

Una popolazione sana, virtuosa e felice.

Malthus dalla morale sessuale all'etica della procreazione

Sergio Cremaschi

1. Dalla morale sessuale all'etica della procreazione

Una tradizione polemica che presenta Malthus come un orco riaffiora ogni tanto nella saggistica non accademica, genere di letteratura notoriamente immunizzato contro ogni effetto delle confutazioni che almeno talvolta lasciano qualche segno nella letteratura accademica. Come esempio citerò da una, a dire il vero non particolarmente nota, rivistina online:

La figura chiave del futuro movimento eugenetico fu senz'altro quella di Thomas Robert Malthus. Questo pastore anglicano con il *Saggio sul principio di popolazione nei suoi effetti sul miglioramento della società* del 1798 prospettò per primo il problema derivante dal rapporto fra popolazione e risorse disponibili. La teoria maltusiana aveva come obiettivo quello di dimostrare l'incompatibilità tra il ritmo di accrescimento demografico e quello dei mezzi di sostentamento. Malthus supposeva che mentre la popolazione cresceva seguendo una consequenzialità geometrica, le risorse aumentavano solo secondo una sequenza aritmetica. Tale sbilanciamento avrebbe portato l'umanità, se non se ne fosse controllata la riproduzione, a non avere più, in un prossimo futuro, mezzi di sostentamento disponibili.

Tale teoria fu ben accolta nella Gran Bretagna dell'epoca, in cui dilagava lo spettro della povertà. Malthus al riguardo manifestò anche la sua perplessità riguardo [sic] l'opportunità di proseguire con l'adozione di politiche socio-assistenziali volte a tutelare proprio lo strato sociale più debole e più imprudente dal punto di vista demografico¹.

Ciò che in questo saggio ci si propone è illustrare come la teoria malthusiana della popolazione abbia certamente molto a che vedere con il successivo movimento eugenetico ma per motivi e con esiti quasi opposti a quelli paventati dall'articolo citato. In altre parole, ci si propone di illustrare come Malthus abbia saputo vedere l'esistenza di un problema etico laddove in precedenza si era vista soltanto la fatalità o la provvidenza, o come abbia trasformato la morale *sessuale* tradizionale in un'etica della *riproduzione*. Questa drastica trasformazione, lungi dall'essere l'apertura del vaso di Pandora dei disastri morali della modernità tanto spesso esorcizzati aprì la possibilità della discussione di questioni etiche che egli stesso non poteva prevedere, cioè quelle sollevate dalla possibilità tecnica di programmi eugenici e poi dalla scoperta della genetica come campo di studi e di possibili applicazioni.

2. La scoperta del principio della popolazione

Uno dei miti che s'intende ridimensionare è quello del Malthus "fondatore" della demografia. I motivi di revisione sono due: uno è che Malthus fu l'accidentale inventore del principio di popolazione e invece il consapevole autore di una nuova teoria morale applicata alla povertà e alla procreazione, il secondo che, come è successo per la maggior parte delle nuove teorie, anche la teoria della popolazione è stata, se non un caso di scoperta multipla, almeno un esempio di come un'idea relativamente nuova possa essere formulata da diversi autori ma lasciata senza conseguenze fino al momento in cui qualcuno la immette in un nuovo contesto in cui rivela il suo potenziale di implicazioni.

Venendo al primo motivo, alcuni suggerimenti circa una relazione tra la crescita delle risorse e la crescita della popolazione compaiono già in autori del cristianesimo dei primi secoli. Tertulliano scrisse che «la peste, la carestia, le guerre e i terremoti devono essere considerati come un rimedio per le nazioni e come strumenti di potatura della crescita esuberante della razza umana»². Un millennio dopo, agli albori dell'età moderna, la popolazione divenne un tema importante per ragioni diverse, di potere, potenza militare, risorse commerciali. L'esempio delle colonie americane dove la popolazione sembrava crescere a un ritmo impensabile in Europa diede l'occasione a riflessioni sulle cause e i meccanismi della

crescita della popolazione. Richard Cantillon dichiarò che «gli uomini si moltiplicano come i topi in un granaio se hanno mezzi di sussistenza illimitati»³. Robert Wallace sostenne che «sotto un governo perfetto gli inconvenienti derivanti dall'aver famiglia sarebbero così completamente eliminati che [...] l'umanità si accrescerebbe in modo tanto prodigioso che infine la terra sarebbe sovrappopolata e cesserebbe di essere in grado di nutrire i suoi numerosi abitanti»⁴. David Hume sostenne che il permesso di sopprimere i figli non desiderati tende a incoraggiare invece di limitare la crescita della popolazione e che

La Cina, il solo paese in cui questa pratica di esporre i bambini è attualmente in vigore, è il paese più popoloso che conosciamo, e ogni uomo è sposato prima dei vent'anni d'età. Tali matrimoni precoci difficilmente sarebbero generalizzati se non si avesse la prospettiva di un metodo tanto facile per sbarazzarsi dei propri figli⁵.

Adam Smith osservò che il matrimonio

è incoraggiato in Cina non dalla convenienza dell'aver figli, ma dalla libertà di distruggerli. In tutte le grandi città ogni notte molti sono esposti in strada o affogati come cuccioli. Si dice perfino che l'esecuzione di tale orribile compito sia il mestiere riconosciuto con il quale alcuni si guadagnano da vivere⁶.

Malthus nel 1798, argomentando contro il progetto utopico di William Godwin, porta a fondo le implicazioni dell'idea di Wallace che con governo perfetto la popolazione aumenterebbe in misura prodigiosa. L'ulteriore conclusione di Malthus è che occorre garantire un controllo al potere della popolazione di riprodursi per evitare che «i germi di vita contenuti in questo pezzetto di terra, con abbondante cibo ed ampio spazio per espandersi, riempiano milioni di mondi nel corso di poche migliaia di anni»⁷. Aggiunse che altri già avevano notato che la popolazione non può crescere oltre il limite rappresentato dalla quantità di cibo disponibile, ma che nessuno aveva indagato la natura del meccanismo che tiene la popolazione entro questo limite, e formulò la sua ipotesi che questo meccanismo di controllo consistesse nel vizio e nella miseria.

La sua argomentazione si articola in quattro passaggi: (i) ci sono due postulati: (a) il cibo è necessario per l'esistenza umana, (b) la popolazione, se non controllata, tende a crescere più rapidamente della capacità della terra di produrre generi di sussistenza (ii) gli effetti di questi due poteri disuguali devono essere bilanciati, (iii) la miseria e il vizio sono le cause che provocano l'effetto di bilanciare popolazione e risorse, (iv) la necessità di bilanciare popolazione e risorse costituisce il «più forte ostacolo» a un miglioramento della società «e rende la perfettibilità dell'uomo impossibile», ma il principio della popolazione costituisce la principale fonte di incoraggiamento per l'industria e la virtù.

Dopo le reazioni critiche, l'argomentazione fu modificata nel 1803, ammettendo una terza causa in grado di bilanciare risorse e popolazione, il «freno morale», cioè il rinvio del matrimonio. Questo cambiamento nella teoria implica non solo uno schema esplicativo modificato, ma anche un rapporto modificato tra discorso descrittivo e discorso prescrittivo. Si noti che l'evoluzione di Malthus va in direzione di un approccio più empirico e meno deduttivo ma contemporaneamente – nonostante l'opinione contraria di Samuel Hollander e degli storici del pensiero economico che l'hanno preceduto – in direzione di un peso maggiore e non minore a un'etica normativa (e un'etica non utilitarista) nella sua costruzione intellettuale.

3. L'etica non utilitarista di Malthus

Accanto al mito radicato dell'evoluzione di Malthus dalla metafisica alla scienza empirica che accompagnerebbe il passaggio dal primo *Saggio* del 1798 al secondo *Saggio* del 1803, un'altra fonte di confusione è stata il mito dell'utilitarismo di Malthus, nato dall'annessione che nel corso dell'Ottocento gli utilitaristi fecero di tutto ciò che vi era stato di empirico e di vagamente progressista nel pensiero britannico precedente. James Bonar creò questo mito⁸, e insieme scoprì il problema peregrino della incoerenza di Malthus rispetto al suo preteso utilitarismo. Questi pseudo problemi sopravvivono inutilmente nella recente ricostruzione di Hollander del pensiero di Malthus⁹. L'errore nasce dalla

lettura affrettata delle considerazioni etiche di Malthus, che sono riprese dalla tradizione anglicana di Richard Cumberland e William Paley che ho proposto di chiamare “volontarismo consequenzialista”¹⁰, dove compare la «prova dell'utilità» ma con una funzione diversa da quella alla quale l'avrebbe poi applicata Bentham, cioè non quella di fornire il criterio di giudizi morali ancora da fare ma quella di ricostruire la procedura adottata da un Dio onnisciente, razionale e benevole per promulgare i tradizionali precetti morali contenuti nella Bibbia (non i precetti rivoluzionari della “nuova morale” benthamiana). Quella di Malthus è cioè un'etica della “scelta razionale divina”, non un'etica utilitarista.

Più in dettaglio, la prova dell'utilità per Malthus non meno che per i teologi anglicani suoi predecessori era una via per scoprire la volontà di Dio, e di conseguenza le leggi della natura che egli avrebbe ‘imposto’ alla sua creazione. Ne deriva che i nostri doveri principali sono: (a) massima attenzione alle conseguenze causate dalla soddisfazione delle nostre passioni, (b) regolamento della nostra condotta in base a tali conseguenze. Malthus era così lontano dall'utilitarismo benthamiano che la sua etica normativa è stata un tipico esempio di etica della virtù. Si concentra su due principali virtù 'naturali', cioè la benevolenza e la castità. In uno stato sociale ma precedente le istituzioni politiche in cui gli esseri umani vivono senza governo e senza leggi scritte, ci sarebbero almeno due doveri: quelli di aiutare il prossimo e di formare un legame stabile con una persona dell'altro sesso. Per chi visse in un tale stato, l'esperienza insegnerebbe che questi doveri sarebbero leggi di natura, dal momento che si potrebbero facilmente notare le conseguenze nefaste dell'agire in modo contrario. C'è poi un secondo gruppo di virtù: le virtù artificiali, che cominciano ad esistere non appena la transizione verso lo stato politico è compiuta: in questo gruppo di virtù rientrano l'amore per l'uguaglianza e l'amore per la libertà. Un posto speciale è concesso a una quinta virtù, la prudenza, che governa sia la ricerca individuale della felicità sia la ricerca collettiva del bene pubblico. Questa virtù speciale fornisce anche un legame invisibile tra il privato e la sfera pubblica nella misura in cui contribuisce a combinare l'amore di sé alla felicità generale attraverso il meccanismo degli effetti non intenzionali, dal quale «i più ignoranti sono portati a promuovere la felicità generale»¹¹ poiché tutti i grandi miglioramenti si realizzano grazie allo sforzo da parte di ognuno di perseguire il proprio interesse.

3. La morale sessuale di Malthus

È ben noto che l'età vittoriana fu ossessionata dal sesso. Questo fu il risultato di una campagna di massa volta a diffondere maniere civili e inculcare il controllo interno sulle passioni. Il desiderio sessuale era il nemico onnipresente, e la religione, l'educazione, le buone maniere dovevano collaborare nel circoscriverlo, canalizzarlo, e renderlo possibilmente invisibile. La morale vittoriana fu in gran parte il prodotto del successo delle campagne condotte dagli Evangelici, e nei loro arsenali c'era tutta una batteria di dottrine sulla famiglia, il matrimonio, la procreazione, l'industriosità, la parsimonia, e soprattutto l'autocontrollo, che derivava in larga misura da Malthus stesso. Fino a che punto però Malthus in carne e ossa fu colpevole in prima persona del peccato vittoriano della sessuofobia? La morale sessuale è forse il capitolo più importante nella trattazione maltusiana della morale privata, ma lo è per via della relazione da lui scoperta fra procreazione e povertà. Inoltre il tono di Malthus è ben lontano dall'essere bigotto, per esempio la gravidanza fuori dal matrimonio è considerata per la donna «un peccato tanto naturale».

Come mai il sesso divenne tanto importante per Malthus? Quello che percepiva come il problema più urgente del suo tempo era la povertà, e questo era certamente il problema centrale nel primo *Saggio*. La differenza principale fra la prospettiva del 1798 e quella del 1803 è il ruolo che la prudenza può svolgere per fare di un'esistenza individuale accettabile e una società non troppo ingiusta degli obiettivi possibili. Ciò implica che il problema della teodicea può essere risolto ora non esclusivamente tenendo conto della vita ultraterrena, come avveniva nel 1798 con seri problemi per l'ortodossia della concezione teologica maltusiana, ma anche in chiave intramondana. Ho detto che vizio, miseria (e «freno prudenziale», che a sua volta rientra nel vizio) erano nel primo *Saggio* i tre fattori che potevano contrastare l'azione del principio della popolazione, ma il terzo elemento era stato dichiarata poco rilevante per rendere conto della storia passata. I motivi d'irrilevanza sono che «tra le

piante e gli animali» gli effetti della «legge imperiosa e onnipresente della necessità» sono le «dispersione del seme, malattia e morte prematura. Fra gli esseri umani, la miseria e il vizio. Il primo, la miseria, ne è una conseguenza assolutamente necessaria. Il vizio ne è una conseguenza assai probabile [...] tuttavia non lo si dovrebbe forse ritenere una conseguenza strettamente necessaria»¹².

Il freno prudenziale alla crescita della popolazione «quasi necessariamente, anche se non assolutamente, produce vizio»¹³. Consiste in astratta nell'azione della ragione che interrompe gli effetti di potente istinto che porterebbe a creare un legame con una donna; in concreto consiste nel procrastinare il matrimonio. La clausola “*non assolutamente*” sembra però suggerire la possibilità del «freno morale» (che quindi sarebbe stato considerato da Malthus già fin dal 1798) ma questa sembra essere confinata per il momento a pura speculazione, dato che Malthus sembra credere che in pratica i freni alla popolazione «possono essere correttamente ricondotti a miseria e vizio»¹⁴. Il grosso cambiamento del 1803 fu l'introduzione sistematica di un terzo elemento all'elenco dei freni, elenco che viene così a comprendere «freno morale, vizio, e miseria»¹⁵. Il freno *morale* è ora esplicitamente distinto dal freno *preventivo* o *prudenziale* perché questo consiste nel rinvio del matrimonio accompagnato da «gratificazione irregolare» mentre il primo consiste nel rinvio del matrimonio accompagnato dal rispetto della castità.

Il *Saggio* del 1803, cap. 3 del terzo libro, riconosce l'innovazione introdotta da Godwin con l'ammissione di un freno alla popolazione che può essere moralmente accettabile e riconosce di averlo incorporato nella sua nuova soluzione. In seguito, rispondendo a contro-obiezioni di Godwin¹⁶, dopo avere sostenuto che in passato nessun freno ha mai contribuito a contenere la popolazione entro il livello dei mezzi di sussistenza che non rientri nel vizio o nella miseria, menziona il «freno morale»¹⁷, cioè «quel sentimento di virtù, prudenza, o orgoglio»¹⁸ che trattiene dal contrarre matrimonio e che riconosce essere stato già raccomandato da Godwin stesso. Malthus sostiene che questo freno può funzionare nel suo sistema ma non in quello di Godwin perché per avere un movente all'azione abbiamo bisogno di «un senso del dovere sovrapposto a un senso dell'interesse»¹⁹ e se «eliminassimo o indebolissimo il movente dell'interesse, ciò che avverrebbe nel sistema di Godwin», resteremmo con il

solo senso del dovere che rappresenterebbe «un debole sostituto»²⁰. Va osservato che, anche se intende per freno morale una «astensione dal matrimonio per motivi prudenziali che non sia seguita da gratificazioni irregolari»²¹, Malthus è meno ingenuo di quanto ci si aspetterebbe da un parroco. Afferma, infatti, che non è vero che «i vizi riguardanti il sesso siano i soli vizi da considerare in una questione morale e che siano anche solo i maggiori e i più degradanti per il carattere umano»²², e che un certo grado di promiscuità sessuale accompagnata dalla pratica della contraccezione è comunque «meglio che la mortalità prematura»²³. Nondimeno è convinto che la promiscuità sessuale sia sempre da condannare fermamente perché questi peccati «possono essere raramente commessi senza produrre infelicità in un modo o nell'altro»²⁴ e hanno l'effetto «d'indebolire le più nobili affezioni del cuore e degradare in misura notevole il carattere femminile»²⁵.

Malthus ritiene che, a partire dall'osservazione del funzionamento delle leggi della natura, possiamo giungere alla conclusione che la castità è una virtù, e ciò implica che si tratti non soltanto di evitare il sesso casuale e i rapporti sessuali prima del matrimonio e di non praticare la contraccezione, ma anche di evitare il matrimonio prima di essere in condizione di mantenere una famiglia. Indipendentemente da quanto probabili e diretti siano i mali causati dal vizio contrario, la loro esistenza è una chiara prova dell'esistenza di questa virtù. Anche in altri ambiti non è stato senza una lunga e dolorosa esperienza che i comportamenti più favorevoli alla felicità umana sono stati riconosciuti tali, e perciò il fatto che le conseguenze possano essere dilazionate non altera la loro natura né il nostro dovere di regolare la nostra condotta di conseguenza come per le altre leggi di natura e le altre virtù, vale anche a proposito della castità la considerazione che i mali fisici come le malattie e la morte sono conseguenze inevitabili, stabilite dalle leggi di natura, del vizio, di modo che queste conseguenze nefaste fungano da «segnale di pericolo per gli altri»²⁶. Ciò vale per vizi come l'intemperanza nel mangiare e nel bere che sono seguiti da cattiva salute, così come per quei vizi che comportano come conseguenza l'aumento troppo veloce della popolazione in rapporto ai mezzi di sussistenza che sono seguiti dalla povertà e dai mali che la accompagnano. Non diversamente dal desiderio del cibo, che è una passione necessaria ma da contenere ad opera di una virtù corrispondente, così anche la passione tra i due sessi

non è solo necessaria per la sopravvivenza della specie, ma è anche «uno degli ingredienti principali della felicità umana», e tuttavia «molto male deriva dalla sua gratificazione irregolare»²⁷.

Esiste perciò una «legge della castità» che «non può essere violata senza produrre *male*»²⁸. Tutto ciò – stranamente per il lettore di oggi – sembra implicare anche che la contraccezione come tale sia viziosa al punto che Malthus cataloga le pratiche “innaturali” volte a impedire il concepimento nella stessa categoria alla quale appartengono mali quali la promiscuità sessuale e l’aborto. Curiosamente dichiara di avere sempre condannato «ogni modo artificiale e innaturale di frenare la crescita della popolazione per via sia della loro *immoralità* sia della loro tendenza a eliminare il necessario *stimolo all’industriosità*». La ragione è che «se fosse possibile per ogni coppia sposata limitare a volontà il numero dei figli, vi è certamente ragione di temere che l’indolenza della specie umana aumenterebbe in notevole misura»²⁹. Quest’affermazione, che alla maggioranza dei lettori odierni potrebbe suonare strabiliante, non è probabilmente pura manifestazione di pregiudizio, ma sembra invece bene in linea con l’approccio volontarista consequentialista. Malthus, infatti, non spiega mai che cosa vi sia di *intrinsecamente* immorale nella contraccezione, ma il suo approccio volontarista lo esonera dall’onere di scoprire *qualità morali intrinseche* nelle azioni, ciò che un tomista invece dovrebbe fare per via dell’assunzione intellettualista o oggettivista (anziché volontarista) che sta alla base della sua concezione della legge morale. D’altro lato può non avere avvertito alcun bisogno di spiegare le ragioni dell’immoralità della contraccezione perché queste ragioni erano ovvie per i lettori.

Può essere una facile tentazione per il lettore moderno vedere tutto ciò come frutto di semplice ipocrisia. È vero che Malthus stava sostenendo una causa ben poco popolare e non gli conveniva andare a cercarsi altri fastidi mettendo in dubbio radicati pregiudizi in materia di morale sessuale. Ritenere però che questo fosse il nocciolo della storia vuol dire dimenticare il coraggio – o meglio la totale mancanza di diplomazia – dimostrati da Malthus in molte occasioni nell’opporvi a quelli che riteneva pregiudizi. Forse in questo caso stava parlando di possibilità che apparivano remote quasi quanto i viaggi sulla luna. Si può aggiungere che le tecniche contraccettive erano rudimentali e che la più progredita (la spugna imbevuta di un liquido moderatamente acido come il succo di limone) era perfino

pericolosa per la salute delle donne perché le spugne tendevano a perdere pezzi che potevano causare infezioni; che queste tecniche erano state usate da soldati e marinai nei rapporti con prostitute e dalle elite libertine in Francia, acquisendo di conseguenza l'immagine di una cosa strettamente associata alla promiscuità sessuale. Infine, per i lettori meno addentro nella storia del cristianesimo, si può ricordare che tale condanna era stata indiscussa nelle chiese cristiane almeno dai tempi di Agostino d'Ipbona. Le ragioni della condanna erano il fatto che la pratica era associata, nella società ellenistico-romana, a pratiche come la prostituzione e l'adulterio, il fatto che le pozioni contraccettive non erano chiaramente distinte – sia nei fatti sia nella loro percezione – da quelle abortive, e infine la circostanza di essere approvata da uno degli avversari del cristianesimo, la “sinistra” gnostica (la tendenza che difendeva non l'ascetismo estremo, come la “destra” gnostica, ma il libertinismo) che approvava la contraccezione *proprio perché* permetteva la promiscuità sessuale.

5. Sesso e povertà

La novità sorprendente nel discorso di Malthus – che è un discorso innovativo nonostante che la sua morale sia una morale “tradizionale”, non la “nuova morale” di Bentham e dei suoi seguaci, e che predichi candidamente lezioni sgradite come la castità prima del matrimonio per entrambi i sessi e altre ancor meno digeribili come il rifiuto della contraccezione – è che il sesso ha a che fare con la povertà più che con la lotta tra la ragione e le passioni. In altre parole, le conclusioni meno convincenti in materia di matrimonio e di sesso degli autori cristiani dei primi secoli avevano a che fare – come ho detto – non con la loro filosofia platonica e nemmeno con la loro disastrosa esegesi biblica, ma piuttosto con l'agenda che si ponevano. Le loro priorità erano la lotta su un fronte contro le pratiche diffuse nella società ellenistico-romana e sull'altro contro l'ascetismo estremo o in alternativa il libertinismo proposto dallo gnosticismo. L'agenda di Malthus è molto diversa e il suo merito è di avere aperto gli occhi su un contesto sociale completamente diverso. Di conseguenza la discussione della

castità è posta da Malthus in stretto rapporto con un altro problema che corrisponde in etica applicata alle virtù della giustizia e della beneficenza, e cioè il problema delle cause della povertà. Malthus è convinto che il problema principale sia di morale pubblica sia di morale privata per i tempi moderni sia la povertà. Vale la pena di ricordare, di fronte di una tradizione raffigurante Malthus alternativamente come un orco reazionario o un orco liberalcapitalista, le sue ripetute precisazioni sul fatto che la sua principale preoccupazione era sempre stata la guerra contro la povertà. Nell'appendice del 1817 afferma che «ogni lettore privo di pregiudizi» risulterà chiaro che l'obiettivo pratico che l'autore ha in mente è «migliorare la condizione e aumentare la felicità delle classi inferiori della società»³⁰.

È bene aggiungere che la stessa linea di ragionamento per quanto riguarda la povertà è ciò che sta dietro anche alle affermazioni più infelici che compaiono nel *Saggio* del 1798 e in quello del 1803, ivi compresa quella sulla «grande festa della Natura» alla quale non può essere ammesso chi vi giunge senza un biglietto d'invito, che Malthus espone dalle edizioni seguenti perché «non abbastanza indulgente con le debolezze della natura umana e il sentimento della carità cristiana»³¹. Nel *Saggio* del 1798 dichiara di ritenere dimostrata l'inevitabilità dell'esistenza di una classe di proprietari terrieri e una classe di lavoratori. Dichiara però che non possiamo in alcun modo dedurre che «sia necessaria o utile alla società l'attuale grande disuguaglianza di proprietà. Questa va al contrario considerate un male»³². E afferma che una sorte migliore per le classi lavoratrici è un auspicio necessario per «ogni amico dell'umanità». In altre parole, ciò che vuole dimostrare non è la legittimità della proprietà contrapposta alla mancanza di legittimità delle rivendicazioni dei poveri, ma una tesi molto più modesta, e cioè l'impossibilità di eliminare totalmente la povertà come tale.

Malthus ha un'altra ragione per considerare la condizione dei poveri come la questione principale per il filosofo morale e politico, cioè l'idea che l'oggetto di studio dell'economia politica non è solamente la *ricchezza* delle nazioni come, secondo lui, avrebbe affermato Adam Smith (che in realtà aveva sostenuto la stessa tesi di Malthus) ma è invece la *massa di felicità* distribuita fra i membri di una nazione, che costituisce il fine legittimo anche della sua ricchezza, potenza e popolazione³³. Siccome le

classi lavoratrici costituiscono la maggioranza della società è la loro condizione a dover costituire la prima preoccupazione del filosofo morale e politico. E quindi – ripete 22 anni più tardi – è sommamente auspicabile che le classi lavoratrici percepiscano salari elevati per ragioni più importanti di quelle che riguardano la ricchezza, cioè in vista della felicità della grande massa della società. In questo spirito dichiara che ogni amico dell'umanità condividerebbe l'obiettivo di permettere alla parte più grande della società di vivere una vita migliore. Il punto su cui insiste è però che tale obiettivo non può essere raggiunto né con i mezzi tradizionali difesi dai conservatori paternalisti né con quelli sostenuti da radicali come Godwin, cioè né attraverso la carità privata indiscriminata o, ancor peggio, l'assistenza pubblica, né attraverso l'abolizione della proprietà privata e della famiglia. La ragione è che tali misure producono o produrrebbero effetti opposti a quelli desiderati, perché ogni tentativo di invertire il corso delle leggi di natura implica non solo il fallimento del tentativo ma anche crudeli sofferenze per i poveri che, nelle intenzioni, avrebbero dovuto beneficiare del tentativo.

La morale di Malthus è che, anche se una società senza disuguaglianza è un sogno visionario, una società con meno disuguaglianza è un obiettivo auspicabile e realizzabile con politiche ragionevoli. In una tale società la distanza tra il vertice e la base sarebbe minore, e inoltre le posizioni più basse sarebbero meno affollate, mentre più individui sarebbero collocati in una posizione intermedia: «la lotteria della società umana consisterebbe in un minor numero di biglietti perdenti e un maggior numero di biglietti vincitori, e la somma della felicità sociale sarebbe evidentemente aumentata»³⁴, cioè il grado di disuguaglianza e la massa di infelicità sarebbero notevolmente ridotti, anche se una certa quantità di entrambi resterebbero inevitabili. L'importanza di questa conclusione potrebbe essere difficilmente sopravvalutata dal momento che contraddice in generale l'idea diffusa che Malthus aderisse a un pessimismo senza limiti, e più specificamente la tesi di Hollander che il freno morale secondo Malthus non solo non ha svolto alcun ruolo rilevante nella storia passata dell'umanità (che è una tesi corretta) ma anche non avrà alcun ruolo decisivo nel futuro (che è chiaramente un errore in quanto contraddice la linea principale dell'argomentazione malthusiana quale è stata qui ricostruita).

Gli argomenti di Malthus a favore dell'abolizione graduale dell'assistenza pubblica sono che si deve scegliere fra più dipendenza e assistenza da un lato e più libertà e più alti salari dall'altro; la grandezza in cui misurare i benefici portati dall'una o dall'altra scelta sembra essere il benessere, la felicità, la libertà. Scrive che «ai poveri stessi si potrebbe far capire che avevano acquistato il loro diritto all'assistenza per disposizione di legge al prezzo di un eccessivo sacrificio della loro libertà e felicità»³⁵. Anche molti delle dichiarazioni più sgradevoli che non hanno contribuito molto alla popolarità di Malthus rientrano bene a questa strategia. Per esempio, la necessità di biasimo generalizzato per la povertà dipendente è giustificata dalle conseguenze generali misurate in termini di felicità. Malthus scrive nel 1798 che «per quanto possa apparire duro in singoli casi, è necessario che la povertà dipendente sia tenuta in disonore. Questo stimolo sembra assolutamente indispensabile per promuovere la felicità della grande massa del genere umano»³⁶, e nel 1803 ripete che la povertà dipendente deve essere accompagnata da disonore «per le ragioni migliori e più umane»³⁷.

È vero che un cambiamento si ha nella teoria di Malthus non solo riguardo alla teodicea extramondana o intramondana ma anche riguardo alle politiche sulla povertà: attraverso approssimazioni successive e nella necessità di rispondere ai critici, Malthus giunge alla fine a un approccio in qualche misura istituzionalista alle politiche della povertà, assegnando un ruolo alla istruzione elementare generalizzata, alla creazione di liberi mercati per il lavoro e (a partire da un certo momento) anche per le granaglie, ai progetti di colonizzazione, e ammettendo un ruolo sussidiario per la beneficenza privata³⁸. Lo scopo cui questo complesso di politiche dovrebbe mirare è creare tutte quelle

circostanze che tendono a elevare il carattere delle classi sociali inferiori, che producono in esse individui capaci di guardare al passato e al futuro e che di conseguenza non possono rassegnarsi pazientemente al pensiero di privare se stessi e i propri figli dei mezzi per divenire rispettabili, virtuosi e felici³⁹.

Questo, insiste, è un obiettivo del tutto plausibile e in accordo con i tradizionali insegnamenti cristiani sulla carità, l'amore per il prossimo e la dignità di ogni essere umano nella sua qualità di figlio di dio. E le sue raccomandazioni non contraddicono alcun precetto biblico, fra cui il precetto di crescere e di

popolare la terra a meno che non lo si intenda in qualche modo come un precetto prevalente o come l'unico precetto insegnato dal cristianesimo. Sostiene che ogni

espreso comando dato all'uomo dal Creatore è dato in subordinazione alle grandi e uniformi leggi della natura che aveva in precedenza stabilito, e ci è proibito sia dalla ragione e religione di aspettarci che queste leggi saranno cambiate in modo da permetterci di eseguire più facilmente il precetto particolare⁴⁰.

E prosegue: siccome non abbiamo speranza che si compia un miracolo che faccia in modo che l'uomo possa vivere senza cibo, «diviene nostro dovere positivo come creature ragionevoli, e al fine di eseguire i comandi del nostro Creatore, indagare le leggi che ha stabilito per la moltiplicazione della specie»⁴¹, ed è «una follia esattamente dello stesso tipo cercare di obbedire alla volontà del nostro Creatore facendo crescere la popolazione senza alcun rapporto con i mezzi di sostentamento che tentare di ottenere un abbondante raccolto di grano seminandolo sul ciglio della strada e nelle siepi, dove non può ricevere il suo nutrimento»⁴². Così può dichiarare: io non sono un «nemico della popolazione. Io sono solo un nemico del vizio e alla miseria, e di conseguenza di quella proporzione sfavorevole fra popolazione e cibo che causa questi mali»⁴³, e conclude che è

intenzione del Creatore che la terra sia riempita, ma certamente con una popolazione sana, virtuosa e felice, non con una malata, viziosa e miserabile⁴⁴.

5. Un'etica non consequenzialista della responsabilità per le questioni riproduttive

5.1. L'etica di Malthus fu in realtà un'etica piuttosto tradizionale come etica normativa, anche se legata a una teoria di un genere particolare, quasi sconosciuto agli storici del pensiero filosofico e del tutto ignota a quelli del pensiero economico. Questa etica sfugge alle usuali dicotomie fra morale religiosa e conservatrice e “nuova morale” o etica consequenzialista. Era in realtà una versione della morale

cristiana, in primo luogo incentrata sulla morale “naturale” (cioè non “rivelata”) e in secondo luogo basata su un consequenzialismo teologico nella linea di Cumberland e Paley che si può qualificare come “volontarismo consequenzialista” o “teoria della scelta razionale divina”. Questo tipo di teoria etica aveva ovvi problemi teorici irrisolti ma Malthus per lo meno cercò di immunizzare la sua teoria da tali problemi limitandosi a chiamare in causa solo alcune conclusioni più condivisibili. Non vi riuscì del tutto, e l’arbitrarietà della “dimostrazione” dell’immoralità della contraccezione ne è un esempio. In una seconda fase la sua dottrina etica divenne sempre più (non meno, come Hollander e altri hanno creduto) centrata sulla morale “rivelata” ma contemporaneamente sempre più focalizzata sulla prudenza e la responsabilità individuale (cioè su prescrizioni particolari, condivisibili anche sulla base di altri approcci), in modo da rendere il suo trattamento della questione specifica (la riproduzione, la povertà, la dignità dei poveri) compatibile con diverse concezioni etiche generali, religiose o non religiose.

5.2. Hollander ha ragione quando sostiene che ci fu un’evoluzione nelle posizioni di Malthus. È vero che il freno morale come possibilità reale per il futuro è una novità del 1803; che il vizio a sua volta non è altrettanto inevitabile quanto apparentemente lo era nel 1798; che ci sono cambiamenti riguardanti il male parziale visto che la pratica della virtù potrebbe in linea di principio trasformare il mondo in un luogo in una certa misura libero dal male parziale; che il male dell’ineguaglianza è inevitabile ma che è però possibile ridurlo fino a un punto ancora ignoto; che in una società “perfezionata” perfino il grado di miseria cui sono condannati i pigri e gli imprevedenti può essere ridotto e poi può essere fatto oggetto della carità privata per alleviarlo; e infine che la società sarà sempre composta di due classi ma la posizione relativa della classe inferiore potrà essere modificata in misura notevole.

5.3. La teoria etica di Malthus era lontana dalla “nuova morale” promossa da Bentham e dai suoi seguaci, non pretendeva di inferire dalla scoperta di un nuovo dilemma morale la necessità di sostituire la vecchia moralità con qualcosa di completamente nuovo; al contrario, sosteneva l’applicazione coerente delle virtù tradizionali come chiave di volta di una nuova costruzione morale e politica

invocata al fine di limitare e controllare la maggior parte dei mali derivanti dal principio di popolazione; la novità nell'approccio di Malthus ai temi etici è invece qualcosa di quasi contrario allo spirito di Bentham. Quella di Bentham è una nuova moralità delle conseguenze, dove il singolo agente diviene responsabile di tutto, si crede in una corrispondenza univoca fra linee d'azione e risultati, e nessuna linea di condotta è esclusa se si crede sia produttiva di un saldo positivo di conseguenze positive. La moralità di Malthus è molto tradizionale nei contenuti, che s'identificano con le virtù ciceroniano e cristiane, e relativamente nuova nei suoi fondamenti teorici (il volontarismo consequenzialista), e soprattutto è un approccio piuttosto modesto se confrontato con gli ambiziosi approcci da Bentham, Godwin, Condorcet da un lato, e dai suoi avversari romantici e tradizionalisti dall'altro. Il tipo di "modestia" cui alludo consiste nella consapevolezza dell'esistenza di virtù e precetti morali, ma anche dell'esistenza di mali maggiori e mali minori. La scienza morale e politica è davvero una scienza morale non solo nel senso che è la scienza dell'uomo ma anche nel senso che si tratta di una teologia morale applicata, e tuttavia, in quanto applicata, non dà come risultato un astratto moralismo, la predicazione dei più elevati valori agli esseri umani non così come sono ma come dovrebbero essere. Questo non equivale all'etica applicata della fine del ventesimo secolo senso, anzi corrisponde a una concezione di una «scienza morale e politica» come scienza sociale moralmente orientata che nessuno avrebbe oggi il coraggio di rivendicare, e tuttavia è un primo passo nella direzione di un'etica della responsabilità, un'etica basata sul consenso per intersezione di Rawls o sui principi intermedi di Beauchamp e Childress, in una parola, discussione "etica" invece di predicazione "morale".

5.4. La sostituzione della procreazione al sesso come punto focale comporta un netto cambiamento nel modo di porre i problemi. Gli insegnamenti morali della tradizione cristiana differivano fra loro in modo notevole, andando da quelli dei fautori di una visione più ortodossa e più biblica del matrimonio e dell'amore come elementi pienamente positivi della creazione di Dio e come parti essenziali del piano divino a quelli ben poco ortodossi ma autorevolissimi nemici della sessualità come peccato la cui colpevolezza può essere tutt'al più giustificata dal fine superiore della procreazione; ciò che era stato

sostanzialmente carente nella discussione fino ai tempi di Malthus era una considerazione della responsabilità degli esseri umani nella decisione di procreare. Questa considerazione comporta un notevole cambiamento non solo nei contenuti ma anche nel metodo. La discussione diventa un esame di un problema ben identificato, tenendo in considerazione relazioni causa-effetto al fine di valutare le possibili linee di condotta alla luce di alcuni (ampiamente condivisi e abbastanza minimali) giudizi di valore. Questo è l'approccio di ciò che oggi si chiama etica applicata, almeno secondo una delle sue ricostruzioni, o forse secondo la ricostruzione condivisa da un'ampia maggioranza dei suoi protagonisti. In un certo senso, sia l'oggetto, la sessualità, è stato sostituito da una questione più ristretta, cioè la riproduzione, sia l'approccio della dottrina morale tradizionale è stato sostituito un approccio più modesto, chiamato da Malthus «scienza morale e politica»⁴⁵.

5.5. Tale drastica trasformazione creato un quadro che rende concepibile una discussione su questioni etiche che erano ancora imprevedibili per Malthus, cioè in primo luogo sulle questioni relative alla fattibilità tecnica dei programmi eugenici, in secondo luogo su quelle relative alla scoperta scientifica della genetica come campo di studio ma anche di possibile intervento. L'etica di Malthus non ha ovviamente nulla da dire su questi problemi imprevisi. Questa etica era stata concepita per trattare solo la dimensione quantitativa della procreazione, cioè la risposta alla domanda: quanti? Dopo discussioni e polemiche s'imporranno anche altre dimensioni, cioè non solo “quanti” ma anche “quanto sani, quanto forti, quanto potenziati”, ma la lezione che Malthus avrebbe potuto insegnare e ancora è in grado di insegnare ai sostenitori di opinioni opposte in queste controversie è che queste questioni possono essere impostate in modo da evitare polemiche senza fine su principi ultimi incompatibili una volta che la strategia è capovolta, da *top-down* a *bottom-up*, e una sorta di “principio di responsabilità” diventa la regola principale nel trattamento di queste questioni etiche.

¹ M. Masi (2011).

² Tertulliano (2010), cap. 30.

³ R. Cantillon (1755), p. 110 [52]. I numeri di pagina fra parentesi quadre sono quelli della traduzione italiana.

⁴ R. Wallace (1761), p. 113.

-
- ⁵ D. Hume (1752), p. 396 [802].
- ⁶ A. Smith (1776), I.viii.24
- ⁷ Th.R. Malthus (1798), p. 9 [14].
- ⁸ J. Bonar (1885).
- ⁹ S. Hollander (1989); cfr. S. Hollander (1997).
- ¹⁰ S. Cremaschi (2008), pp. 31-3.
- ¹¹ Th.R. Malthus, (1803), vol. II, p. 214 [569].
- ¹² Th.R. Malthus, (1798), p. 9 [14].
- ¹³ Ivi, p. 14 [20].
- ¹⁴ Ivi, p. 38 [53].
- ¹⁵ Th. R. Malthus (1803), vol. I, p. 23 [31].
- ¹⁶ W. Godwin (1801), p. 329
- ¹⁷ Th.R. Malthus (1803), vol. I, p. 329 (Citazione da una delle versioni di un capitolo non riprese nella tr. it.).
- ¹⁸ Ivi, p. 331.
- ¹⁹ Ivi, p. 331.
- ²⁰ Ivi, p. 332.
- ²¹ Ivi, pp. 330 nota.
- ²² Ivi, vol. II, p. 111 [467].
- ²³ Ivi, vol. II, p. 222 [578].
- ²⁴ *Ibid.*
- ²⁵ Ivi, vol. II, p. 97 [454].
- ²⁶ Malthus (1803), vol. II, p. 89 [446].
- ²⁷ Ivi, p. 92 [449].
- ²⁸ Ivi, p. 97 [454].
- ²⁹ Ivi, vol. II, p. 235 [592].
- ³⁰ Ivi, vol. II, p. 251 [607].
- ³¹ Ivi, p. 250 [607].
- ³² Th.R. Malthus (1798), p. 102 nota [139 nota].
- ³³ Si veda ivi, pp. 115-8 [158-62].
- ³⁴ Th.R. Malthus (1803), vol. I, p. 195 [547].
- ³⁵ Th.R. Malthus (1807), pp. 5-19 [6-7].
- ³⁶ Th.R. Malthus (1798), p. 33 [47].
- ³⁷ Th.R. Malthus (1803), vol. I, p. 360 [347].
- ³⁸ Si veda H.E. Jensen (1999), pp. 450-65.
- ³⁹ Th.R. Malthus (1820), p. 251 [199].
- ⁴⁰ Malthus (1803), vol. II, p. 205 [560].
- ⁴¹ Ivi, p. 205 [561].
- ⁴² *Ibid.*
- ⁴³ *Ibid.*
- ⁴⁴ Ivi, p. 206 [p. 561].
- ⁴⁵ Si veda S. Cremaschi (2010).

Bibliografia

Bonar J. (1885), *Malthus and his Work*, Cass, London 1996.

Cantillon R. (1755 [2003]), *Essai sur la nature du commerce en général*, Fondazione Giangiacomo Feltrinelli, Milano. Tr. it. (1974) *Saggio sulla natura del commercio in generale*, a cura di S. Cotta, A. Giolitti, Einaudi, Torino.

Crevaschi S. (2010), *Malthus's Idea of a Moral and Political Science*, in "The Journal of Philosophical Economics", vol. 3, 2, pp. 5-57.

Crevaschi S. (2008), *Utilitarianism and its British Nineteenth-Century Critics*, in "Notizie di Politeia", vol. 24, 90, pp. 31-49.

Godwin W. (1801 [1993]), *Thoughts Occasioned by the Perusal of Dr. Parr's Spital Sermon*, in *Political and Philosophical Writings of William Godwin*, 7 voll., a c. di M. Philp, Pickering, London.

Hollander S. (1989), "Malthus and Utilitarianism with Special Reference to the *Essay on Population*", in "Utilitas", 1, pp. 170-210.

Hollander S. (1997), *The Economics of Thomas Robert Malthus*, University of Toronto Press, Toronto.

Hume D. (1752 [1992]), *Of the Populousness of Ancient Nations*, in *The Philosophical Works*, 4 voll., a c. di Th.H. Green e Th.H. Grose, Scientia Verlag, Aalen, vol. III, pp. 381-443. Tr. it. (1971) *Sulla popolazione delle nazioni antiche*, in *Opere*, 2 voll., a cura di E. Lecaldano, Laterza, Bari, vol. II, pp. 782-864.

Jensen H.E. (1999), *The Development of T.R. Malthus's Institutional Approach to the Cure of Poverty: from Punishment of the Poor to Investment in their Human Capital*, in "Review of Social Economy", 57, pp. 450-465.

Malthus Th. R. (1820 [1989]) *Principles of Political Economy. Variorum Edition Edited by J. Pullen*. 2 voll., Cambridge University Press, Cambridge. Tr. it. (1972) *Principi di economia politica considerati in vista della loro applicazione pratica*, a cura di P. Barucci, ISEDI, Milano.

- Malthus Th.R. (1798 [1986]), *An Essay on the Principle of Population*, in *The Works of Thomas Robert Malthus*, 8 voll., a c. di E.A. Wrigley e D. Souden, Pickering London, vol. I. Tr. it. (1977) *Saggio sul principio di popolazione (1798)*, a c. di G. Maggioni, Einaudi, Torino.
- Malthus Th.R. (1807 [1986]), *Letter to Samuel Whitbread Esq. M.P. on his Proposed Bill for the Amendment of the Poor Laws*, in *The Works of Thomas Robert Malthus*, 8 voll., a c. di E.A. Wrigley, D. Souden, Pickering London, vol. IV, pp. 5-19.
- Malthus, Th.R. (1803), *An Essay on the Principle of Population (1803)*, a c. di P. James, Cambridge University Press, Cambridge 1989, vol. II. Tr. it. (1965) *Saggio sul principio di popolazione*, a c. di A. Cabiati, G. Prato, UTET, Torino 1965.
- Masi, M., *I bambini difettosi vittime dell'eugenetica nazista*, in "itali@magazine" 29/1/2011. Disponibile online: www.italiamagazineonline.it/
- Smith, A., *An Inquiry into the Nature and Causes of the Wealth of Nations (1776 [1976])*, 2 voll., a c. di R.H. Campbell, A.S. Skinner, W.B. Todd, Clarendon, Oxford. Tr. it. (1995) *Ricerche sopra la natura e le cause della ricchezza delle nazioni*, a cura di A. Roncaglia, ISEDI, Roma.
- Tertulliano (2010), *De anima*, in *Opere dottrinali*, vol. 2, a c. di C. Moreschini, P. Podolak, Città nuova, Roma.
- Wallace, R. (1761), *Various Prospects on Mankind, Nature, and Providence*. London.