

RIVOLUZIONE MORALE  
STRUTTURA, LIMITI  
E RISORSE NASCOSTE  
DEL PROGETTO FILOSOFICO  
DI JOSHUA GREENE

GIUSEPPE **ROCCHÈ**



Rivoluzione morale

Struttura, limiti e risorse nascoste del progetto filosofico di Joshua Greene

Moral Revolution

Arguments, Limits, and Hidden Resources in Joshua Greene's Moral Theory

GIUSEPPE ROCCHÈ

Dottore di ricerca, borsista, Università degli Studi di Palermo.

E-mail: [giuseppe.rocche@unipa.it](mailto:giuseppe.rocche@unipa.it)

ABSTRACT

In questo articolo viene analizzata l'argomentazione di Joshua Greene in favore di un approccio morale consequenzialista. Similmente a quanto fatto da altri autori, gli argomenti di Greene criticano i giudizi tipicamente deontologici e la morale di senso comune attraverso il disvelamento delle loro origini. Diversamente da quanto fatto dai suoi predecessori, tuttavia, Greene fa ampio uso dei risultati sperimentali della psicologia morale. L'esito dell'argomentazione proposta è una rivoluzione morale, per la quale, almeno in teoria, andrebbero riviste le tradizionali concezioni del danno e dei nostri obblighi di solidarietà. Le posizioni di Greene sono state criticate da più voci. L'articolo si concentra sulle critiche elaborate da Frances Kamm e da Guy Kahane. Al fine di rispondere alle obiezioni di Kahane, viene proposta un'interpretazione soggettivistica, eretica, degli argomenti di Greene.

This article analyzes Joshua Greene's defense of a consequentialist approach to ethics, through a series of debunking arguments targeting characteristically deontological judgments and common-sense intuitions. This project is not new in ethics, but Greene develops his predecessors' speculations by means of the recent findings in moral psychology. Greene's conclusion is a moral revolution about the conception of harm and the duties to help strangers. The article focuses also on Frances Kamm and Guy Kahane's critique to Greene's theses and method. Kahane's critique is used to give a subjectivist interpretation of Greene's account which may constitute an unexplored answer to some methodological worries.

KEYWORDS

Joshua Greene; psicologia morale; consequenzialismo; *trolley problem*; equilibrio riflessivo

Joshua Greene; moral psychology; consequentialism; *trolley problem*; reflective equilibrium

# Rivoluzione morale

## Struttura, limiti e risorse nascoste del progetto filosofico di Joshua Greene

GIUSEPPE ROCCHÈ

1. Trolley Problem – 2. *Rivoluzione morale* – 2.1. *Profili generali* – 2.2. *Vincoli collaterali* – 2.3. *Doveri di aiuto* – 3. *Critiche* – 4. *La rivoluzione ripiegata*.

### 1. Trolley Problem

Questo articolo si ripropone di dar conto dei recenti contributi di Joshua Greene al dibattito filosofico morale (§2). Successivamente, vengono prese in considerazione alcune critiche (§3) e viene, infine, presentata un'interpretazione di Greene innovativa che – sebbene dubbiamente in linea con le intenzioni dell'autore – potrebbe ovviare alle perplessità sollevate dalle sue argomentazioni (§4). Prima di tutto è necessario spendere alcune parole sul *trolley problem*, il dilemma morale più celebre degli ultimi decenni, a partire dal quale Greene ha elaborato le sue tesi sostanziali e metodologiche<sup>1</sup>.

Riprendendo alcune riflessioni di Philippa Foot sul divieto di cagionare attivamente la morte<sup>2</sup>, Judith J. Thomson ha messo a fuoco il seguente problema. Immaginiamo il caso *passante allo scambio*.

*Passante allo scambio*. Un carrello ferroviario fuori controllo sta per travolgere e uccidere cinque operai. Un passante si trova in prossimità di una leva. Se aziona la leva il carrello verrà dirottato su un altro binario. Sfortunatamente su questo secondo binario vi è un operaio che verrebbe travolto e ucciso. È permesso al passante azionare lo scambio?

La sensazione di Thomson, e di molte persone, è che il passante possa azionare lo scambio. Se accettiamo questo giudizio e se accettiamo – assunto sul quale non ritornerò – che azionando la leva il passante uccida una persona innocente, laddove, non facendo nulla, lascerebbe morire cinque persone, dobbiamo concludere che si danno casi in cui è possibile uccidere qualcuno per non lasciar morire qualcun altro<sup>3</sup>.

Immaginiamo però il caso dell'*uomo grasso*.

*Uomo grasso*. Il carrello ferroviario sta per travolgere i cinque lavoratori. Il passante si trova su un cavalcavia insieme a un signore molto grasso. Se spinge il signore grasso giù dal cavalcavia, sul binario, il carrello si arresterà sulle sue carni. Il signore grasso morirà, ma i cinque operai avranno salva la vita. È permesso al passante spingere l'uomo grasso sotto il carrello?

La sensazione di Thomson, e di molte altre persone, è che il passante non possa assolutamente spingere l'uomo grasso sotto il carrello ferroviario. Ma come si spiega – questa la domanda di Thomson – che in *passante allo scambio* è permesso uccidere una persona per salvarne cinque, mentre nel caso *uomo grasso* è fatto divieto di uccidere una persona per salvarne cinque?<sup>4</sup>

<sup>1</sup> GREENE 2013, 105 ss.

<sup>2</sup> FOOT 1978.

<sup>3</sup> THOMSON 1985, 1397 ss.; THOMSON 2008, 361. Thomson ha così relativizzato l'importanza della distinzione tra uccidere e lasciar morire, superando l'indirizzo espresso da Foot nel suo precedente studio su dilemmi morali simili.

<sup>4</sup> THOMSON 1985, 1409 ss.; THOMSON 2008, 362 ss.

La domanda non ha carattere candidamente empirico e psicologico: Thomson e Foot non si stanno chiedendo cosa porta le persone come loro ad adottare soluzioni opposte nei due casi. Ciò di cui si va in cerca è la spiegazione della differenza morale tra i due casi, ossia – non una semplice spiegazione ma – una *giustificazione*. Ma che differenza c'è tra l'essere una certa soluzione pratica semplicemente spiegata e l'essere giustificata? Questa domanda, che non è al centro delle preoccupazioni di Thomson e Foot, sarà – come presto vedremo – una domanda cruciale per Greene.

Le due scelte contenute in *passante allo scambio* e *uomo grasso* sono sufficienti a presentare preliminarmente il tipo di problemi che hanno condotto Greene ad articolare la sua teoria. Aggiungere qualche altro dettaglio sul *trolley problem* è però utile per farsi un'idea del metodo del ragionamento morale epifenomenico di Thomson. (“Epifenomenico”, ossia inferito da quanto vediamo messo in scena, senza che vi siano dichiarazioni metodologiche esplicite in proposito.)

La differenza – moralmente rilevante – tra *passante allo scambio* e *uomo grasso* potrebbe riposare sulla differenza tra danni causati a qualcuno come effetto collaterale di un'azione di per sé giusta e danni che sono mezzi per ottenere un certo fine di per sé giusto (danni da strumentalizzazione). Nel caso *passante allo scambio* il fine – in sé giusto – di salvare la vita a cinque innocenti sarebbe raggiunto qualora il lavoratore che si trova sul secondo binario magicamente scomparisse. Viceversa, nel caso *uomo grasso* il fine – in sé giusto – di salvare la vita a cinque innocenti non potrebbe essere raggiunto qualora l'uomo grasso, dopo essere caduto sul binario, scomparisse prima dell'urto con il carrello. La Dottrina del Doppio Effetto – secondo la quale non è permesso danneggiare il nostro prossimo usandolo come un mero mezzo, ma è permesso danneggiarlo come effetto collaterale del perseguimento di un fine giusto<sup>5</sup> – spiegherebbe la differenza morale tra azionare lo scambio e spingere l'uomo grasso sotto il carrello ferroviario.

Tuttavia, la Dottrina del Doppio Effetto non risolve il nostro problema. Consideriamo il seguente caso:

*Loop*. Il carrello ferroviario sta per travolgere i cinque lavoratori e il passante può azionare la leva che farà deviare il carrello sul secondo binario. In questo caso – diversamente da *passante allo scambio* – il secondo binario si ricongiunge, dopo un po', al primo binario facendo sì che il carrello riprenda a dirigersi verso i cinque. Sul secondo binario, però, si trova un lavoratore molto grasso. Nel caso in cui il carrello dovesse colpire il lavoratore grasso, il lavoratore grasso sarebbe ucciso, ma il carrello si arresterebbe sulle sue carni. È permesso al passante azionare lo scambio?

Secondo Thomson non può esservi alcuna differenza moralmente rilevante tra *loop* e *passante allo scambio* (come può l'esistenza di un pezzetto di binario che ricongiunge il secondo binario al primo fare tanta differenza sotto il profilo morale?), e, se è permesso azionare la leva in *passante allo scambio*, allora deve essere permesso azionare lo scambio anche nel caso *loop*. Se però nel caso *loop* si può azionare lo scambio, non possiamo più trovare nella Dottrina del Doppio Effetto la spiegazione moralmente rilevante del perché sia permesso azionare lo scambio in *passante allo scambio* ma non sia anche permesso spingere l'uomo grasso. Infatti, *loop* ha mostrato come il divieto di danneggiare il nostro prossimo usandolo come mero mezzo può patire delle deroghe qualora la posta in gioco sia sufficientemente alta – salvare la vita di un maggior numero di persone innocenti<sup>6</sup>.

Qual è il metodo del ragionamento morale che abbiamo visto messo in scena? (“Messo in scena”, non vi sono premesse metodologiche esplicite).

Viene alla mente il metodo dell'*equilibrio riflessivo* delineato da John Rawls. Secondo il metodo dell'*equilibrio riflessivo* – per come applicato al ragionamento pratico –, per decidere cosa sia giusto, dobbiamo oscillare tra diversi poli. Dobbiamo considerare le procedure per determinare

<sup>5</sup> FOOT 1978; GREENE 2013, 218; THOMSON 1985, 1401 riconduce questa idea alla massima kantiana che fa divieto di danneggiare il nostro prossimo usandolo come un mero mezzo.

<sup>6</sup> THOMSON 1985, 1401-1403.

soluzioni corrette, i principi di giustizia più generali, ma anche le nostre convinzioni ragionevoli su cosa sia giusto in casi particolari. È astrattamente possibile che tutti questi poli indichino le medesime soluzioni. Tuttavia, prevedibilmente, sorgeranno dei conflitti e non ci resterà che procedere rivedendo a volte le procedure, a volte i principi generali, a volte le intuizioni nei casi concreti, finché – auspicabilmente – i conflitti saranno appianati<sup>7</sup>.

La ricerca dell'equilibrio riflessivo è stata messa in scena nel modo seguente. Siamo partiti dall'idea per cui, dato un fine giusto, sia permesso lasciar morire delle persone, ma non anche ucciderle attivamente. Questo principio è però entrato in conflitto con un nostro giudizio sul caso specifico *passante allo scambio*. Si potrebbe accomodare con un nuovo principio secondo il quale è permesso sia lasciar morire degli innocenti, sia cagionarne attivamente la morte, qualora la posta in gioco sia sufficientemente alta. Tuttavia, questo nuovo principio, pur essendo in armonia con *passante allo scambio*, non è in armonia con il giudizio sul caso specifico *uomo grasso*. Ancora una volta, si potrebbe accomodare con un nuovo principio (il terzo) basato sulla distinzione tra danni collaterali e danni da strumentalizzazione – Dottrina del Doppio Effetto. E tuttavia, pure questo terzo principio – che è in armonia con i giudizi nei casi *passante allo scambio* e *uomo grasso* – entra in conflitto con il giudizio che sembra ragionevole dare nel caso *loop*. L'equilibrio non è stato ancora trovato, c'è ancora del lavoro da fare.

## 2. Rivoluzione morale

### 2.1. Profili generali

Stando a quanto abbiamo visto messo in scena, potrebbe sembrare che lo scopo del ragionamento morale non si altro che la sistematizzazione dei nostri giudizi intuitivi su casi specifici. Come vedremo Greene rigetta recisamente questo metodo di ragionamento. Per salvare il venerato metodo dell'equilibrio riflessivo è indispensabile e urgente trovare un modo di sceverare le intuizioni corrette da quelle scorrette in modo che queste ultime non corrompano i nostri processi deliberativi. La ricerca scientifica in campo psicologico e biologico può dare una mano<sup>8</sup>.

La premessa empirica generale sulla quale si basa l'argomentazione di Joshua Greene è costituita dalla *dual process theory*. Secondo la *dual process theory* il cervello umano svolgerebbe due tipologie di attività cognitive, idealizzabili funzionalisticamente in due modalità o sistemi per il processamento delle informazioni e la produzione di risposte comportamentali<sup>9</sup>.

Il Sistema 1 sarebbe il complesso dei processi automatici, ossia processi rapidi e cognitivamente non faticosi, ma anche inaccessibili alla coscienza – possiamo avere consapevolezza dell'esito di questi processi, ma non abbiamo consapevolezza di cosa, il processo appunto, ha condotto all'esito. Questi processi e i giudizi che ne sono esito vengono chiamati “intuizioni”. Greene usa anche l'espressione “Modalità Automatica” per designare il complesso dei processi automatici. Un esempio di processo tipico della Modalità Automatica è la produzione di uno stimolo a consumare cibi calorici quando se ne ha la disponibilità.

Il Sistema 2 sarebbe, invece, il complesso dei processi controllati, ossia processi lenti, cognitivamente faticosi, parzialmente accessibili alla coscienza e accompagnati da sensazioni di libertà, autorità e controllo. I processi e gli esiti del Sistema 2 possono essere designati come “deliberazione”. Per designare il Sistema 2 Greene usa l'espressione “Modalità Manuale”. Esempi di

<sup>7</sup> RAWLS 1999, 18 s. [1971].

<sup>8</sup> Greene 2014, 726. Greene adotta una concezione ampliata dell'equilibrio riflessivo, secondo la quale l'equilibrio riflessivo va ricercato non solo tra principi e giudizi di immediata rilevanza pratica, ma deve coinvolgere anche ogni sapere teorico che possa avere una rilevanza indiretta in ambito pratico (DANIELS 1996, 6).

<sup>9</sup> KAHNEMAN 2011; GREENE 2014, 696 ss.; BRIGAGLIA 2018, 62-65; v. anche DE CARO, MARRAFFA, 2016, 114.

processi della Modalità Manuale sono il calcolo aritmetico, il ragionamento probabilistico, l'applicazione di regole generali e la pianificazione a lungo termine (come quando si decide di non consumare affatto o di ritardare la consumazione del cibo calorico a disposizione).

La Modalità Automatica e la Modalità Manuale lavorano insieme garantendo che le nostre risposte alle informazioni siano efficienti – ad esempio è tendenzialmente utile per un animale essere portato a fare incetta di cibo calorico – e flessibili – è parimenti utile avere la facoltà di bloccare la propria spinta verso il cibo calorico. In caso di contrasto, la Modalità Manuale può modificare in vario modo le riposte della Modalità Automatica – bloccare la spinta verso il cibo calorico –, tuttavia non si deve pensare che la Modalità Manuale “comandi” sulla Modalità Automatica. Secondo la *dual process theory*, infatti, «[1]a deliberazione emerge timidamente da un oceano intuitivo, e non può che galleggiare su di esso»<sup>10</sup>.

Prima di andare avanti è importante soffermarsi su un aspetto non scontato della teoria di Greene che influenza profondamente le conclusioni di cui diremo a breve. In alcune formulazioni della *dual process theory* la distinzione tra Sistema 1 e Sistema 2 prescinde dalla individuazione di zone del cervello preposte, rispettivamente, alle risposte intuitive e alla deliberazione intesa come ragionamento lento e cosciente. Non è così per Greene. Greene localizza in diverse parti del cervello la Modalità Automatica e la Modalità Manuale. In particolare, i processi automatici corrisponderebbero all'attivazione di zone quali la corteccia prefrontale ventromediale – per semplicità Sistema Ventromediale –, mentre i processi controllati corrisponderebbero all'attivazione di zone quali la corteccia prefrontale dorsolaterale – Sistema Dorsolaterale. Costituisce una premessa del metodo d'indagine di Greene che sia possibile stabilire se un certo giudizio sia frutto della Modalità Automatica o della Modalità Manuale osservando, attraverso risonanza magnetica funzionale, quale zona del cervello si sia attivata.

Su queste premesse teoriche e sulla base di indagini sperimentali condotte dai suoi team di ricerca o da altri team sparsi per il mondo, Greene approda alla conclusione *descrittiva* secondo la quale i giudizi caratteristicamente deontologici sarebbero supportati dalla Modalità Automatica, mentre i giudizi caratteristicamente consequenzialisti sarebbero supportati dalla Modalità Manuale.

Secondo il consequenzialismo, una volta individuato cosa sia bene – ad esempio il piacere, oppure il soddisfacimento del desiderio (diverse teorie del bene<sup>11</sup> generano diverse concezioni del consequenzialismo) – ogni agente ha il dovere morale di realizzare lo stato di cose in cui questo bene sia massimo – ognuno ha il dovere di massimizzare il bene. Secondo la morale deontologica – per come interessa ai fini della presente analisi –, invece, vi sono azioni che potrebbero massimizzare il bene e che tuttavia sono vietate – si dice che sono soggette a *vincoli collaterali* – e azioni che porterebbero alla massimizzazione del bene e che tuttavia sono inesigibili<sup>12</sup>.

Ad allinearsi con la Modalità Automatica e la Modalità Manuale, secondo la conclusione descrittiva, non sarebbero – si badi – le massime, rispettivamente, della morale deontologica e del consequenzialismo, quanto i giudizi “caratteristicamente” deontologici e i giudizi “caratteristicamente” consequenzialisti. Greene è infatti consapevole del fatto che molti giudizi possono essere indistintamente ascritti a certe versioni sofisticate della morale deontologica o del consequenzialismo. Alla luce di ciò, la differenza rilevante sarà tra quei giudizi che è più facile giustificare in termini deontologici, piuttosto che in termini consequenzialisti – giudizi caratteristicamente deontologici –, e quei giudizi che è più facile giustificare in termini consequenzialisti, piuttosto che in termini deontologici – giudizi caratteristicamente consequenzialisti<sup>13</sup>.

Dalla conclusione descrittiva Greene deriva una conclusione *valutativa* secondo la quale un approccio consequenzialista sia da favorire rispetto a un approccio deontologico. Le soluzioni di

<sup>10</sup> BRIGAGLIA 2018, 65.

<sup>11</sup> GRIFFIN 1986.

<sup>12</sup> SCHEFFLER 1988; per il concetto di vincolo collaterale NOZICK 1974.

<sup>13</sup> GREENE 2008, 37; GREENE 2014 699 s.; per una critica KAMM 2008, 337 s.

stampo consequenzialista – come vedremo subito – stridono con le soluzioni di senso comune, con le soluzioni, cioè, che possiamo aspettarci le persone adotteranno e sottoscriveranno in coscienza. La morale che Greene vorrebbe si imponesse nelle società contemporanee è dunque una morale in contrasto con il senso comune, una morale rivoluzionaria. Greene non è solo nella rivoluzione. Tra i molti, possono citarsi altri due filosofi che hanno argomentato a favore dell'abbandono di certi principi morali non-consequenzialisti in modo simile a Greene: Peter Singer e Peter Unger<sup>14</sup>.

Nel progetto rivoluzionario di Greene possono rinvenirsi molteplici tracce. Qui proveremo a menzionare due dimensioni della rivoluzione auspicata da Greene, ossia due modi in cui – se la rivoluzione deflagasse – il mondo non sarebbe più come prima.

## 2.2. Vincoli collaterali

Una prima dimensione della rivoluzione riguarda tipi di dilemmi morali in cui per massimizzare un bene non controverso – ad esempio risparmiare a più persone possibili una morte atroce e precoce – si rivela necessario infliggere un danno, grave e irreparabile, a qualcuno. Si tratta del tipo di dilemmi che abbiamo già visto nel paragrafo precedente – *trolley problem*.

Le persone, nel caso *passante allo scambio*, tendono a dare giudizi caratteristicamente consequenzialisti ritenendo perlomeno permesso azionare lo scambio, sacrificando così la vita di una persona per salvare la vita di un numero maggiore di persone. Invece, nel caso *uomo grasso*, la risposta più frequente è che non è permesso spingere l'uomo grasso sotto il carrello ferroviario. Questa, secondo Greene, sarebbe una risposta caratteristicamente deontologica: le persone a cui è sottoposto il dilemma si rendono conto della gravità della situazione, sottoscrivono il principio per cui, in astratto, cinque morti sono peggio di un solo morto, ma ritengono anche che, per quanto meritevole il fine possa essere, è ingiusto spingere una persona innocente sotto un carrello ferroviario – verrebbe sottoscritta l'esistenza di un vincolo collaterale all'azione.

Secondo il metodo dell'equilibrio riflessivo, come messo in scena da Thomson – §1 –, la risposta caratteristicamente deontologica esibita davanti al caso *uomo grasso* mostrerebbe come il consequenzialismo si riveli controintuitivo e non costituisca, pertanto, la meta del nostro ragionamento in materia di giustizia. Un modo di ragionare caratteristicamente consequenzialista vorrebbe, infatti, che anche nel caso *uomo grasso* l'agente si attivasse per evitare che i cinque periscano. Tuttavia, questo esito sembra incongruo: è opinione diffusa che sia vietato spingere una persona sotto un carrello ferroviario. L'equilibrio riflessivo sarebbe ancora lontano. Il consequenzialismo sarebbe un principio generale di giustizia che in sé può sembrare ragionevole (“stabilito cosa è bene, più è meglio”), ma che non riesce a dare conto di una distinzione moralmente rilevante tra azioni che si possono compiere in vista di un giusto fine – azionare lo scambio – e azioni che non si possono compiere nemmeno per un giusto fine – spingere una persona sotto un carrello ferroviario.

Presupposto di questo modo di intendere il metodo dell'equilibrio riflessivo è che effettivamente vi sia una differenza moralmente rilevante tra azionare lo scambio e spingere l'uomo grasso. Trovare quale sia esattamente la differenza potrebbe non esser facile; trovare il principio che dia conto dei nostri giudizi ponderati su casi concreti potrebbe essere un'operazione esasperante: ciascuno dei candidati più promettenti potrebbe essere mortificato da un diverso caso recalcitrante, ciascuna teoria o principio avrebbe il suo “uomo grasso”. Ma finché presupponiamo che i nostri giudizi sui casi concreti rilevino differenze moralmente rilevanti tra i casi medesimi, non sembra esservi altra strada se non quella di imbarcarsi in questa, potenzialmente esasperante, ricerca.

Secondo Greene, la differenza tra i due casi che motiverebbe, rispettivamente, la reazione caratteristicamente consequenzialista e la reazione caratteristicamente deontologica risiederebbe

<sup>14</sup> SINGER 1972; UNGER 1996.

nel fatto che la prima condotta – azionare lo scambio – permette di raggiungere un fine desiderabile infliggendo a un terzo un danno che è “impersonale”, ossia non richiede l’esercizio di forza fisica, mentre nella seconda condotta – spingere l’uomo grasso – il danno avrebbe carattere “personale”, richiederebbe l’esercizio di forza fisica<sup>15</sup>.

Questa conclusione sarebbe supportata da una serie di esperimenti condotti facendo rispondere vari soggetti a dilemmi morali “impersonali” – simili a *passante allo scambio* – e “personali” – simili a *uomo grasso* – mentre sono sottoposti a risonanza magnetica funzionale. I soggetti testati tendono ad attribuire rilevanza al carattere personale o impersonale del danno. Gli esperimenti evidenziano anche come, posti davanti ai dilemmi impersonali, i soggetti sperimentano un incremento di attività nel Sistema Dorsolaterale (Sistema 2, Modalità Manuale, centro dei processi controllati), mentre sperimentano un incremento dell’attività del Sistema Ventromediale e nell’amigdala – altra porzione del cervello coinvolta nelle risposte emotive – (Sistema 1, Modalità Automatica, centro dei processi automatici) quando sono davanti a dilemmi personali. Secondo Greene la storia che sta dietro le risposte al *trolley problem* sarebbe la seguente. Quando contempliamo il caso *passante allo scambio*, applichiamo coscientemente il calcolo costi-benefici e arriviamo al giudizio caratteristicamente consequenzialista secondo il quale è giusto azionare lo scambio. Quando, invece, contempliamo il caso *uomo grasso*, il ragionamento consequenzialista viene inibito da una forte reazione emotiva contraria all’uso della forza fisica e viene emesso un giudizio caratteristicamente deontologico – conclusione descrittiva in merito al *trolley problem*<sup>16</sup>.

Vi sarebbe allora un’importante differenza tra i giudizi caratteristicamente consequenzialisti e i giudizi caratteristicamente deontologici. Quando siamo davanti a casi come *passante allo scambio* e tendiamo a rispondere in modo caratteristicamente consequenzialista, abbiamo accesso ai nostri processi mentali: il nostro giudizio si presenta come esito di un calcolo costi-benefici, ed effettivamente ciò che il nostro cervello ha compiuto è un calcolo costi-benefici. Caratteristica dei processi controllati del Sistema 2 è infatti l’essere tendenzialmente accessibili alla coscienza. Quando, invece, siamo davanti a casi come *uomo grasso* e tendiamo a rispondere in modo caratteristicamente deontologico, non abbiamo accesso ai nostri processi mentali effettivi: qualora interrogati, gli agenti – quando motivano – non motivano la loro risposta dicendo che è fatto assoluto divieto di compiere danni implicanti l’uso della forza muscolare, bensì si appellano a considerazioni diverse, come, ad esempio, l’esigenza di rispettare i diritti fondamentali delle persone. Il lavoro del Sistema 1 è del resto opaco rispetto alla coscienza, e, quando il ragionamento cosciente interviene, interviene solo dopo che il giudizio è stato emesso, per giustificarlo in un modo che ci si aspetta il nostro interlocutore possa accettare – questa dinamica psicologica prende il nome di “razionalizzazione *ex post*” o “confabulazione”<sup>17</sup>.

Ma riprendiamo, dopo questa precisazione, il filo principale dell’argomentazione di Greene. Si è detto che, qualora una teoria o principio generale ometta di cogliere una distinzione moralmente rilevante tra due casi concreti, quella teoria o principio andrebbe rivisto o abbandonato. “Una distinzione moralmente rilevante”. Tuttavia, sostiene Greene, il carattere personale – l’impiego di forza fisica, vene che si dilatano, muscoli che si contraggono – non è di per sé qualcosa di moralmente rilevante<sup>18</sup>. Davanti alla nostra reazione nel caso *uomo grasso*, siamo andati alla ricerca di un criterio che non solo spieghi ma anche giustifichi questa reazione, invece ci

<sup>15</sup> Il carattere personale o impersonale del danno non è l’unico fattore che determina l’adozione di giudizi diversi. Vi torneremo a breve analizzando la risposta che Greene fornisce all’obiezione di Frances Kamm.

<sup>16</sup> GREENE 2013, 120-125. Da notare come Greene non sostenga che vi sia una mera *correlazione* tra risposte caratteristicamente consequenzialiste o deontologiche e l’attivazione delle varie zone del cervello interessate, bensì che vi sia un rapporto di *causazione* per cui l’attività celebrale registrata dalla risonanza magnetica è alla base dei giudizi che verranno espressi. Sullo scarto tra correlazione causazione si veda anche DE CARO, MARRAFFA 2016, 118 ss.

<sup>17</sup> GREENE 2008, 59 ss.; per il concetto di razionalizzazione *ex post* si veda HAIDT 2001 e HAIDT 2012.

<sup>18</sup> «From a normative perspective, the interesting thing about personal force is that it's not something that we, upon reflection, would regard as morally relevant», GREENE 2013, 216 s.; vedi anche GREENE 2014, 713.

siamo ritrovati con una storia che spiega la nostra reazione ma non la giustifica. Non vi sarebbe nel caso *uomo grasso* un vincolo collaterale moralmente rilevante, ma solo un freno, un allarme, automatico, psicologicamente indagabile. L'argomento di Greene è un argomento demistificatore (“*debunking argument*”) ossia un argomento che mostra come qualcosa che potrebbe sembrare, a prima vista, rilevante, in realtà, non lo sia<sup>19</sup>.

La struttura di questo argomento demistificatore è ospitale rispetto a ulteriori spiegazioni di carattere evoluzionistico. Nel corso della loro storia evolutiva gli esseri umani si sono ritrovati in situazioni in cui solo con l'uso della forza fisica era possibile danneggiare qualcuno. Conseguentemente hanno sviluppato reazioni immediate a forme di violenza personale e queste reazioni affiorano sotto forma di resistenza a spingere l'uomo grasso nell'omonimo caso. Niente di simile al contesto del caso *passante allo scambio*, per contro, ha accompagnato l'evoluzione delle risposte emotive degli esseri umani. Uccidere dirottando carrelli ferroviari non presenta somiglianza con alcun modo di usare la violenza che poteva essere familiare lungo la nostra storia evolutiva, e i nostri antenati non hanno sviluppato risposte emotive automatiche. Ma allora – si chiede polemicamente Singer, un altro dei nostri rivoluzionari – che differenza può mai fare sul piano morale che, per salvare svariati innocenti – un fine certamente meritevole –, si debba uccidere in un modo che è stato possibile per milioni di anni, piuttosto che in un modo che è diventato possibile solo da un paio di secoli?<sup>20</sup>

La conclusione valutativa rispetto al *trolley problem* sarebbe che, in linea con un approccio consequenzialista, sia perlomeno permesso<sup>21</sup> spingere l'uomo grasso sotto il carrello ferroviario al fine di salvare i cinque lavoratori. In merito a questa conclusione è importante svolgere due considerazioni.

Come apparirebbe il nuovo mondo auspicato da Greene? Dovremmo andare in giro pronti a uccidere in modo efferato innocenti malcapitati? Non esattamente. Quello che sarebbe stato mostrato per mezzo dell'argomento demistificatorio è che, in linea di principio, non vi sia un vincolo collaterale all'azione nel caso *uomo grasso*. Ciò non toglie che, per orientarci nei problemi pratici che assillano la vita di ogni giorno, sia bene – dal punto di vista consequenzialista – essere dotati di freni inibitori automatici nei confronti della violenza personale. Presupposto di questa valutazione è che, in difetto dei comuni freni inibitori automatici, non ci trasformeremmo in puntuali e inesorabili massimizzatori del bene, quanto in imprevedibili agenti esposti al rischio di compiere madornali errori di valutazione. L'approccio consequenzialista difeso da Greene dunque non esige che ognuno di noi si distacchi, nella vita di ogni giorno, dalla morale comune e provi a ragionare da consequenzialista, e si rivela, piuttosto, un ideale che deve essere incarnato dalle leggi e dalle politiche pubbliche<sup>22</sup>.

Seconda considerazione. Come ha fatto esattamente Greene a passare dalla conclusione descrittiva – giudicare che si possa azionare lo scambio è frutto di calcolo razionale, Modalità Manuale, mentre giudicare che non si possa spingere l'uomo grasso è frutto di una immediata reazione emotiva inibitoria, Modalità Automatica – alla conclusione valutativa per cui la risposta caratteristicamente consequenzialista (azionare lo scambio) è corretta, quella caratteristicamente deontologica (astenersi dallo spingere l'uomo grasso) è ingiustificata e dovremmo, dunque, adottare una risposta consequenzialista anche nel caso *uomo grasso*? Data la conclusione descrit-

<sup>19</sup> GREENE 2013, 212; GREENE 2014, 712.

<sup>20</sup> SINGER 2005, 348; v. anche GREENE 2008, 71 s.

<sup>21</sup> In realtà secondo il consequenzialismo vi sarebbe un obbligo morale – e non soltanto un permesso – di azionare la leva/spingere l'uomo grasso. Greene, tuttavia, ha chiesto durante gli esperimenti solo se fosse permesso azionare la leva/spingere l'uomo grasso. Kamm rileva come una risposta affermativa a simili quesiti non sia sufficiente ad integrare gli estremi di una risposta caratteristicamente consequenzialista (KAMM 2008, 339 s.).

<sup>22</sup> GREENE 2013, 249; GREENE 2014, 717. Ciò non toglie che in certi casi l'individuo sia responsabile di modificare alcuni dei suoi atteggiamenti non-consequenzialisti – ciò sarebbe vero, ad esempio, nella sfera delle attività di beneficenza (GREENE 2013, 257).

tiva, e accettando che i due casi – *passante allo scambio* e *uomo grasso* – vadano risolti allo stesso modo, viene da chiedersi se il problema sia che la Modalità Automatica – i nostri freni inibitori – si attivi troppo spesso e dunque la soluzione di *uomo grasso* debba essere la stessa che diamo in *passante allo scambio* (come vorrebbe Greene), oppure sia che si attivi troppo di rado e dunque la rivoluzione vada intrapresa in senso anti-consequenzialista; dovremmo astenerci non solo dallo spingere l'uomo grasso ma anche dall'azionare lo scambio<sup>23</sup>.

Davanti a questa accusa di arbitrarietà, Greene risponde facendo appello a una Regola di Ragionamento – ossia una regola sull'elaborazione dei nostri giudizi pratici – secondo la quale “davanti a dilemmi pratici *inconsueti*, devi ascoltare la voce della Modalità Manuale e trascurare quella della Modalità Automatica”. L'idea di fondo è che le risposte della Modalità Automatica sono affidabili solo qualora siano state plasmate da numerosi tentativi ed errori. Il caso *uomo grasso* non costituirebbe un caso consueto: è vero che la violenza personale è – l'abbiamo visto – un caso prototipico di violenza, ma questa condotta prototipica è inserita in un contesto arzigogolato – per nulla prototipico – che la rende mezzo per raggiungere un fine giusto<sup>24</sup>. Ecco perché la rivoluzione dovrebbe andare in senso consequenzialista e non in senso anti-consequenzialista.

Detto questo, Greene precisa, però, che la calibrazione della Modalità Automatica attraverso tentativi ed errori può dirsi soddisfacente soltanto alla luce dei nostri valori (la predisposizione ad aggredire degli estranei indifesi, ad esempio, potrebbe essere utilmente calibrata dal punto di vista genetico, ma non dal *nostro* punto di vista)<sup>25</sup>. Se questa precisazione indebolisca fatalmente la posizione di Greene e faccia rinascere l'obiezione di arbitrarietà – criticiamo alcuni dei nostri valori criticando le performance della Modalità Automatica che li genererebbero, ma la valutazione di queste performance è rimessa alla fine ai nostri valori – non è una questione che verrà affrontata. Rileviamo, invece, come Greene, nel proporre una regola per l'elaborazione dei nostri giudizi, avverta l'esigenza di sottoporre questa regola a un controllo intuitivo basato sui *nostri* valori. La rivoluzione è ambiguamente controllata dalla nostra identità morale – il complesso dei nostri valori – presente. Su questo punto ritorneremo (§4).

### 2.3. Doveri di aiuto

Una seconda dimensione rivoluzionaria è rappresentata dai doveri di aiuto – territorio esplorato già da Singer e Unger.

Immaginiamo un passante ben vestito che mentre sta facendo una passeggiata si imbatte in un bambino che sta annegando in un laghetto. Il passante potrebbe facilmente salvare il bambino inzuppandosi un po' e rovinando il suo bel completo, del valore di cinquecento euro. Chiediamoci: sarebbe accettabile che il passante omettesse di intervenire? Il senso comune vuole che non sarebbe accettabile. Immaginiamo allora un altro caso. Una persona riceve nella sua buca delle lettere un invito a effettuare una donazione a un'organizzazione umanitaria. Nell'invito si specifica che con cinquecento euro è possibile salvare la vita di un bambino. Sarebbe accettabile omettere di rispondere all'invito della lettera? In questo caso il senso comune accetta che chi riceve la lettera sia libero di non effettuare la donazione<sup>26</sup>.

Ancora una volta – come nel caso del *trolley problem* – abbiamo due scelte che stimolano reazioni diverse, ma non è chiaro cosa, nei presupposti di fatto di queste scelte, le renda effettivamente diverse sul piano morale. Un metodo di condurre il ragionamento pratico consiste nella ricerca di un principio che spieghi quale sia la differenza morale – giustifichi la differenza che

<sup>23</sup> È emblematico che, dopo decenni di riflessione e su basi metodologiche molto diverse da quelle di Greene, Thomson sia arrivata a questa conclusione anti-consequenzialista (THOMSON 2008).

<sup>24</sup> GREENE 2013, 251.

<sup>25</sup> GREENE 2014, 713 ss.

<sup>26</sup> SINGER 1972.

c'è – tra l'aiutare un bambino che sta morendo davanti ai nostri occhi e l'aiutare un bambino che sta morendo dall'altra parte del pianeta. Come nel caso del *trolley problem* questa ricerca potrebbe rivelarsi esasperante (forse rileva la nazionalità del bambino? Ma non saremmo obbligati a salvare il bambino che sta annegando qualora fossimo dei turisti in un paese straniero? Forse rileva il fatto che altri potrebbero effettuare la donazione al posto nostro? Ma non saremmo obbligati a salvare il bambino che sta annegando anche qualora altri passanti stessero osservando la scena ma non si decidessero a intervenire?)<sup>27</sup>.

Anche in questo caso il progetto rivoluzionario di Greene è volto a demistificare la rilevanza morale della distinzione tra i due casi, mostrando – attraverso i contributi della psicologia sperimentale – come dietro le nostre intuizioni sul tema vi siano spiegazioni ma non anche giustificazioni. Un primo fattore che determina le nostre intuizioni nei casi di aiuto viene rintracciato nella distanza fisica: se immaginiamo di trovarci in una località, situata in un paese in via di sviluppo, che è stata sconvolta da un disastro naturale, tendiamo a ritenerci obbligati a sostenere economicamente le operazioni di soccorso, ma non avvertiamo lo stesso obbligo qualora a trovarsi nel luogo del disastro sia un nostro amico che filma e ci trasmette le scene che vede, facendoci sentire come se ci trovassimo al suo fianco. Della suscettibilità alla distanza personale può, poi, darsi una facile spiegazione evolutivista: aiutare chi ci sta vicino è un sistema efficace per crearsi degli alleati che potrebbero ripagarci nel momento del bisogno. Altri fattori che spiegano la differenza intuitiva tra il caso del bambino nel laghetto e il caso della donazione umanitaria sono la determinatezza dell'identità della persona che ha bisogno di aiuto e l'esiguità del numero di persone bisognose (siamo talmente frustrati dall'idea che i nostri aiuti siano solo una goccia nell'oceano da iniziare a perdere lo stimolo a intervenire qualora vi siano più di due soggetti bisognosi)<sup>28</sup>.

Sulla base di questi dati – si chiede polemicamente Greene – saremo in grado di accettare l'idea secondo la quale siamo giustificati nel non attivarci per aiutare i bisognosi, anonimi e lontani, solo perché la nostra storia evolutiva non ci ha reso sensibili ai loro tormenti?<sup>29</sup>

### 3. Critiche

La conclusione descrittiva di Greene è stata criticata notando come la risonanza magnetica funzionale non rilevi una correlazione tra attività delle aree cerebrali tipiche della Modalità Manuale e giudizi caratteristicamente consequenzialisti, quanto una correlazione tra queste e giudizi contro-intuitivi di varia natura – compresi giudizi caratteristicamente deontologici<sup>30</sup>. Greene non ha ritenuto rilevanti i dati forniti da questi esperimenti<sup>31</sup>. Non scenderemo oltre nella questione, richiedendosi in tal caso la disamina di numerosi dati sperimentali. Analizzeremo, invece, due argomenti critici elaborati, rispettivamente, da Frances Kamm e Guy Kahane.

L'idea, caratteristicamente deontologica, secondo la quale sussisterebbero dei vincoli collaterali che vieterebbero alcune azioni preposte al perseguimento della massimizzazione di un bene non controverso, sarebbe – per Greene – solo una razionalizzazione *ex post* della nostra avversione emotiva, automatica, per le forme di violenza personale.

Secondo Kamm se i giudizi deontologici permettessero le condotte dannose impersonali e vietassero le condotte dannose personali, allora non sarebbero altro – come sostiene Greene – che reazioni a fattori privi di rilevanza morale. Tuttavia la premessa non è vera. Si danno certamen-

<sup>27</sup> GREENE 2013, 258 s.; un classico sul tema è rappresentato da UNGER 1996.

<sup>28</sup> GREENE 2013, 260 ss.

<sup>29</sup> GREENE 2008, 76. Anche rispetto agli obblighi di aiuto Greene ritiene che vi siano ragioni consequenzialiste per non tentare in ogni nostra azione di massimizzare la felicità universale (GREENE 2013, 255 ss.).

<sup>30</sup> KAHANE et al 2012 (vedi GREENE 2014, 707 s.).

<sup>31</sup> GREENE 2014, 707 s.

te casi in cui la morale deontologica permette i danni impersonali – *passante allo scambio* – e vieta i danni personali – *uomo grasso* –, ma si danno altri casi in cui la morale deontologica – seguita o meno dalla morale di senso comune – ritiene permessibili atti di violenza personale contro innocenti, e altri casi ancora in cui ritiene vietati atti di violenza impersonali. Come esempio del primo gruppo di casi, immaginiamo che il passante si trovi sul cavalcavia in prossimità della leva che aziona lo scambio. Per raggiungere la leva deve fare un movimento che urterà e farà cadere dal cavalcavia un altro passante, che così perderà la vita<sup>32</sup>. Deontologia e senso comune riconoscono che l'agente abbia il permesso di causare, urtandola, la morte di una persona. Come esempio del secondo gruppo di casi, immaginiamo che, per salvare i cinque, il passante debba azionare una leva che farà aprire una botola sotto i piedi dell'uomo grasso, il quale precipiterà sul binario e bloccherà con il suo corpo la corsa del carrello. Il senso comune riterrebbe – se crediamo agli esperimenti condotti – una simile condotta permessibile, tuttavia – precisa Kamm – la morale deontologica la vieterebbe recisamente.

Secondo Kamm, allora, non si sarebbe provato che le tipiche risposte deontologiche siano razionalizzazioni *ex post* di una distinzione moralmente irrilevante – l'essere o no la condotta letale “ravvicinata e personale” –, quanto che siano manifestazioni della Dottrina del Doppio Effetto: se il fine è meritevole, la morale deontologica approva i danni collaterali, ma non anche i danni da strumentalizzazione (sia questa strumentalizzazione condotta o no attraverso forme di violenza ravvicinata e personale)<sup>33</sup>.

Per rispondere all'obiezione di Kamm dobbiamo fare un passo indietro e dare un resoconto più dettagliato della conclusione *descrittiva* di Greene. Secondo gli studi effettuati dallo stesso Greene, il giudizio delle persone che vengono poste davanti a casi simili al *trolley problem* non è influenzato soltanto dalla distinzione tra danni personali e danni impersonali, ma anche dalla distinzione – alla base della Dottrina del Doppio Effetto – tra danni collaterali e danni da strumentalizzazione. Sono influenzati da questa distinzione nel senso che casi di danni personali che sono anche casi di danni collaterali – per esempio il caso in cui per azionare lo scambio si finirà per urtare e far cadere sul binario un passante – sono ritenuti ammissibili in percentuale simile ai danni impersonali.

Questi dati potrebbero presagire una rivincita della Modalità Automatica: se le nostre reazioni emotive immediate sono suscettibili rispetto alla distinzione tra danni collaterali e danni da strumentalizzazione, allora, i giudizi che da queste scaturiscono, lungi dall'aver carattere confabulatorio, sono in linea con la celebrata Dottrina del Doppio Effetto e meritano sia loro riconosciuta rilevanza morale. Tuttavia, gli stessi esperimenti evidenziano altri casi – come il caso del comando azionante la botola, appena visto, e il caso *loop (sì)* – in cui le persone giudicano ammissibili i danni da strumentalizzazione – aprire la botola, far arrestare il carrello sulle carni dell'operaio – in percentuale non troppo dissimile da quella in cui sono ritenuti ammissibili i danni collaterali, impersonali o personali che siano<sup>34</sup>.

Questi dati non rispondono direttamente all'obiezione di Kamm. Kamm sostiene non che la gente comunemente obbedisca alla Dottrina del Doppio Effetto, quanto che questa dottrina sia alla base dei giudizi deontologici, escludendone la natura confabulatoria. Cionondimeno, secondo Greene, tra i dati sperimentali sui casi in cui le persone ritengono sia ammissibile impartire danni da strumentalizzazione possono rinvenirsi i presupposti per rispondere a Kamm.

La chiave della risposta sarebbe offerta dal caso *loop*, dove il senso comune ritiene ammissibili i danni da strumentalizzazione. Perché mai in questo caso siamo portati a negare rilevanza ai danni da strumentalizzazione? Casi come *loop* avrebbero la particolarità di presentare una catena

<sup>32</sup> L'esperimento mentale che Kamm presenta a riguardo è ben più barocco. Quello riportato è un esperimento mentale condotto dallo stesso Greene e dal suo team (GREENE 2013, 219).

<sup>33</sup> KAMM 2008, 334-336.

<sup>34</sup> GREENE 2013, 217-224.

causale di eventi talmente lunga e complicata da far percepire al nostro cervello quello che è, in realtà, un danno da strumentalizzazione alla stregua di un danno collaterale. Da questa ricostruzione del caso *loop* può farsi derivare una spiegazione della distinzione tra danni collaterali e danni da strumentalizzazione incentrata sui limiti delle capacità cognitive delle nostre reazioni emotive. Secondo questa spiegazione saremmo equipaggiati con un dispositivo cognitivo automatico – Sistema 1 – che simula vari piani di azione e inibisce l’uso della violenza all’interno di questi piani. Questo apparato, tuttavia, sarebbe “miope” nel senso di non essere capace di tenere conto di tutte le catene causali di eventi che dipartono dalle nostre azioni, concentrandosi solo sulla catena causale primaria, quella causalmente necessaria a realizzare il fine che ci siamo posti – la catena alla quale appartengono i danni da strumentalizzazione. I danni da strumentalizzazione, allora, desterebbero allarme per il solo fatto che la nostra Modalità Automatica difetta della capacità cognitiva per occuparsi anche dei danni collaterali<sup>35</sup>.

Greene avrebbe così usato un argomento demistificatore contro la Dottrina del Doppio Effetto. Questo argomento ha struttura più complessa rispetto all’argomento demistificatore che abbiamo visto precedentemente in relazione alla distinzione tra danni personali e impersonali. In quel caso, la demistificazione riguardava le risposte caratteristicamente deontologiche, senza attaccare i principi generali delle morali deontologiche: la demistificazione consisteva nello scoprire che dietro i giudizi comuni caratteristicamente deontologici non vi era alcun principio deontologico riconoscibile e le ragioni presentate a sostegno di quei giudizi altro non erano che razionalizzazioni *ex post*. In questo caso, invece, Greene si ripropone di demistificare un principio cardine della morale deontologica: i giudizi deontologici potrebbero anche seguire pedissequamente la Dottrina del Doppio Effetto, tuttavia, indagando la distinzione che sta alla base di questa dottrina, non troviamo ragioni riconoscibili (di livello superiore) a suo sostegno, ma soltanto la limitatezza del nostro sistema cognitivo.

Precedentemente (si) ho introdotto il metodo dell’equilibrio riflessivo. Una prima specificazione di questo metodo assai vago è la ricerca esasperante di un principio o di una teoria generale che rispecchi tutti i nostri giudizi su casi specifici. Stante questo modello, non equivarrebbe a giocare secondo le regole del gioco accettare un principio che generi conclusioni contro-intuitive – viceversa, le intuizioni andrebbero sempre assecondate e il metodo dell’equilibrio riflessivo sarebbe il *metodo della rincorsa delle intuizioni*.

La parabola della Dottrina del Doppio Effetto ci porta verso una seconda specificazione del metodo dell’equilibrio riflessivo. Un difensore della Dottrina del Doppio Effetto come Kamm non segue il metodo della rincorsa delle intuizioni di senso comune: anche in contrasto con il senso comune, le condotte che infliggono danni da strumentalizzazione non sono mai ammesse. In tali evenienze sono i giudizi sui casi concreti che devono cedere davanti ai principi generali. Tuttavia, anche questo metodo, secondo Greene, attribuirebbe un peso indebito alle intuizioni comuni. La Dottrina del Doppio Effetto sarebbe nient’altro che una forma di codificazione delle intuizioni di senso comune su certi casi specifici. In tal caso vi è scarsa consolazione nel fatto che questo principio venga fatto prevalere in caso di contrasto con altre intuizioni di senso comune su altri casi specifici. Non è affatto detto che le intuizioni specifiche che sono state neutralizzate dal principio fossero quelle sbagliate, mentre quelle di cui il principio è codificazione fossero quelle giuste<sup>36</sup>.

\*\*\*

<sup>35</sup> GREENE 2013, 217-240. Curiosamente Greene, nelle sue repliche a Kamm, non fa appello al modello della miopia cognitiva per spiegare la distinzione tra danni da strumentalizzazione e danni collaterali, limitandosi ad alludere alla possibilità che studi futuri mostrino l’irrelevanza morale della Dottrina del Doppio Effetto (GREENE 2014, 723).

<sup>36</sup> GREENE 2014, 721 s.

Se, secondo Kamm, gli argomenti demistificatori non hanno avuto successo contro la morale deontologica, secondo Guy Kahane questi argomenti avrebbero tanto successo da ritorcersi contro gli scopi che Greene e Singer si sarebbero proposti.

Secondo Kahane, la conclusione evoluzionistico-demistificatoria a cui arrivano Greene e Singer si basa su due premesse, una delle quali poggia, a sua volta, su un'assunzione critica. In base alla prima premessa – *premesse causale* – deve esservi una spiegazione evoluzionistica in merito al perché elaboriamo un certo giudizio, e non devono esservi altre spiegazioni rilevanti<sup>37</sup>. In proposito, come abbiamo visto, Greene e Singer ritengono di avere spiegazioni evoluzionistiche in merito alla nostra ritrosia verso la violenza personale o alla nostra indifferenza verso il dolore di persone anonime e lontane. La seconda premessa è una *premesse epistemica* alla stregua della quale l'evoluzione è un processo che non spiega come le persone avrebbero sviluppato la facoltà di conoscere quale sia la verità morale – la storia sull'origine evolutiva delle nostre credenze morali non presuppone in alcun modo l'idea che esistano verità morali. L'evoluzione sarebbe un processo *off track* rispetto alla verità morale. Queste due premesse conducono alla *conclusione* secondo la quale il giudizio morale di cui abbiamo una spiegazione evoluzionistica e non abbiamo una spiegazione alternativa, basata su processi di acquisizione del giudizio che siano *truth tracking*, sarebbe ingiustificato<sup>38</sup>.

La premessa epistemica dell'argomento – secondo Kahane – poggerebbe, a sua volta, su un *assunto metaetico*, spesso trascurato, consistente nell'adozione di una posizione oggettivista in campo morale. La distinzione tra oggettivismo e soggettivismo<sup>39</sup> che Kahane sembra avere in mente passa per la contrapposizione tra l'idea – oggettivismo – secondo la quale i valori morali sono indipendenti dall'insieme di desideri, impegni e atteggiamenti del soggetto e l'idea – soggettivismo – secondo la quale i valori morali dipendono in ultima istanza da queste sfaccettature dell'identità individuale, e non si danno, a rigore, verità morali (oggettive)<sup>40</sup>. L'assunto metaetico sarebbe necessario, perché, se si muovesse da un'ottica soggettivista, non si capirebbe in radice in quale modo un certo processo – un processo evoluzionistico, ma anche un processo storico – e le facoltà che questo processo conferirebbe agli individui possano essere *truth tracking*. Non potendo concepire, in campo morale, facoltà e giudizi *truth tracking*, il soggettivista non avrebbe da temere che alcuni dei processi che lo dotano di queste facoltà e giudizi siano *off track*<sup>41</sup>.

Ciò premesso, nella loro rivoluzione, Greene e Singer potrebbero non avere risorse teoriche sufficienti per evitare che i giudizi caratteristicamente consequenzialisti siano neutralizzati da argomenti evoluzionistico-demistificatori simili a quelli da loro stessi usati per neutralizzare i giudizi caratteristicamente deontologici e i giudizi di senso comune. Secondo Singer, ad esempio, i giudizi di senso comune in materia di aborto, suicidio ed eutanasia sarebbero il prodotto dell'influenza millenaria del Cristianesimo; l'influenza del Cristianesimo sarebbe un processo *off track*; dunque, i comuni giudizi in materia di aborto, suicidio ed eutanasia sarebbero ingiustificati<sup>42</sup>. Questo argomento potrebbe essere ritorto contro Singer mostrando come anche le radici dell'ideale dell'altruismo imparziale<sup>43</sup> – il cuore del consequenzialismo – emergano dalla morale

<sup>37</sup> Questa clausola sarà chiara alla fine del capoverso.

<sup>38</sup> KAHANE 2011, 111. Kahane non include nella premessa causale la clausola per cui non abbiamo altre spiegazioni basate su processi *truth tracking*. Poco prima, tuttavia, sottolinea che perché la premessa causale possa funzionare il ruolo che il processo *off track* – nel nostro caso le dinamiche evolutive – deve avere nella spiegazione della maturazione del giudizio non deve lasciare spazio al contributo di processi alternativi che siano *truth tracking* (KAHANE 2011, 106).

<sup>39</sup> È bene tenere a mente che siamo parlando di oggettivismo e soggettivismo in ambito morale, o, più generalmente, in ambito pratico.

<sup>40</sup> In cosa consisterebbe la dipendenza dei valori dall'identità? Non possiamo addentrarci nella distinzione – controversa e incandescente – tra oggettivismo e soggettivismo (in generale PARFIT 2011).

<sup>41</sup> KAHANE 2011, 112 s.

<sup>42</sup> SINGER 2005, 345.

<sup>43</sup> Secondo il quale ciascuno di noi deve prodigarsi per il bene altrui, senza accordare preferenza al proprio bene o

Cristiana e dunque siano tanto ingiustificate quanto lo sono i giudizi di senso comune in materia di aborto, suicidio ed eutanasia<sup>44</sup>.

Due scenari si dischiuderebbero a questo punto. Gli argomenti evoluzionistico-demistificatori potrebbero espandere la loro portata in modo inarrestabile e confluire in un unico argomento evoluzionistico-demistificatorio che avrebbe come premessa causale l'idea per cui la nostra storia evolutiva spiegherebbe la genesi di tutti i nostri giudizi morali senza lasciare spazio a spiegazioni ulteriori basate su processi *truth tracking*, e come conclusione lo scetticismo morale<sup>45</sup>. Questo primo esito potrebbe essere scongiurato perché non è affatto scontato che, allo stato attuale, sia possibile ricostruire una storia dei processi che hanno portato all'adozione di tutti i nostri giudizi e che non lasci spazio all'influenza di processi *truth tracking* (questa, si ricorderà, è la clausola di cui ha bisogno la premessa causale per funzionare). Tuttavia, anche se alcuni giudizi morali potessero sopravvivere alla demistificazione, le intuizioni alla base del consequenzialismo potrebbero non essere tra i pochi fortunati: diverse idee consequenzialiste come l'idea dell'altruismo imparziale, o l'idea della centralità del piacere, si prestano più di altri principi – ad esempio l'ideale del perfezionismo – a essere inserite in una genealogia che non lasci spazio all'influenza di processi *truth tracking*<sup>46</sup>.

In ogni caso usare argomenti evoluzionistico demistificatori selettivi e arrestarsi nella rivoluzione davanti al consequenzialismo sarebbe un processo arbitrario.

#### 4. La rivoluzione ripiegata

L'argomento di Kahane sfocia in un'accusa di arbitrarietà rivolta al metodo di ragionamento impiegato da Greene e Singer. Come fanno i rivoluzionari a capire fino a dove soffia il vento della rivoluzione? Come fanno ad arrestarsi alla demistificazione della morale deontologica e del senso comune, e a non procedere oltre con la demistificazione del consequenzialismo? Presupposto di questo attacco sarebbe l'assunzione metaetica per cui gli argomenti evoluzionistico-demistificatori selettivi sarebbero un affare tra oggettivisti (un affare che gli esploderebbe tra le mani conducendoli verso lo scetticismo valutativo). Da un lato i soggettivisti non avrebbero nulla da temere dagli argomenti evoluzionistico-demistificatori, dall'altro non potrebbero impiegarli.

Molti passi cruciali delle opere di Greene si prestano, almeno *prima facie*, a essere interpretati in chiave oggettivista<sup>47</sup>, sebbene Greene, in altri passaggi di portata molto generale e difficilmente raffrontabili quanto a implicazioni con le sue posizioni specifiche, si dica agnostico sul se vi sia o meno una verità morale<sup>48</sup>. Tralasciando queste problematiche psico-filologiche sul pensiero di Greene, in questo paragrafo conclusivo, partendo da un'interpretazione verosimilmente eretica dei suoi argomenti, si proverà a rispondere all'obiezione di Kahane.

Nel suo argomento Kahane presuppone che gli argomenti evoluzionistico-demistificatori funzionino solo a patto che possano distinguersi processi *truth tracking* e processi *off track*. Tuttavia, quella di Kahane potrebbe essere solo un'interpretazione di come funzionino gli argomenti evoluzionistico-demistificatori. Facciamoci guidare dalla seguente ipotesi: se intesi in modo compatibile con il soggettivismo – se, cioè, riusciamo a spiegare come gli argomenti evoluzioni-

al bene di certe persone specifiche.

<sup>44</sup> KAHANE 2011, 113 s.

<sup>45</sup> Questo argomento è stato sviluppato da JOYCE, 2006 e STREET 2006.

<sup>46</sup> KAHANE 2010, 117 ss.

<sup>47</sup> Può citarsi, a titolo di esempio, il seguente passo «Thus, it seems that as an evolutionary matter of fact, we have a taste for retribution, not because wrongdoers *truly* deserve to be punished regardless of the costs and benefits, but because retributive dispositions are an efficient way of inducing behavior that allows individuals living in social groups to more effectively spread their genes» (corsivo mio), GREENE 2008, 71; ma si veda anche GREENE 2013, 249.

<sup>48</sup> GREENE 2013, 188 s.

stico-demistificatori possano funzionare senza la distinzione tra processi *truth tracking* e processi *off track*, potrebbe darsi che, secondo questa nuova funzione, gli argomenti evoluzionistico-demistificatori selettivi – come quelli di Greene – cessino di avere esiti arbitrari<sup>49</sup>.

La domanda preliminare è, allora, se gli argomenti di Greene possano essere interpretati come argomenti compatibili con il soggettivismo – argomenti che siano anche un affare tra soggettivisti.

La struttura tipica degli argomenti di Greene prevede l'impiego di quelle che potremmo chiamare “Regole di Ragionamento” – ossia regole sull'elaborazione dei nostri giudizi pratici. Un esempio semplice di Regola di Ragionamento prescrive che “davanti a dilemmi pratici inconsueti, devi ascoltare la voce della Modalità Manuale e trascurare quella della Modalità Automatica” – (vedi §2.2.).

Le Regole di Ragionamento a prima vista sembrerebbero essere il marchio di fabbrica dell'oggettivismo morale. Secondo l'oggettivismo, infatti, ha senso porsi la domanda del se i nostri atteggiamenti (la nostra *identità* psicologica) rispecchino o meno i valori morali – indipendenza dei valori morali dall'identità dell'agente – e, in caso di risposta negativa, avremo ragioni per avere atteggiamenti diversi da quelli che abbiamo. Il ruolo delle Regole di Ragionamento all'interno di una concezione oggettivista consisterebbe nel comandare di neutralizzare quelle porzioni della nostra identità morale che non si allineano con i valori oggettivi. Siccome per l'oggettivismo potremmo avere ragioni per essere diversi da come siamo, potremmo avere ragioni per usare regole – Regole di Ragionamento – che disciplinino il modo in cui pensiamo. Immaginiamo un marito scortese e violento con la propria moglie che si rappresenta perfettamente le implicazioni della sua condotta. Se questo marito fosse un oggettivista, allora avrebbe le risorse teoriche per chiedersi se la sua condotta sia in linea con i valori morali oggettivi e, *laddove* concludesse negativamente, avrebbe una ragione per usare una Regola di Ragionamento che neutralizzasse – privasse di ogni giustificazione – i suoi abietti atteggiamenti<sup>50</sup>.

Siccome, secondo il soggettivismo, le ragioni a cui siamo sottoposti derivano dalla nostra identità, potrebbe pensarsi che non abbiamo una ragione per usare Regole di Ragionamento e neutralizzare alcuni dei nostri atteggiamenti, cambiando la nostra identità. Per il soggettivismo – secondo questa lettura – il marito scortese e violento non ha una ragione per comportarsi diversamente da come la sua indole lo fa comportare. Questa conclusione, tuttavia, trascura il fatto che a molti di noi accade di maturare atteggiamenti riflessivi critici. “Riflessivi” nel senso che vertono su altri atteggiamenti che pure abbiamo, e “critici” nel senso che hanno a oggetto non la conferma bensì la riforma degli atteggiamenti di livello sottostante. Seppure la riflessività possa diventare ricorsiva, per semplicità, possiamo chiamare questi atteggiamenti “atteggiamenti di secondo livello”<sup>51</sup>. Secondo il soggettivismo, allora, gli agenti hanno una ragione per usare Regole di Ragionamento quando hanno un atteggiamento di secondo livello corrispondente. Il marito scortese e violento non avrà una ragione per comportarsi decentemente qualora non solo non abbia una disposizione in tal senso, ma non abbia neppure una disposizione di secondo livello che critichi, neutralizzi, la sua disposizione di livello inferiore<sup>52</sup>.

Sia l'oggettivismo sia il soggettivismo ammettono ragioni per compiere una rivoluzione morale. La particolarità del soggettivismo sta nel come concepisce questa rivoluzione. Abbiamo ra-

<sup>49</sup> L'argomento proposto di seguito potrebbe fungere da risposta sia alla critica di Kahane, sia all'accusa di arbitrarietà che abbiamo incontrato alla fine di § 2.2.

<sup>50</sup> Sull'idea di neutralizzazione bisogna intendersi. Una Regola di Ragionamento non funziona come una formula magica: non si vuol dire che se il marito è oggettivista e crede di avere ragione di usare la Regola di Ragionamento, allora smetterà certamente di essere scortese e violento. Così come, se credo che le risposte della Modalità Automatica non vadano ascoltate – Regola di Ragionamento che neutralizza le risposte della Modalità Automatica –, ciò non vuol dire che effettivamente cesserò di prestare ascolto alla Modalità Automatica.

<sup>51</sup> FRANKFURT 1971, LEWIS 1989.

<sup>52</sup> Questa esplicitazione dell'ottica soggettivista può essere intesa come una glossa, non particolarmente necessaria, all'esempio di WILLIAMS 1995, 39.

gioni per modificare la nostra identità, solo se un atteggiamento in questa direzione è già parte della nostra identità. Dunque la rivoluzione morale è giustificata solo quando costituisce – paradossalmente – un atto di conservazione della nostra identità. Le uniche rivoluzioni che abbiamo ragione di fare sono – per il soggettivismo – rivoluzioni ripiegate.

Date queste premesse, si può rispondere alla domanda preliminare dicendo che gli argomenti di Greene sono compatibili con un'interpretazione soggettivistica. Secondo l'interpretazione soggettivistica, gli argomenti evoluzionistico-genealogici di Greene sarebbero delle spiegazioni scientifiche della genesi dei nostri giudizi; spiegazioni che producono ragioni in favore della neutralizzazione di certi giudizi *nella misura in cui* sono capaci di far sorgere degli atteggiamenti di secondo livello corrispondenti. Ad esempio, dopo che l'alter ego soggettivista di Greene ha spiegato il funzionamento della Modalità Automatica, la conclusione rivoluzionaria per cui “davanti a dilemmi pratici inconsueti, devi ascoltare la voce della Modalità Manuale e trascurare quella della Modalità Automatica” sarebbe condizionata al fatto che la spiegazione, incontrando la nostra identità attuale – rivoluzione ripiegata –, produca *contingentemente* (un fatto socio-psicologico) un atteggiamento di secondo livello corrispondente: un atteggiamento di secondo livello recitante “davanti a dilemmi pratici inconsueti, devi ascoltare la voce della Modalità Manuale e trascurare quella della Modalità Automatica”. Il successo degli argomenti genealogico-demistificatori dipende, in altri termini, da quanto sia impressionante la storia raccontata e impressionabile l'uditorio a cui ci si rivolge – non avrebbero altra dimensione di successo che non sia il successo socio-psicologico.

Questo modo di intendere gli argomenti evoluzionistico-demistificatori non solo li rende compatibili con il soggettivismo, ma permette anche di rispondere all'obiezione di Kahane secondo la quale, una volta che l'impresa evoluzionistico-demistificatoria è stata intrapresa, anche gli ideali alla base del consequenzialismo ne sarebbero travolti. La risposta è che, se ne siano travolti o meno, non è una questione teorica, ma una questione empirica di carattere socio-psicologico. Tutto è rimesso al se le persone, ascoltando, studiando, sognando le storie sulla genesi dei nostri giudizi, finiranno con il maturare avversione verso i loro giudizi egoistici, o verso i loro giudizi caratteristicamente deontologici, o verso i loro giudizi caratteristicamente consequenzialisti, o verso altri valori che pure possono essere riflessi nei nostri giudizi – ad esempio i valori perfezionisti –, o, magari, verso tutti i valori pratici.

In appendice alcune considerazioni sul metodo del ragionamento morale di Greene in relazione ai concetti introdotti in questo paragrafo.

Greene sottoscrive un ampliamento delle istanze che devono confluire nella ricerca di un equilibrio riflessivo (equilibrio riflessivo ampliato). Invece di limitarci ad aggiustare le nostre teorie morali e principi generali a mezzo dei nostri giudizi specifici (e viceversa), dovremmo aggiustare gli uni e gli altri alla luce delle nostre conoscenze scientifiche in materia biologica e psicologica<sup>53</sup>. Alla luce di quanto detto, questa generale indicazione metodologica può essere intesa in due sensi diversi a seconda della collocazione sistemica delle Regole di Ragionamento.

Secondo un primo modello caratteristicamente soggettivista<sup>54</sup> le nostre conoscenze scientifiche in materia biologica e psicologica sono la fonte di ispirazione di svariate Regole di Ragionamento che neutralizzano – privano di validità – alcuni dei nostri giudizi contingenti, ma queste Regole di Ragionamento sono repute, a loro volta, valide – ci dicono cosa fare – solo finché costituiscono il contenuto di atteggiamenti di secondo livello. Conoscendo, attraverso la scienza, la genesi dei nostri giudizi potremmo maturare – fatto contingente – un atteggiamento di secondo livello per cui, ad esempio, “davanti a dilemmi pratici inconsueti, devi ascoltare la voce della Modalità Manuale e trascurare quella della Modalità Automatica”; ma in caso di mancata matu-

<sup>53</sup> GREENE 2014, 726. Sul concetto di equilibrio riflessivo ampliato DANIELS 1996.

<sup>54</sup> Questo modello è compatibile tanto con il soggettivismo tanto con l'oggettivismo. Tuttavia potrebbe essere l'unico modello del ragionamento compatibile con il soggettivismo.

razione – se l'incontro tra scienza e nostra identità dovesse risultare sterile – non avremmo una base normativa ulteriore dalla quale sostenere che la Regola di Ragionamento sul primato della Modalità Manuale dovrebbe comunque operare. Inoltre, anche se un simile atteggiamento di secondo livello dovesse in qualche momento prodursi, le nostre intuizioni rispetto a casi concreti potrebbero farlo svanire in qualsiasi momento. Sarebbe sempre aperta la possibilità che, incontrando un caso in cui ci sembri assurdo seguire la Regola di Ragionamento – anche se ci ricordiamo la lezione della scienza che ci sta dietro –, perdiamo il corrispondente atteggiamento di secondo livello e così anche ogni ragione per usare la Regola. In conclusione, siccome le Regole di Ragionamento ci dicono cosa fare solo finché permangono i corrispondenti atteggiamenti di secondo livello, diciamo che – secondo questo primo modello – le Regole di Ragionamento, di cui la scienza dovrebbe essere fonte di ispirazione, non sono in posizione sovrana. A essere in posizione sovrana sarà una regola diversa che prescrive di fare quello che i nostri atteggiamenti di secondo livello indicano, e che non ha dunque nulla a che fare con gli argomenti evoluzionistico-genealogici o, in generale, con gli apporti della scienza in materia biologica e psicologica.

Per il modello alternativo del metodo dell'equilibrio riflessivo ampliato, invece, le Regole di Ragionamento ispirate dalle nostre conoscenze scientifiche si collocherebbero in posizione sovrana. Le Regole di Ragionamento sarebbero valide indipendentemente dalla loro virulenza socio-psicologica: indipendentemente dal se siano idonee a incontrare la nostra attuale identità generando nuovi atteggiamenti di secondo livello. Secondo questo modello, se anche si dessero casi in cui appare assurdo tenere ferma la Regola di Ragionamento, non saremo giustificati nell'aprire margini di riconsiderazione. Le nostre intuizioni pratiche in casi concreti non permetterebbero mai di riconsiderare la Regola di Ragionamento, e perché una riconsiderazione avvenga sarà necessario che accada qualcosa nel dominio della scienza, ossia in un'altra provincia della rete di credenze che miriamo a far a stare in equilibrio.

L'alternativa tra questi due metodi – qui appena abbozzati – potrebbe risultare sgradita a Greene, ma la loro elaborazione, come l'elaborazione di metodi diversi, potrebbe giovare all'evoluzione del dibattito morale.

*Riferimenti bibliografici*

- BRIGAGLIA M. 2018. *Genealogia della normatività. La normatività come controllo*, in «Diritto & Questioni Pubbliche», XVIII/1, 2018, 59 ss.
- DANIELS N. 1996. *Justice and Justification. Reflective Equilibrium in Theory and Practice*, Cambridge University Press.
- DE CARO M, MARRAFFA M. 2016. *Mente e morale. Una piccola introduzione*, Luiss University Press.
- FRANKFURT H.G. 1971. *Freedom of the Will and the Concept of a Person*, in «The Journal of Philosophy», 68, 1, 1971, 5 ss.
- GREENE J. D. 2008. *The Secret Joke of Kant's Soul*, in SINNOTT-ARMSTRONG W. (ed), *Moral Psychology. Vol II*, MIT Press, 35 ss.
- GREENE J. D. 2013. *Moral Tribes: Emotion, Reason and the Gap between Us and Them*, The Penguin Press.
- GREENE J. D. 2014. *Beyond Point and Shot Morality: Why Cognitive (Neuro)Science Matters for Ethics*, in «Ethics», 124, 4, 2014, 695 ss.
- GRIFFIN J. 1986. *Well-Being. Its Meaning, Measurement, and Moral Importance*, Oxford University Press.
- HAIDT J 2001. *The Emotional Dog and Its Rational Tail: A Social Intuitionist Approach to Moral Judgment*, in «Psychological Review», 108, 4, 2001, 814 ss.
- HAIDT J. 2012. *The Righteous Mind*, Penguin Books.
- JOYCE R. 2006. *Metaethics and the Empirical Sciences*, in «Philosophical Explorations», 9(1), 2008, 133 ss.
- KAHANE G. 2011. *Evolutionary Debunking Arguments*, in «Noûs», 45,1, 2011, 103 ss.
- KAHANE G., WIECH K., SHACKEL N., FARIAS M., SAVULESCU J., TRACEY I. 2012. *The neural basis of intuitive and counterintuitive moral judgment*, in «Social Cognitive and Affective Neuroscience», 7, 2012, 393 ss.
- KAHNEMAN D. 2011. *Thinking, Fast and Slow*, Farrar, Straus and Giroux.
- KAMM F.M. 2008. *Neuroscience and Moral Reasoning: A Note on Recent Research*, in «Philosophy & Public Affairs», 37, 4, 2008, 330 ss.
- LEWIS D. 1989. *Dispositional Theories of Value*, in SMITH M., LEWIS D., JOHNSTON M. (eds.), *Dispositional Theories of Value*, in «Proceedings of the Aristotelian Society, Supplementary Volume», 63, 1989, 113 ss.
- NOZICK R. 1974. *Anarchy, State and Utopia*, Basic Books.
- PARFIT D. 2011. *On What Matters. Volume I*, Oxford University Press.
- RAWLS J. 1999. *A Theory of Justice*, Harvard University Press (ed. or 1971).
- SCHEFFLER S. 1988. *Consequentialism and its Critics*, Oxford University Press.
- SINGER P. 1972. *Famine, Affluence, and Morality*, in «Philosophy and Public Affairs», 1, 3, 1972, 229 ss.
- SINGER P. 2005. *Ethics and Intuitions*, in «The Journal of Ethics», 9, 2005, 331 ss.
- STREET S. 2006. *A Darwinian Dilemma for Realist Theories of Value*, in «Philosophical Studies», 127, 2006, 109 ss.
- THOMSON J.J. 1985. *The Trolley Problem*, in «The Yale Law Journal», 94, 6, 1985, 1395 ss.
- THOMSON J.J. 2008. *Turning the Trolley*, in «Philosophy & Public Affairs», 36, 4, 2008, 359 ss.
- UNGER P. 1996. *Living High & Letting Die. Our Illusion of Innocence*, Oxford University Press.
- WILLIAMS B.A.O. 1995. *Internal Reasons and the Obscurity of Blame*, in ID., *Making Sense of Humanity – and Other Philosophical Papers 1982-1993*, Cambridge University Press, 35 ss.