai vincoli tradizionali della società in cui vivevano. Di qui, da parte di Locke in particolare, la necessità di una visione dell'obbligazione etica, che abbandonasse le vecchie forme di fondazione dell'obbligo morale e delle norme sociali, e la ricerca di una nuova forma di etica che fosse all'altezza della sfida rappresentata dalla nuova cultura scientifica, fondata sull'atomismo.

Era peraltro chiaro, agli occhi di Locke, che l'epicureismo per sé stesso non poteva bastare per la fondazione di un'etica adeguata alla società moderna. Per l'epicureismo classico, infatti, l'utilità (ovvero il piacere) era sì il fondamento del giusto e dell'equo (*utilitas iusti proper mater et equi*, secondo la massima di Orazio), e la vita del saggio doveva essere improntata alla ricerca equilibrata del piacere e della serenità d'animo. Ma restava il fatto che l'epicureismo della tradizione classica era una dottrina dichiaratamente egoistica, e non prevedeva che il quieto edonismo che veniva raccomandato al saggio fosse una fondazione delle virtù sociali: era fundamentalmente l'indicazione su come condurre la propria vita, nella tranquilla quiete del Giardino, insieme a pochi amici di inclinazioni e idee simili. La felicità che il saggio ricercava era anzitutto la propria, non quella della polis o della società nel suo insieme⁸.

⁷ V. Nuovo, *John Locke: The Philosopher as Christian Virtuoso*, Oxford University Press, Oxford 2017, pp. 10-13.

⁸ Nel poco che Epicuro ci ha lasciato in merito all'idea di giustizia, egli dice che “il giusto fondato sulla natura è l'espressione dell'utilità che consiste nel non recare né ricevere reciprocamente danno” (*Massime capitali*, xxxi, in Epicuro, *Opere*, UTET, Torino 2013, p. 145). La società, secondo Epicuro,

3. *I latitudinari inglesi ed "i vantaggi della religiosità"*

Il latitudinarismo è stato un primo importante tentativo, in terra d'Inghilterra, di costruire un'etica sociale 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 sé 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", troviamo i termini generali di una concezione della religione come conoscenza di ciò che è desiderabile anzitutto per il fine principale dell'uomo, la salvezza eterna, ma anche come saggezza pratica e mondana, in quanto essa guida l'uomo al conseguimento del suo proprio interesse, che coincide con la sua felicità⁹. 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"¹⁰.

Tillotson 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 eudemonistica, quella secondo cui uno dei primi principi piantati nel cuore

nasce da un patto, quello con cui gli uomini si associano per poter ricercare insieme ciò che è utile. Locke era certamente d'accordo con molte di queste affermazioni, e da parte sue ne diede uno sviluppo ampio e sistematico nella sua teoria politica. Ma le indicazioni che egli poteva trovare in Epicuro o Lucrezio per la fondazione delle virtù sociali e politiche erano piuttosto generiche, e indirizzate soprattutto alla ricerca della tranquillità del saggio, cui Epicuro consigliava esplicitamente di vivere nascosto e di impegnarsi il meno possibile nella vita politica (Diogene Laerzio, *Vite di eminenti filosofi*, X.119), tranne che in circostanze eccezionali (Cicerone, *De re publica*, I, 10; Seneca, *De brevitate vitae*, 3, 2).

⁹ J. Tillotson, "The Wisdom of being religious", in *Works of... John Tillotson ... containing fifty four sermons and discourses, on several occasions*, London, 1699², pp. 5-7.

¹⁰ Tillotson, "The Wisdom of being religious", cit., p. 25.

dell'uomo è la ricerca della propria preservazione e felicità¹¹. 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 ogni individuo, 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 esseri umani, 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 altri¹².

Queste considerazioni tutto sommato generali sull'utilità della religione vennero riprese e rese più 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, anche perché aveva occupato a lungo la cattedra di matematica dell'università di Cambridge, ma nel frattempo non aveva mai abbandonato lo studio 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).

Un sermone importante tra i molti tenuti da Barrow fu quello su "The Profitableness of Godliness", che partiva proprio dalla descrizione degli uomini come creature dedite al perseguimento del proprio interesse (*profit*). Per lo più gli uomini identificano questo interesse, per il quale 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,

¹¹ "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 *Id., Works*, cit., p. 43.

¹² Tillotson, "The Advantages of Religion to Societies", cit., p. 46.

per quanto possono. 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. Questo accessibile modo di fare al meglio il proprio interesse consiste nell'essere religiosi, ovvero credere in Dio, e comportarsi di conseguenza, con *pietas* (piety), osservando le leggi divine in tutte le nostre azioni¹³.

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 gratitudine, e da usare per il bene della comunità in cui vive, 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 disperazione e risentimento, confidando nella provvidenza divina¹⁴.

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 società in cui vive è benedetta e resa migliore dalla sua vita e dalla sua opera.

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 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 propria visione del mondo.

¹³ I. Barrow, "The Profitableness of Godliness", in *The Works of the Learned Isaac Barrow* (published by Dr. Tillotson), London 1683-87, vol. I, pp. 13-14.

¹⁴ Ivi, p. 18.

4. *Locke e le origini dell'utilitarismo*

Molti studiosi di storia dell'etica e di filosofia sociale hanno riconosciuto che l'utilitarismo delle origini, da John Gay a William Paley, e fino a Jeremy Bentham, si è sviluppato in un'atmosfera intellettuale largamente dominata dal pensiero di John Locke, non solo in etica, ma anche in psicologia e in politica¹⁵.

In effetti, l'impostazione eudemonistica del pensiero di Locke è presente in tutte le sue opere più influenti, e fin dalle prime pagine del *Saggio sull'intelletto umano* leggiamo che la natura ha innestato negli esseri umani un profondo desiderio di felicità e una profonda avversione per l'infelicità, che funzionano a tutti gli effetti come principi pratici innati e universali¹⁶. La felicità è il maggior bene che gli uomini ricercano con le loro azioni, l'infelicità è il maggior male che vogliono evitare. Felicità e infelicità, bene e male, sono identificati rispettivamente come una prevalenza dei piaceri sui dolori o come una prevalenza dei dolori sui piaceri. Entrambe queste condizioni non possono essere vissute nella loro purezza (solo piaceri o solo dolori) nell'ambito della vita terrena¹⁷, anche se possono (e devono) essere sperate o temute per la vita ultraterrena.

Queste considerazioni di Locke, peraltro, non esauriscono la profondità e originalità del suo peculiare tipo di edonismo: nel *Saggio sull'intelletto umano* Locke afferma che per lo più la volontà non è mossa dalla ricerca del maggior bene possibile nel futuro, quanto piuttosto dal desiderio di sfuggire da un disagio, avvertito nel presente, per la mancanza di qualche piacere desiderato. Questo disagio presente può anche avere come causa il fondato timore di non poter godere di un piacere desiderato nel futuro, o, ancora più spesso, può derivare dal timore di dover soffrire, presto o tardi che sia, un dolore futuro. In entrambi i casi, perché queste condizioni future abbiano effetto sulle nostre azioni nel presente, c'è bisogno che il disagio sia avvertito qui ed ora, attraverso la capacità di previsione razionale (che è in grado di mettere in rapporto il presente col prevedibile futuro) e con l'immaginazione, che fa sì che io soffra già ora per ciò che ho motivo di temere per il futuro, come se questa condizione fosse già presente¹⁸.

¹⁵ A. P. Brogan, "Locke and Utilitarianism", in *Ethics* LXIX (1959), 2, p. 79. Cfr. anche G.R. Cragg, *From Puritanism to the Age of Reason: A Study of Changes in Religious Thought within the Church of England, 1660 to 1700*, Cambridge University Press, Cambridge 1964, pp. 276-83 e Crimmins, "Religious Advocates", cit., pp. 9-10, 16, 19, 30.

¹⁶ J. Locke, *An Essay concerning Human Understanding*, a c. di P.H. Nidditch, Oxford University Press, Oxford 1975, I.iii.3, p. 67.

¹⁷ Ivi, II.xxviii.11, p. 356.

¹⁸ Ivi, II.xxi.35, p. 253.

La capacità di legare il presente e col futuro è, in Locke, costitutiva della teoria lockiana dell'identità personale, che rappresenta la *cura della felicità* ("concern for happiness") come l'elemento costitutivo sia della coscienza che del valore morale delle azioni¹⁹. Il sé di cui parla Locke ha una natura giuridica (*forensic self*), anzitutto in quanto a lui sono imputabili tutte le sue azioni passate (e solo le sue, non quelle di qualche lontano progenitore, come potrebbero essere Adamo ed Eva). L'io è vitalmente interessato a queste sue condizioni future, in quanto non può ignorare la prospettiva del piacere né quella del dolore. Proprio per questo ogni agente razionale dovrebbe agire in modo da tenerne conto, a maggior ragione se esse sono da considerarsi eterne. Questo legame tra condizioni temporali ed esistenziali diverse costituisce la coscienza. Victor Nuovo ha indagato la condizione di perenne ansietà per il proprio futuro che questa condizione comporta, nella sua analisi della costruzione lockiana dell'identità: "la coscienza è una condizione di presente consapevolezza, uno stato inquieto della mente, che è desiderosa della propria felicità ed è capace di riconoscimento del proprio passato, passato che, secondo i casi, può allievare o aumentare la sua inquietudine"²⁰.

Locke ha tracciato le linee generali di un metodo in base a cui valutare le azioni morali e orientare le azioni degli uomini, ma – come è noto – non ha mai portato a termine il suo progetto di costruzione di una morale razionale, dimostrata a partire dalle premesse psicologiche e teologiche tracciate fin qui. In ogni caso, 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 volontà di Dio, che è data come postulato fondamentale della legge di natura, 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:

Dio ha unito, con una connessione inseparabile, la virtù e la felicità pubblica, ha reso la pratica della prima necessaria alla felicità pubblica, e ha reso il comportamento dell'uomo virtuoso visibilmente benefico per il benessere di tutti coloro con cui egli ha a che fare; non c'è nulla di strano nel fatto che ciascuno non solo consenta, ma raccomandi ed esalti agli altri regole, dalla cui osservanza sa di avere tanto da guadagnare²¹.

¹⁹ A. Lupoli, "Boyle's Influence on Locke's 'Study of the Way of Salvation'", in L. Simonutti, a c. di, *Locke and Biblical Hermeneutics*, Springer, Cham 2019, p. 23.

²⁰ V. Nuovo, *John Locke: The Philosopher as Christian Virtuoso*, cit., pp. 210-12.

²¹ "For, God having, by an inseparable connexion, joined virtue and public happiness together, and made the practice thereof necessary to the preservation of society, and visibly beneficial to all with

Certo, la posizione di Locke non coincide con quella che sarà propria dell'utilitarismo, neanche di quello anglicano. Per quest'ultimo, l'azione giusta sarà quella le cui conseguenze conducono al bene comune. Per Locke, la legge di natura più fondamentale è quella che induce a mantenere la pace e a preservare l'umanità, ma quest'ultima è suddivisa in una parte dichiaratamente individualistica e in una parte sociale (subordinata). Anzitutto, dice Locke, ciascuno è tenuto a preservare sé stesso, e in secondo luogo ciascuno è tenuto a preservare il resto dell'umanità, *se quest'azione non confligge con la propria preservazione individuale*.

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, questa, che costituisce uno dei suoi principali lasciti di Locke all'utilitarismo che verrà dopo di lui.

Da queste considerazioni deriva direttamente la concezione che Locke 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 legge²².

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 intermedia²³.

whom the virtuous man has to do; it is no wonder that every one should not only allow, but recommend and magnify those rules to others, from whose observance of them he is sure to reap advantage to himself", Locke, *An Essay Concerning Human Understanding*, cit., I.2.6, p. 69.

²² Ivi, II.xxviii.6, cit., p. 351.

²³ Ivi, IV.ii.1, IV.iii.2, pp. 530-31 e p. 539. Nel linguaggio tecnico adoperato nell'*Essay*, l'intuizione è

Locke ricorre a un esempio eloquente per descrivere una situazione nella quale si può agire senza temere le conseguenze delle proprie azioni: è l'esempio della città conquistata. Nelle prime pagine dell'*Essay* leggiamo infatti di un esercito impegnato nel saccheggio di una città, dopo la conclusione vittoriosa di un assedio. I soldati dell'esercito vincitore si dedicano a furti, omicidi e stupri: questo è per Locke il comportamento degli uomini che si sentono liberi dalla punizione per le loro azioni malvagie, o anche solo dalla censura dell'opinione degli altri per quello che fanno. Naturalmente, anche un esercito saccheggiatore agisce sotto lo sguardo di Dio, nella prospettiva di Locke. Ma la punizione divina è sentita da quei soldati come lontana, in un remoto e vago futuro, mentre la brama del saccheggio e della violenza è descritta da Locke come una passione viva e presente, in grado di offuscare la ragione e il giudizio. Si tratta evidentemente di una applicazione della teoria del disagio che è alla base dell'etica e della psicologia dell'*Essay*, e – quanto alla violenza che qui è descritta – è evidente che Locke sapeva di cosa stesse parlando, avendo vissuto nel secolo di ferro, quello della Guerra dei trent'anni (di cui molto aveva sentito parlare) e della guerra civile inglese, l'evento che aveva segnato il primo periodo della sua vita²⁴.

Sia la rivelazione che la ragione dichiarano il rapporto tra le nostre azioni in questa vita e il destino eterno della nostra anima. La rivelazione lo fa esplicitamente, quando parla ad esempio di regno dei cieli per i giusti e di Geenna per i malvagi, “dove sarà pianto e stridore di denti”. Ma l'esistenza di premi e punizioni ultraterrene non è 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, semplicemente riflettendo sulla condizione di creaturalità che è propria di tutti gli esseri umani: “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”. 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. 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”²⁵, e trae

il genere più certo di conoscenza, e Locke la paragona alla chiara luce del sole, in quanto, come quella, “si impone immediatamente alla percezione” (ivi, p. 530).

²⁴ Ivi, I.iii.9, p. 70.

²⁵ Ivi, II.xxviii.8, p. 352.

questa affermazione tanto dalla ragione che dalla Bibbia²⁶. Si tratta insomma di una proposizione *according to Reason*.

Per tutto 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 Locke²⁷. 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 posizione è 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. Se non c'è Dio, tutto è permesso. Il giudizio di Dio, invece, come lo intende Locke, è 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"²⁸.

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'associa-

²⁶ Cfr. *ivi*, IV.xiv.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".

²⁷ *Ivi*, II.xxi.70, pp. 281-82.

²⁸ *Ivi*, II.xxvii.22, p. 344.

zionismo 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 farla 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.

Interessanti, in questa prospettiva, sono le ragioni della critica da Locke rivolta al pensiero etico pagano, che non ricorre all’idea di Dio per fondare i doveri morali, né al meccanismo dei premi e delle punizioni nella vita futura, per rendere psicologicamente invitante la pratica di una vita onesta. Delle opere dei filosofi morali antichi Locke fu un attento lettore, e in particolare apprezzava l’etica di Cicerone del *De Officiis*, che era da lui visto come una delle opere in cui la ragione, non assistita da Dio, è andata più avanti nel campo morale. L’intento dell’etica ciceroniana era per Locke decisamente attraente – entrambi gli autori avevano tra le loro prime preoccupazioni quella di fondare una morale adeguata alle responsabilità ed ai compiti della classe dirigente del proprio paese – ma ci sono importanti differenze tra i due 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”²⁹. 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 fondati in modo sufficientemente chiaro ed efficace gli obblighi morali, il cui rispetto

²⁹ Cicerone, *De Officiis*, III, 36.

è indispensabile per il funzionamento di qualunque società. Concederà con questa analisi, in modo molto più pungente, 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 dalle sue conseguenze, fanno solo un esercizio di “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”³⁰.

5. *L'utilitarismo teologico di John Gay*

La complessa storia dell'utilitarismo può essere tracciata a partire dal 1731, quando il reverendo anglicano John Gay pubblicò anonimamente un breve saggio intitolato *Preliminary Dissertation. Concerning the Fundamental Principle of Virtue and Morality*, a titolo di prefazione per la traduzione in inglese della teodicea di William King, *Essay on the Origin of Evil*. È a questo saggio che molti tra i maggiori storici dell'utilitarismo hanno fatto risalire la fondazione di questa nuova dottrina, saggio nel quale si può trovare la sua prima formulazione nella sua purezza originaria³¹.

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). Quello su cui non c'è accordo tra gli studiosi di etica, 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, 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 conside-

³⁰ S. Jenyns, *A Free Inquiry into the Nature and Origin of Evil*, London 1758³, p. 84, e pp. 91-92.

³¹ Cfr. E. Albee, *A History of English Utilitarianism*, cit., p. 83 e Halévy, *La formation du radicalisme philosophique*, cit., p. 7: “Gay, qui se donne, d'ailleurs, pour un disciple de Locke, peut être considéré comme ayant véritablement fondé la nouvelle philosophie, la morale de l'utilité et la psychologie de l'association”. Cfr. A. Quinton, *Utilitarian Ethics*, Macmillan Limited, London 1973, p. 23, e G. Lustila, “John Gay and the Birth of Utilitarianism”, in *Utilitas* 30 (2018), 1, pp. 86-106.

rare giuste ed ingiuste le medesime classi di azioni³², 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 (e questa terminologia) da Locke, riprendeva quasi letteralmente le parole di Locke a proposito della peculiare difficoltà che si incontra nell'interpretare questo genere di idee.

In ogni caso, al di là di questi problemi linguistici, Gay riteneva che l'oggettiva convergenza delle valutazioni morali delle persone comuni e dei filosofi, su quali siano le azioni virtuose, non dipendesse da nulla di misterioso, ma che avesse 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.

È vero – proseguiva Gay nella sua analisi – 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 da Locke, e lo tramise ai successivi pensatori utilitaristi³³. Gay proponeva, in effetti, di estendere il principio di associazione a tutti i fenomeni psicologici, in

³² J. Gay, "Preliminary Dissertation Concerning the Fundamental Principle of Virtue and Morality", in W. King, *An Essay on the Origin of Evil. By Dr. William King, ... Translated from the Latin with large notes. To which are added, two sermons by the same author, ... The fourth edition corrected*, Cambridge 1758, p. xxi. Su questo punto l'ottimismo di Gay era certo superiore alle cautele di Locke o di Montaigne.

³³ A dire il vero, Gay fa un uso del principio associativo molto più ottimistico di quello di Locke, per il quale la tendenza ad associare idee era non solo una utile possibilità dell'intelletto, ma più spesso era una delle sue più gravi malattie. Il riferimento storico più diretto di Gay era piuttosto l'associazionismo di Hartley. Resta il fatto che Hartley stesso rimandava a Locke quando parlava dell'influenza dell'associazione sulle nostre idee, opinioni e affetti: "the word association, in the particular sense here affixed to it, was first brought into use by Mr. Locke", D. Hartley, *Observation on Man*, London 1749, II.2, p. 65.

modo da costituire una filosofia morale basata sul principio di utilità.

Sulla base di queste premesse, Gay poteva definire la virtù come “conformità ad una regola di vita che diriga le azioni di tutti gli uomini in riferimento alla reciproca felicità”³⁴. Non era certo la prima etica eudemonistica mai apparsa, ma Gay può essere considerato come il primo utilitarista in quanto è 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 (ad esempio Cumberland e Hume, oltre allo stesso Hutcheson³⁵).

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 Gay³⁶ – perché mai dovrei tener conto del bene e del piacere degli altri, quando confligge con la mia felicità?

Gay ha una risposta molto articolata, che consiste nella sua teoria dell'obbligazione: 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

³⁴ Gay, “Preliminary Dissertation”, cit., p. xxvii.

³⁵ Le teorie morali di Hume e Cumberland usavano il principio di utilità come uno dei principi del giudizio morale, insieme ad altri principi, tra cui il principio humeiano della simpatia e la legge naturale di Cumberland. Hutcheson era invece il principale sostenitore, in Inghilterra, della teoria innatistica del senso morale. Il saggio di Gay era diretto *anche* contro la teoria morale di Hutcheson e proponeva, in luogo dell'innatismo, una geneologia del sentimento morale basata su un'analisi lockiana della motivazione umana. Hutcheson attribuiva il comportamento morale al rapporto tra due istinti, il senso morale (che fa sì che la nostra mente approvi alcune azioni e non altre) e l'affezione disinteressata (da cui scaturisce l'agire morale). Entrambi questi istinti operano senza alcun riferimento all'interesse egoistico dell'agente, ma le azioni che approvano o determinano sono comunque intese al bene generale (cfr. F. Hutcheson, *An Inquiry into the Original of Our Ideas of Beauty and Virtue*, London 1725, pp. 158-59). La purezza dell'utilitarismo di Gay consiste nel far riferimento direttamente al bene generale come criterio per valutare virtuosa un'azione, senza introdurre nel discorso istinti innati, o principi plurimi che portano comunque allo stesso esito: l'approvazione dell'azione intesa al bene generale.

³⁶ Gay, “Preliminary Dissertation”, cit., p. xxxiv.

di Dio (*obbligazione religiosa*). In questo modo Gay giungeva a distinguere tra ciò che è *giusto* fare (ciò che conduce alla felicità di tutti) 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 obbligati a quel tipo di conformità che chiamiamo *virtù* è evidente che la regola o criterio immediati della virtù è la volontà di Dio"³⁷.

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

³⁷ Ivi., p. xxviii.

di essere artefici della propria felicità³⁸. Dio, potremmo dire, vuole il maggior bene per il maggior numero degli esseri umani, anzi, a dire il vero, vuole il maggior bene per tutte le creature viventi³⁹: partecipare a questo progetto di Dio significa fare il bene, opporsi ad esso ed ostacolarlo significa fare il male.

6. *Il problema della teodicea nell'utilitarismo anglicano*

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 anglicani 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 possibili⁴⁰. Il Dio degli utilitaristi ha, come primo suo attributo, quello della bontà (o benevolenza), che precede anche la sua saggezza e la sua giustizia. Comprendere questo implica che partecipare a questo progetto con le proprie azioni 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, unde malum?* Non a caso i primi scritti propriamente utilitaristi, quello 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” furono inseriti, nel 1732, come introduzione, in *An Essay on the Origin of Evil*, la traduzione che lo stesso Law aveva fatto del trattato di teodicea filosofica del vescovo William King, il *De origine mali* (un testo la cui prima edizione risaliva al 1702). La traduzione del *De origine mali* diventava a quel punto – trenta anni dopo la prima pubblicazione dell'opera – una sorta di palinsesto della riflessione utilitarista, sempre nel contesto anglicano e canta-

³⁸ Ivi, pp. xxviii-xxix.

³⁹ 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 tutte le creature viventi, e pensare diversamente è stupida arroganza (King, *An Essay on the Origin of Evil*, cit., IV.ii.5, pp. 145-46). Una iniziale comprensione del piano benevolo di Dio si può avere solo a partire dall'idea che tutti gli esseri viventi sono sotto la cura del loro Creatore (Ivi, IV.vii.8, p. 184).

⁴⁰ E. Law, “The Translator Preface”, in King, *An Essay on the Origin of Evil*, cit., p. xi.

brigense in cui essa era nata⁴¹. 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 anche una sorta di saggio epistolare di teodicea, opera di Soame Jenyns, un altro utilitarista di Cambridge: *A Free Inquiry into the Nature and Origin of Evil* (1757). Quest'ultimo saggio 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 (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 opera di teodicea sviluppa un'idea che si trova già nella filosofia neoplatonica, 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 imperfezione⁴². Questa imperfezione è all'origine di tutti i mali – morali e materiali – che ogni creatura soffre e causa nel corso della sua vita⁴³. Peraltro, l'impianto stesso del

⁴¹ 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* (1733-34), che consisteva in una sorta di traduzione in versi delle idee di King.

⁴² Secondo King, erede in questo di un'antica tradizione teologica, tutte le cose create sono imperfette, in quanto non esistono da se stesse (King, *An Essay on the Origin of Evil*, cit., III.2, p. 103).

⁴³ Jenyns elabora questo passaggio della teodicea di King, sostenendo che i mali che esistono nel mondo derivano dalla subordinazione necessaria all'esistenza di qualunque essere 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, i quali sono d'altronde indispensabili al funzionamento della società (Jenyns, *A Free Inquiry into the Nature and Origin of Evil*, cit., 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 era attirata la devastante recensione di Samuel Johnson, che a proposito della compiaciuta rassegnazione di Jenyns (e Pope) riguardo alle sofferenze umane, e in particolare riguardo a 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 insen-

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 teologico 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 – riprendendo Locke – 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 infelice, in tutti i casi possibili”⁴⁴.

Peraltro, questo modo di ragionare implica un grave problema: in questo benevolo progetto di Dio per l'uomo e per il mondo, perché l'uomo è non solo capace di malvagità, non solo è capace di rendere infelice sé 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,

sible 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 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” (S. 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).

⁴⁴ Gay, “Preliminary Dissertation”, cit., p. xxviii: “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”.

è che la volontà dell'uomo non è necessariamente malvagia: se lo fosse, allora davvero Dio avrebbe creato, con l'uomo, qualcosa di perverso, e la sua stessa bontà e benevolenza diverrebbe quanto meno di problematica comprensione. 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. Inoltre, nell'interpretazione che Law fa 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 lasciasse 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 erranee, 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 grandi⁴⁵. In particolare, i mali morali, che derivano dal libero arbitrio

⁴⁵ “An Intention in the Creator of communicating Happiness to as many Beings as could be made

dell'uomo, sono una condizione per l'esistenza di quello stesso libero arbitrio: senza il quale, l'universo sarebbe qualcosa di inesprimibilmente 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. Da questo punto di vista, Dio è l'unico vero utilitarista, 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.

7. *William Paley*

Il principale espositore e divulgatore dell'utilitarismo nella sua prima versione teologica fu un altro cantabrigense, anch'egli impegnato (con alterno successo) nella carriera ecclesiastica e nella carriera accademica: William Paley, membro dell'Heyson Club, un gruppo di latitudinari dell'università di Cambridge, accomunati da sentimenti e idee 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 influente⁴⁶, tanto che alcuni dei suoi testi divennero parte del canone manualistico in uso per decenni a Cambridge.

Le opere più importanti di Paley furono i *Principles of Moral and Political Philosophy* (1785), improntati a una concezione del principio di utilità che tenesse conto dell'importanza della motivazione religiosa nelle scelte degli uomini; *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,

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 counterbalance it: Or ... an Intention always to choose the least of two Evils, when both cannot be avoided" (Law, in King, *An Essay on the origin of Evil*, cit., pp. xi).

⁴⁶ J.B. Schneewind, *Sidgwick's Ethics and Victorian Moral Philosophy*, Clarendon Press, Oxford 1977, p. 122. Cfr. anche N. O'Flaherty, *Utilitarianism in the Age of Enlightenment: The Moral and Political Thought of William Paley*, Cambridge University Press, Cambridge 2018, pp. 306-13.

questa, dell'ermeneutica di Locke, che attirò, in seguito, l'attenzione critica di Bentham); *A View of the Evidence of Christianity* (1794), che fu una lettura obbligatoria per entrare a Cambridge fino al ventesimo secolo; ed infine *Natural Theology* (1802), un lavoro popolare che mirava a dimostrare l'esistenza e la benevolenza di Dio a partire dall'ordine visibile del mondo naturale.

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 dall'adattamento di tutte le creature all'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 una solitaria brughiera, se non supponessimo l'esistenza di un orologiaio⁴⁷. Questo libro – l'ultimo scritto da Paley – era da lui considerato estremamente importante, tanto che egli raccomandava di leggerlo per primo, a chi studiasse le sue opere, come chiave di volta del suo intero sistema. E in effetti c'è al suo centro l'idea di un Dio benevolo e provvidente, che ha come sua cura principale la felicità delle sue creature, che abbiamo già visto essere il presupposto teologico essenziale della filosofia morale proto-utilitarista⁴⁸. L'argomentazione della *Natural Theology* – che prosegue per tutto il libro con una serie di esempi di finalità nella natura, intesa sempre al benessere delle creature – suscitò, molti anni dopo, l'attenzione critica di Darwin, la cui teoria dell'evoluzione può essere letta anche come una spiegazione del problema posto da Paley: come spiegare la struttura finalistica delle creature viventi senza presupporre una causa intelligente alla loro origine?⁴⁹.

In ogni caso, per la storia generale dell'utilitarismo la più importante opera di Paley sono i *Principles of Moral and Political Philosophy*, il testo che formula nel modo più completo i principi dell'utilitarismo religioso, a partire da un impianto di fondo edonistico. È con quest'opera che l'autore descrive la virtù come adesione, con tutte le proprie azioni e con i principi di fondo del-

⁴⁷ W. Paley, *Natural Theology*, Oxford University Press, Oxford 2008, pp. 7-15.

⁴⁸ L'intento dell'esperimento mentale di Paley, infatti, è sì quello di dimostrare l'esistenza di Dio a partire dai molti esempi di finalità presenti nel mondo delle creature viventi, ma è anche mostrare che il fine immanente al progetto di Dio è la felicità di tutte le creature (cfr. V. Nuovo, "Rethinking Paley", in *Synthese* 91 (1992), 1/2, pp. 32-34, e p. 38).

⁴⁹ Un chiaro precedente di questo genere di argomentazione si ha nel sermone di Tillotson, "The Wisdom of being Religious", cit., p. 15, 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.

la propria vita, 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 eterna”⁵⁰. Solo collaborando alla felicità dell’insieme, infatti, l’agente può ottenere la propria felicità.

Paley nella sua opera accetta senza riserve la tesi di Locke, 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 (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.

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: 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 sbagliata⁵¹: essi, infatti, come pensava Locke, 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. Paley in proposito afferma che l’esistenza di premi e punizioni nell’aldilà

⁵⁰ “Virtue is the doing good to mankind, in obedience to the will of God, and for the sake of everlasting happiness” (W. Paley, *The Principles of Moral and Political Philosophy*, London 1817, p. 35).

⁵¹ Paley, *The Principles of Moral and Political Philosophy*, cit., pp. 30-33.

è congruente sia con le nostre idee naturali di giustizia, sia con le parole della Scrittura. Egli 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 importante. Paley si riferisce infatti a un suo passaggio che riferisce di Gesù, nel momento in cui 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 umana⁵².

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 Dio⁵³.

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.

L'obbligazione avviene, secondo Paley, annettendo conseguenze precise e rilevanti (piaceri o dolori) alle mie azioni, a titolo di remunerazione. Questa descrizione dell'obbligazione era, da parte di Paley, una riformulazione delle tesi dei suoi predecessori, ma la sua brutale chiarezza era parte del progetto educativo e divulgativo che egli aveva in mente: essa era posta in termini tali da massimizzarne l'efficacia per il pubblico cui la sua opera era destinata (soprattutto studenti e fedeli): "rendendo sostanzialmente uguali i comandi di Dio alle ingiunzioni del padrone di un castello, egli presentava il regno di Dio come

⁵² Paley, *The Principles of Moral and Political Philosophy*, cit., p. 41, n.

⁵³ Ivi, pp. 49-50.

un'estensione della familiare gerarchia della umana dipendenza"⁵⁴.

Paley è consapevole che questa sua descrizione dell'agire morale possa apparire come 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 solo quello che guadagniamo in questo mondo, nell'altro anche ciò che guadagniamo nel mondo a venire. Paley sostiene che coloro che vogliono stabilire un sistema di morale differente, indipendente da uno stato futuro, devono guardare a una forma 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 diverso⁵⁵.

Conclusione – I lockiani di Cambridge

Locke non è mai stato un utilitarista. Forse è stato sul punto di diventarlo, come si può supporre da un suo manoscritto incompiuto, che nessuno dei primi filosofi utilitaristi ha avuto modo di leggere: *Of Ethics in general* (ovvero il maggior tentativo, da parte di Locke, di costruire un'organica teoria della morale). In quel manoscritto si sostiene la conoscibilità, da parte della ragione, di una legge di natura universale, fondata sulla volontà di Dio, che ha come caratteristica evidente la sua utilità per le popolazioni che la fanno propria:

[...] la regola generale più costante che riesco a trovare è che le azioni che giudichiamo virtuose sono quelle che riteniamo assolutamente necessarie per preservare la società, mentre quelle che giudichiamo malvage sono quelle che disturbano o dissolvono i legami della comunità⁵⁶.

⁵⁴ O'Flaherty, *Utilitarianism in the Age of Enlightenment*, cit., p. 95.

⁵⁵ Paley, *The Principles of Moral and Political Philosophy*, cit., p. 53.

⁵⁶ "...the general rule whereof & the most constant that I can finde is that those actions are esteemed virtuous which are thought absolutely necessary to the preservation of society & those that disturbe or dissolve the bonds of community are every esteemed ill", 'Of Ethick in General', MS Locke c. 28, in V. Nuovo, a c. di, *John Locke: Writings on Religion*, Clarendon Press, Oxford 2002, p. 10.

Questo però vale, secondo Locke, solo per l'esclusione dei vizi più grossolani e ovviamente dannosi per la società, che ovviamente ogni società biasima e condanna per pura autodifesa. Non è però questo, afferma Locke nel suo manoscritto incompiuto, un fondamento sufficiente per la morale nel suo insieme: troppi dei basilari doveri morali restano esclusi, in questo modo.

Il punto è che l'importanza di Locke nella protostoria dell'utilitarismo non è quella di aver costruito lui stesso una teoria utilitarista. Questo non è mai accaduto, intanto perché Locke non ha mai costruito un discorso morale organico, e poi anche perché dalle sue premesse filosofiche non poteva scaturire una posizione utilitarista vera e propria. Il punto è che gli utilitaristi, a partire da Gay, hanno trovato in Locke un insieme di motivi psicologici e un progetto filosofico – quello della costruzione di un'etica basata sulla ricerca della felicità – che hanno sviluppato e integrato nei loro sistemi, in alcuni punti semplificandola, ma anche trasformandola in un corpo dottrinale adatto a fare da orientamento morale nella mutata società in cui si collocava la loro opera.

Gli utilitaristi, infatti, a partire da John Gay, hanno fatto gran conto della lezione di Locke. Edmund Law, una delle figure più influenti 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, sempre 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 – di quel pensiero⁵⁷.

Riassumendo qui i molti temi che gli utilitaristi anglicani hanno consapevolmente e dichiaratamente tratto dall'opera di Locke, il primo è la teoria dell'obbligazione, ovvero l'interpretazione cristiana della morale edonistica, basata sulla ricerca della felicità e sugli incentivi religiosi al comportamento morale, nozioni espresse dagli utilitaristi impiegando spesso il linguaggio tecnico dell'etica di Locke (quello delle idee e dei modi misti). Il secondo tema lockiano fatto proprio da questi primi filosofi utilitaristi è stato poi l'associazionismo dell'*Essay*. Terzo tema, presente soprattutto in Paley, è la consapevolezza che la motivazione ad agire scaturisce molto più spesso da un disagio presente

⁵⁷ E. Law, "The Nature and Obligation of Man, As a sensible and Rational Being", in King, *Essay on the Origin of Evil*, cit., p. xlii.

che dal timore di un dolore futuro. Infine, il quarto e decisivo tema è proprio quello, incompiuto in Locke, della costruzione di una morale fondata sull'utilità sociale, nel costruire la quale questi autori ritengono di aver superato le riserve ed esitazioni dello stesso Locke.

Si può far credito agli utilitaristi anglicani di Cambridge di essere sinceri quando presentavano il loro progetto filosofico come una prosecuzione e compimento di quello di Locke in campo morale. Senza la strumentazione psicologica ed etica che essi traggono dal *Saggio sull'intelletto umano* non si può nemmeno concepire il loro intero progetto filosofico. In questo senso, non è esagerato circoscrivere questo gruppo di filosofi cantabrigensi a partire del loro grande e comune autore di riferimento, definendoli dunque "i lockiani di Cambridge".

Bibliografia

- E. Albee, *A history of English utilitarianism*, Thoemmes, Bristol 1902.
- I. Barrow, *The Works of the Learned Isaac Barrow* (published by Dr. Tillotson), London 1683-1687.
- A.P. Brogan, "Locke and Utilitarianism", in *Ethics* 69 (1959), 2.
- Cicerone, *De Officiis*, Oxford University Press, Oxford 1994.
- G.R. Cragg, *From Puritanism to the Age of Reason: A Study of Changes in Religious Thought within the Church of England, 1660 to 1700*, Cambridge University Press, Cambridge 1964.
- J.E. Crimmins, "Religious Advocates of the Utility Principle", in J.E. Crimmins, *Utilitarians and Religion*, Thoemmes, Bristol 1998, pp. 3-25.
- Diogene Laerzio, *Vite e dottrine dei più celebri filosofi*, Bompiani, Milano 2005.
- Epicuro, *Opere*, UTET, Torino 2013.
- J. Gay, "Preliminary Dissertation Concerning the Fundamental Principle of Virtue and Morality", in W. King, *Essay on the Origin of Evil*, Cambridge 1758⁴, pp. xxi-lii.
- E. Halévy, *La formation du radicalisme philosophique*, Les Presses Universitaires de France, Paris 1995.
- D. Hartley, *Observation on Man*, London 1749.
- F. Hutcheson, *An Inquiry into the Original of Our Ideas of Beauty and Virtue*, London 1725.
- S. Jenyns, *A Free Inquiry into the Nature and Origin of Evil*, London 1758³.

- S. 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.
- P. King, *The Life and Letters of John Locke: With Extracts from His Journals and Common-place Books*, London 1830.
- W. King, *An Essay on the Origin of Evil ... Translated from the Latin with large notes. To which are added, two sermons by the same author, ... The fourth edition corrected*, Cambridge 1758⁴.
- E. Law, "On Morality and Religion", in King, *An Essay on the Origin of Evil*, pp. xliii-lii.
- E. Law, "The Nature and Obligations of Man As a sensible and rational Being", in King, *An Essay on the Origin of Evil*, pp. liii-lx.
- E. Law, "The Translator Preface", in King, *An Essay on the Origin of Evil*, pp. vii-xx.
- J. Locke, *An Essay concerning Human Understanding*, a c. di P.H. Nidditch, Oxford University Press, Oxford 1990.
- D. Lucci, *John Locke's Christianity*, Cambridge University Press, Cambridge 2020.
- A. Lupoli, "Boyle's Influence on Locke's 'Study of the Way of Salvation'", in L. Simonutti, a c. di, *Locke and Biblical Hermeneutics*, Springer, Cham 2019.
- G.G. Lustila, "John Gay and the Birth of Utilitarianism", in *Utilitas* 30 (2018), 1, pp. 86-106.
- T.F. Mayo, *Epicurus in England (1650-1725)*, The Southwest press, Dallas 1934.
- V. Nuovo, *John Locke: The Philosopher as Christian Virtuoso*, Oxford University Press, Oxford 2017.
- V. Nuovo, a c. di, *John Locke. Writings on Religion*, Oxford University Press, Oxford 2002.
- V. Nuovo, "Rethinking Paley", in *Synthese* 91 (1992), 1/2, pp. 29-51.
- N. O'Flaherty, *Utilitarianism in the Age of Enlightenment: The Moral and Political Thought of William Paley*, Cambridge University Press, Cambridge 2018.
- W. Paley, *Natural Theology*, Oxford University Press, Oxford 2008.
- W. Paley, William, *The Principles of Moral and Political Philosophy*, Cambridge 1785.
- J. Plamenatz, *The English Utilitarians*, Blackwell, Oxford 1949.
- A. Quinton, *Utilitarian Ethics*, Macmillan Limited, London 1973.
- F. Rosen, *Classical Utilitarianism from Hume to Mill*, Routledge, London 2003.
- R. Russo, *L'ipotesi non necessaria: Ermeneutica demitizzante e critica utilitarista della religione in Jeremy Bentham* [Tesi di dottorato], Università di Trento 2013.
- R. Russo, *Virtù difficili: John Locke e gli antichi maestri*, Guida, Napoli 2003.

- A. Rzepka, "Discourse Ex Nihilo: Epicurus and Lucretius in Sixteenth-Century England", in Brooke Holmes and W.H. Shearin, a c. di, *Dynamic Reading: Studies in the Reception of Epicureanism*, Oxford University Press, Oxford 2012.
- J.B., Schneewind, "Voluntarism and the Origins of Utilitarianism", in *Utilitas* 7 (1995), 1, pp. 87-96.
- J.B., Schneewind, *Sidgwick's Ethics and Victorian Moral Philosophy*, Clarendon Press, Oxford 1977.
- Seneca, *Tutte le opere*, Bompiani, Milano 2000.
- J.S. Mill, *Utilitarianism*, Fontana Press, London 1962.
- J. Tillotson, *The Works ... containing fifty-four sermons and discourses, on several occasions*, London, 1699².

Raffaele Russo
University of Innsbruck
r.russo14@gmail.com

