

Etica della popolazione. Sul ruolo delle intuizioni morali

Giuseppe Rocché

Indice

Ringraziamenti

Introduzione

Capitolo I, Il Paradosso della Mera Addizione

- 1. Il Paradosso della Mera Addizione*
- 2. Il Principio della Media*
- 3. Il Principio del Valore Variabile*
 - 3.1. Teoria X'*
 - 3.2. Geometrismo*
- 4. Il Principio del Livello Medio*
- 5. Il Principio Lessicale*
- 6. Le teorie non-impersonali (person-affecting moralities)*
 - 6.1. Premessa*
 - 6.2. Il Presentismo. Presentismo Estremo e Presentismo Moderato*
 - 6.3. Il Comparativismo Estremo*
 - 6.4. Benefici esistenziali & danni esistenziali, benefici compensativi & benefici ultra-compensativi*
 - 6.5. Comparativismo ed Estinzionismo*
 - 6.6. Valore compensativo. Comparativismo Asimmetrico*
 - 6.7. Valore ultra-compensativo. Quasi-Impersonalismo*
 - 6.8. Un problema per il Quasi-Impersonalismo*

Capitolo II, Accettare la Conclusione Ripugnante

- 1. Il Metodo della Familiarizzazione (cenni)*
 - 1.1. Una precisazione*
- 2. Accettare la Conclusione Ripugnante*
- 3. Cos'è una vita "appena" degna di essere vissuta. L'argomento pessimista*
- 4. Cos'è ripugnante nella Conclusione Ripugnante. L'obiezione dell'inconcludenza*
- 5. Altre illusioni*
- 6. Argomenti a favore della Conclusione Ripugnante*
 - 6.1. Mera-Addizione e Addizione Benevola*
 - 6.2. L'argomento dell'empatia*
- 7. La Conclusione Veramente Ripugnante e il problema delle illusioni persistenti*
- 8. Non-Identity-Problem ed accettazione*

Capitolo III, Il Metodo della Familiarizzazione

- 1. Intuizioni e pregiudizi*
 - 1.1. Giudizi telici*

- 1.2. *Interpretazioni del Metodo dell'Equilibrio Riflessivo*
- 2. *Il Metodo della Familiarizzazione*
 - 2.1. *La Regola di Riferimento. Un criterio fattuale per la risoluzione dei conflitti*
 - 2.1.1. *La Regola di Riferimento e l'etica della popolazione*
 - 2.2. *Regole di Ragionamento*
 - 2.3. *Giudizi Familiari*
 - 2.3.1. *Giudizi strumentali e giudizi telici*
 - 2.3.2. *Giudizi particolari e giudizi generali*
 - 2.3.3. *Giudizi di secondo livello*
 - (I) *Premessa*
 - (II) *Conservazione del Sé*
 - (III) *Giudizi di secondo livello e Metodo della Familiarizzazione*
 - 2.3.4. *Il problema delle Regole di Riferimento*
 - (I) *Due soluzioni insoddisfacenti*
 - (II) *Una soluzione soddisfacente*
 - (III) *Dal problema della riduzione al problema della sussunzione*
 - (IV) *Riassunto, conclusione e introduzione*
 - 2.3.5. *Le Esperienze Trasformative*
- 3. *Soggettivismo e Oggettivismo*
 - 3.1. *Ragioni normative. Conflitti genuini e apparenti*
 - 3.1.1. *Ragioni come motivazioni*
 - 3.1.2. *Soggettivismo realista*
 - 3.1.3. *Soggettivismo, Proiettivismo e Nichilismo*
 - 3.2. *Nichilismo*
 - 3.3. *Il Soggettivismo Nichilista. Lineamenti di un metodo del ragionamento*
 - 3.3.1. *Introduzione*
 - 3.3.2. *Vincoli concettuali e imperativi categorici*
 - 3.3.3. *Desiderare di non essere nichilisti*
 - 3.3.4. *Il problema della rappresentazione*
 - 3.3.5. *Aspetti empirici*
 - 3.4. *Soggettivismo e Metodo della Familiarizzazione*
 - 3.4.1. *Regole di Riferimento*
 - (I) *Solido percorso deliberativo. Proattitudini attuali e potenziali*
 - (II) *Soggettivismo e Conservatorismo*
 - 3.4.2. *Regole di Ragionamento*
 - (I) *Convergenze del Soggettivismo e del Metodo della Familiarizzazione*
 - (II) *Divergenze del Soggettivismo e del Metodo della Familiarizzazione. La Meta-intuizione*
 - 3.5. *Etica della popolazione. Situazioni luciane*

Conclusioni

Riferimenti bibliografici

Ringraziamenti

Durante questi anni di dottorato ho avuto la fortuna di avere uno scambio costante e, a volte, davvero intenso con i miei due supervisori, Bruno Celano e Marco Brigaglia. È a loro che vanno i principali ringraziamenti. La loro attenzione per il mio lavoro è stata costante. I loro consigli – molti dei quali peraltro rimasti, per mia colpa, lettera morta – ragionati ed appropriati. Ma più che per i consigli specifici, sono a loro grato per avermi fatto entrare nel mondo della loro ricerca filosofica – dominato com'è da una caratteristica, spesso spaesante se non frustrante, atmosfera di mistero. Infatti, sebbene il mio lavoro di tesi sia superficialmente irrelato rispetto ai loro temi di ricerca, vi è un'influenza profonda che da loro proviene. Influenza della quale io stesso mi rendo conto solo in modo molto incompleto.

Un ringraziamento deciso va alla Professoressa Isabel Trujillo, coordinatrice del corso di Dottorato, e al Professore Aldo Schiavello, direttore del Dipartimento di scienze giuridiche, per aver fatto sì che le istituzioni in cui mi sono mosso durante questi anni restassero all'altezza del loro nome.

Ringrazio, inoltre, i miei valutatori esterni – il Professore José Juan Moreso ed il Professore Gianfranco Pellegrino – per l'interesse mostrato nel leggere il mio lavoro e per i preziosi consigli.

Infine, ringrazio le tante persone con cui ho avuto il piacere di poter discutere del mio lavoro in questi anni. Limitandomi a menzionare alcuni di coloro che ho incontrato nel contesto istituzionale, ringrazio: Clelia Bartoli, Francesco Biondo, Giorgio Maniaci, Elena Consiglio, Giulia Sajeva, Matija Žgur, Miguel Fernández, Pablo Rapetti, Julieta Rabanos, Natalia Scavuzzo, Silvia Spallino, Giorgio Tortorici, Valeria Vita, Diego Mauri, Eileen Quinn e Carla Cucco.

Introduzione

È quasi cattivo gusto cominciare una tesi di filosofia morale con il problema del vagone fuori controllo – *trolley problem* – ma è così, in effetti, che comincio.

Un vagone ferroviario vuoto corre fuori controllo lungo una rotaia e presto investirà cinque malcapitati operai intenti nei lavori di riparazione uccidendoli. Possiamo, tirando una leva, far deviare il vagone su un altro binario. Se deviato in questo modo, il vagone travolgerà e ucciderà un operaio che là sta lavorando. Si dice che molte persone ritengono sia giusto deviare la corsa del vagone per contenere il numero di vittime. I numeri contano ed esistono scelte difficili.

A Roma viene assegnata una casa popolare ad una famiglia marocchina composta da una coppia e tre figli. La casa è, però, occupata illegalmente da degli italiani e si rivela necessario l'intervento della polizia. In realtà nemmeno l'intervento della polizia risulta sufficiente, perché parte del quartiere manifesta violentemente contro l'insediamento della famiglia marocchina e questa, in fine, decide di rinunciare alla casa. Tra le cose che vengono gridate ai giornalisti, qualcuno dice che le liste per l'assegnazione delle case vanno rispettate, ma gli immigrati fanno troppi figli e, dunque, sulla base dei criteri vigenti, finiscono per essere troppo spesso favoriti. A prendere seriamente queste parole, il problema non sarebbe né la razza né la religione, ma la fecondità. E la fecondità è – forse – una scelta di vita. È un po' come se su ciascuno dei binari del *trolley problem* ci fosse un solo operaio, ma, ad un tratto, uno dei due si scindesse – in modo irreversibile – in cinque operai, dando a noi che dobbiamo decidere dove direzionare il vagone una nuova ragione per preferire uccidere l'altro. Esistono azioni che determinano il numero delle persone che esisteranno nel futuro. Se i numeri contano ed esistono scelte difficili – scelte di vita o di morte –, tali azioni rendono ancora più difficile prendere queste scelte. L'etica della popolazione si occupa di indagare le azioni che determinano il numero delle persone che esisteranno nel futuro, provando a stabilire quali principi debbano governarle.

Se guardiamo all'esempio delle case popolari, possiamo facilmente immaginare una serie di problemi di difficile soluzione derivanti da conflitti tra i diritti fondamentali dei soggetti coinvolti. Più soggetti godono di un diritto ad una prestazione sociale da parte dello stato avente ad oggetto beni – le case popolari – in condizione di scarsità. Uno di questi soggetti è una famiglia che conta al suo interno dei bambini. La mole degli interessi meritevoli di tutela di questo soggetto sembra superare quella degli altri, sia perché gli interessi dei bambini sono particolarmente importanti, sia perché la famiglia è numerosa. Non sembra, peraltro, possano muoversi critiche generali rispetto al comportamento dei genitori: decidere se e quanti figli avere è – salvo casi eccezionali, lontani dal presente – una libertà fondamentale. Tuttavia, potremmo immaginare che se la famiglia non fosse stata numerosa, allora un'altra famiglia, che magari aspettava da più tempo, avrebbe avuto, ragionevolmente, diritto all'assegnazione della casa. Potrebbe, allora, sembrare ingiusto che una famiglia che aspettava da più tempo l'assegnazione della casa venga scalzata per via della condotta

riproduttiva di altre persone: è vero che si ha la libertà fondamentale di decidere se e quanti figli avere, ma questa libertà, qualora combinata con il diritto alle prestazioni sociali, può arrecare un pregiudizio agli interessi fondamentali di terzi - terzi che non sembra abbiano posto in essere una condotta riprovevole quando hanno deciso di avere meno figli. Contemporaneamente, la rilevanza della condotta dei genitori potrebbe dover essere relativizzata, considerando il fatto che *ormai* i bambini ci sono e sono soggetti particolarmente deboli. Ma allora si potrebbe pensare a favorire la famiglia più numerosa adesso e regolare queste e simili questioni in modo diverso per il futuro. Regolarle diversamente: come?

Lo studio delle scelte – individuali, familiari, ma anche pubbliche che determinano il numero delle persone esistenti può rivelare come sia estremamente difficile trovare soluzioni che siano in linea con le nostre intuizioni di senso comune su cosa sia giusto e cosa sia sbagliato. La ricerca di un equilibrio tra queste intuizioni di senso comune può essere visto come uno degli obiettivi del dibattito. Uno, ma non l'unico. Esiste infatti un altro modo di approcciarsi all'etica della popolazione che solleva un problema radicale e collocato – per così dire – a monte rispetto alla difficoltà di trovare soluzioni intuitive.

Se il primo, tradizionale, modo di accostarsi ai problemi morali prende le nostre intuizioni di senso comune come date e affronta il problema della loro conflittualità, questo secondo stile ruota attorno all'idea per cui le nostre intuizioni di senso comune siano parte del problema: alcune delle nostre intuizioni sono pregiudizi, come tali inidonei a condurci verso la soluzione di qualsivoglia problema morale.

La storia dei diritti fondamentali può essere raccontata come la storia di un progressivo ampliamento dei soggetti ai cui interessi viene riconosciuta tutela. I proprietari, i cittadini, le minoranze religiose, le donne, le minoranze etniche, i bambini, gli animali. Si parla anche di diritti delle persone future. Ebbene, uno sviluppo di questo progressivo ampliamento dei soggetti che contano potrebbe essere quello di ricomprendervi anche le persone *possibili*.

Quando parliamo di diritti delle persone future, assumiamo che nel futuro qualcuno esisterà e potrà stare meglio o peggio a seconda delle scelte che prenderemo nel presente. Potremmo allora chiederci se certe risorse andrebbero allocate in modo da garantire una maggiore promozione dei diritti fondamentali per la generazione presente – ed in generale un aumento del loro benessere –, o se non andrebbero invece impiegate per favorire la promozione dei diritti fondamentali – ed in generale del benessere – delle generazioni future, assumendo che non possa farsi, per scarsità, l'uno e l'altro. Potremmo allora chiederci se sia giusto che la promozione, ad esempio, del diritto al lavoro nel presente non debba cedere di fronte a politiche di riconversione industriale che sono indispensabili per la tutela del diritto alla salute delle generazioni future.

Quando parliamo delle persone possibili, invece, non partiamo dal presupposto che queste persone *comunque vadano le cose* esisteranno. Al contrario, il punto di partenza è che le nostre scelte presenti possono influenzare il numero delle persone che esisteranno del futuro: possiamo scegliere di compiere azioni che daranno, rispettivamente, la possibilità a più o meno persone di esistere nel futuro. Se riconoscere importanza morale alle persone future vuol dire riconoscere che le persone *future* avranno – innanzitutto – diritto alle libertà fondamentali, ai diritti politici e alle prestazioni sociali, riconoscere importanza morale alle persone *possibili* vuol dire riconoscere che queste vantino un diritto di essere generate, qualora è immaginabile che vivranno vite degne di essere vissute. Se, in altri termini, riconosciamo importanza morale alle persone possibili dovremmo riconoscere che, oltre al consueto modo di fare del bene, consistente nel beneficiare qualcuno che esiste o esisterà – alleviandone le sofferenze o aiutandone la fioritura umana –, vi sarebbe un

diverso modo di fare del bene che consisterebbe nella creazione di persone la cui vita, tutto considerato, sia degna di essere vissuta.

Il riconoscimento del diritto ad esistere – o, impiegando diverse terminologie, l'ampliamento della nostra empatia verso le persone meramente possibili, l'idea che possa darsi un beneficio esistenziale – conduce, tuttavia, a conclusioni in palese contrasto con il senso comune. Qualora, ad esempio, fossimo davanti ad un'alternativa tra, da un lato, salvare la vita ad una persona di quarant'anni con un'aspettativa di vita di altri quarant'anni e, dall'altro, mettere al mondo una persona aggiuntiva con un'aspettativa di vita di ottant'anni, dovremmo lasciar morire il quarantenne per dare la possibilità ad un'altra persona di esistere – posto che la quantità di benessere che questa esperirà sarà almeno doppia rispetto a quella che resta da esperire al quarantenne. Le nostre società – si dice – falliscono vistosamente nel garantire diritti fondamentali quali la libertà e l'eguaglianza economico-sociale, tuttavia – se ammettiamo un diritto delle persone possibili ad esistere – l'ingiustizia di cui sarebbero (saremmo) colpevoli è molto maggiore posto che non si preoccupano di dare la vita a più persone possibile.

Le implicazioni controintuitive così generate possono essere viste come obiezioni contro il riconoscimento di un diritto ad esistere, contro l'ideale di un ampliamento della nostra empatia a favore delle persone possibili, contro la rilevanza di un supposto beneficio esistenziale. Ciò però presuppone che l'obiettivo del ragionamento morale venga concepito alla stregua della ricerca di un equilibrio tra i nostri giudizi intuitivi. Viceversa, è dubbio che queste e simili conclusioni controintuitive costituiscano altrettante obiezioni ai principi che le generano, qualora si parta dal presupposto che alcune delle nostre intuizioni siano meri pregiudizi. Come alla maggioranza di noi sembra intuitivamente giusto che le donne abbiano il diritto di voto, sebbene nel passato a molti – alla maggioranza – ciò sembrasse intuitivamente sbagliato, così noi potremmo star commettendo oggi nei confronti delle persone possibili errori simili a quelli commessi in passato. Forse – qualcuno potrebbe dire – dovremmo avere intuizioni diverse da quelle che abbiamo rispetto alla rilevanza morale delle persone possibili – come i membri della società maschilista del passato avrebbero dovuto avere intuizioni diverse da quelle che ebbero.

L'etica della popolazione può dunque essere vista come un ginepraio per le nostre intuizioni comuni – modello del conflitto tra diritti o, genericamente, interessi tradizionali –, oppure come un laboratorio per la riforma delle nostre intuizioni comuni – modello dell'evoluzione dei diritti.

Questa tesi è suddivisa in tre parti. Nel Capitolo I descrivo alcune soluzioni – o argomenti – che sono state fornite per superare i paradossi dell'etica della popolazione. La tesi di fondo è che questi argomenti sono compatibili con lo scopo di instaurare un equilibrio tra le nostre intuizioni – possono essere intesi come argomenti volti a questo scopo. Secondo questo approccio, le nostre intuizioni di senso comune contano, pressappoco, come criteri di validazione delle soluzioni proposte. Una soluzione è una buona soluzione se rispetta le nostre intuizioni di senso comune. Nel Capitolo II passerò ad analizzare alcuni argomenti che, sembrerebbe, non possono essere ricondotti a questo schema. Questi argomenti lanciano dubbi sulla rilevanza epistemica – e dunque pratica – di alcune delle nostre intuizioni di partenza e, come tali, nemmeno pretendono di – e tantomeno possono essere accusati di non – essere intuitivi. Nel Capitolo III, infine, descriverò la struttura dei metodi del ragionamento che queste due famiglie di argomenti potrebbero incarnare, al fine di gettare le basi per una loro critica metodologica. Sempre nel Capitolo III difenderò la tesi secondo la quale gli argomenti del Capitolo II e il metodo da questi presupposto – illustrato nel Capitolo III – richiedano il rigetto di una tesi ontologica sui valori che chiamerò “Soggettivismo Nichilista” – per brevità “Soggettivismo”. Dal momento che sono incompatibili con il Soggettivismo, potranno

considerarsi – in attesa di ragioni contrarie – come argomenti e metodi del ragionamento caratteristicamente oggettivisti.

Capitolo I

Il Paradosso della Mera Addizione

1. Il Paradosso della Mera Addizione

Le nostre azioni possono comportare alterazioni nel numero e nel benessere delle persone che esisteranno nel futuro. Se, ad esempio, una persona decide di avere dei figli, a parità di condizioni, nel futuro esisteranno più persone e il benessere di alcune persone subirà un incremento o un decremento. Designiamo queste azioni “che Determinano il Numero” – *different number choices*¹. Siccome le nostre azioni sono capaci di tanto, abbiamo bisogno di principi che le regolino. L’etica della popolazione ha lo scopo di elaborare questi principi. Per sapere cosa dovremmo fare dobbiamo, anche, sapere cosa sia meglio che accada – quale scenario, quale popolazione, sia in astratto preferibile. Le teorie assiologiche della popolazione si occupano di stabilire quale popolazione in astratto sia meglio: quale popolazione abbia il valore *complessivo* maggiore. Una risposta semplice e a prima vista soddisfacente potrebbe essere che la popolazione con valore morale maggiore è la popolazione che contiene la maggiore quantità di esperienze piacevoli, di desideri realizzati e delle cose che – in generale – fanno scorrere dolcemente la vita delle persone. Poiché milioni di bicchieri, ciascuno contenete una sola goccia d’acqua, possono contenere più acqua di un bicchiere pieno, la nostra idea implica che

Per ogni popolazione immaginabile di almeno dieci miliardi di persone, in cui ciascuno gode di una qualità della vita molto alta, vi è una popolazione molto maggiore la cui esistenza, a parità di condizioni, sarebbe meglio anche se ciascuno dei suoi membri ha una vita che è appena degna di essere vissuta².

Molti trovano questa conclusione inaccettabile. Chiamiamo questa conclusione la “Conclusione Ripugnante”.

Sebbene la Conclusione Ripugnante, qui di seguito CR, appare a molti inaccettabile, tuttavia è sorretta da alcune intuizioni morali che, almeno singolarmente considerate, sono difficili da abbandonare. L’elusione della CR costituisce, secondo molti, uno dei criteri di adeguatezza di qualsiasi accettabile teoria assiologica della popolazione e tuttavia per eludere la CR bisogna abbandonare alcune intuizioni morali che, pure, sono criteri di adeguatezza di qualsiasi accettabile teoria assiologica della popolazione. Diversi argomenti sembrano provare che ci troviamo davanti

¹ PARFIT 1984, 355 ss.

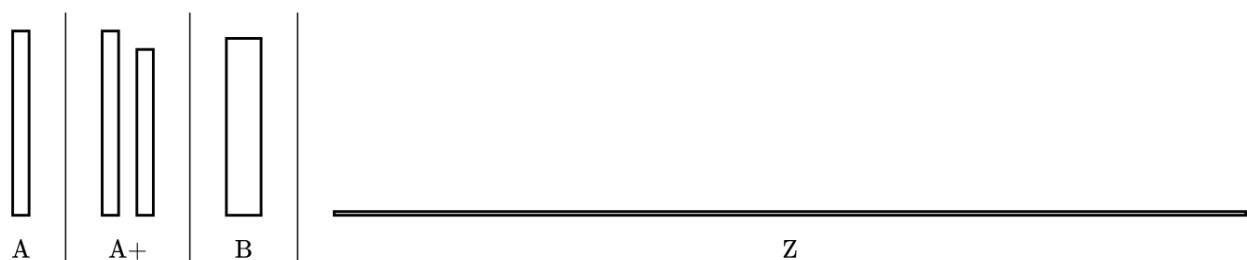
² Formulazione originaria della Conclusione Ripugnante (PARFIT 1984)

ad un *cul-de-sac* del ragionamento pratico. Tra questi l'argomento più celebre è il Paradosso della Mera Addizione³, qui di seguito PMA.

Il PMA presuppone l'accettazione di quattro intuizioni – criteri di adeguatezza – e dimostra che nessuna teoria può appagare tutte e quattro queste intuizioni. Sebbene altri paradossi siano basati su intuizioni ancora più condivise di quelle impiegate dal PMA, quest'ultimo assolve eccellentemente il compito di mostrare quali valori morali entrino in conflitto nel campo dell'etica della popolazione.

Definiamo *mera addizione* qualsiasi aggiunta di persone con benessere positivo che non produce effetti sul benessere di terzi.

(PMA) Paradosso della Mera Addizione



Si consideri una popolazione A in cui ciascuno vive una vita con un alto livello di benessere – poniamo 100 unità di benessere. Effettuiamo una mera addizione tale per cui dalla popolazione A si passi alla popolazione A+. A+ è una popolazione in cui tante persone quante ne esistono in A hanno benessere 100. Inoltre, in A+ esiste un gruppo ulteriore di persone (poniamo, in questo caso, uguale per numero al primo) con benessere inferiore ma sempre molto alto – 90 unità di benessere. È possibile che l'esistenza di persone con un alto livello di benessere sia un male e che aggiungendole si diminuisca il valore della popolazione complessiva? Se rispondiamo negativamente diremo che A+ è *almeno buono tanto quanto* A. Crediamo, generalizzando, che l'aggiunzione di persone che vivono vite con benessere positivo e non diminuiscono il benessere di qualcun altro non possa rendere il mondo peggiore. Crediamo che

(1) Principio della Mera Addizione⁴ – Dato un mondo popolato da persone con un livello di benessere positivo ed un mondo popolato da persone con quello stesso livello di benessere più un certo numero di persone con un livello di benessere positivo sebbene leggermente inferiore, il secondo mondo è buono almeno quanto il primo mondo –

sia una condizione di accettabilità di ogni teoria assiologica della popolazione.

Si consideri adesso una popolazione B in cui esistono tante persone quante ne esistono in A+ ed in cui tutti hanno benessere pari a 96. B sembra *meglio* di A+ per due ragioni distinte⁵. La prima ragione è che B è uno scenario più egualitario di A+. Se l'eguaglianza è un bene, allora B è meglio di A+. Inoltre in B il benessere medio (96) è maggiore di quello di A+ (95). Perché A+ sia meglio di B dovremmo sostenere che l'eguaglianza non abbia valore nemmeno quando accompagnata da un generale incremento del benessere. Se questo ci sembra assurdo, crediamo che

³ PARFIT 1984, pp. 419 ss.

⁴ PARFIT 1984, pp. 419 ss.

⁵ PARFIT 1984, pp. 425 ss.

(2) Non-Antiegalitarismo⁶ – Dati due mondi egualmente popolati, se gli individui del primo mondo hanno tutti lo stesso livello di benessere e nel primo mondo il benessere medio (e quindi totale) è maggiore, allora il primo mondo è migliore del secondo –

sia anche una condizione di accettabilità di ogni teoria assiologica della popolazione.

Se A+ è almeno buono tanto quanto A e A+ e B è migliore di A+, allora, per quella che è un'altra condizione di accettabilità, ossia il

(3) Principio di transitività e sostituzione⁷,

B è meglio di A. Un mondo in cui ciascuno ha un livello di benessere molto alto (A) è peggiore di un mondo in cui esistono più persone ma il benessere di ciascuno è più basso (B).

Ripetendo questo procedimento arriveremo alla conclusione che Z sia meglio di A. In altri termini, avremmo concluso che per ogni popolazione in cui ciascuno gode di una qualità della vita molto alta, vi è una popolazione molto maggiore la cui esistenza, a parità di condizioni, sarebbe meglio anche se ciascuno dei suoi membri ha una vita che è appena degna di essere vissuta⁸. Ma questa conclusione, la Conclusione Ripugnante, sembra inaccettabile. Crediamo infatti che

(4) Negazione della Conclusione Ripugnante – un mondo in cui esistono solo persone con benessere positivo molto alto è meglio di un mondo molto più popolato in cui ciascuno vive una vita appena degna di essere vissuta–

sia anche una condizione di accettabilità di ogni teoria assiologica della popolazione.

Siamo incappati in una contraddizione: non sembra possibile sostenere contemporaneamente (1) la Negazione della Conclusione Ripugnante, (1) il Principio della Mera Addizione, (2) Non-Antiegalitarismo, (3) i Principi di Transitività e Sostituzione, (4) la Negazione della Conclusione Ripugnante. Nemmeno possiamo abbandonare una delle quattro condizioni per il fatto che, messa a sistema con le altre, ingenera una contraddizione. Questo, infatti, potrebbe essere detto di ciascuna condizione e si risolverebbe, pertanto, in una mossa arbitraria. Se vogliamo abbandonare una delle condizioni dobbiamo giustificare il suo abbandono con considerazioni attinenti a quella condizione⁹.

Se e come sia possibile giustificare l'abbandono di una delle condizioni o – più in generale – risolvere il Paradosso della Mera Addizione, dipende dal mondo in cui si intende lo scopo e i limiti del ragionamento morale. Indicherei, in via preliminare, due strade. La prima strada – il *Metodo della Familiarizzazione* – parte dal presupposto che l'esito del ragionamento morale debba essere a noi familiare. Secondo questo metodo il Paradosso della Mera Addizione sarà risolto, dunque, solo

⁶ NG 1989

⁷ TEMKIN 1987

⁸ Formulazione originaria della Conclusione Ripugnante (PARFIT 1984)

⁹ PARFIT 1984, p. 428; PARFIT 1986, 13 «Since we cannot possibly accept what these three beliefs imply, at least one belief must go. Which should go? [...] We would here be rejecting one of our three inconsistent beliefs simply on the ground that it is not consistent with the other two. This could be said against each belief. To avoid the paradox we must believe, *without considering the rest of the argument*, that A+ is worse than A. We must believe that it was bad in itself that the extra people ever lived, even though these people had lives that were well worth living, and their existence was bad for no one. To the extent that we find this hard to believe, we still face a paradox.» (corsivo mio).

se la sua soluzione ci risulterà intuitivamente accettabile – familiare appunto¹⁰. Dal momento che ciascuno delle quattro condizioni sembra, a prima vista, familiare, non sembra possibile raggiungere lo scopo del Metodo della Familiarizzazione attraverso il semplice abbandono di una di esse. Tuttavia, è – tra le altre cose – possibile *specificarle* in modo tale che (i) la condizione specificata sia comunque intuitiva ma (ii) non porti ad una contraddizione laddove messa a sistema con le altre. Di questa strategia si daranno presto degli esempi. In alternativa, è possibile spiegarle, interpretarle, contestualizzarle in modo che l’abbandono di una di esse non ci appaia alla fine, di fatto, controintuitivo. Nel prossimo capitolo vedremo un esempio di come potrebbe funzionare questa seconda strategia.

La seconda strada – il *Metodo dell’Accettazione* – è costituita, invece, dall’abbandono dell’idea secondo la quale una soluzione sia soddisfacente solo nella misura in cui sia familiare. Una soluzione può essere adeguata, secondo questo secondo modo di vedere, anche laddove non appaghi le nostre intuizioni più tenaci. Ci occuperemo di alcuni argomenti che sembrano, a prima vista, essere sussumibili entro il Metodo dell’Accettazione nel Secondo Capitolo. Le soluzioni possibili del Paradosso della Mera Addizione crescono notevolmente, ma resta da capire quali sarebbero le regole, i limiti e i fini del discorso morale – quale la sua identità – secondo questo approccio. Si tratta di una questione di primaria importanza che sarà trattata nel Terzo Capitolo quando delineremo in modo sistematico la struttura dei due metodi.

In questo capitolo verranno analizzati alcuni principi che tentano di risolvere il Paradosso della Mera Addizione e che sono riconducibili al primo paradigma. Questo non vuol dire che gli autori dei principi in esame adottino ciò che io chiamo Metodo della Familiarizzazione. Semplicemente, i loro principi sembrano – ad uno sguardo esterno – rispettare le sue regole: questi principi – secondo uno schema che presto risulterà noto – hanno successo se le loro conclusioni sono intuitive, falliscono se ingenerano conclusioni controintuitive. Non tutti i principi contestano o sottopongono a revisione la stessa condizione. Alcuni contestano o sottopongono a revisione (1) il Principio della Mera Addizione, altri (2) il Non-Antiegalitarismo. Partiremo da quei principi che contestano il Principio di Mera Addizione, posto che questo viene generalmente considerato come l’intuizione più sospetta tra quelle fino ad ora esaminate.

2. Il Principio della Media

Secondo il *Principio Totale*. Lo scenario migliore è quello in cui sussiste il più alto livello di benessere complessivo.

Secondo il *Principio della Media*. Lo scenario migliore è quello in cui sussiste il più alto livello di benessere pro capite.

Il Principio Totale è alla base dell’Utilitarismo Classico, secondo il quale l’azione giusta è l’azione che massimizza il benessere complessivo del gruppo dei destinatari.

Il Principio della Media è alla base dell’Utilitarismo della Media, secondo il quale l’azione giusta è l’azione che massimizza il benessere pro capite del gruppo dei destinatari.

¹⁰ Un’attestazione eloquente di questo modo di concepire il fine – la posta in gioco – del dibattito si trova in TEMKIN 1987 p. 157.

Sebbene per ragioni diverse, i due principi danno gli stessi risultati concreti qualora il numero dei destinatari sia tenuto costante. Consideriamo due scenari. Nel primo esistono un miliardo di persone con benessere 10; nel secondo un miliardo di persone con benessere 20. Per entrambi i principi il secondo scenario sarà preferibile al primo. Per il Principio Totale la ragione sarà che nel primo scenario il benessere complessivo è $10 \cdot 1.000.000.000 = 10.000.000.000$ mentre nel secondo scenario il benessere complessivo è $20 \cdot 1.000.000.000 = 20.000.000.000$. Per il Principio della Media la ragione sarà che nel primo scenario il benessere medio è 10, nel secondo 20.

La ragione che porta a distinguere il Principio della Media dal Principio Totale attiene proprio al comportamento di quest'ultimo nelle Azioni che Determinano il Numero. Poiché, per il Principio Totale, il fattore da considerare quando andiamo a comparare diverse popolazioni è dato dal prodotto del benessere medio e del numero di destinatari, è possibile fare aumentare il risultato *non solo* incrementando il benessere medio *ma anche* incrementando il numero dei destinatari. C'è di più, per il Principio Totale, se il numero dei destinatari aumenta, sarà possibile ottenere un risultato finale migliore non solo tenendo fermo il livello di benessere medio ma anche diminuendolo. Il Principio Totale e l'Utilitarismo Classico giustificano la Conclusione Ripugnante e dalla sua implausibilità sono contaminati. Ad esempio, in *A Theory of Justice*, Rawls ritiene che le parti del contratto ipotetico preferirebbero il Principio della Media al Principio Totale proprio perché quest'ultimo implicherebbe che sia possibile incrementare il valore di uno scenario incrementandone la popolazione anche se ciò andasse a discapito del benessere medio – sarebbe quest'ultima solo, e non anche la prima, la variabile a cui Rawls crede sia ragionevole che le parti guardino¹¹.

Tuttavia, anche il Principio della Media è stato sottoposto a critiche radicali. Per metterle a fuoco introduciamo due concetti generali.

Valore personale di una vita. Il valore personale di una vita è pari alla quantità di benessere contenuta in quella vita¹².

Riguardo al valore personale di una vita sono opportune due precisazioni: (i) la nozione di benessere¹³ che ci interessa è molto generale e ricomprende qualsiasi cosa che “fa andare la vita bene”. Non è abbastanza generale però da ricomprendere il valore estetico e morale di una vita. Una persona può avere una vita romanzesca e tuttavia passarsela male. (ii) L'aggettivo “personale” può fuorviare: che la vita di una persona abbia valore personale positivo vuol dire solo che nella vita di quella persona le esperienze positive superano le negative, ma non vuol dire anche che per quella persona esistere è meglio di non esistere – che quella persona creda, o che ragionevolmente dovrebbe credere, che sia per lei un bene esistere. Il valore personale di una vita non è il valore che quella vita ha *per* quella persona, ma una nozione oggettiva che riguarda la quantità di benessere contenuta in quella vita. Inoltre, non è nemmeno detto che l'esistenza di quella persona sia un bene *in generale*, ossia che quella persona, esistendo, incrementa il valore della popolazione. Bisogna distinguere il valore personale di una vita dal

Valore contributivo di una vita. Il valore contributivo di una vita è il valore che viene aggiunto ad un dato scenario dall'aggiunzione di una vita

¹¹ RAWLS 1971, 139 s.

¹² Seguo BROOME 2004 pp. 20 ss., 63 ss.; ARRHENIUS 2000 p. 7 ss. (vedi anche SUMNER 1996)

¹³ In generale, GRIFFIN 1986.

Il modo in cui si attribuisce valore contributivo ad una vita risponde alla domanda “è possibile, e se sì come, aumentare il valore di una popolazione aggiungendo nuove vite?”. Teorie diverse attribuiscono in modo diverso il valore contributivo.

Per il Principio Totale il valore contributivo di una vita è uguale al valore personale di quella vita, ossia al livello di benessere goduto dal titolare di quella vita. Non si dà il caso che una vita con valore personale positivo possa avere un valore contributivo negativo. Inoltre, se e quanto sia un bene che una persona esista non dipende da altro che dal livello di benessere di quella persona. Per il Principio Totale, dunque, vale:

Invariabilità del Valore Contributivo. Il valore contributivo di ogni vita con un dato livello di benessere è lo stesso per ogni popolazione che include quella vita¹⁴.

Per il Principio della Media, invece, il valore contributivo di una vita è diverso dal valore personale di quella vita e coincide con l’alterazione del benessere medio provocata dall’aggiunzione della vita¹⁵. Questo vuol dire che per il Principio della Media può ben essere che una vita con valore personale positivo abbia un valore contributivo negativo. Per il Principio della Media vale:

Variabilità del Valore Contributivo. Il valore contributivo di una vita ai fini della valutazione di preferibilità di uno scenario cambia non solo in base al suo benessere ma anche in base ad altri fattori¹⁶

dove per altri fattori, nel caso del Principio della Media, rileva – in modo esclusivo – il benessere medio che la popolazione avrebbe, laddove non si effettuasse l’aggiunzione.

Immaginiamo una popolazione X, di 10 unità, in cui il benessere medio è pari a 100 e una popolazione Y, di 10 unità, in cui il benessere medio è pari a 50. Sia Caio un individuo con benessere 75. Se Caio viene aggiunto a X, abbiamo X+, se viene aggiunto a Y, abbiamo Y+. Secondo il Principio della Media, X+ sarebbe peggio di X mentre Y+ sarebbe meglio di Y. Questo perché l’aggiunta di Caio alla popolazione X si traduce in un decremento del benessere medio (97,72), mentre l’aggiunta di Caio alla popolazione Y si traduce in un incremento del benessere medio (52,27).

Notiamo due caratteristiche indesiderabili che il Principio della Media eredita dalla Variabilità del Valore Contributivo. Secondo la Variabilità del Valore Contributivo, è impossibile sapere, sulla sola base del livello di benessere di una persona, se e quanto sia bene che quella persona esista. Ciò implica che date due persone, una con benessere molto maggiore all’altra, aggiungere quella con benessere maggiore possa essere bene ed aggiungere quella con benessere minore male laddove vari il benessere medio della popolazione a cui vengono aggiunte. Dato X, sarebbe male aggiungere Caio anche se avesse benessere pari a 99, dato Y sarebbe bene aggiungere Caio anche se avesse benessere 51. Questo sembra paradossale. Come può essere vero che una vita con benessere superiore influisca negativamente sul valore di una popolazione e una con benessere inferiore alla

¹⁴ CARLSON 1998, 291.

¹⁵ ARRHENIUS 2000 p. 7

¹⁶ Il principio che introduco è speculare al principio di Invarianza del Valore Contributivo di cui parla CARLSON 1998. Il principio di Variabilità del Valore Contributivo può essere considerato in sé controintuitivo, senza che vi sia bisogno di considerare le sue implicazioni. Comunque sia, le sue implicazioni sono ben più controintuitive della formulazione in sé del principio e pertanto sarà delle prime che mi occuperò.

prima positivamente?¹⁷ In base all'invariabilità del valore contributivo, più plausibilmente, entrambe le vite contribuiranno positivamente e la vita con benessere superiore contribuirà di più di quella con benessere inferiore.

In un caso del genere implausibile è la valutazione della singola aggiunta, ma non anche quella dello scenario complessivo che risulta dall'aggiunzione. Infatti, sebbene $X+$ sia peggio di X e $Y+$ sia meglio di Y , ciò non toglie che $X+$ resti migliore di $Y+$ (in $X+$ infatti il benessere medio resta di gran lunga più alto che in $Y+$) e che $X+$ sia il mondo migliore è la risposta più intuitiva.

Seconda criticità: per la Variabilità del Valore Contributivo, $X+$ sarebbe peggio di X . Il Principio della Media, per via della Variabilità del Valore Contributivo, afferma recisamente che, aggiungendo persone con un livello di benessere positivo ma comunque più basso del livello di benessere goduto dal gruppo di partenza, si rende il mondo un posto peggiore, perché si diminuisce il benessere pro capite. In questo modo viola in modo plateale il Principio della Mera Addizione – l'intuizione secondo la quale non c'è nulla di male in una mera addizione di vite con benessere positivo.

Nell'enfatizzare che il Principio della Media rigetta completamente l'intuizione per cui $A+$ abbia valore almeno uguale ad A , segnalo una particolarità di questo principio rispetto a quelli che verranno analizzati di seguito. Il Principio della Media non contestualizza, circoscrive o specifica il rigetto del Principio di Mera Addizione – $A+$ è almeno uguale ad A – in modo da farcelo apparire accettabile (familiare). Semplicemente asserisce, che A è meglio di $A+$. Ciò solo basterebbe a rendere inaccettabile il Principio della Media dal punto di vista del primo stile morale – quello che abbiamo chiamato Metodo della Familiarizzazione. Come il Principio Totale è inaccettabile perché porta verso la CR, così il Principio della Media è inaccettabile perché condurrebbe a ritenere ingiusta, in sé e per sé, l'aggiunzione di vite degne di essere vissute¹⁸. Certo, se si crede che il Principio della Mera Addizione sia la più debole delle quattro intuizioni del quadrilemma, si potrebbe pensare che non sia arbitrario abbandonarla. Questa mossa sarebbe però comunque indesiderabile qualora si prendesse sul serio l'idea che l'obiettivo del ragionamento pratico sia l'elaborazione di principi a noi familiari: si vorrebbe che una considerazione teorica – l'esigenza di eliminare una contraddizione – ci spingesse a trovare familiare qualcosa che familiare non ci è. Il Principio della Media potrebbe, al più, essere giustificato solo nell'ambito del secondo stile morale, lo stile dell'accettazione, perché i risultati a cui porta non ci sembrano affatto familiari.

Diversamente, si potrebbe revocare in dubbio che il rispetto Principio della Mera Addizione sia effettivamente una condizione di accettabilità per qualsiasi teoria morale della popolazione. Potremmo chiederci quanta presa il Principio della Mera Addizione abbia su di noi. Immaginiamo vi sia un dispositivo che crei persone dal nulla. Sebbene nessuno nell'universo desideri la creazione di queste persone, queste persone avranno vite in cui i piaceri supereranno i dolori: vite con benessere – valore personale – positivo, vite degne di essere vissute. Come la maggior parte di noi queste persone godranno di una discreta quantità di piaceri, i piaceri andranno scemando man mano che le loro vite si approssimano alla fine. Il dispositivo è spento. Crediamo che dovremmo accenderlo, che andrebbe bene qualsiasi cosa scegliamo di fare – tirare a sorte – oppure che

¹⁷ Una critica del genere si ritrova in RACHELS 1998

¹⁸ NG 1989 segue questo indirizzo, per l'autore il fatto che il principio della media consideri sbagliata la mera addizione è un grave difetto.

dovremmo astenerci dall'accenderlo? Coloro i quali pensano che dovremmo astenerci dall'accenderlo non condividono l'intuizione che sta alla base del Principio della Mera Addizione¹⁹. Ad ogni modo, l'eventuale non manifesta controintuitività del rigetto del Principio della Mera Addizione non sarebbe sufficiente a far salvo il Principio della Media. Infatti, il Principio della Media, *oltre* a violare il Principio della Mera Addizione, presenta ulteriori conseguenze indesiderabili.

Un ulteriore problema per il Principio della Media concerne il suo impiego per valutare, non già stati di cose istantanei, ma storie alternative del mondo. Uno stato di cose, A o A+ o B, non deve necessariamente essere costituito da una fotografia delle persone simultaneamente esistenti in un dato momento (una popolazione), ma può consistere in un lasso di tempo più o meno lungo, in cui si susseguono varie generazioni di persone (una storia). A non sarà dunque una generazione di persone che in condizioni di perfetta eguaglianza condividono un livello di benessere molto alto, ma sarà una storia del mondo in cui sono esistite solo persone con un livello di benessere estremamente alto. A+ non sarà una generazione composta da persone per numero e benessere uguali a quelle presenti in A alla quale viene aggiunto un gruppo di persone con benessere leggermente inferiore, ma una storia del mondo in cui tra delle generazioni, pari per numero e benessere ad A, sono disseminati degli individui che godono di un livello di benessere positivo ma inferiore a quello degli altri; oppure, in cui, dopo generazioni per numero e benessere pari ad A, esistono delle generazioni aggiuntive con benessere inferiore.

Ciò posto, consideriamo un tagliente esempio di Parfit. Una coppia si sta chiedendo se avere o non avere un figlio. Se avranno un figlio, sappiamo che il suo benessere – anche per i più esigenti standard attuali – sarà notevolmente elevato. Se la coppia adottasse il Principio della Media dovrebbero considerare in che modo, nel caso avessero un figlio, il benessere medio dell'umanità varierebbe. Poiché però il benessere medio dell'umanità non va letto solo in una prospettiva spaziale ma anche in una prospettiva diacronica, nel computo rileverà anche il benessere delle generazioni passate. Seguirebbe che la coppia del nostro esempio dovrebbe dedicarsi, prima di avere un figlio, a lunghe ricerche sul benessere delle persone del passato, arrivare a considerare financo il benessere degli Antichi Egizi. Ma l'egittologia, sentenzia Parfit, non ha niente a che vedere con la scelta riguardo al se avere o meno un figlio²⁰.

Una critica ulteriore²¹ riguarda l'applicazione del Principio della Media in contesti dove il livello di benessere è negativo.

Immaginiamo che

in *Inferno 1*. esistono dieci persone innocenti che soffrono indicibili tormenti. Se potessero, metterebbero fine alle proprie vite. I loro tormenti durano per cinquanta anni.

In *Inferno 2*. Esistono dieci milioni di persone innocenti che soffrono indicibili tormenti e, se potessero, metterebbero fine alle proprie vite. I loro tormenti durano però cinquanta anni meno un giorno.

¹⁹ Che il Principio della Mera Addizione non sia poi necessariamente così intuitivo è sostenuto, su queste basi, in ROCCHÉ.

²⁰ PARFIT 1984 p. 420 Va notato che il problema non sia tanto il carattere “diabolico” dell'onere della prova che incomberrebbe sulla coppia, quanto il fatto che il benessere delle generazioni passate non dovrebbe avere alcuna rilevanza in una scelta del genere. Sull'utilitarismo della media e le sue difficoltà in prospettiva diacronica si veda HURKA 1982a e 1982b.

²¹ PARFIT 1984, p. 406.

È intuitivo giudicare *Inferno 2* peggiore di *Inferno 1*: una lieve, quasi impercettibile, riduzione della sofferenza di pochi, non può compensare i tormenti patiti da migliaia, milioni o miliardi di persone. Il Principio Totale dà conto senza problemi di un'intuizione del genere. In *Inferno 2* c'è molta più sofferenza complessiva rispetto ad *Inferno 1*. Il Principio della Media, invece, giudica *Inferno 2* migliore. Per esso, una volta stabilito il livello di benessere medio non importa che questo riguardi una persona o miliardi.

L'incapacità del Principio della Media di creare convincenti gerarchie assiologiche tra scenari con benessere negativo, oltre che con l'esempio dei due inferni, può essere illustrata come segue. È difficile non avere familiarità con il

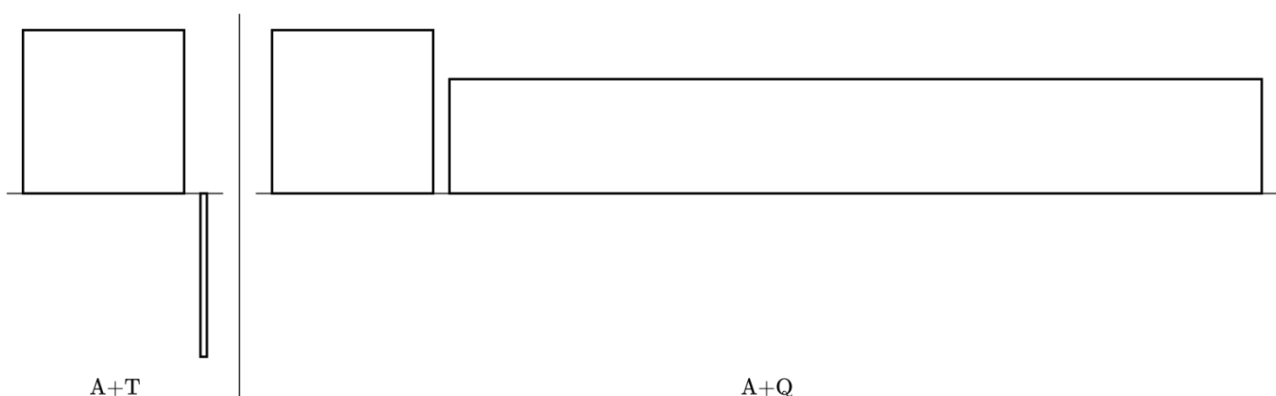
Principio della mera addizione negativa. Secondo il principio della mera addizione negativa, per ogni popolazione X, l'aggiunzione di qualsiasi numero di persone con benessere negativo che trasforma la popolazione X nella popolazione Y, senza modificare il benessere della popolazione X, non può rendere Y migliore di X.²²

L'idea è semplice, non è possibile rendere il mondo un posto migliore introducendo persone con benessere negativo. Questa semplice idea è, però, già violata dal Principio della Media. Si immagini un mondo pieno solo di vite tormentate. Secondo il Principio della Media sarebbe bene aggiungere alla popolazione di partenza una imprecisata quantità di vite che sono sì tormentate ma *leggermente* meno delle vite del gruppo di partenza. Facendolo, il benessere medio, pur rimanendo negativo, sarebbe stato innalzato.

Quarta critica. Sembra ragionevole sostenere:

Non-Sadismo. A parità di altre condizioni, l'aggiunzione di un qualsiasi numero di persone con benessere positivo è almeno bene tanto quanto l'aggiunzione di un qualsiasi numero di persone con benessere negativo²³.

Il Principio della Media non esaudisce nemmeno la condizione di Non-Sadismo.



Immaginiamo il mondo A, in cui dieci miliardi di persone hanno un altissimo livello di benessere medio, – mettiamo 100. In un contesto del genere, sarebbe meglio aggiungere una popolazione di

²² ARRHENIUS, BYKVIST 1995 pp. 93 s. ; CARLSON 1998 pp. 295 s.

²³ ARRHENIUS 2000 p. 64

un milione di vite tormentate, vite con benessere negativo, mettiamo -100 (A+T), che non aggiungere un più vasto numero di persone, mettiamo un miliardo, con benessere sempre molto alto ma leggermente inferiore, mettiamo 90, a quello del gruppo originario (A+Q). Se infatti si aggiungessero le persone tormentate, il benessere medio complessivo scenderebbe a 99.99, se, invece, si aggiungesse la più vasta popolazione di persone felici, il benessere medio complessivo scenderebbe a 99.09.

Possiamo dire allora che il Principio della Media genera

La Conclusione Sadica. A volte, è meglio aggiungere persone con benessere negativo rispetto ad aggiungere persone con benessere positivo²⁴.

Consideriamo un'ultima – peculiare e viscerale – obiezione al principio della media.

Si immagini un mondo popolato, in termini numerici, come l'attuale in cui però tutti godono di un livello di benessere superiore a quello degli individui più fortunati del nostro mondo. È possibile immaginare un mondo desolato in cui esiste un solo individuo con benessere leggermente superiore al benessere medio degli abitanti del primo mondo, tale per cui il secondo mondo è migliore del primo. Una simile conclusione segue spontaneamente da un principio che non permette alcuna compensazione tra la qualità della vita e la quantità di vite²⁵.

Considerando, poi, come il futuro sia un formidabile moltiplicatore di vite, al paradosso dello spopolamento può essere data una formulazione diversa e forse più evocativa. Immaginiamo che pulendo l'atmosfera con una particolare sostanza sia possibile innalzare incredibilmente il livello di benessere degli individui viventi che però diventeranno incapaci di riprodursi. Assumiamo poi – criticamente – che questa loro incapacità non diminuisca il loro benessere, o almeno non lo renda inferiore al benessere di cui avrebbero goduto se la sostanza non fosse stata rilasciata nell'atmosfera. Se la sostanza viene rilasciata nell'atmosfera la storia dell'umanità si concluderà entro massimo un secolo con un'ultima generazione di fortunatissimi esseri umani, se non viene rilasciata continuerà per millenni²⁶. Ebbene il Principio della Media stabilisce che il primo scenario

²⁴ La connessione tra la Conclusione Sadica e il rigetto del Principio di Mera Addizione è adeguatamente spiegata da CARLSON (1998 p. 301). Se la mera addizione di persone con benessere positivo può diminuire il valore di una popolazione con benessere positivo, è possibile, laddove il peggioramento non sia stato *infinitesimale*, trovare una terza popolazione risultante dalla somma della prima popolazione e di un gruppo di persone con benessere negativo, tale per cui la terza popolazione sia migliore della seconda. CARLSON (1998 pp. 301,304) mette opportunamente in dubbio che la Conclusione Sadica sia *sempre* controintuitiva. Pensiamo all'alternativa tra aggiungere un gran numero di persone con benessere *appena* positivo o un numero molto minore di persone con benessere *appena* negativo. Non è lampante, quantomeno, che sarebbe meglio aggiungere un grande numero di persone con benessere appena positivo. ARRHENIUS (2000, p. 65) mostra disappunto per questo atteggiamento nei confronti delle vite con benessere appena positivo e ritiene che l'aggiunzione di qualsiasi numero di queste sarebbe meglio dell'aggiunzione di vite con benessere negativo. Posto che le intuizioni possano divergere su un punto del genere, Arrhenius puntualizza che il Principio della Media – e, lo vedremo presto, anche il Principio del Valore Variabile – comunque implica versioni molto contro intuitive della Conclusione Sadica: implica che l'aggiunzione di vite *gioiose* – vite con un alto livello di benessere positivo – possa essere peggio dell'aggiunzione di un numero inferiore di vite *tormentate* – vite con un “alto” livello di benessere negativo.

²⁵ PARFIT 1984 p. 401 s.

²⁶ L'esempio è tratto da NG 1989. Si veda anche GLOVER 1977, 69 .

sia migliore del secondo ed imporrebbe che la sostanza fosse rilasciata così determinando l'estinzione del genere umano.²⁷

Il Principio della Media giustifica, dunque, micidiali decrementi della popolazione nonché l'estinzione del genere umano. Molti trovano simili conclusioni inaccettabili. Quest'ultima critica permette di comprendere le esigenze che stanno alla base del Principio del Valore Variabile, che passo ad esaminare.

3. *Il Principio del Valore Variabile*

In questo paragrafo inizialmente verrà descritto il Principio del Valore Variabile e ne verrà individuata la fonte d'ispirazione o intuizione di base. Questo permetterà di avere una comprensione intuitiva del principio e di metterne in luce le meritevoli preoccupazioni o – a seconda dei gusti – le idiosincrasie che lo animano. Successivamente, verranno descritte due distinte versioni del Principio del Valore Variabile, che differiscono sulla base dalla modalità di aggregazione del valore. Di ciascuna di esse verranno mostrati, poi, gli aspetti critici.

Il Principio del Valore Variabile trae ispirazione dalle opposte derive del Principio Totale e del Principio della Media per elaborare una soluzione di compromesso²⁸.

Il Principio della Media, lo si è visto, fa dipendere il valore contributivo di una vita dal livello di benessere delle vite degli altri. Vite con benessere positivo, anche vite eccellenti, hanno valore contributivo negativo se si vanno ad aggiungere a popolazioni in cui il livello di benessere medio è superiore. Ciò posto, il Principio della Media funziona male quando applicato a popolazioni *piccole*. Se pensiamo ad un'umanità ridotta a pochi superstiti, questi pochi superstiti non avrebbero ragioni morali per impegnarsi nel ripopolamento del globo laddove questo implicasse una diminuzione – magari legata alla scarsità delle risorse disponibili – del loro benessere medio. In generale, una sola persona è meglio di un universo di civiltà, purché il suo benessere sia appena superiore al loro benessere medio.

Il Principio Totale, dal canto suo, porta alla Conclusione Ripugnante. Ad un mondo più popolato del nostro ma incredibilmente più felice preferisce un mondo ancora più popolato in cui la vita è appena tollerabile. Il Principio Totale funziona male, si può dedurre, laddove applicato a popolazioni *grandi*.

Per converso, se le popolazioni considerate sono grandi, il Principio della Media dà il meglio di sé. In contesti del genere sembra, a molti, accettabile che una contrazione del benessere medio non sia giustificabile da un ulteriore incremento della popolazione. Con questo non si vuol dire che sia perfettamente soddisfacente. Infatti, negare il valore dell'aggiunzione di vite con benessere positivo, l'abbiamo detto, può essere considerato controintuitivo anche quando queste vite andrebbero ad aggiungersi a popolazioni enormi. Il Principio Totale, dal canto suo, funziona bene – seppur, anche qua, rimangano margini di inadeguatezza, che vedremo tra poco – in contesti con popolazioni piccole. In questi contesti, infatti, sembra intuitivo assegnare un grande valore contributivo positivo quantomeno ad ogni vita aggiuntiva che ha un valore personale positivo.

²⁷ È possibile concepire versioni del Principio della Media per cui l'estinzione del genere umano sarebbe indesiderabile. Queste versioni presentano però altri aspetti controintuitivi – segnatamente, l'irrelevanza di singole morti premature. Comunque sia, la versione del Principio della Media che ho considerato è quella generalmente commentata. Sulle varianti del Principio della Media si veda HURKA 1982a.

²⁸ HURKA 1983 p. 498

Secondo i sostenitori del Principio del Valore Variabile, il peccato originale sia del Principio Totale, sia del Principio della Media consiste nel non riconoscere autonomo valore alla esistenza del genere umano. Una volta riconosciuto questo valore, i punti forti di entrambi i principi possono essere combinati in modo da restituirci una teoria morale della popolazione complessivamente soddisfacente, intuitiva. Riconoscere autonomo valore all'esistenza genere umano comporta:

*Specismo interno*²⁹. Il valore contributivo dell'esemplare di una specie – umana o animale – è maggiore se vi sono pochi esemplari di quella specie che se ve ne sono molti.

Vediamo, per prima cosa, in che modo il Principio della Media e il Principio Totale trascurerebbero l'intuizione a favore dello Specismo interno.

Siccome l'esistenza del genere umano ha un valore in sé, qualora si dovesse scegliere tra uno scenario in cui esiste solo una manciata di esseri umani – immaginiamo i superstiti di una guerra nucleare – e uno scenario in cui la popolazione è più numerosa, bisognerebbe preferire il secondo al primo, anche se nel secondo il benessere medio è inferiore. I superstiti avrebbero ragioni morali per impegnarsi a ripopolare il pianeta, con una politica demografica espansiva, anche se questo dovesse comportare una diminuzione del loro – a dire il vero già scarso – livello di benessere.

Il Principio della Media – lo si è visto quando si è passata in rassegna l'obiezione dell'estinzione – non riconoscendo valore autonomo all'esistenza del genere umano, non può giustificare l'abbassamento del benessere medio in vista dell'aumento della popolazione³⁰. Poiché porta a preferire una manciata di esseri umani a rischio di estinzione ad una più vasta popolazione con benessere medio inferiore, il Principio della Media è controintuitivo.

Ma insoddisfacente è, a ben vedere, anche il Principio Totale dal momento che subordina la preferibilità dello scenario con popolazione maggiore – quello risultante dalla politica demografica espansiva – al fatto contingente e secondario dell'aumento del benessere complessivo³¹. Il Principio Totale funziona meglio del Principio della Media nei contesti con popolazioni ridotte, ma non sufficientemente bene. Se – sostiene un fautore del Principio del Valore Variabile – l'umanità fosse ridotta ad una manciata di individui, sarebbe meglio che questi adottassero una politica demografica espansiva *anche* se così facendo dovessero abbassare sia il benessere medio sia il benessere totale –

²⁹ Uso l'aggettivo "interno" per distinguere questa posizione da quel che generalmente viene inteso per specismo. Generalmente per specismo si intende la preferenza verso una specie, solitamente la propria, rispetto alle altre. Poiché porta preferire una specie contro le altre, sembra appropriato chiamare questa posizione specismo esterno. Lo specismo interno, invece, funziona all'interno della singola specie, stabilisce che gli ultimi esemplari sono più importanti dello stesso numero di esemplari quando di questi c'è abbondanza. Ma può funzionare anche all'esterno, stabilisce che gli ultimi esemplari di una specie considerata inferiore sono più importanti degli esemplari di una specie considerata superiore quando c'è abbondanza di questi ultimi. Hurka cita Tommaso D'Aquino "Just because an angel is better than a stone, it does not follow that two angels are better than a stone", HURKA 1983 p. 496.

³⁰ Naturalmente il Principio della Media giustificherebbe una politica di austerità per la quale i superstiti sacrificano parte del loro benessere per una politica demografica espansiva nel caso in cui i loro discendenti avranno vite con un livello di benessere più elevato di quelle a cui i superstiti hanno rinunciato per realizzare la politica demografica espansiva. Tuttavia, nel caso in cui il benessere delle generazioni future sarà semplicemente uguale al benessere che i superstiti avrebbero avuto se non avessero adottato la politica di austerità, il Principio della Media non giustifica l'adozione della politica di austerità. In questo secondo caso, secondo i sostenitori della teoria del valore variabile, il Principio della Media mostra di non riconoscere valore autonomo all'esistenza del genere umano e diventa così controintuitivo.

³¹ HURKA 1983 pp. 498 s.

evenienza che si verificherebbe qualora il valore personale delle vite aggiuntive fosse inferiore al decremento del benessere tra i superstiti conseguente all'aggiunzione³².

Una volta scongiurato il rischio dell'estinzione e portata la popolazione umana ad un livello che permetta lo sviluppo di civiltà complesse, le politiche demografiche potrebbero rilassarsi – l'espansione demografica non costituirebbe più l'obiettivo assolutamente prioritario – ed i governanti potrebbero iniziare a guardare al benessere dei governati. In questa circostanza il Principio del Valore Variabile si allontana dal Principio Totale e va verso il Principio della Media. Gli incrementi della popolazione con benessere positivo – vite aggiuntive con valore personale positivo – che non incrementano il benessere medio perderanno via via valore contributivo; incrementi della popolazione con benessere positivo che diminuiscono il benessere medio andranno via via acquisendo valore contributivo negativo.

Dunque, per il Principio del Valore Variabile, quando la popolazione è piccola, la sua espansione è giustificabile, tendenzialmente, anche laddove il benessere medio diminuisce in modo più che proporzionale con conseguente diminuzione del benessere complessivo³³; quando invece, si deve scegliere tra una popolazione molto numerosa, ben lontana dal rischio di estinzione e una popolazione ancora più numerosa ma con benessere medio inferiore, allora si dovrebbe scegliere, tendenzialmente, la popolazione meno numerosa. Questo perché man mano che la popolazione cresce, il valore contributivo delle vite aggiuntive – vedremo tra poco come – decresce.

Riassumendo, quando la popolazione è piccola ogni suo incremento è di grande importanza, quando è enorme gli ulteriori incrementi, se non diminuiscono il benessere della restante popolazione, saranno poco o per nulla rilevanti, e, se lo diminuiscono, saranno decisamente inauspicabili. Diciamo che il Principio del Valore Variabile attribuisce *valore marginale decrescente* all'aggiunzione delle vite contraddistinte da un livello di benessere positivo³⁴.

Il Principio del Valore Variabile si candida così a risolvere i problemi dell'etica della popolazione. Poiché attribuisce valore autonomo all'esistenza del genere umano – “specismo interno” –, conduce a preferire ai mondi spopolati i mondi più popolati ed è così in grado di scongiurare il problema dell'estinzione che affligge il Principio della Media. Allo stesso tempo, poiché non si affida, nello stabilire quale mondo sia migliore di qual altro, alla somma algebrica del benessere dei suoi membri, come invece fa il Principio Totale, ma attribuisce grande rilevanza – vedremo adesso come – al benessere medio, conduce a preferire mondi molto popolati con alto benessere medio a mondi ancor più popolati con benessere medio basso e dunque evita la Conclusione Ripugnante. Tuttavia,

³² Il principio classico non permette di sacrificare la qualità della vita a favore dell'incremento della popolazione con disinvoltura: se l'alternativa fosse tra dieci vite ciascuna con benessere 100 e 100 vite ciascuna con benessere 1, non solo il Principio della Media, ma anche il Principio Totale preferirebbero il primo mondo. Questo potrebbe sembrare un merito del Principio Totale. Si pensi però al seguente esperimento mentale. Un genio maligno ci propone una scommessa, se vinciamo il benessere complessivo delle generazioni future sarà raddoppiato, se perdiamo il genere umano si estinguerà all'istante. Veniamo rassicurati del fatto che abbiamo il 49,9 % di possibilità di perdere e il 50,1 % di vincere. Secondo il Principio Totale dovremmo accettare la scommessa (HURKA 1983 p. 499).

³³ Questa differenza può essere colta su un piano cartesiano in cui le ascisse individuano la grandezza della popolazione e le ordinate il valore della popolazione. Se si postula un livello di benessere medio positivo, il Principio Totale permette di disegnare per ogni livello di benessere medio una diagonale ascendente. Ogni diagonale è ascendente perché il valore dello scenario, se il benessere medio è positivo, aumenta sempre all'aumentare della popolazione. La diagonale delineata dal Principio del Valore Variabile in corrispondenza di scenari a popolazione ridotta – i primi valori individuabili sull'asse delle ascisse – avrebbe una ripidezza maggiore, crescerebbe più in fretta, della diagonale individuata dal principio totale.

³⁴ HUDSON 1987, pp. 129 ss.

anche il principio del valore variabile può essere sottoposto a pesanti critiche. Per osservarle da vicino è però necessario comprendere come il valore marginale delle vite aggiuntive decresca. Su questo punto sono state avanzate due diverse proposte.

3.1 Teoria X³⁵

Secondo la Teoria X', il valore di una popolazione è pari al prodotto di due valori. Il primo valore corrisponde al benessere medio (*BM*) di ciascuna popolazione. Il secondo valore prende in considerazione il numero dei membri delle varie popolazioni. Questo secondo valore non sarà tuttavia, come accadrebbe seguendo il Principio Totale, *pari al* numero dei membri della popolazione – n –, bensì sarà *una funzione del* numero dei membri di quella popolazione – $f(n)$. In particolare sarà una funzione (i) che assegna valore via via decrescente ad ogni singolo membro della popolazione man mano che la popolazione aumenta e (ii) che varia, a sua volta, in base al benessere medio della popolazione – questo vuol dire che, teniamolo a mente, il benessere medio rileva sia nella prima sia nella seconda variabile – nel senso che il tasso di decrescita del valore delle aggiunzioni diminuisce all'aumentare benessere medio della popolazione (popolazioni con un benessere medio alto hanno tassi di decrescita del valore delle singole aggiunzioni più bassi). In questo modo si stabilisce un limite al valore del numero dei membri della popolazione, per ogni livello di benessere medio³⁶. Il limite sarà via via più alto a seconda che sia più alto il livello di benessere medio. Il valore ponderato del numero dei membri di ciascuna popolazione andrà poi moltiplicato per il benessere medio di quella stessa popolazione e si otterrà così il valore (*V*) della popolazione a cui fare riferimento nelle comparazioni tra popolazioni possibili.

$$\text{Teoria X}' V = f(n) \cdot BM$$

Quando la popolazione è bassa, f non altera sostanzialmente la rilevanza di n ³⁷, il valore della popolazione è dunque dato, sostanzialmente, da $n \cdot BM$ ossia dal valore totale, risultante dalla

³⁵ Ng 1989. In *Reasons and Persons*, Parfit chiama “Teoria X” l’inafferrabile, e dunque solo ideale, teoria che dovrebbe risolvere i paradossi dell’etica della popolazione. Ng afferma che la teoria X, ossia una teoria che soddisfi tutte le intuizioni non negoziabili in gioco, non esiste, e accetta il principio totale nonostante conduca alla Conclusione Ripugnante. Tuttavia, propone la Teoria X' come la migliore tra le necessariamente imperfette teorie che non implichi la Conclusione Ripugnante.

³⁶ Non un limite al valore dell’aggiunzione di nuove vite, ma un limite al valore del numero dei membri di una popolazione nel suo complesso. Le due cose possono essere tenute distinte pensando a come sommando infinite grandezze si può ottenere una grandezza finita (viene in soccorso il Paradosso di Achille e la Tartaruga). Così, benché ogni singola aggiunzione incrementi il fattore $f(n)$, questo avrà un valore massimo. Quando il numero della popolazione approssima l’infinito, $f(n)$ approssima $1/(1-k)$ che è un valore finito se $1 > k > 0$ (NG 1989 p.245, ARRHENIUS 2000 p. 60). Il fatto che si possa incrementare all’infinito il valore di una popolazione è compatibile con il fatto che il valore di quella popolazione non raggiungerà mai un certo valore finito. Ciò permette al principio del Valore Variabile di evitare la Conclusione Ripugnante. Se (i) esiste un limite al valore che può essere raggiunto sommando vite con benessere z e (ii) A è una popolazione il cui valore supera quel limite, allora non importa quante vite con benessere z possano aggiungersi al mondo Z , anche se ogni aggiunzione incrementerà il valore di Z , il suo valore non supererà il limite e dunque non potrà mai raggiungere, né tantomeno superare, il valore di A .

³⁷ Mi sembra che in questo punto Hurka e Ng siano in disaccordo nella conformazione del Principio del Valore Variabile. Secondo Hurka, come visto, quando la popolazione è piccola il Principio del Valore Variabile dovrebbe attribuire ad un incremento del numero dei membri della popolazione un valore maggiore di quello derivante dal conseguente aumento del benessere totale. Il Principio del Valore Variabile dovrebbe poter legittimare politiche demografiche espansive che non potrebbero essere legittimate dal Principio Totale. Per come è strutturata la funzione di Ng, invece, il valore n – ossia il valore del numero dei membri di una data popolazione – non può mai essere aumentato

somma algebrica di quello che ho chiamato valore personale delle vite. In questo modo la Teoria X' mima il Principio totale dove $V = n \cdot BM$. Quando la popolazione è alta, invece, $f(n)$ raggiunge il suo limite e dunque se si deve decidere quale tra due popolazioni che hanno, entrambe, raggiunto il limite sia la migliore, si dovrà valutare il benessere medio di ciascuna. Il valore della popolazione, una volta raggiunto il limite di $f(n)$, sarà determinato, in altri termini, principalmente da BM . Questo vuol dire che la Teoria X' mima, quando le popolazioni comparate sono molto grandi, il Principio della Media, dove $V = BM$ e dove il valore contributivo di una vita è determinato sia dal suo valore personale sia dal livello di benessere delle vite degli altri³⁸. Per tenere a mente in modo semplice il funzionamento della Teoria X' possiamo distinguere, in sostanza, tre casi. Nella prima, popolazioni piccole, f che ha la funzione di limitare la rilevanza di n , ha un impatto modestissimo e dunque n viene considerato quasi integralmente. Nella seconda, popolazioni intermedie, che si realizza quando ancora il valore limite di $f(n)$ non è stato raggiunto, il tasso di decrescita delle singole aggiunzioni mostra i suoi effetti: il valore contributivo di aggiunzioni sotto il livello di benessere medio è sempre positivo, ma lo è sempre meno. Nella terza, popolazioni grandi, il limite è raggiunto, ulteriori incrementi della popolazione hanno un impatto trascurabile, mentre diventa decisivo il livello di benessere medio.

Una critica che viene rivolta alla Teoria X' è di considerare *alcune* mere addizioni come dannose. La ragione è presto detta, siccome f rende asintoticamente crescente soltanto³⁹ n ma non anche BM

ma solo diminuito. Siccome le due posizioni sono per molti altri versi accostabili e non sarebbe stato di grande utilità distinguerle, ho preferito dire, genericamente, che “ f non altera sostanzialmente il valore di n ” quando seguendo Ng sarebbe stato certamente più corretto dire che “ f non *diminuisce* sostanzialmente il valore di n ”, posto che nella teoria di Ng f può solo diminuire e non anche aumentare il valore di n .

³⁸ Per chiarire, secondo il Principio Totale il valore contributivo di una vita è dato dal suo valore personale ($VC=VP$), mentre il valore di una popolazione è dato dal prodotto del benessere medio e del numero di persone ($V=n \cdot BM$); per il Principio della Media il valore contributivo di una vita è dato dal suo valore personale e dal livello di benessere medio delle vite degli altri [$VC= BM - (BM - VP)$] – dove $(BM - VP)$ è il livello di benessere medio precedente senza la vita di cui vogliamo calcolare il valore contributivo – mentre il valore di una popolazione è dato semplicemente dal benessere medio di quella popolazione ($V= BM$). Per la Teoria X' il valore contributivo tiene conto di tre fattori. Il valore contributivo di una vita varia al variare sia del livello di benessere che può essere attribuito a quella vita – valore personale di quella vita – sia in base al livello di benessere delle altre vite sia, infine, dal numero di vite già presenti nel mondo. Il *numero* delle vite già presenti nel mondo è decisivo nel giudizio riguardante l'aggiunzione di una nuova vita quando la popolazione è bassa. L'effetto di questo fattore è di relativizzare la rilevanza del *livello di benessere* delle vite degli altri, in modo da rendere decisivo il valore personale. Il valore contributivo secondo il Principio del Valore Variabile assomiglia in tal caso al valore contributivo secondo il Principio Totale. La rilevanza del numero delle vite già presenti va, poi, scemando all'aumentare della popolazione, e il benessere delle vite degli altri determina sempre più il valore contributivo. In questo caso, il valore contributivo secondo il Principio del Valore Variabile assomiglia al valore contributivo secondo il Principio della Media.

³⁹ Si veda ARRHENIUS 2000 p. 58. In realtà, una versione del principio del valore variabile potrebbe essere concepita in modo tale che al valore dello scenario non solo contribuisca in modo decrescente il benessere totale ma anche il benessere medio. Ciò vuol dire che più la popolazione è grande, più un suo aumento è meno rilevante, più il benessere medio è alto, più un aumento del benessere medio è meno rilevante. La differenza tra questa versione e la versione che assegna valore contributivo proporzionale (lineare) al benessere medio e valore contributivo decrescente al benessere totale si può apprezzare laddove si debba stabilire quale scenario sia preferibile tra due scenari in cui uno è meno popolato dell'altro ma ha benessere medio più alto. La versione che attribuisce valore contributivo lineare al benessere medio sarà, *ceteris paribus*, più incline a giudicare migliore lo scenario con popolazione minore e benessere medio maggiore di quella che assegna valore contributivo decrescente anche al benessere medio. Quest'ultima versione del principio del valore variabile è, in altri termini, più “schiacciata” verso il valore autonomo dell'esistenza del genere umano e dunque meno attenta al fattore della qualità della vita. Su questa alternativa si veda HURKA 1983 pp. 503. Aggiungo che anche questa versione del principio della media rispecchia la Variabilità del Valore Contributivo di una

– che resta invece linearmente crescente –, più grande è la popolazione, più *BM* sarà rilevante. Più il benessere medio è rilevante meno un aumento della popolazione accompagnato da un decremento del benessere medio potrà aumentare il valore complessivo della popolazione⁴⁰. Ma il decremento del benessere medio a seguito dell’aggiunzione di vite con benessere positivo è precisamente l’esito delle mere addizioni, e questo mostra che il Principio del Valore Variabile nella versione della Teoria X’ riconosca, in scenari a popolazione alta, valore negativo alle mere addizioni⁴¹.

La teoria X’ è un esempio di strategia specificativa nell’ambito del metodo del Metodo della Familiarizzazione. Essa *specifica* il Principio di Mera Addizione in modo da (i) farlo restare intuitivo e al contempo (ii) fare in modo che, una volta messo a sistema con le altre intuizioni del Paradosso della Mera Addizione, non produca una contraddizione. In particolare, quando una popolazione *A* è lontana dal raggiungere il limite⁴² del suo valore – tendenzialmente, quando una popolazione è piccola – l’aggiunzione di vite ulteriori con benessere positivo ma inferiore alla media è bene: in questi casi *A+* è meglio di *A*. Quando, però, una popolazione *A* approssima il limite del suo valore – ossia quando una popolazione è molto grande – l’aggiunzione di vite ulteriori con benessere positivo ma inferiore sarà un male⁴³: in questi casi *A* sarà meglio di *A+*.

In quanto considera dannose *alcune*, ma non *tutte*, le mere addizioni, la Teoria X’ non sembrerebbe essere così apertamente controintuitiva. Tuttavia, il modo cui la specificazione è attuata – il modo in cui il compromesso è attuato – risulta, a bene vedere, insoddisfacente. Infatti, la bontà o meno dell’aggiunzione di nuove vite dipende enigmaticamente dal benessere medio delle altre persone e dal numero di abitanti dell’universo. Una vita che avrebbe accesso ad un alto livello di benessere può avere valore contributivo negativo in considerazione della combinazione, artificiosa, di questi due fattori.

Inoltre, la Teoria X’ eredita anche altri spiacevoli inconvenienti dal Principio della Media. Al pari del Principio della Media, essa risulta palesemente inadeguata per stabilire gerarchie assiologiche convincenti tra scenari in cui il benessere medio è negativo. Si prenda il caso dei due inferni, già esaminato in relazione al principio della media. In *Inferno 1* esiste uno sparuto gruppo di persone, al limite una sola persona, la cui vita è colma solo di tormenti; in *Inferno 2* esiste una popolazione sterminata di persone la cui vita è colma solo di tormenti che sono solo leggermente inferiori a quelli patiti in *Inferno 1*. Il Principio della Media valuta, contro il senso comune, *Inferno 1* come peggiore di *Inferno 2* perché il benessere medio è più basso in *Inferno 1* di quanto non lo sia in *Inferno 2*.

Sul punto la conclusione della Teoria X’ è più sfumata. Se infatti in *Inferno 1* il limite di $f(n)$ non è stato raggiunto – e trattandosi solo di “uno sparuto gruppo di persone” è legittimo pensare che non sia stato effettivamente raggiunto – allora vi sono ragioni per concludere che *Inferno 2* sia peggiore

Vita: sebbene non così spesso quanto in relazione all’altra versione – in cui il benessere medio ha valore contributivo costante – è bene possibile che l’aggiunzione di una vita con benessere positivo ma sotto il livello medio di benessere renda lo scenario peggiore e sia dunque, a parità di condizioni, da evitare. Dal momento che le due versioni sono accomunate da questo aspetto cruciale, ho deciso di far passare in secondo piano, relegandola in nota, la distinzione tra di esse.

⁴⁰ ARRHENIUS 2000, p. 60.

⁴¹ Del resto il suo creatore, NG, considera imperfetta la Teoria X’ proprio perché riesce ad attribuire valore positivo alle mere addizioni solo nei casi in cui sarebbe più grave non riconoscerlo (quando la popolazione è bassa): questo è considerato un risultato sub-ottimale, idoneo ad inficiare il principio. NG 1989 p. 249.

⁴² Limite che, lo ricordiamo, cambia a seconda del benessere medio della popolazione considerata.

⁴³ Sarà *tendenzialmente* un male. Dal momento che il limite di *A* non è mai raggiunto è sempre possibile aumentare il valore di *A* aggiungendo vite con benessere inferiore.

di *Inferno 1*⁴⁴ – questi sono i casi in cui f non ha grande impatto su n e la Teoria X' mima il Principio Totale. Infatti, dato $V=f(n)\cdot BM$, poiché nel caso dei due inferni BM è negativo, lo scenario sarà peggiore più $f(n)$ è alto. Ebbene, è vero che, in *Inferno 1*, BM ha valore leggermente più negativo, ma in *Inferno 1*, non essendo stato raggiunto il limite, il valore di $f(n)$ sarà molto più basso di quello di *Inferno 2* e dunque il valore complessivo di *Inferno 1* sarà maggiore [come $3\cdot(-100)=-300$ è maggiore di $3000\cdot(-99)=-297000$]. Tuttavia, se, davanti a due mondi con eguale popolazione e con eguale benessere medio negativo, il limite di $f(n)$ fosse già stato raggiunto, allora sarebbe meglio aggiungere una enorme quantità di persone tormentate quanto le persone già esistenti in quel mondo anziché una manciata di persone, al limite una sola persona, leggermente più tormentate. Allo stesso modo, la Teoria X' una volta raggiunto il limite di $f(n)$, viola, come del resto il Principio della Media, il Principio della Mera Addizione Negativa e genera la Conclusione Sadica⁴⁵. È possibile, come anticipato, adottare una diversa modalità di aggregazione del valore che tenga conto non solo del benessere totale e medio ma anche delle dimensioni della popolazione – caratteristica dei principi del valore variabile – e che respinga le critiche elencate.

3.2. Geometrismo

Secondo il Geometrismo⁴⁶ per misurare il valore di una popolazione bisogna, prima di tutto, separare le vite con benessere positivo dalle vite con benessere negativo. Le vite con benessere positivo vanno ordinate in ordine decrescente in modo che la vita con benessere più alto figuri al primo posto nella lista; le vite con benessere negativo, invece, vanno ordinate in ordine crescente in modo che la vita di chi sta peggio in assoluto figuri al primo posto nella lista. Il valore contributivo, positivo o negativo, di ciascuna vita è dato dal livello di benessere diminuito in base al posto nella relativa lista. Dunque più alto è il benessere – il valore personale – di una persona, *rispetto agli altri*, meno il suo valore contributivo positivo sarà diminuito. Il valore contributivo della persona che sta meglio di tutti non viene diminuito affatto rispetto al suo valore personale e coincide, dunque, con quest'ultimo. Parimenti, più una persona sta sotto il livello di benessere negativo, rispetto agli altri, meno il suo disvalore contributivo verrà diminuito. La quale cosa fa sì che più il livello di benessere di una persona è negativo, più contribuirà a sottrarre valore alla popolazione esaminata. Il disvalore contributivo della persona che sta peggio di tutti non viene, idealmente, diminuito rispetto al “disvalore personale” e coincide con quest'ultimo⁴⁷.

Il valore complessivo di una popolazione è dato dalla somma algebrica del valore complessivo positivo ricavato dalla somma dei valori ponderati delle vite con benessere positivo e del valore complessivo negativo a sua volta ricavato dalla somma dei valori ponderati delle vite con benessere negativo. Poiché, quali che siano i livelli di benessere – positivo e negativo – delle vite, il loro

⁴⁴ Si badi a riguardo che questa interpretazione del principio del valore variabile dipende dallo specifico modo di aggregazione del valore scelto da Ng, per cui il valore di un mondo possibile è il prodotto di $f(n)$ e BM . Poiché nell'esempio dei due inferni BM è negativo, lo scenario sarà peggiore più $f(n)$ è alto. Ma si potrebbe immaginare, seguendo le suggestioni date da Hurka, un principio del valore variabile che attribuisca valore in sé alla vita anche negli scenari a benessere negativo. Un simile principio incorrerebbe in conseguenze ancora più agghiaccianti del principio della media: date due popolazioni con lo stesso benessere negativo, la stessa quantità di tormenti, la popolazione maggiore sarà, a parità di altre condizioni, migliore della popolazione minore.

⁴⁵ ARRHENIUS, BYKVIST 1995, pp. 93 s.; CARLSON 1998 pp. 295 s.; ARRHENIUS 2000 pp. 59 ss.

⁴⁶ SIDER 1991

⁴⁷ ARRHENIUS 2000 p. 68

valore contributivo andrà diminuendo all'aumentare della popolazione (man mano che si scende lungo la lista in cui le vite sono ordinate) fino ad approssimarsi a zero, la somma delle vite con benessere positivo darà sempre un valore finito.

Che il valore contributivo approssimi lo zero e dunque il valore della popolazione abbia un limite è di estrema rilevanza perché permette di evitare la Conclusione Ripugnante. Se, infatti, la somma delle vite con benessere positivo non avesse un limite, allora sarebbe sempre possibile concepire un numero enorme di vite con benessere appena positivo tale da essere migliore di una popolazione, anch'essa enorme ma più piccola, con benessere positivo estremamente alto. Poiché, in generale, il valore delle popolazioni viene deciso a mezzo di una somma, come nel Principio Totale, il fatto che nella popolazione A il benessere medio è più alto che nella popolazione Z non sarebbe ragione sufficiente perché A sia preferibile a Z. Il fatto poi che il valore contributivo delle vite *extra* di Z rispetto ad A vada diminuendo via via, non sarebbe ancora sufficiente ad evitare che la somma dei valori positivi di queste vite possa superare il valore di A. Avremmo soltanto aumentato il numero di persone che si richiedono perché Z sia migliore di A – rispetto a quanto accadrebbe se seguissimo il Principio Totale – ma non avremmo escluso che possa darsi un numero di persone che compongono Z tale per cui Z sia meglio di A⁴⁸.

Se si prende come punto di riferimento il valore contributivo di una vita, questo è deciso dal valore personale di quella vita e dalla sua collocazione nella lista, collocazione a sua volta decisa dal numero di vite presenti nella popolazione oggetto di giudizio e dal valore delle vite degli altri. Ciò vuol dire che, sebbene per il Geometrismo il valore contributivo di una vita dipenda, anche, dal contesto in cui è inserita – più specificamente dal benessere delle vite degli altri, come nel Principio della Media – il valore contributivo di una vita con valore personale positivo è sempre positivo e il valore contributivo di una vita con benessere personale negativo è sempre negativo⁴⁹.

Quest'ultimo punto è di capitale importanza ed è opportuno soffermarvisi anche per capire la differenza che passa tra il Geometrismo e la Teoria X'. Nella teoria X' il valore della popolazione è dato da $f(n) \cdot BM$. Approssimandosi il limite di $f(n)$ sarà sempre più facile che decrementi del benessere medio, traducendosi nella diminuzione di uno dei fattori a (quasi) parità dell'altro, diminuiranno il valore della popolazione. Poiché la diminuzione del benessere medio può essere realizzata a mezzo dell'aggiunzione di vite con benessere positivo sotto la media, la Teoria X' viola il Principio della Mera Addizione. Nel Geometrismo, invece, il valore della popolazione è dato da una somma algebrica per cui ad ogni vita con benessere positivo è, pur sempre, attribuito un, per quanto piccolo, valore positivo⁵⁰. Poiché, applicandolo, non è possibile diminuire il valore complessivo di una popolazione aggiungendo vite con benessere positivo, il Geometrismo non viola il Principio della Mera Addizione.

Poiché non lo viola, sarà indenne anche alle altre obiezioni che sono basate sul principio della Mera Addizione. Si prenda in considerazione il Principio della Mera Addizione Negativa. Dal momento che l'aggiunzione di una vita con benessere negativo comporta sempre un decremento del valore della popolazione, allora, innalzando il benessere medio, non sarà possibile aumentare il valore

⁴⁸ Se in base al Principio Totale perché Z possa essere migliore di A, dovrà essere grande, mettiamo, dieci volte A, per il "Geometrismo senza limite" Z, per essere migliore di A, dovrebbe essere cento volte grande quanto A, e dunque si produrrebbe la Conclusione Ripugnante. Invece, per il Geometrismo vi è un limite al valore complessivo che una popolazione può raggiungere sebbene questo limite sia solo approssimato e mai raggiunto (come nella Teoria X') e questo permette di evitare la Conclusione Ripugnante.

⁴⁹ ARRHENIUS 2000 p. 68

⁵⁰ Ed è vero anche il contrario, ossia che ad ogni vita con benessere negativo è attribuito un valore, per quanto piccolo, negativo.

della popolazione⁵¹. Ancora, si consideri la Conclusione Sadica. Poiché l'aggiunzione di una vita con benessere negativo comporta sempre un decremento del valore della popolazione, e l'aggiunzione di una vita con benessere positivo comporta sempre un incremento, non si potrà dare il caso per cui, aggiungendo un gran numero di vite con benessere positivo, si determini un abbassamento del benessere medio tale da diminuire il valore della popolazione e rendere, per conseguenza, preferibile l'aggiunzione alternativa di un più piccolo numero di vite con benessere negativo⁵².

Il Geometrismo, dunque, evita la Conclusione Ripugnante e la Conclusione Sadica, peraltro rispetta il Principio della Mera Addizione e il Principio della Mera Addizione Negativa. Sfortunatamente genera una conclusione altamente controintuitiva. Si ricordi una dei principi – altamente intuitivi – del Paradosso della Mera Addizione:

Non-Antiegalitarismo. Date due popolazioni della stessa dimensione, se nella popolazione A tutti gli individui godono dello stesso livello di benessere e il benessere medio (dunque anche quello totale) è maggiore di quello della popolazione B, allora A è migliore di B⁵³.

La popolazione con maggior benessere medio e totale può essere la peggiore? La risposta negativa non è ovvia come potrebbe sembrare. Poniamo che in A esistono 100 persone, di queste 50 hanno benessere pari a 152, le altre 50 hanno benessere pari a 49. Il benessere medio in A sarà 100,5. Il benessere totale sarà 10.050. In B invece esistono 100 persone tutte con benessere 100. Il benessere medio in B sarà pari a 100, quello totale a 10.000. Ragioni egualitarie possono portarci a preferire B ad A sebbene il benessere medio e totale siano più alti in A che non in B.

Se però, come postulato tra le condizioni del principio del Non-Antiegalitarismo, in A regna una condizione di perfetta eguaglianza in aggiunta al maggior benessere medio e totale, allora è ben difficile individuare un motivo per cui B dovrebbe essere preferito ad A. Dal momento che in B il benessere medio e totale deve essere inferiore rispetto a quello di A e la popolazione è uguale a quella di A, l'*appeal* di B consisterebbe nell'esistenza di un gruppo, minoritario, di persone che ha un livello di benessere non solo più alto della restante popolazione di B, ma anche della popolazione di A. Così, A sarà una popolazione in cui, poniamo, 100 persone hanno, ciascuna, benessere 200, B sarà una popolazione in cui 10 persone hanno, ciascuna, benessere 500 e ciascuna delle restanti 90 benessere 1. Per preferire B ad A, nella versione più difendibile di B, bisognerà essere antiegalitaristi. Ma l'Antiegalitarismo è controintuitivo.

Il Geometrismo ha una tendenza antiegalitarista. È agevole vedere perché. Poniamo il caso che la popolazione A sia formata solo da due individui, che godono entrambi di benessere 10. In base al Geometrismo, è sempre possibile trovare una popolazione B formata da due individui con benessere medio e totale inferiore ad A, tale per cui B sia meglio di A. Infatti poniamo che in B una persona abbia benessere 18 e l'altra benessere 1. A sembra chiaramente meglio di B. Tuttavia, in B il valore 18, in quanto "primo della lista", non è diminuito, mentre ad essere diminuito, per l'essere secondo nella lista è solo il valore 1 che si dimezza – immaginiamo per comodità un tasso di diminuzione molto alto, irrealistico, ma adeguato a far comprendere il punto – e arriva a 0,5. In A una delle due

⁵¹ CARLSON 1998 p. 299.

⁵² ARRHENIUS 2000 p. 71; per un'interpretazione particolare del valore dell'eguaglianza nelle Scelte Determinanti il Numero, si rinvia ad ARRHENIUS 2013.

⁵³ NG 1989 p.238

vite viene, arbitrariamente, messa nel primo posto della lista e avrà valore contributivo pieno, cioè 10, l'altra, al secondo posto della lista, sarà dimezzata, e avrà dunque valore 5. Il valore totale di A sarà dunque 15, quello di B sarà invece 18,5. Il Geometrismo preferisce la popolazione con minor benessere medio e totale in cui regna la disegualianza, per questa ragione è profondamente antiegalitario e deve essere rigettato.⁵⁴

Vediamo un'altra critica. Più bassa è la collocazione di una vita con benessere positivo nella lista, più il suo valore contributivo verrà diminuito. Grazie a questo modo di misurare il valore contributivo delle vite con benessere positivo, il Geometrismo evita la Conclusione Ripugnante. Tuttavia, è controintuitivo applicare un tasso di sconto al disvalore delle vite con benessere negativo. Perché mai, ci si potrebbe chiedere, l'indesiderabilità morale di una vita con benessere negativo dovrebbe cambiare a seconda dell'indesiderabilità delle altre vite con benessere negativo di una data popolazione? l'impiego di un tasso di sconto non solo per le vite con benessere positivo, ma anche per quelle con benessere negativo, oltre a destare in sé perplessità, condanna il Geometrismo ad una conclusione controintuitiva diversa ma simile alla Conclusione Sadica.

Dato un mondo molto popolato in cui ciascuna persona vive una vita tormentata, sarebbe bene aggiungere un'enorme quantità di vite parimenti tormentate e una singola vita con benessere leggermente positivo.

Dal momento che la popolazione di partenza è molto grande, il disvalore dell'aggiunzione di ulteriori vite tormentate subisce un pesante sconto. Lo stesso sconto non è, invece, subito dalla singola vita con benessere positivo, dal momento che non esistono altre vite con benessere positivo.

4. Il Principio del Livello Critico

I sostenitori del Principio del Livello Critico (PLC) partono dall'idea che si possa attribuire ad un livello di benessere diverso dal livello 0 – il livello in cui esperienze piacevoli e dolori sono perfettamente compensati – il ruolo di spartiacque tra le vite che hanno valore contributivo positivo e quelle che hanno valore contributivo negativo

Il Principio del Livello Critico, come il Principio Totale, rispetta l'Invariabilità del Valore Contributivo⁵⁵. Il valore contributivo di una vita non è infatti condizionato dal benessere medio delle vite degli altri. Il Principio del Livello Critico si discosta, invece, dal Principio Totale in quanto il valore contributivo di una vita non è riducibile al valore personale di quella vita – ossia al benessere goduto dalla persona durante il corso della sua esistenza –, ma alla differenza tra il valore personale della vita ed il livello critico di benessere. Così, se il livello critico è fissato a, mettiamo, 20, nel momento in cui ci si interroga se sia bene o no che Margherita, la quale esperisce un livello di benessere pari a 30, esista oppure no, si procederà a sottrarre dal benessere di Margherita il livello critico, 30-20, e si concluderà che, essendo la differenza positiva, è bene che Margherita

⁵⁴ Sider stesso lo propone solo per smentire l'idea che qualsiasi teoria del valore variabile sia condannata a replicare i difetti del principio della media (HUDSON 1987 p. 132), ma non difende la sua creatura per via delle implicazioni fortemente non egualitarie (SIDER 1991, p. 270 nota 10). Più avanti, nel discutere il Principio Lessicale (v. *infra*), si avvanzeranno alcune perplessità riguardo l'assunzione del Non-Antiegalitarismo.

⁵⁵ BLACKORBY, BOSSERT, DONALDSON 1997 p. 208

esista. Se, invece, il livello critico fosse pari a 40, essendo il differenziale negativo⁵⁶, sarebbe bene che Margherita non esistesse.

Data l'Invariabilità del Valore Contributivo, per stabilire quale mondo sia migliore si deve procedere ad effettuare la somma algebrica del valore positivo o negativo delle vite, similmente a quanto si farebbe applicando il Principio Totale. Diversamente da quanto accadrebbe nel Principio Totale, però, a certe vite che hanno benessere positivo – valore personale positivo – deve essere attribuito valore – contributivo – negativo poiché al di sotto del livello critico.

Le conseguenze del Principio del Livello Critico dipendono dalla “collocazione” del livello critico. In primo luogo, il livello critico non potrà essere pari al livello di neutralità personale – il livello in cui il valore personale di una vita è pari a 0, in cui è indifferente per una persona esistere o non esistere. Se, infatti, il livello critico fosse pari a 0, allora il Principio del Livello Critico si risolverebbe nel Principio Totale – non avremmo fatto alcun progresso, incorreremmo nella Conclusione Ripugnante. Il Principio del Livello Critico assume, dunque, una sua caratteristica fisionomia solo allorché attribuisca valore contributivo pari a 0 a vite che abbiano valore personale maggiore di 0 – valore personale positivo.

Ebbene, se il livello critico è maggiore di zero, affermano i sostenitori del Principio del Livello Critico, la Conclusione Ripugnante viene evitata. Se, infatti, lo scenario Z è un mondo vastamente popolato in cui tutti conducono vite appena degne di essere vissute, queste vite non potranno che essere prossime al livello zero. Saranno – diciamo – vite da 0,5. Ma, se le vite in Z sono prossime allo zero, allora dovranno anche essere sotto il livello critico. Sebbene il benessere di ciascun membro di Z sia positivo, tutte le vite in Z avranno un valore contributivo negativo e Z sarà, nel suo complesso uno scenario a valore negativo.

Se così è, Z non potrà mai eguagliare A. A, infatti, viene descritto come un mondo in cui il benessere di ciascuno dei suoi membri è molto alto. Se è molto alto, allora è plausibile che superi il livello critico. Se supera il livello critico allora a ciascuna vita in A può essere riconosciuto valore contributivo positivo ed il valore complessivo dello scenario sarà anch'esso positivo. Poiché tutte le vite in Z hanno valore negativo e tutte le vite in A positivo, il valore di Z sarà inferiore a quello di A. Inoltre, anche aumentando il numero di vite di Z, Z non potrà mai raggiungere ed eguagliare A. Viceversa, poiché – in Z – ciascuna vita ha valore contributivo negativo, aumentandole, aumenterà solo la sua differenza rispetto ad A.

Il Principio del Livello Critico, dunque, pur mantenendosi fedele all'Invariabilità del Valore Contributivo, non ingenera, come invece fa il Principio Totale, la Conclusione Ripugnante. Peraltro, pur condividendo con il Principio Totale l'idea secondo la quale le persone siano dei contenitori di benessere⁵⁷ - quel che potremmo chiamare “*Principio di Impersonalità*” – , previene alcune delle conseguenze più aspre che da questa idea possono scaturire. Per capire come, osserviamo, per mezzo di alcuni esempi, i principi impersonali all'opera.

Si diano due persone, Giorgio e Matija, e due mondi possibili in cui entrambe esistono. Nel mondo X Giorgio ha benessere 7 e Matija 4. Nel mondo Y Giorgio ha benessere 6 e Matija 3. Alla luce

⁵⁶ Seguendo Blackorby, Bossert e Donaldson discuterò la versione del principio del livello critico che attribuisce valore contributivo *negativo* alle vite che si collocano sotto il livello critico. Una diversa versione del principio del livello critico non attribuisce alle vite sotto il livello critico alcun valore contributivo: tali vite avranno valore contributivo *neutro*. PARFIT 1984 (pp. 412 ss.) analizza, ad esempio, questa posizione. Una critica che può essere rivolta a questa versione del principio del livello critico è la seguente: se l'aggiunzione di vite sotto il livello critico è semplicemente indifferente, allora A+ è buono tanto quanto A, ma B è peggio di A+, la quale cosa sottende una posizione *elitista* (sull'elitismo si tornerà più diffusamente nel prossimo paragrafo).

⁵⁷ Su questa idea, Rawls 1971, Parfit 1984

delle informazioni disponibili, X è chiaramente meglio di Y. Il Principio Totale conferma il nostro giudizio intuitivo.

Poniamo adesso che X' ed Y' siano esattamente come nell'esempio precedente salvo per il fatto che nel mondo X' Giorgio ha benessere 7 e Matija 4, nel mondo Y' invece Giorgio ha benessere 3 e Matija 6. In un caso del genere, stabilire quale mondo sia preferibile diventa più complicato dal momento che ciascuna persona sta meglio nello scenario in cui l'altra sta peggio. X' non è, unanimemente, meglio di Y'. Poiché non è meglio per Matija, non è meglio dal punto di vista dell'efficienza paretiana: non è vero che nel passaggio da Y' a X' c'è almeno una persona che sta meglio senza che nessun'altro stia peggio, infatti sia Y' sia X' costituiscono degli ottimi paretiani. Per il Principio Totale, tuttavia, poiché è irrilevante "chi esperisca cosa", e X' contiene una maggiore quantità di benessere, allora X' è migliore di Y'. L'esempio serve ad illustrare cosa voglia dire trattare le persone come contenitori di benessere. Trattare le persone come contenitori di benessere significa ammettere traslazioni di benessere *ultraparetiane*. Vuol dire che è possibile traslare il benessere tra i soggetti tutte le volte in cui la traslazione si traduce in un aumento complessivo del benessere. Anche in questo caso il Principio Totale sembra dare supporto alle nostre intuizioni. Nell'esempio fatto, pacificamente, X' è meglio perché Giorgio in X' sta meglio di Matija in Y' e Matija in X' sta meglio di Giorgio in Y'. Finché è possibile abbinare ad ogni membro di X' un diverso membro di Y' in modo tale che ciascun membro di X' abbia un livello di benessere maggiore del membro di Y' a lui abbinato, solo un principio di giustizia distributiva sbilanciato a favore di Matija potrebbe preferire Y' ad X'. Nella sua impersonalità o imparzialità – nel non considerare l'identità dei soggetti coinvolti⁵⁸ – il Principio Totale sembra dare la risposta intuitivamente corretta .

Tuttavia, la tendenza a considerare gli individui come meri contenitori di benessere presenta dei risvolti sinistri. Di seguito ne analizzerò due. Il primo, che riguarda la valutazione di scenari con la stessa popolazione, è ben noto e verrà toccato solo di striscio. Il secondo, invece, dal momento che attiene alle Scelte che Determinano il Numero, ci interessa più da vicino.

Primo risvolto sinistro: il Principio Totale è sordo rispetto alle questioni distributive. Nella comparazione tra X' e Y' è stato possibile abbinare ad ogni membro di X' un diverso membro di Y' in modo tale che ciascun membro di X' abbia un livello di benessere maggiore del membro di Y' a lui abbinato. Però il Principio Totale preferirebbe anche un mondo D in cui Giorgio ha benessere 3 e Matija 13 ad un mondo U in cui Giorgio ha benessere 8 e Matija 7. Sebbene non sia più possibile abbinare ad ogni membro di D un diverso membro di U in modo che ciascun membro di D abbia un livello di benessere maggiore del membro di U a lui abbinato, D contiene una maggiore quantità di benessere. La ben nota indifferenza del Principio Totale rispetto al valore autonomo dell'eguaglianza è stata alla base di severe critiche⁵⁹, nonché di ragionevoli tentativi di miglioramento⁶⁰.

Secondo risvolto sinistro. Premettiamo che:

⁵⁸ Il carattere impersonale del principio totale permette di risolvere comparazioni tra scenari in cui le persone coinvolte sono diverse (es. in X''' Giorgio ha benessere 7 e Matija 4, in Y''' Pietro ha benessere 6 e Manfredi 3) in maniera analoga, ossia a favore dello scenario con benessere complessivo maggiore. L'imparzialità è alla base della risoluzione del *Non-Identity Problem*. Arrhenius chiama questo aspetto *Neutralità* per cui «if there is a one-to-one mapping from population A to population B such that every person in A has the same welfare as their counterpart in B, then A and B are equally good» (Arrhenius 2000 p. 114).

⁵⁹ Tra tutti RAWLS 1971

⁶⁰ Si veda SEN 1982

Curare è meglio che rimpiazzare. È meglio curare una persona P1, incrementando il suo benessere di n unità, rispetto a non curarla e mettere al mondo una persona P2 con benessere pari a n unità⁶¹.

Siccome per il Principio Totale le persone non sono niente di più che contenitori di benessere e la stessa quantità di benessere, al pari di qualsiasi quantità d'acqua, può essere contenuta tanto bene in un solo recipiente, quanto parcellizzata in migliaia di recipienti semivuoti, sarà indifferente curare o rimpiazzare una persona. Semplicemente, si opterà per curare o viceversa rimpiazzare la persona se, rispettivamente, curarla o rimpiazzarla realizza il maggior benessere complessivo.

Invece, quantomeno in ogni caso in cui non via sia una grande differenza in termini di benessere tra la vita usata come rimpiazzo e l'incremento del benessere della persona curata, il Principio del Livello Critico, tende a preferire⁶² il curare al rimpiazzare⁶³. Poniamo infatti che il livello critico sia 5. Se P1 viene curato, la sua vita complessivamente conterrà benessere pari a 10, se non viene curato, solo 6. Se P2 viene aggiunto, anche se la sua vita dovesse contenere benessere pari a 8 – e dunque in termini totali la somma del valore della sua vita e di quello della vita di P1 sarebbe maggiore del valore contenuto nello scenario della cura – comunque sarebbe meglio curare anziché rimpiazzare. Nello scenario della cura dovremmo infatti sottrarre al benessere di P1 il livello critico e dunque il valore “critico” dello scenario sarà: $10 - 5 = 5$; nello scenario del rimpiazzo, invece, dal momento che esistono due persone, il valore critico sarà: $(6-5) + (8-5) = 4$.

Similmente, si dia il caso che un genitore abbia un figlio gravemente malato con livello di benessere pari a 0. Poniamo che il livello critico sia pari a 5. Se il genitore devolve risorse per incrementare il benessere del proprio figlio, risulterà uno scenario in cui il genitore ha benessere 6 e il figlio 5. In alternativa, il genitore potrebbe devolvere la stessa quantità di risorse per mettere al mondo ed accudire un secondo figlio. In questo caso il genitore avrebbe benessere 6, il figlio malato resterebbe con benessere 0 e il secondo figlio avrebbe benessere 6. Il Principio Totale suggerisce che, in mancanza di informazioni ulteriori, il genitore dovrebbe avere il secondo figlio. Al contrario, il Principio del Livello Critico suggerisce che il genitore dovrebbe curare il primo figlio malato anziché adoperarsi per mettere al mondo il secondo. Infatti, nel primo scenario si avrà un valore pari a $(6-5) + (5-5) = 1$; nel secondo $(6-5) + (0-5) + (6-5) = -3$ ⁶⁴.

Questi due esempi mostrano come per il Principio del Livello Critico non sia indifferente – come invece è per il Principio Totale – se la stessa quantità di benessere sia contenuta dentro poche o molte persone. A parità di condizioni, sarà sempre meglio che la stessa quantità di benessere sia distribuita tra poche persone anziché tra molte. Sotto questo aspetto il Principio del Livello Critico si muove nella direzione del Principio della Media.

A differenza che nei casi precedentemente esaminati – problemi in cui l'aggiunzione di una vita determina mutamenti in peggio nel benessere degli altri –, nelle mere addizioni l'aggiunzione di una vita non diminuisce il benessere degli altri. Per il Principio del Livello Critico, le mere addizioni che aumentano il valore di una data popolazione sono *tutte* – e in questo si distacca dal Principio della Media, dal momento che non si avrà riguardo per l'effetto dell'aggiunzione sul benessere

⁶¹ Per una posizione contraria si veda RACHELS 1998 p. 106.

⁶² Invero il Principio del Livello Critico non è pienamente soddisfacente sul punto. Mentre le *Person-Affecting Moralities* fanno di “curare è meglio che rimpiazzare” un imperativo categorico, il Principio del Livello Critico ne fa un imperativo contingente, appeso ai differenziali di benessere rispetto al livello critico.

⁶³ BLACKORBY, BOSSERT, DONALDSON 1997, p. 206

⁶⁴ BLACKORBY, BOSSERT, DONALDSON 1997, p. 205

medio – e *solo* – ed in questo si distacca dal Principio Totale, dal momento che l’opportunità di aggiungere una vita non dipende solo dal fatto che abbia benessere positivo – le addizioni di vite con benessere superiore al livello critico.

Si può comprendere in che senso il Principio del Livello Critico *specifica* il Principio di Mera Addizione in modo che (i) resti ancora intuitivo e (ii) non ingeneri, laddove messo a sistema con altre intuizioni parimenti tenaci, una contraddizione. Data una popolazione A, indipendentemente dal livello di benessere goduto dai suoi membri, l’aggiunzione di un nuovo gruppo di persone con benessere inferiore è bene (A+ è meglio di A) ogni volta che il benessere del gruppo aggiuntivo sia superiore al livello critico, è male (A+ è peggio di A) ogni volta che sia inferiore al livello critico.

Se un genitore si interroga, dal punto di vista morale, sull’opportunità di avere o meno un figlio, non dovrà preoccuparsi di quale sia il livello di benessere medio dell’umanità o addirittura dell’umanità in tutte le sue epoche (v. obiezione dell’Egittologia). Tuttavia, non potrà nemmeno limitarsi a considerare se il suo eventuale figlio avrà una vita degna di essere vissuta, come potrebbe se si applicasse il Principio Totale. In aggiunta dovrà valutare se la vita di suo figlio supererà il livello critico.

Lo stesso dicasi per quei casi – addizioni *benevole*⁶⁵ – in cui l’aggiunzione di una vita determina un incremento nel benessere degli altri – sulle quali torneremo in seguito. Si dia il caso di una coppia stia valutando – tiepidamente invero – se avere o meno un figlio. Se non l’avrà, il benessere di ciascuno sarà pari a 10, se l’avranno sarà 10.5 ma il benessere del loro figlio sarà 3. Se si fissa il livello critico a 5, la coppia non dovrebbe avere il figlio sebbene il loro benessere aumenterebbe e il figlio avrebbe una vita degna di essere vissuta. È un caso in cui il Principio del Livello Critico impone dei sacrifici ad alcune persone per prevenire l’esistenza di vite con benessere positivo⁶⁶ e si comporta, ancora una volta, in modo consonante rispetto al Principio della Media. Ma la consonanza è solo contingente. Se, infatti, il figlio avesse benessere 6, anche se il benessere medio venisse diminuito, i genitori dovrebbero concepirlo.

In generale si può dire che, nei casi di mere addizioni e addizioni benevole, il Principio del Livello Critico acconsente a che vengano create nuove vite se e solo se, data la somma delle unità di benessere sotto il livello critico che sono frutto dell’aggiunzione, questa somma è inferiore alla somma delle unità di benessere sopra il livello critico che sono frutto della medesima aggiunzione.

Utilizzando un livello critico superiore a zero, è possibile evitare la Conclusione Ripugnante e tenere, parzialmente, conto dell’intuizione per cui “curare è meglio che rimpiazzare”. Resta da capire quanto il livello critico debba essere superiore a zero.

Questa domanda apre due problemi. Il Principio del Livello Critico evita la Conclusione Ripugnante, tuttavia presta il fianco a:

La Conclusione Sadica Debole. Può essere bene, in certi casi, aggiungere persone con benessere negativo rispetto a persone con benessere positivo inferiore al livello critico.

e

La Conclusione Ripugnante Debole. Data una popolazione A in cui ciascuno conduce un’esistenza contraddistinta da un altissimo livello di benessere, è possibile immaginare una

⁶⁵ HUEMER 2008 parla, a riguardo, di addizione benigna, sul punto si tornerà presto.

⁶⁶ BLACKORBY, BOSSERT, DONALDSON 1997 p. 206

popolazione Z molto più numerosa in cui ciascuno conduce un'esistenza appena sopra il livello critico tale per cui Z sia migliore di A.

È il Principio del Livello Critico messo in discussione dalla Conclusione Sadica Debole e dalla Conclusione Ripugnante Debole? Poniamo che il livello critico sia positivo ma molto vicino allo zero. Se così fosse, la Conclusione Ripugnante Debole sarebbe inaccettabile quasi quanto la Conclusione Ripugnante: il Principio del Livello Critico non porterebbe a conclusioni sensibilmente diverse rispetto al Principio Totale. Se, per converso, il livello critico fosse molto sopra lo zero, allora la Conclusione Ripugnante Debole cesserebbe di essere disturbante quanto la Conclusione Ripugnante. Il principio del Livello Critico, in questo caso, semplicemente comporterebbe che ad un mondo in cui tutti godono di un altissimo livello di benessere è preferibile un mondo più popolato in cui tutti godono di un livello di benessere molto alto. Il problema, in questo caso, deriverebbe semmai dalla Conclusione Sadica Debole. Finché il livello critico è prossimo allo zero, la Conclusione Sadica Debole implica soltanto che esiste un gruppo di persone con benessere negativo la cui aggiunta è meglio dell'aggiunta di un gruppo più grande di persone con benessere positivo ma molto basso⁶⁷. Se, invece, il livello critico viene innalzato, allora la Conclusione Sadica Debole implicherà che esiste un gruppo di persone con benessere negativo la cui aggiunta è meglio dell'aggiunta di un gruppo più grande di persone con benessere positivo anche molto alto.

Dunque, più il livello critico è prossimo a zero più la Conclusione Ripugnante Debole morde, più è distante da zero più morde la Conclusione Sadica Debole⁶⁸. Questo è il primo problema.

Secondo problema. L'idea che esista un livello di benessere superato il quale l'esistenza di una persona non solo è degna di essere vissuta, ma ha anche valore morale, è un'idea comoda. Tuttavia, l'individuazione di questo livello può sembrare cosa – a seconda della sensibilità personale – titanica o buffa. Finché permane una certa dose di scetticismo riguardo al senso dell'esistenza⁶⁹, difficilmente può trovarsi spazio per l'idea secondo la quale esiste un unico, disambiguo, standard di vita tale per cui tutte le persone che potrebbe incarnarlo dovrebbero essere messe al mondo mentre tutte le altre no.

Queste due difficoltà gettano discredito rispettivamente sulla opportunità e sulla plausibilità di un unico livello critico⁷⁰. In risposta ad esse, è stato proposto⁷¹ di sostituire il livello critico unico con una gamma di livelli critici tale per cui se si paragonano due scenari, A e B, con popolazione diseguale, A sarà meglio di B se e solo se per *ogni* livello critico A è meglio di B, peggio di B se e solo se per ogni livello critico A è peggiore di B e, in tutti i restanti casi – ossia quei casi in cui A è meglio di B per alcuni livelli critici ma non per altri –, i due scenari saranno *incommensurabili*. Vediamo con un esempio come dovrebbe funzionare il Principio del Livello Critico così corretto. Immaginiamo che A sia uno scenario in cui esiste un gruppo di persone con benessere pari a 10, e la gamma di livelli critici vada da 3 a 5. Sia A+ uno scenario in cui ad un numero di persone eguale a quello di A con benessere 10 viene aggiunto un gruppo extra con benessere 2. Dal momento che il gruppo extra si colloca sotto il limite inferiore della banda è vero che per *tutti* i livelli critici

⁶⁷ In casi del genere, come CARLSON 1998 rileva, la Conclusione Sadica non è palesemente inaccettabile.

⁶⁸ GREAVES 2016. Parfit adopera un argomento simile, utilizzando la Conclusione Assurda al posto della Conclusione Sadica. Cfr. PARFIT 1984 p. 416.

⁶⁹ Come esempio di concezione "spessa" della vita umana applicata all'etica della popolazione si veda CONTESTABILE 2010.

⁷⁰ Cfr. BROOME 1991 (citato da BLACKORBY 1997 p. 218)

⁷¹ BLACKORBY, BOSSERT, DONALDSON 1997 pp. 218 ss.

ricompresi nella banda, A+ è peggio di A. Infatti, in A+ sono presenti delle vite che hanno valore contributivo negativo *per ogni* livello critico della banda. Se, invece, A+ fosse uno scenario in cui il gruppo extra avesse benessere pari a 6, allora il gruppo extra si collocherebbe sopra *tutti* i livelli critici ricompresi nella banda e dunque sarebbe meglio di A. Infatti in A+ sarebbero presenti delle vite aggiuntive che hanno valore contributivo positivo per ogni livello critico della banda. Se, infine, A+ fosse uno scenario in cui il gruppo extra ha benessere 4, seguirebbe che limitatamente ai livelli critici 3 e 4, A+ è meglio di A, mentre in relazione al livello 5 è peggio. A+ sarebbe meglio di A solo rispetto ad *alcuni* dei livelli critici della banda e, dunque, i due scenari sarebbero incommensurabili – non sarà possibile stabilire quale sia meglio dell'altro, ossia non sarà possibile stabilire se sarà bene creare il gruppo extra.

L'idea di una banda di livelli critici presta tuttavia il fianco a diverse obiezioni. In generale, implica la rinuncia⁷² all'ideale della *completezza* secondo il quale o uno scenario è migliore dell'altro o sono entrambi ugualmente buoni⁷³. In secondo luogo, non sembra nemmeno fare un buon uso dell'incommensurabilità. Vediamo perché.

Il problema con il livello critico unico è che solo situandolo presso lo zero si sarebbero potute escludere le istanze più abominevoli della Conclusione Sadica (Debole), ma così facendo si sarebbero ammesse istanze abominevoli della Conclusione Ripugnante (Debole). Adesso è possibile concepire il livello critico come una banda di livelli critici e situare il margine inferiore abbastanza in basso da escludere le istanze più abominevoli della Conclusione Sadica Debole e il margine superiore abbastanza in alto da escludere quelle della Conclusione Ripugnante Debole. Poniamo che il mondo A sia un mondo in cui tutti hanno un livello di benessere molto alto, pari a 100. Sarebbe ad A preferibile il mondo Q in cui molte più persone hanno un livello di benessere pari a 10 (problema della Conclusione Ripugnante Debole)? O ancora, sarebbe meglio aggiungere ad A uno sparuto gruppetto di persone dalla vita tormentata (A+T), benessere -100, o un enorme gruppo di persone con benessere positivo pari a 10 (A+Q) (problema della Conclusione Sadica Debole)? Poniamo che il fascio di livelli critici vada da 10 a 40. È A meglio di Q? A è meglio di Q in tutti i livelli critici che vanno da 11 a 40, al livello 10 tuttavia è peggio di Q. Se infatti il livello critico fosse 10, Q conterrebbe molto più benessere di A. Siccome non è vero che A è meglio di Q per tutti i livelli critici, e nemmeno è vero l'inverso, i due scenari saranno incommensurabili. È A+Q migliore di A+T? Sebbene A+Q sia migliore di A+T *fuori* dal fascio di livelli critici e al livello critico 10, A+T è migliore di A+Q per tutti i livelli critici che vanno da 11 a 40. Infatti, a quei livelli il benessere Q ha valore negativo e l'enorme massa umana può moltiplicare questo valore negativo fino a fargli eguagliare il valore negativo di A+T. T e Q saranno dunque incommensurabili. Il risultato sembra essere ampiamente insoddisfacente: quello che le nostre intuizioni ci dicono è che A sia *migliore* di Q e che sia *migliore* ad A aggiungere Q anziché T; quello che il Principio del Livello Critico "a banda larga" ci dice è che si tratta di scenari incommensurabili⁷⁴. Più in generale si può dire che, ad onta del fatto che l'idea dell'incommensurabilità sia estremamente promettente (lo vedremo nel prossimo paragrafo dedicato al Principio Lessicale), il Principio del Livello Critico la adopera in modo sbagliato. In fondo, se ha senso invocare l'incommensurabilità tra varie forme di esistenza, lo avrà rispetto a standard edonisti contro standard perfezionisti – è meglio il push-pin o la poesia? – oppure, limitatamente agli standard edonisti, tra esistenze piene di piaceri diversi, non

⁷² BROOME 2004 p. 142 «I am assuming betterness is a complete relation [...] The conclusion is that there is only one *neutral level* of wellbeing for p in these circumstances. This level forms a sharp boundary.»

⁷³ BROOME 2004 p. 22

⁷⁴ ARRHENIUS 2000 pp. 74-76

anche nella comparazione tra vite molto felici e vite appena felici o in quella tra vite felici ed infelici⁷⁵.

5. Il Principio Lessicale

Precedentemente (v. *supra* notazione conclusiva di § 1) si è detto che, delle quattro intuizioni che compongono il Paradosso della Mera Addizione, quella più debole sembra essere il Principio della Mera Addizione. Il Principio della Media, il Principio del Valore Variabile⁷⁶ e il Principio del Livello Critico⁷⁷ sono accomunati dal negare che A+ sia effettivamente meglio di – o, almeno, tanto buono quanto – A. Questa mossa può essere in sé ritenuta accettabile nelle sue aspirazioni tenuto conto, da un lato, che non è perfettamente chiaro quanto troviamo familiare il Principio della Mera Addizione – saremmo veramente disposti a permettere a qualcuno di creare per gioco miliardi di persone felici, che però, come tutti, soffriranno e moriranno? –, dall'altro, che almeno il Principio del Valore Variabile e il Principio del Livello Critico provano non tanto a rigettare il Principio della Mera Addizione, quanto a delimitare i casi in cui a questo si dovrebbe prestare obbedienza. Tuttavia al di là di questa aspirazione metodologica comprensibile, come si è visto, è sorprendentemente difficile elaborare un principio che renda familiare l'idea per cui A è meglio di A+ senza che questo ingeneri conclusioni, a loro volta, ripugnanti.

Diversamente dai precedenti, il Principio Lessicale contesta non che A+ sia almeno non peggio di A, bensì che B sia meglio di A+⁷⁸. Recita:

Sebbene il valore di una popolazione possa essere incrementato senza limiti aggiungendo vite che, per quanto mediocri, hanno benessere positivo, nessuna quantità, per quanto grande, di queste vite ha valore maggiore di qualsiasi quantità, per quanto piccola, di vite eccellenti⁷⁹.

Per il Principio Lessicale è fondamentale che si distingua tra, almeno, due livelli di vita: vite “eccellenti” e vite “mediocri”. Immaginiamo un mondo A in cui esistono solo persone con vite eccellenti e un mondo A+, in cui ad un gruppo di persone, uguali per benessere e numero a quelle di A, viene aggiunto un gruppo di persone con vite mediocri – in generale, vite non eccellenti, ma, potenzialmente, vite con un livello di benessere molto elevato. Il valore contributivo di ciascuna vita mediocre è pari al livello di benessere goduto – valore personale della vita. A sua volta, anche il valore contributivo di ciascuna vita eccellente è pari al livello di benessere goduto. Per questa ragione A+ è meglio – o, secondo una versione più debole, che vedremo, “almeno non peggio” – di A⁸⁰. Tuttavia, un mondo – B –, in cui lo stesso numero di persone di A+ vive una vita peggiore di quella di A, ma migliore di quella dei più sfortunati in A+, può essere peggiore di A+ (e di A), se si immagina che in A+ i più fortunati raggiungano la soglia dove una vita da mediocre diventa eccellente – ovvero, laddove raggiungano standard di vita *lessicalmente* superiori a quelli goduti in B. La superiorità lessicale delle vite eccellenti comporta che, aggregandosi, il valore, pur positivo,

⁷⁵ ARRHENIUS 2000 pp. 77-78

⁷⁶ Non però, si badi bene, il Geometrismo di Sider.

⁷⁷ Non però, si badi bene, una versione del Principio del Livello Critico che attribuisca valore meramente *neutrale* anziché *negativo* alle vite con benessere inferiore al livello critico.

⁷⁸ PARFIT 1986

⁷⁹ PARFIT 1984 p.414

⁸⁰ Parfit 1984 p.414

delle vite mediocri non può superare mai il valore di una singola vita eccellente – ossia, che si rinunci ad aggregare il benessere su un'unica scala⁸¹. Potrebbe allora dirsi che l'introduzione di una gerarchia lessicale crea due domini distinti gerarchicamente ordinati – le vite eccellenti sopra quelle mediocri – all'interno di ciascuno dei quali, ma non anche tra i quali, vigono le consuete regole aggregative del Principio Totale (il valore viene aggregato attraverso una somma algebrica).

Vediamo adesso i risultati che il Principio Lessicale permette di ottenere. Se A+ è meglio di B, non saremo costretti a concludere che Z sia meglio di A+ e, dunque, sarà possibile evitare la Conclusione Ripugnante. Dovremo però concludere che A+Z – ossia un mondo in cui esiste un gruppo di persone dalla vita eccellente ed un gruppo molto più vasto di persone con una vita appena degna di essere vissute – sia almeno non peggiore di A. Dovremmo anche accettare una nuova⁸² Conclusione Ripugnante Debole secondo la quale ad un mondo in cui tutti hanno la più eccelsa vita immaginabile è preferibile un mondo più popolato in cui ciascuno conduce una vita che è appena al di sopra del livello in cui una vita eccelsa diventa mediocre⁸³. L'implicare una simile conclusione non sembra, tuttavia, essere un grave difetto del Principio Lessicale. Se, infatti, il livello di eccellenza è – come sembra ragionevole immaginarlo – un livello di benessere e sviluppo umano molto alto, non allarmerà la conclusione per cui, dato un mondo in cui esistono poche persone dalle vite incredibilmente eccellenti, possa darsi un mondo molto più popolato in cui ciascuno ha una vita “appena-eccellente”, tale per cui questo secondo mondo sia migliore del primo⁸⁴.

Anche il Principio del Livello Critico permetteva di addolcire la Conclusione Ripugnante (v. § 4), più l'addolciva, però, più prestava il fianco a versioni via via più disastrose della Conclusione Sadica. Ciò accadeva, tuttavia, perché il Principio del Livello Critico accordava valore negativo alle vite poste sotto il livello critico nonostante queste avessero un livello di benessere positivo. La Conclusione Sadica viene ingenerata solo se si riconosce valore negativo a vite con benessere positivo. Siccome il Principio Lessicale riconosce valore positivo a qualsiasi vita con benessere positivo, non è esposto alla Conclusione Sadica. Per il Principio Lessicale, non vi sono casi in cui dovremmo preferire la creazione di poche vite tormentate alla creazione di molte più vite con benessere positivo ma sotto il livello di eccellenza, diversamente dal Principio del Livello Critico, per il quale si danno casi in cui dovremmo creare vite invece di un numero molto maggiore di vite con benessere positivo situate, però, sotto il livello critico.

Similmente, può risolversi il problema, c.d., dell'Egittologia – il benessere delle vite passate non rileva, quel che rileva è soltanto se i nostri discendenti avranno vite degne di essere vissute o no – e il problema dei due inferni⁸⁵.

Fin qua le glorie del Principio Lessicale. Passiamo a considerarne le criticità. Il Principio Lessicale entra vistosamente, deliberatamente, in contrasto con l'intuizione del Non-Antiegalitarismo (v. § 1 e 3 a proposito del Geometrismo).

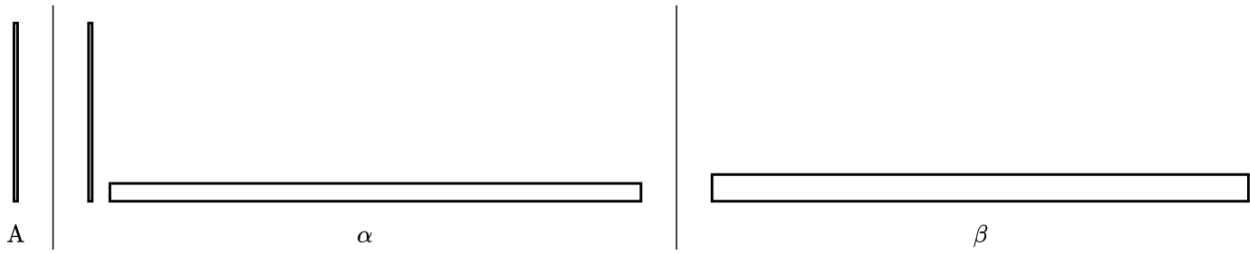
⁸¹ Parfit 1984 p.414

⁸² Rispetto a quella già vista in sede di analisi del Principio del Livello Critico.

⁸³ PARFIT 1984 p. 416 n.40

⁸⁴ Certo, più il livello di eccellenza è alto, più è vero che una popolazione composta solo da persone con una vita molto buona ma *appena* sotto il livello di eccellenza sarebbe peggio di una popolazione molto più numerosa in cui ciascun conduce una vita appena degna di essere vissuta. Derek Parfit ha tuttavia escogitato una risposta per problemi come questo che analizzerò tra poco parlando del problema dell'arbitrarietà.

⁸⁵ La proposta è infatti di applicare la lessicalità solo al benessere positivo.



Immaginiamo che A sia un mondo in cui esistono 100 persone, ciascuna delle quali ha un livello di benessere pari a 100 – livello di benessere che fa di ciascuna delle vite di A una vita eccelsa. Per ogni mondo A è possibile individuare un mondo α in cui esistono 100 persone ciascuna delle quali ha benessere 100 e un milione di persone con benessere 10. Secondo il Principio Lessicale α è meglio di A o è almeno non peggio di A. Immaginiamo allora un mondo β che ha le stesse persone di α (1.000.100) ciascuna delle quali ha benessere pari a 20. Il mondo β contiene più eguaglianza di α , maggiore benessere totale e – essendo due scenari con la stessa popolazione – maggiore benessere medio. A dispetto di ciò, il Principio Lessicale valuterrebbe α come migliore di β .

Sebbene antiegalitario, del Principio Lessicale è stata prospettata un'interpretazione che dovrebbe servire a preservarne la credibilità. Fino a questo momento si è parlato di benessere e la nostra immaginazione ha, verosimilmente, vagato tra la garanzia dei mezzi di sussistenza, la salute fisica, il rispetto delle libertà, la presenza di tempo libero e via dicendo. Abbandoniamo questo immaginario e visualizziamo un mondo A in cui uno sparuto numero di esseri umani ha raggiunto l'apice dello sviluppo intellettuale, artistico ed affettivo ed un mondo β in cui un numero enormemente superiore di esseri umani ha accesso solo ad esperienze paragonabili a quelle dei lattanti. In A esiste la musica di Mozart mentre in β soltanto la musica dei supermercati. Ebbene, si potrebbe dire, nessuna quantità di esperienze da lattanti può superare il valore delle esperienze più raffinate, così come nessuna quantità di musica da supermercato può eguagliare il valore della musica di Mozart⁸⁶. Dunque sebbene non ci sia nulla di male nell'introdurre nel mondo quantità, anche enormi, di persone inebetite e musica da supermercato – α è almeno non peggiore di A – tuttavia, è un gran male permettere che dal mondo scompaiano le cose più *belle*. E che sia un gran male vuol dire che queste cose non devono essere lasciate scomparire anche se questo voglia dire rinunciare a migliorare la qualità delle esperienze degli inebetiti o la qualità della musica da supermercato – α è meglio di β .

L'assunzione dell'ottica *perfezionista* ci permetterebbe, dunque, di cogliere un senso in cui α sia migliore di β .

Peraltro, ciò non vuol dire che solo adottando l'ottica perfezionista sia possibile difendere l'antiegalitarismo. In fondo, è possibile dubitare del fatto che dare ad un bisognoso un milione di euro sia peggio di dare a due milioni di bisognosi un euro ciascuno⁸⁷. Almeno finché l'incremento di utilità dei più sfortunati sia estremamente piccolo, anche nell'ambito di una scala di valori

⁸⁶ PARFIT 2004 e 2016. PARFIT 2016 considera un'Addizione Benevola e non una Mera Addizione. Tuttavia, preferisco introdurre in un altro contesto il concetto di Addizione Benevola.

⁸⁷ Si veda per l'intuizione contraria – per cui effettivamente sarebbe meglio dare un euro a due milioni di bisognosi – NORCOSS 1997. Il problema sollevato da Norcross non costituisce una deroga al Non-Antiegalitarismo, ma solo all'egalitarismo. La mancata prevenzione di un grave danno a pochi crea una situazione di diseguaglianza, ma comporta anche un aumento del benessere totale e medio. Eguaglianza e benessere sono dunque in conflitto nel più classico dei modi. Perché invece il Non-Antiegalitarismo possa dirsi violato è necessario che benessere ed eguaglianza siano d'accordo nel designare uno scenario come migliore ed in contrasto con l'elitismo-perfezionismo.

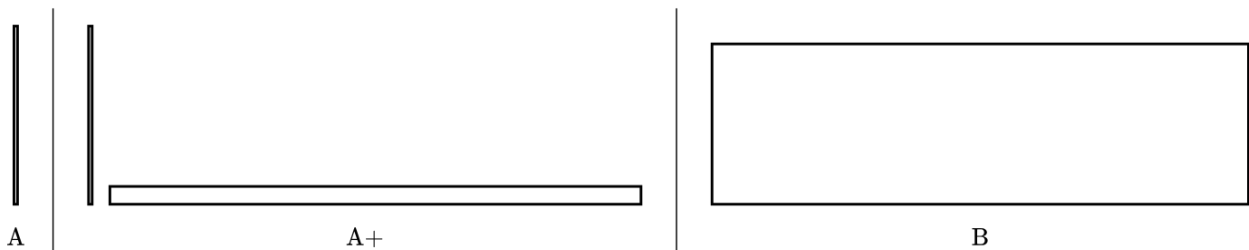
welfarista, che a noi più interessa, sembra possibile contestare la condizione di Non-Antiegalitarismo.

L'ordinamento lessicale e le deroghe al Non-Antiegalitarismo hanno dunque una qualche plausibilità? Sarebbe auspicabile tutelare l'esistenza di vite eccellenti o molto felici a costo di rinunciare a beneficiare, enormi masse di sfortunati? Sarebbe auspicabile fare ciò anche laddove si producesse un decremento del benessere totale e medio? Chiamiamo questo problema :

Problema del Non-Antiegalitarismo (PNA). È meglio spalmare i vantaggi su molti o concentrarli su pochi anche se così facendo – concentrandoli – il benessere totale e medio diminuirà? O in altri termini: È bene introdurre diseguaglianze che *diminuiscono* il benessere totale e medio?⁸⁸

Il Problema del Non-Antiegalitarismo resta – in questa tesi – senza risposta.

Ad ogni modo, la tendenza antiegalitaria del Principio lessicale può condurre, se non arginata, a conseguenze ancora peggiori della violazione del Non-Antiegalitarismo.



Sia A – di nuovo – un mondo in cui 100 persone hanno benessere 100 – conducono vite eccellenti, A+ un mondo in cui alle 100 persone di A viene aggiunto un milione di persone con benessere 10, e sia B un mondo in cui esiste lo stesso numero di persone di A+ (1.000.100) ma ciascuno conduce una vita con benessere 95. Cosa è cambiato rispetto all'esempio con A, α e β ? Allora, lo scarto tra le vite eccellenti di α e le vite mediocri di β era abissale o quantomeno cospicuo (i più fortunati in α avevano benessere 100, i più sfortunati avevano benessere 10, mentre ognuno in β aveva benessere 20, ben lontano dalle vette raggiunte in α). Adesso, lo scarto tra i più fortunati in A+ e gli abitanti di B è assai ridotto (appena cinque punti di benessere) – le loro vite sono molto migliori delle vite dei più sfortunati e solo *appena* peggiori delle vite dei più fortunati di A+ – e sembra francamente assurdo affermare che le vite dei più fortunati di A+ siano lessicalmente superiori alle vite degli abitanti di B. Siccome implica che A+ sia meglio di B anche in questo caso, il Principio Lessicale sottende

Apicismo Estremo. Si diano tre popolazioni A, B e Γ . Ciascuno in B ha benessere *appena* inferiore al benessere di cui ciascuno gode in A. In Γ , popolazione molto maggiore di A, il benessere di ciascuno è inferiore al benessere di B. Sia B una popolazione grande quanto A+ Γ .

⁸⁸ Il problema “classico” dell'ineguaglianza, che potremmo chiamare *Problema dell'Egalitarismo* è invece: è meglio concentrare gli svantaggi su pochi o spalmarli su molti se così facendo – ossia spalmandoli – il benessere totale e medio diminuirà? O in altri termini: è bene introdurre diseguaglianze che *aumentano* il benessere totale e medio. Questo il problema discusso da autori come Norcross . Una risposta affermativa al Problema Generale del Non-Antiegalitarismo implica una risposta affermativa al Problema Generale dell'Egalitarismo ma non è vero l'inverso.

Non importa quanto grande possa essere la differenza tra il benessere di ciascuno in B e Γ , $A+\Gamma$ è meglio di B⁸⁹.

Il problema costituito dalle differenze *minime* di benessere genera quello che potremmo chiamare:

Problema dell'Apicismo (PA). È meglio spalmare i vantaggi su molti o concentrarli su pochi anche se così facendo – concentrandoli – il benessere totale e medio diminuirà, e anche se il vantaggio per i più fortunati sarebbe *minimo*? O in altri termini: È bene introdurre diseguaglianze che diminuiscono il benessere totale e medio e accrescono *appena* il benessere dei più fortunati?

L'Apicismo Estremo implica certamente la violazione del Non-Antiegalitarismo, mentre non è vero l'inverso: è possibile essere degli antiegalitaristi ma non spingersi fino ad accettare l'Apicismo Estremo. L'Apicismo Estremo, *ça va sans dire*, è più controintuitivo dell'Antiegalitarismo. Se forse si possono mantenere dei dubbi sulla risposta da dare al Problema del Non-Antiegalitarismo, sembra molto più difficile mantenerli in rapporto al Problema dell'Apicismo.

Il Principio Lessicale deve accettarlo? Deve. Nel nostro esempio $A+$ è un'istanza di $A+\Gamma$. Se cje immaginiamo un Principio Lessicale per B sia meglio di $A+$ perché in B le vite sono *ancora* eccellenti, il problema si ripresenterà con altre istanze di $A+\Gamma$: sarà $B+$ meglio di C? se no, sarà $C+$ meglio di D? e così via finché uno scenario apicalmente diseguale non dovrà essere migliore di quello egualitario, pena la riproposizione della Conclusione Ripugnante. Finché il Principio Lessicale fa ricorso ad un discrimine netto tra vite eccellenti e mediocri, dovrà per forza accettare che, da qualche parte lungo lo spettro dei vari livelli di benessere, esiste una soglia tale per cui sarebbe peggio abbassare *appena* il benessere di chi sta su quella soglia anche se così facendo si potrebbe incrementare *enormemente* la qualità della vita dei più sfortunati⁹⁰.

Una via per mitigare la controintuitività del Principio Lessicale, una volta dispiegata l'obiezione dell'Apicismo Estremo, consiste nell'eliminare il discrimine netto tra vite mediocri e vite eccellenti. Si tratta di una mossa già incontrata esaminando il Principio del Livello Critico e che si rivela utile, oltre che per il problema dell'apicismo, a rintuzzare la critica della arbitrarietà – e dunque implausibilità – del confine unico e certo tra vite mediocri e vite eccellenti⁹¹.

Nel caso del Principio Lessicale, l'eliminazione del discrimine netto può essere attuata rigettando Principio di Transitività e Sostituzione a mezzo del concetto di *imprecisione*⁹².

Facciamo un esempio di relazione imprecisa – vaga – e dunque intransitiva. Si converrà che

Mettere al mondo un figlio con un leggero problema alle articolazioni, ma che nel complesso gode di una vita degna di essere vissuta è *non peggio* di non mettere al mondo nessun figlio.

⁸⁹ Quel che io chiamo "Apicismo Estremo" è l'opposto di quel che Arrhenius chiama Condizione del Non Elitismo (ARRHENIUS 2000 p. 98) e parrebbe appropriato adoperare il termine elitismo anziché apicismo. Prediligo apicismo per seguire le indicazioni terminologiche di Parfit, il quale (si veda PARFIT 2004 p.12 e 19) lo impiega per designare l'omologo welfarista del perfezionismo. Apicismo ricomprende sia il perfezionismo sia l'elitismo.

⁹⁰ Questa conclusione viene "incertamente" accettata da PARFIT 2004 p.20 «It seems to me, at time, crazy. But [...] without Perfectionism how can we avoid the Repugnant Conclusion?».

⁹¹ Un problema che il Principio Lessicale condivide con il Principio del Livello Critico.

⁹² Questa è la via suggerita da PARFIT 2016 nell'ultimo articolo sulla Conclusione Ripugnante da lui scritto prima di morire.

E anche, certamente, che

Mettere al mondo un figlio con un problema, pur leggero, alle articolazioni è *peggio* di mettere al mondo un (diverso) figlio senza alcun problema alle articolazioni.

Date le premesse, tuttavia, non segue che

Mettere al mondo un figlio senza alcun problema alle articolazioni sia meglio di non mettere al mondo alcun figlio⁹³.

A differenza di relazioni, come ad esempio quelle basate sull'altezza, che sono caratterizzate dalla proprietà della *precisione* – se Marina è alta quanto Beatrice e Beatrice è più alta di Silvia, allora anche Marina è più alta di Silvia –, altre relazioni, come quella dell'esempio, possono presentare margini di imprecisione, ossia derogare al Principio di Transitività e Sostituzione.

Quando il valore morale di una cosa può dar vita sia a relazioni precise sia a relazioni imprecise, questa sua caratteristica può essere resa linguisticamente utilizzando l'espressione “tanto buono quanto” per designare una relazione precisa – soggetta, in questo caso⁹⁴, al principio di Sostituzione –, mentre “non peggiore di” sarà impiegata per designare una relazione imprecisa. Seguiamo l'uso appena introdotto. Se avessimo detto che avere un figlio con lievi problemi alle articolazioni è *meglio* o è *tanto buono quanto* non avere un figlio, allora il Principio di Transitività e Sostituzione si sarebbe applicato e avremmo dovuto concludere che avere un figlio senza problemi alle articolazioni è meglio di non avere un figlio. Invece, dicendo che avere un figlio con un problema alle articolazioni è soltanto “non peggiore” del non averlo, evitiamo di dover – e di poter – concludere qualsiasi cosa intorno al rapporto tra l'avere un figlio senza il problema alle articolazioni ed il non averlo affatto.

Il Principio Lessicale ottiene un certo supporto dal concetto di imprecisione.

Sia A+ un mondo in cui esiste una sparuta minoranza di persone con un livello di benessere pari a 100 ed una maggioranza enormemente più grande con benessere pari a 95. Sia B un mondo in cui lo stesso numero di persone di A+ gode, in perfetta eguaglianza, di un livello di benessere pari a 99. Se accettiamo che B sia meglio di A+ saremo costretti, per le ragioni ormai note, a concludere che Z sia migliore di A+. Nel mondo B esiste un numero enorme di persone ciascuna delle quali gode di un livello di benessere pari a 99, nel mondo B+ a questo già enorme numero viene ulteriormente incrementato a mezzo di individui con benessere pari a 94, in C lo stesso numero di persone di B+ ha un livello di benessere pari a 98. B+ è meglio di B, C è meglio di B+. Lo stesso dicasi per il passaggio da C a D, da D ad E e così via fino a Z. Se, d'altro canto, accettiamo che A+ sia migliore di B, ci compromettiamo con l'Apicismo Estremo. Eppure, possiamo trovarci a nostro agio con il dire che B sia semplicemente *non peggiore* rispetto ad A+⁹⁵. Se così è, allora quali che siano le relazioni tra B e C e poi tra C e D e poi tra D ed E e così via fino a Z, non si potrà concludere nulla intorno al rapporto tra o A+ e C,D,E ... Z.

La rinuncia alla transitività permette, dunque, di evitare che due livelli di benessere contigui – impercettibilmente o comunque scarsamente diversi – siano ordinati lessicalmente e di far

⁹³ Per l'esempio si veda BOONIN- VAIL 1996, PARFIT 1996, ARRHENIUS 2004, PARFIT 2016

⁹⁴ Anche “meglio di” è una relazione precisa – soggetta, sta volta al Principio di Transitività.

⁹⁵ O meglio possiamo accontentarci del dubbio che sia così. Parfit si accontentò del dubbio affermando che l'implausibilità di questa posizione è comunque inferiore all'accettazione della Conclusione Ripugnante. PARFIT 2016 p.126.

ricomparire la lessicalità tra livelli di benessere distanti tra loro, ossia farla ricomparire dove è più plausibile che stia.

Sfortunatamente la strategia suggerita ha un difetto profondo. Può avere una qualche – incerta comunque – plausibilità dire che il mondo A+, in cui un gruppetto di fortunati ha benessere 100 mentre gli altri solo 95, sia soltanto *non peggio* di un mondo B in cui un eguale numero di persone ha benessere 99. Ma ne ha molta di meno – ancora di meno – dire che il mondo A+ in cui un gruppetto di fortunati ha benessere 100 mentre tutti gli altri hanno benessere pari a 10 sia meglio di un mondo B in cui tutti hanno benessere 99. Eppure questo e simili – nel caso prospettato prima il benessere in B era pari a 95, una differenza ignorabile – sono gli esempi che ci hanno spinto a trovare un argine all’Apicismo Estremo. A rendere inaccettabile l’Apicismo Estremo non è solo il fatto che porta a preferire lo scenario non-egualitario a quello egualitario, nonostante la differenza tra i più fortunati del primo e qualsiasi persona del secondo sia appena percettibile; ma anche che tiene ferma questa preferenza indipendentemente da quanto *grande* possa essere il divario tra i più sfortunati dello scenario non-egualitario e qualsiasi persona dello scenario egualitario. L’imprecisione ed il rigetto del principio di transitività avviano al primo problema ma non al secondo.

6. *Le teorie non-impersonali* (Person-affecting moralities)

6.1. *Premessa*

Secondo quello che potremmo chiamare Principio di Imparzialità, per stabilire quale popolazione sia migliore, data una serie di alternative, dobbiamo prendere in considerazione fattori come il benessere (medio o totale), l’eguaglianza, valori estetici o perfezionistici – le “vette” raggiunte dalle civiltà incarnate dalle popolazioni alternative – , oppure il livello di soddisfacimento dei diritti umani e in generale delle pretese dei membri della popolazione⁹⁶, *ma* – ed è questo che ci interessa – non dobbiamo prendere in considerazione altri fattori come “chi siano” (nome e cognome) i membri delle popolazioni comparate, dove geograficamente o temporalmente siano situati, quali siano le condizioni della loro esistenza (esisteranno qualsiasi cosa facciamo o no?). Si tratta di una formulazione solo indicativa, ma sufficiente ai nostri scopi. I principi – o teorie – *person-affecting* sono contraddistinti dal rigetto del Principio di Imparzialità⁹⁷ sia nelle scelte determinanti l’identità, sia nelle scelte determinanti il numero.

Imparzialità e identità

Mondo A: Tizio con benessere 100; Caio con benessere 60

Mondo B: Tizio con benessere 90; Sempronio con benessere 90

Imparzialità e numeri

Mondo A: 1 miliardo di persone (N) con benessere 100

Mondo B: (N) con benessere 90 + 1 miliardo di persone aggiuntive con benessere 150

⁹⁶ Combinando questi fattori, possiamo avere diverse teorie o principi: nei precedenti paragrafi ne abbiamo visti alcuni.

⁹⁷ ARRHENIUS 2000 p. 114.

I principi *person-affecting* adducono ragioni per preferire il Mondo A al mondo B in entrambi gli esempi riportati, e questo benché in entrambe le versioni del mondo B, il benessere totale e medio siano più alti e distribuiti in modo più egualitario. Queste ragioni si basano su delle proprietà di alcune delle vite comprese nei mondi alternativi cui le teorie *person-affecting* riconoscono salienza morale e che sono invece ignorate dai principi analizzati nei precedenti paragrafi – rispettosi del Principio di Imparzialità. Un esempio paradigmatico di queste proprietà salienti può essere rinvenuto in *Imparzialità e identità*. Ciò che permette di preferire A a B è il fatto che Tizio esista in entrambi i mondi, mentre Caio e Sempronio esistono solo in uno dei mondi alternativi.

Chiamiamo *fattori personali* quelle caratteristiche delle vite che non vengono considerati dalle teorie ossequiose del Principio di Imparzialità – come la circostanza che Tizio esista in entrambi gli scenari.

La rilevanza accordata ai fattori personali ci permette di distinguere due sottoinsiemi di teorie *person affecting*. Distinguiamo

Le teorie *person-affecting moderate* sostengono il

Vincolo Person-affecting moderato: per stabilire quale popolazione sia preferibile è importante conoscere i fattori personali. Tuttavia il primato di una popolazione rispetto ad uno o più di questi fattori non è né condizione necessaria né sufficiente per rendere quella popolazione preferibile rispetto alle altre.

Per teorie *person-affecting estreme* intenderò, invece, quelle teorie per cui è vero che i fattori personali hanno una rilevanza decisiva nella valutazione di popolazioni alternative. Ossia.

Vincolo Person-affecting estremo: se una popolazione è migliore di un'altra popolazione in base alla caratteristica rilevante – ad esempio, in base a come se la passano le persone presenti, oppure le persone necessarie –, ciò è condizione almeno sufficiente, se non anche necessaria⁹⁸, perché quella popolazione sia migliore dell'altra tutto considerato.

Le morali *person affecting* sono inquadrabili in una strategia argomentativa già vista, che vorrebbe condurci fuori da una situazione in cui le nostre intuizioni morali sono in conflitto – Paradosso della Mera Addizione, attraverso la specificazione (*distinguishing*) delle condizioni che devono rispettarsi perché le nostre intuizioni possano dirsi appagate. Se pensiamo alle popolazioni in modo generico – tenendo a mente solo pochi dati come il benessere, il numero e l'eguaglianza –, le nostre intuizioni sul loro valore finiscono con l'entrare in conflitto. Se però introduciamo delle informazioni aggiuntive – i fattori personali – allora le cose potrebbero cambiare. Potremmo scoprire che ad esserci realmente familiari sono intuizioni più circoscritte di quel che pensavamo e, magari, queste intuizioni più circoscritte potrebbero non ingenerare alcun conflitto. Dato il conflitto tra le nostre intuizioni, una volta circoscritta l'ampiezza di queste, potremmo scoprire che un conflitto non c'è.

Diversi sono i dati presi in considerazione dalle varie teorie *person-affecting*: citandone solo alcune, si danno teorie *person-affecting* che attribuiscono rilevanza alla distinzione tra persone presenti e future, e teorie *person-affecting* per cui a rilevare è la distinzione tra persone necessarie e possibili.

⁹⁸ Possiamo immaginare teorie per cui non solo il primato su uno o più dei fattori personali è sufficiente a rendere migliore una popolazione sulle altre, ma che anche richiedono vi sia un primato su un fattore personale per stabilire quale sia la popolazione migliore.

6.2. Il Presentismo. Presentismo Estremo e Presentismo Moderato

Il Presentismo riconosce salienza alla circostanza del vivere una persona nel presente. Del Presentismo possiamo immaginare una versione estrema ed una moderata. Sebbene sia una teoria davvero poco convincente, il Presentismo Estremo si rivela utile, data la sua semplicità, ad illuminare alcuni aspetti generali del vincolo *person-affecting* estremo. Secondo il

Presentismo Estremo, se una popolazione A è migliore (o peggiore) di B rispetto al benessere delle persone presenti, allora A è migliore (o peggiore) di B; se A e B non differiscono per quanto concerne il benessere delle persone presenti, allora A e B sono ugualmente buone⁹⁹.

Si tratta di una specificazione del vincolo *person-affecting* estremo in cui la caratteristica rilevante consiste nella distinzione tra persone presenti e persone future. La popolazione A è migliore di B perché le persone con una caratteristica rilevante di A stanno meglio di quelle di B e questa caratteristica rilevante consiste nell'essere persone presenti. Si noti anche che se una popolazione sia meglio (o peggio) di un'altra con riguardo al benessere delle persone presenti dipende, a sua volta, dal principio che si sceglie per aggregare il valore delle singole vite presenti, ossia del principio che converte il valore personale delle singole vite in valore contributivo. Facciamo un esempio, distinguendo tra due varianti del Presentismo Estremo. Distinguiamo tra

Presentismo Estremo Totale : (i) Se una popolazione A è meglio (o peggio) di B rispetto al benessere delle persone presenti, allora A è meglio (o peggio) di B; se A e B non differiscono per quanto concerne il benessere delle persone presenti, allora A e B sono ugualmente buone. (ii) Il benessere delle persone presenti è dato dalla somma algebrica del valore personale di ciascuna delle loro vite.

e

Presentismo Estremo Lessicale : (i) Se una popolazione A è migliore (o peggiore) di B rispetto al benessere delle persone presenti, allora A è migliore (o peggiore) di B; se A e B non differiscono per quanto concerne il benessere delle persone presenti, allora A e B sono ugualmente buone. (ii) Il benessere delle persone presenti viene calcolato in modo che qualsiasi decremento nel benessere di chi sta meglio è più che compensato da qualsiasi incremento nel benessere di chi sta peggio.

Diamo due popolazioni alternative

Totale

⁹⁹ Letteralmente tratto da ARRHENIUS 2000 p. 123 « If population A is better (worse) than B in regard to the welfare of present people, then A is better (worse) than B; and if A and B do not differ in regard to the welfare of present people, then A and B are equally good », Arrhenius aggiunge alla formulazione una clausola ulteriore per cui « If all the present people are equally well off in A, and better off in A as compared to B, then A is better than B in regard to the welfare of present people » dovuta al fatto che, come vedremo, le teorie *person-affecting* sono incomplete e richiedono di essere abbinate a principi di aggregazione del benessere.

100 persone esistono nel presente. Il 20% ha benessere 10, il 20% ha benessere 30 e il restante 60% ha benessere 100. Esisteranno poi 100 persone nel futuro, ciascuna con benessere 1.

Lessicale

100 persone esistono nel presente. Il 20% ha benessere 10, il 20% ha benessere 31 e il restante 60% ha benessere 40. Esisteranno poi 100 persone nel futuro, ciascuna con benessere 100.

Poiché appartengono al *genus* del Presentismo Estremo, sia la versione totale sia la versione lessicale sono insensibili alla variazione del benessere delle persone future. In altri termini, non rileva in alcun modo che in Lessicale le persone future avranno un livello di benessere molto più elevato di quello che avrebbero in Totale. Secondo il Presentismo Estremo Lessicale, Lessicale è meglio di Totale non per il maggior benessere – medio e totale – delle persone future ma perché chi in Totale avrebbe avuto benessere 30 in Lessicale ha benessere 31, senza che questo incremento abbia determinato un decremento del benessere di chi sta peggio – il decremento in fatti c'è, ma è patito da chi sta meglio. Secondo il Presentismo Estremo Totale, invece, Totale è di gran lunga migliore di Lessicale, perché la somma algebrica del benessere complessivo delle persone presenti è di gran lunga maggiore.

Questo esempio vuole illustrare come le teorie *person-affecting* siano incomplete e necessitino di essere accoppiate ad un principio aggregativo. Ora, se le morali *person-affecting* devono adottare un principio aggregativo, è possibile – analizzeremo, come dicevo, questo problema più avanti – che le difficoltà incontrate dai principi aggregativi nell'etica della popolazione vengano *de plano* ereditati dalle morali *person-affecting*, sicché, in effetti, queste ultime non potrebbero garantire alcuna soluzione soddisfacente ai problemi che ci interessano. Ad esempio, se adottassimo il Presentismo Estremo di concerto con il Principio Totale, dovremmo concludere che, dato un mondo di persone presenti tutte con un alto tasso di benessere, è preferibile un mondo in cui esistono molte più persone presenti, ma ciascuna di esse ha una vita che è appena degna di essere vissuta – una versione presentista della Conclusione Ripugnante. Tuttavia, prese alcune versioni dei paradossi dell'etica della popolazione, l'approccio *person-affecting* parrebbe avere effetti risolutivi. Ad esempio, se fossimo delle persone presenti con alto livello di benessere e fosse possibile, diminuendo il nostro benessere, mettere al mondo un enorme numero di persone aggiuntive – secondo il Presentismo Estremo – non dovremmo aumentare la popolazione. Questa versione della Conclusione Ripugnante verrebbe evitata. È dunque opportuno dare uno sguardo ravvicinato al funzionamento caratteristico delle morali *person-affecting* e ai loro problemi specifici.

Immaginiamo il caso

Persone presenti & persone future. Possiamo scegliere tra due politiche.

Se scegliamo la prima → una persona futura avrà benessere 80; una persona presente avrà benessere 60

Se scegliamo la seconda → una persona futura avrà benessere 60; una persona presente avrà benessere 80

Secondo il Presentismo Estremo la seconda politica è preferibile alla prima. Tuttavia questa soluzione sembra in sé controintuitiva. Peraltro, possiamo immaginare che scegliendo la seconda politica il benessere della persona futura sia molto basso o abbia valore negativo. Anche in casi del genere il Presentismo Estremo preferirebbe la seconda politica. Al fine di evitare risposte tanto

contro-intuitive sarebbe, allora, possibile ripiegare su una forma di Presentismo *Moderato* per cui il valore contributivo delle persone future – a parità di fattori come benessere, soddisfacimento dei diritti umani etc. – è sottoposto ad un tasso di sconto rispetto a quello delle persone presenti. Senonché, anche nella sua versione più debole – quella riportata –, *persone presenti & future* costituisce un ostacolo non da poco al Presentismo nel suo complesso. Dal punto di vista morale non sembra esservi, infatti, alcuna differenza tra le due politiche: a ragionare diversamente si riconoscerebbe che abbia rilevanza il semplice fatto della diversa collocazione temporale di due vite¹⁰⁰. Il Presentismo deve dunque essere abbandonato nel suo complesso.

Analizziamo allora un'altra e ben più credibile versione del vincolo person-affecting, ossia il Comparativismo.

6.3. *Il Comparativismo Estremo*

Mentre per il Presentismo ad essere saliente era la distinzione tra vite presenti e vite future, per il Comparativismo quel che importa è la distinzione tra persone che esistono in entrambi gli scenari comparati e persone che esistono solo in uno dei due scenari comparati¹⁰¹. Prendiamo in esame la sua versione estrema. Secondo il Comparativismo *Estremo*, date due popolazioni alternative con una popolazione-intersezione – un gruppo degli stessi individui presente in entrambe le popolazioni –, quale popolazione sia migliore è deciso in via esclusiva dal benessere della popolazione-intersezione. Ciò deriva da una particolare concezione del valore connessa ad una particolare concezione di cosa costituisca un beneficio o un danno per una persona. Secondo questa concezione del valore, perché un'unità di piacere abbia valore morale positivo, qualcuno deve stare meglio di come sarebbe stato in sua assenza; e, perché un'unità di dolore abbia valore morale negativo, qualcuno deve stare peggio di come sarebbe stato in sua assenza. Ossia, ogni valore positivo equivale ad un *beneficio comparativo* – beneficio che fa stare una persona *meglio* di come sarebbe stata – e ogni valore negativo equivale ad un *danno comparativo* – danno che fa stare una persona *peggio* di come sarebbe stata. Il Comparativismo Estremo fa propria la concezione tradizionale – di senso comune¹⁰² – del beneficio e del danno per cui danni e benefici sono *necessariamente* nozioni comparative.

Ridurre il valore contributivo dei membri di una data popolazione all'aggregazione di danni e benefici comparativi – come fa il Comparativismo Estremo – implica che il benessere delle persone possibili – ossia il benessere di coloro che esistono in solo uno dei due scenari comparati – non abbia rilevanza. Se, infatti, data una persona, l'alternativa è tra l'esistere con un certo livello di benessere ed il non esistere affatto, non si potrà dire che esistendo quella persona stia comparativamente meglio – sia stata beneficiata – o comparativamente peggio – sia stata danneggiata – di come sarebbe stata altrimenti. Qualora non esistesse, non vi sarebbe nessuno che starebbe rispettivamente peggio o meglio di come sarebbe stato se fosse esistito¹⁰³. L'assunzione cruciale della concezione tradizionale (comparativa) del beneficio e del danno è, infatti, che una persona non possa stare meglio o peggio di come sarebbe stata se non fosse esistita: non possiamo né beneficiare, né danneggiare una persona creandola, dandole la vita¹⁰⁴.

¹⁰⁰ McMahan 2013 pp. 11 s.

¹⁰¹ Arrhenius 2009 p. 293.

¹⁰² BOONIN 2014, 3 ss.

¹⁰³ BROOME 1999 p. 168

¹⁰⁴ MCMAHAN 2013 p. 6; ma anche rispetto alla nozione di valore comparativo MCMAHAN 2009 p. 50

Gustaf Arrhenius e Wlodek Rabinowicz negano in radice la concezione tradizionale del danno perché negano la incomparabilità dell'esistenza con l'inesistenza. Secondo questo approccio, a seconda del livello di benessere che una persona ha, sarebbe possibile affermare che questa stia meglio o peggio, ossia se sia stata beneficiata o danneggiata dal fatto di essere stata messa al mondo¹⁰⁵. Jeff McMahan, invece, accetta l'idea implicita nella concezione tradizionale, comparativa, del beneficio e del danno, per cui una persona non può stare meglio o peggio di come sarebbe stata se non fosse esistita, ma ammette, contemporaneamente, che possano esservi danni e benefici non-comparativi ai quali pure deve essere riconosciuta rilevanza per stabilire il valore di un'azione. Nel prosieguo adotterò la terminologia di McMahan per cui non ha senso dire che qualcuno stia meglio o peggio rispetto allo stato della sua non-esistenza; in altri termini perché, in un dato scenario, una persona possa stare meglio o peggio di come starebbe in un altro scenario, quella persona deve esistere in entrambi gli scenari. Compiuta questa precisazione, possiamo definire il Comparativismo Estremo.

Comparativismo Estremo

(i) Perché uno scenario sia peggiore (o migliore) di un altro è sufficiente che vi sia qualcuno per il quale sia peggiore (o migliore) e nessuno per il quale sia migliore (o peggiore), ma non viceversa.

(ii) Perché uno scenario sia peggiore (o migliore) di un altro è necessario che vi sia qualcuno per cui quello scenario sia peggiore (o migliore)¹⁰⁶.

Si tratta, come nel caso del Presentismo Estremo, di un principio decisamente controintuitivo. Immaginiamo il seguente caso.

*Gioie o gioia e tormento*¹⁰⁷. Possiamo scegliere tra due politiche.

Se scegliamo la prima → Tizio e Caio avranno un livello di benessere molto alto (una vita gioiosa), Sempronio non esisterà

Se scegliamo la seconda → Tizio avrà un livello di benessere molto alto (una vita gioiosa), Caio non esisterà e Sempronio avrà un livello di benessere negativo (una vita pena di tormenti)

¹⁰⁵ ARRHENIUS, RABINOWICZ 2015; ma si veda anche HOLTUG 2004.

¹⁰⁶ Si veda TEMKIN 1987 p. 166 s. « (1) One situation is worse (or better) than another if there is someone for whom it is worse (or better), and no one for whom it is better (or worse), but not vice versa, and (2) One situation cannot be worse (or better) than another if there is no one for whom it is worse (or better)»; ma anche ARRHENIUS 2009 p. 292 «(a) If outcome A is better (worse) than B, then A is better (worse) than B for at least one individual. (b) If outcome A is better (worse) than B for someone but worse (better) for no one, then A is better (worse) than B». In entrambi i casi gli autori descrivono il Comparativismo in generale, non il Comparativismo Estremo. Jeff McMahan non utilizza l'etichetta Comparativismo, tuttavia il ragionamento da lui sviluppato si sovrappone a quello di Arrhenius: entrambi gli autori percorrono grossomodo le stesse tappe ed evidenziano i medesimi problemi. Adottando l'impianto teorico di McMahan, la definizione di Comparativismo di Arrhenius sarebbe la definizione che McMahan potrebbe dare a quello che per Arrhenius è il Comparativismo Estremo. Ciò avviene perché i due autori danno un'interpretazione diversa della relazione meglio \ peggio. Divergenza interpretativa che, in gran parte almeno, si riduce all'adozione di un diverso vocabolario, ad una questione terminologica insomma. Dunque, nonostante adottino il termine Comparativismo di Arrhenius la definizione di questi e la mia divergono, in particolare la sua definizione di Comparativismo equivale alla mia definizione di Comparativismo Estremo e questo perché adotto il vocabolario di McMahan riguardo alla relazione meglio \ peggio.

¹⁰⁷ Faccio riferimento sostanzialmente ad ARRHENIUS 2009 p. 293; 2010, p. ARRHENIUS, RABINOWICZ 2010, p. 403; ARRHENIUS, RABINOWICZ 2015, p. 427

Per il Comparativismo Estremo le due politiche sono indifferenti. Infatti, sebbene nel primo scenario Caio abbia un livello di benessere molto alto, non può dirsi che stia meglio nel primo scenario rispetto al secondo, dal momento che nel secondo scenario non esiste affatto. Similmente, sebbene nel secondo scenario Sempronio abbia una vita tormentata, non può dirsi che stia peggio nel secondo scenario rispetto al primo, dal momento che nel primo scenario non esiste, e lo sperimentare un'esistenza tormentata non significa stare peggio di come si sarebbe stati qualora non si fosse esistiti. Infine, per Tizio – unica persona esistente in entrambi gli scenari – la prima o la seconda politica sono indifferenti. Eppure, sembra del tutto errato valutare le due politiche come egualmente buone e concludere che, in mancanza di dettagli ulteriori, si sarebbe liberi di scegliere a quale dar corso.

Casi come “Gioie o Gioia e Tormento” insegnano che, seppur possa non esservi niente di male nel mancare di creare persone – si pensi a Caio – con benessere positivo, un disvalore vi è nel mettere al mondo persone con un livello di benessere negativo – nel nostro esempio, Sempronio. Sembrerebbe che a rendere la prima politica peggiore della seconda sia la circostanza che una persona meramente possibile – una persona che, secondo l'uso che sto facendo delle parole, non può dirsi star *peggio* di come sarebbe stata se si fosse scelto altrimenti – ha un livello di benessere negativo. Ragionare così vuol dire uscire dal Comparativismo Estremo ed abbandonare la concezione tradizionale del danno. Per rispettare le nostre intuizioni nel caso “Gioie o Gioia e Tormento” – in altre parole – dobbiamo ammettere che esista qualcosa oltre i danni ed i benefici comparativi.

6.4. *Benefici esistenziali & danni esistenziali, benefici compensativi & benefici ultra-compensativi*

Secondo la concezione tradizionale del beneficio o del danno, lo ripetiamo, perché una persona possa dirsi beneficiata o danneggiata da un evento, questa persona deve stare meglio o peggio di come sarebbe stata se non si fosse verificato l'evento in questione, e il suo stare meglio o peggio è subordinato al fatto che la sua esistenza non dipenda a sua volta dal verificarsi dell'evento. Per la concezione tradizionale, benefici e danni sono necessariamente comparativi – nel senso summenzionato.

Consideriamo l'alternativa tra creare una persona la cui vita avrebbe benessere negativo e non crearla affatto¹⁰⁸. Secondo la concezione tradizionale del danno, qualora non venisse creata, non potremmo dire che quella persona sarebbe stata peggio qualora non fosse stata creata; nemmeno, qualora venisse creata, potremmo dire che sarebbe stato meglio per lei se non fosse stata creata¹⁰⁹. Sia che ci poniamo nella prospettiva in cui l'evento creazione non si è verificato, sia che ci poniamo nella prospettiva in cui l'evento creazione si è verificato, non possiamo qualificare la situazione in cui si trova la persona come “peggiore” o “migliore”, perché l'impiego di “peggiore” e “migliore” sembra doversi riservare alla comparazione tra due scenari alternativi in cui la persona esiste in entrambi¹¹⁰. Tuttavia, qualora venisse creata¹¹¹, sebbene non potremmo dire che l'accaduto sia

¹⁰⁸ Seguo MCMAHAN 2013 pp. 6 s., si veda anche MCMAHAN 2009 pp. 50 ss. Sulla concezione comparativa e non-comparativa del danno – in relazione al Non-Identity Problem – si veda BOONIN 2014 pp. 71 ss.

¹⁰⁹ Queste due versioni vengono distinti da MCMAHAN 2013 p.6, nota 2 (in cui si rimanda a MCMAHAN 1981, p.105)

¹¹⁰ Potrebbe dirsi che si tratta di mere postulazioni linguistiche. Mi trovo abbastanza d'accordo, tuttavia è bene tenere fermo il lessico adoperato al fine di seguire il ragionamento di McMahan.

¹¹¹ MCMAHAN 2013 p.6 dice «nothing can be worse, or bad, for someone who never exists». Questo vuol dire che per McMahan, se una persona non viene creata non si può dire che stia meglio/peggio di quanto sarebbe stata ove fosse stata creata – e questo lo si è detto –, ma non si può dire nemmeno che stia bene/male. In altri termini, l'uso di “meglio”

peggio per lei, potremmo dire che sia un *male*. Data una persona, è male per questa persona che gli aspetti intrinsecamente buoni della sua vita superino quelli cattivi.

Nel dire che l'accaduto sia un male per quella persona senza dire anche che quella persona sarebbe stata peggio se l'accaduto non si fosse verificato, diciamo che quella persona ha patito un *danno non-comparativo*. E, siccome l'accaduto è l'esistenza – l'essere venuti al mondo, l'essere stati generati, creati, etc. –, possiamo dire che quella persona ha patito un *danno esistenziale*.

Similmente, immaginiamo di avere l'alternativa tra il creare una persona la cui vita avrebbe benessere netto positivo e il non crearla. Se la creiamo, non possiamo dire che questa persona stia meglio di quanto sarebbe stata se non fosse stata creata; se non la creiamo, nemmeno possiamo dire che stia peggio di quanto sarebbe stata se fosse stata creata. Tuttavia, qualora venisse creata, potrebbe dirsi che per lei sia un *bene* essere stata creata. Data una persona, è bene per questa persona che gli aspetti intrinsecamente buoni della sua vita superino quelli cattivi. Possiamo dire che quando una persona con una vita decente davanti a sé viene creata, quella persona riceve un *beneficio non-compensativo*, più specificamente un *beneficio esistenziale*.

Per risolvere conformemente alle nostre intuizioni casi come “Gioie o Gioia e Tormento” è sufficiente riconoscere rilevanza morale al danno esistenziale. La domanda diventa se una teoria morale, basata sul solo riconoscimento di (i) danno e beneficio comparativi e (ii) danno esistenziale (non-comparativo), dia generalmente soluzione intuitive. Secondo una teoria del genere abbiamo ragioni morali per evitare che danni esistenziali – vite con benessere negativo – vengano prodotti, ma non abbiamo anche una ragione per realizzare *benefici esistenziali* – benefici non comparativi che si identificano con la produzione di vite con benessere netto positivo. Ebbene possiamo chiederci: una teoria che esclude del tutto i benefici esistenziali – che non gli riconosce il minimo peso – è posta al riparo da conclusioni contro-intuitive?

Prima di rispondere a questa domanda, introduciamo un'ulteriore distinzione rispetto a quella tra beneficio\danno comparativo e beneficio\danno non-comparativo (esistenziale). Accanto alla distinzione tra beneficio\danno comparativo e beneficio\danno non-comparativo (esistenziale), poniamo quella tra carattere *compensativo* (traduco così “*canceling*”) e carattere *ultra-compensativo* (traduco così “*reason-giving*”) del beneficio esistenziale¹¹² – e anche del danno, ma la fattispecie non ci interesserà. Riconosciamo carattere compensativo ai benefici esistenziali quando, data la scelta tra creare una persona e non crearla, consideriamo i dolori che questa conterrà – danni esistenziali – alla stregua di ragioni per non creare quella vita e consideriamo i piaceri presenti in quella vita – benefici esistenziali – come ragioni che solo neutralizzano le ragioni contrarie alla creazione. I piaceri hanno solo il potere di controbilanciare i dolori. Riconosciamo carattere ultra-compensativo ai benefici esistenziali, invece, qualora oltre a riconoscere il loro ruolo nel controbilanciare i danni esistenziali, riconosciamo anche che, qualora vi sia una somma netta positiva di benefici esistenziali nella vita di riferimento, allora abbiamo una ragione – in positivo – per creare quella vita, o per preferirla a vite con somma netta pure positiva ma inferiore.

6.5. Comparativismo ed Estinzione

e “peggio” richiede la comparazione tra due scenari in cui la persona esiste, l'uso di “bene” e “male” ammette la comparazione tra esistenza e non-esistenza ma subordinatamente alla verifica della circostanza di esistenza: se la persona esiste potrà dirsi che sia un bene\male per lei esistere; se invece non esiste non potrà dirsi che la non-esistenza sia per lei un bene\male.

¹¹² MCMAHAN 2009 pp. 53 ss., 2013 pp. 20 ss.

Torniamo adesso alla nostra ipotesi risolutiva. Si tratta – lo ripeto – di un principio per cui si riconosce rilevanza morale ai danni\benefici comparativi e ai danni esistenziali, ma non anche ai benefici esistenziali: ai benefici esistenziali viene negata rilevanza morale *tout court* – nel loro carattere ultra-compensativo, e persino nel loro carattere compensativo. Poniamo il caso

Gioia imperfetta o nulla. Possiamo scegliere tra due azioni.

Se scegliamo la prima, esisterà una persona la cui vita sarà piena di gioie interrotte da pochi, fugaci e blandi dolori.

Se scegliamo la seconda, quella persona non esisterà.

Se riteniamo che i benefici esistenziali non abbiano nemmeno rilevanza compensativa, allora creando la persona nell'esempio, ad onta delle innumerevoli esperienze positive che essa vivrà, le stiamo infliggendo un danno esistenziale: i piaceri non compensano i dolori, dunque il risultato in presenza di dolori non compensati, perché incompensabili, non può che essere negativo. Avremmo allora una ragione *prima facie* per non crearla. Potrebbe ribattersi che non si tratta di un risultato effettivamente contro-intuitivo. Immaginiamo una coppia per cui non abbia alcuna rilevanza avere o non avere un figlio – il loro benessere non sarà in alcun modo toccato da questa scelta –, se però avranno un figlio, allora la sua vita conterrà tante gioie e pochi sparuti dolori. In sé – e sottolineo “in sé” – dire che, in un caso del genere, la coppia abbia una ragione per *non* mettere al mondo la persona felice non è in contrasto con le mie intuizioni. Chi condivide la mia risposta intuitiva potrebbe fare appello alla seguente idea. I benefici esistenziali non hanno nemmeno valore compensativo, sicché – indipendentemente dalla quantità di piaceri che una vita può contenere – si finisce sempre – o sempre in tutti i casi realistici – con il danneggiare la persona che mettiamo al mondo. Tuttavia, il disvalore insito nella creazione di questa persona può essere superato dal valore positivo insito nel benessere che i genitori, i parenti o la società conseguono. Avremmo ragioni per *non* creare persone, nel complesso, felici, ma queste sarebbero solo ragioni *prima facie* surclassate dalla ragione che abbiamo di incrementare il nostro benessere. Se queste ragioni però mancano – come mancano nel caso “Gioia imperfetta o nulla” posto che il benessere di terzi è tenuto fermo – allora abbiamo una ragione per non creare persone con benessere positivo¹¹³.

Tuttavia, se anche non riteniamo in sé contro-intuitivo che in “Gioia imperfetta o nulla” la coppia abbia una ragione per non creare una vita felice, la negazione della funzione compensativa del beneficio esistenziale fa sì che, dato

Prosecuzione o Estinzione. Possiamo scegliere tra due politiche epocali.

Se scegliamo la prima politica, le generazioni si susseguiranno nel futuro e il benessere dell'umanità sarà sempre positivo fino all'ultima generazione che si perde nei millenni a venire.

Se scegliamo la seconda politica, gli esseri umani si estinguono adesso.

avremmo forti ragioni scegliere la seconda politica. Se, in altri termini, neghiamo il carattere compensativo del beneficio esistenziale, dovremmo concludere che abbiamo forti ragioni per

¹¹³ In ROCCHÉ (in via di pubblicazione) parto da questa idea per provare a risolvere il Paradosso della Mera Addizione. La conclusione a cui approdo è che non si dà un principio che prenda sufficientemente sul serio la negazione del valore compensativo dei benefici esistenziali che non ingeneri anche la conclusione, contro-intuitiva, per cui dovremmo estinguerci.

determinare l'estinzione del genere umano. Per rendere "meno" controversa questa proposta, invece di pensare a scenari di sterminio, pensiamo ad un modo in cui si smette di procreare: questo mondo sarebbe – per il principio che stiamo analizzando – moralmente molto desiderabile. L'idea per cui dovremmo adoperarci per la nostra estinzione, a dispetto di un roseo futuro davanti a noi, è altamente contro-intuitiva, anche se facciamo astrazione del problema delle modalità di perseguimento di questo obiettivo, immaginando quelle meno controverse. Normalmente le persone non credono di avere un dovere – nemmeno *prima facie* – per determinare la fine del genere umano, qualora, almeno, siano convinte che l'avvenire dell'umanità sia sufficientemente roseo. Eppure, questa conclusione è quella suggerita dall'idea per cui il beneficio esistenziale non abbia nemmeno funzione compensativa: ogni vita a venire è un contenitore di infelicità non compensata, se continuiamo a procreare nel futuro vi saranno miliardi e miliardi di questi contenitori di infelicità non compensata, per quanto possa essere fonte di infelicità per noi essere l'ultima generazione – restare con il cerino in mano – la nostra infelicità è poca cosa rispetto all'infelicità che creeremmo se continuassimo a procreare.

La negazione del valore compensativo del beneficio esistenziale è stata difesa in letteratura¹¹⁴. Viene postulato che la nascita esponga a danni esistenziali, che i benefici esistenziali non abbiano nemmeno valore compensativo e che le uniche compensazioni possano provenire dai benefici prodotti verso terzi dalla creazione di persone aggiuntive¹¹⁵. Questa posizione solleva questioni argomentative specifiche e rimanda alle questioni che verranno introdotte nel Capitolo II e discusse nel Capitolo III.

Ricapitolando, il Comparativismo Estremo implica risposte altamente contro-intuitive in casi come "Gioie o Gioie o Tormento". Per evitarle una proposta è stata quella di fuoriuscire dalla concezione tradizionale del danno\beneficio, ammettendo la possibilità che si diano danni o benefici non-comparativi – per quel che interessa a noi in questa tesi sull'etica della popolazione, danni o benefici esistenziali. In questo sotto-paragrafo ho analizzato una possibilità di superamento del Comparativismo Estremo che concede il meno possibile alle categorie del danno e del beneficio esistenziale; che si distacca dalla concezione tradizionale, comparativa, del danno\beneficio il meno possibile. Secondo questa idea dobbiamo riconoscere il danno esistenziale, ma negare il beneficio esistenziale in tutte le sue dimensioni – nella dimensione ultra-compensativa, ma anche in quella compensativa. Questa idea conduce ad una posizione estinzionista. L'Estinzionismo sembra essere sufficientemente contro-intuitivo da poter essere scartato qualora il metodo del ragionamento morale che stiamo adottando prescriva di ricercare soluzioni intuitive – soluzioni a noi familiari.

Delle categorie del danno esistenziale e del beneficio esistenziale può tuttavia farsi un uso più largo. In particolare resta ancora da vedere se, riconoscendo rilevanza morale al beneficio esistenziale, possiamo giungere all'elaborazione di soluzioni soddisfacenti – *i.e.* intuitive – nell'ambito dell'etica della popolazione. Sappiamo che il beneficio esistenziale ha diverse dimensioni – una dimensione compensativa ed una dimensione ultra-compensativa. Questo fa sì che sia possibile modulare in vario modo il riconoscimento della rilevanza morale del beneficio esistenziale. Possiamo riconoscerne la rilevanza morale in misura maggiore o minore. Nei prossimi sotto-paragrafi procederò partendo dalle proposte che concedono meno a quelle che concedono di più – ossia dalle proposte che si discostano meno dalla concezione tradizionale, comparativa, del danno e del beneficio a quelle che se ne discostano maggiormente. Procederò, in altri termini, ad un progressivo

¹¹⁴ Questa posizione viene difesa da BENATAR 2006

¹¹⁵ MCMAHAN 2013, p. 20.

rilassamento – iniziato già in questo sotto-paragrafo – del vincolo *person affecting* estremo nella direzione di versioni sempre più moderate – finché non evanescenti.

6.6. *Valore compensativo. Comparativismo Asimmetrico*

Se ammettiamo la rilevanza morale dei danni esistenziali, ma non ammettiamo anche che i benefici esistenziali abbiano valore compensativo, andiamo nella direzione dell'Estinzionismo: avremmo ragioni morali, verosimilmente schiaccianti, per determinare l'estinzione del genere umano. Ammettiamo, allora, che il beneficio esistenziale conti, ma solo nella sua dimensione compensativa. Accanto al riconoscimento dei danni esistenziali, riconosciamo la dimensione compensativa del beneficio esistenziale ma non anche la dimensione ultra-compensativa. Seguirebbe la posizione che viene chiamata

*Asimmetria*¹¹⁶

(i) Se una persona avesse una vita con benessere negativo, sarebbe male che esistesse: avremmo una ragione *prima facie* per evitare che esista.

(ii) Se una persona avesse una vita con benessere positivo, non per questo sarebbe bene che esistesse: non avremmo una ragione – nemmeno una ragione *prima facie* – per fare in modo che esista

(i) segue congiuntamente dal riconoscimento dei danni esistenziali e dal riconoscimento dei benefici esistenziali nella loro dimensione compensativa; (ii) segue invece dalla negazione dei benefici esistenziali nella loro dimensione ultra-compensativa. In termini più naturali, se stiamo valutando di avere un figlio, da un punto di vista morale dovremmo considerare se gli aspetti positivi della sua vita supereranno quelli negativi. Qualora gli aspetti negativi supereranno quelli positivi – ad esempio, nostro figlio sarà affetto da una malattia terribilmente dolorosa e talmente invalidante da impedirgli l'accesso ai piaceri della vita – avremmo una ragione per non mettere al mondo la persona aggiuntiva. Non vale però l'inverso: qualora possiamo ragionevolmente supporre che la vita di un nostro possibile figlio sarebbe piena di gioie, non per questo abbiamo una ragione morale per metterlo al mondo, abbiamo, invece, solo la libertà morale di metterlo al mondo. In poche parole, abbiamo l'obbligo – *prima facie* – di non mettere al mondo persone tormentate, ma non abbiamo l'obbligo – nemmeno *prima facie* – di mettere al mondo persone felici. Si tratta, verosimilmente, di una soluzione di senso comune¹¹⁷.

Possiamo definire come Comparativismo Asimmetrico il principio secondo il quale, dato un insieme di popolazioni alternative in cui si dà un gruppo di individui che esiste in tutte, per stabilire quale popolazioni sia moralmente preferibile dobbiamo tenere conto (i) del livello di benessere del gruppo esistente in tutte le popolazioni alternative – dunque del complesso dei danni/benefici comparativi –, ma dobbiamo tenere anche in considerazione (ii) il complesso dei danni non-comparativi (danni esistenziali) e (iii) dei benefici non comparativi (benefici esistenziali), però nel

¹¹⁶ MCMAHAN 2009 p. 49 « (1) That a person would have a life that is “worth not living”—a life in which the intrinsically bad states outweigh the good—provides a moral reason not to cause that person to exist, and indeed a reason to prevent that person from existing. (2) That a person would have a life worth living does not, on its own, provide a moral reason to cause that person to exist, though there is no general moral reason *not* to cause such a person to exist.». Vedi anche MCMAHAN 1981 p. 100, e NARVESON 1973 p. 68, 75; PARFIT 1984, 391.

¹¹⁷ Così MCMAHAN 2013, p.15, «the common belief».

considerare in benefici non-comparativi dobbiamo attribuire rilevanza (*iii bis*) solo alla loro dimensione compensativa, non anche alla loro dimensione ultra-compensativa. Questo vuol dire che, se compariamo due popolazioni di eguali dimensioni P1 e P2, P1 composta dai gruppi A e B, P2 composta dai gruppi A e C – dunque popolazioni alternative in cui vi è un gruppo che esiste in entrambe –, dovremmo considerare il benessere del gruppo A, mentre la rilevanza dei gruppi B e C dipenderà dalla sussistenza di livelli di benessere negativo. Infatti, per il Comparativismo Asimmetrico, solo i danni esistenziali netti – ossia somme algebriche negative di danni e benefici esistenziali – danno ragioni per non creare la popolazione in questione, o, in altri termini, determinano un disvalore nella popolazione in questione. Invece i benefici esistenziali netti – ossia somme algebriche positive di danni e benefici esistenziali – non danno ragioni per creare una popolazione, non attribuiscono valore a quella popolazione.

L'idea per cui i benefici esistenziali abbiano solo valore compensativo – idea fotografata dall'Asimmetria e alla base di quel che io ho chiamato “Comparativismo Asimmetrico” – implica conclusioni controintuitive.

Prendiamo il caso

*Gioia o noia*¹¹⁸. Possiamo scegliere di adottare una delle seguenti politiche.

Se adottiamo la prima → Caio esisterà ed avrà una vita con un elevato livello di benessere (una vita gioiosa), Tizio non esisterà.

Se adottiamo la seconda → Caio non esisterà, Tizio esisterà ed avrà una vita appena degna di essere vissuta.

che poi altro non è se non il celebre “*Non-Identity Problem*”, per cui

Immaginiamo che una giovane ragazza intenda avere un figlio. Per via della sua inesperienza, della sua fragilità psicologica e della sua situazione economica suo figlio andrà incontro a notevoli difficoltà. Nel complesso, tuttavia, la sua vita sarà degna di essere vissuta. Se la giovane ragazza aspettasse qualche anno prima di avere un figlio, potrebbe risparmiargli queste difficoltà. Tuttavia, per via del funzionamento dell'apparato riproduttivo umano, non si dà il caso che il figlio che la ragazza avrebbe se non aspettasse possa essere lo stesso figlio che la ragazza avrebbe se aspettasse¹¹⁹.

Per il Comparativismo Asimmetrico non vi è alcuna differenza morale nell'intraprendere la prima o la seconda politica, così come una differenza morale non c'è tra le due condotte possibili che stanno davanti alla giovane ragazza. Se neghiamo valore ultra-compensativo al beneficio esistenziale, non dobbiamo curarci della sorte delle persone possibili, appurato che, chiunque esista, avrà una vita con benessere positivo. Eppure intuitivamente diremmo che la gioia è meglio della noia e che aspettare sia meglio di non aspettare. Se, peraltro, aggiungiamo che la giovane ragazza incrementerebbe leggermente il proprio benessere qualora scegliesse di non aspettare, dovremmo concludere che vi sia una ragione morale – legata all'aumento del benessere della ragazza, un beneficio comparativo – per non aspettare e nessuna ragione morale per aspettare.

¹¹⁸ L'esempio è simile a *Possible People* in MCMAHAN 2013 p. 6, si veda anche ARRHENIUS 2009 p. 294 s., grafico 2, e anche PARFIT 2017b p. 120, caso Q2.

¹¹⁹ PARFIT 1984 p. 358

Tornando al caso della comparazione tra le due popolazioni (A+B) e (A+C), immaginiamo che B sia una sotto-popolazione composta da individui con un altissimo livello di benessere e C una sotto-popolazione composta da individui con un livello di benessere positivo ma molto basso. Secondo il Comparativismo Asimmetrico non vi sarebbe alcuna differenza morale nel produrre (A+C) invece di (A+B). E se postuliamo che la popolazione A avrebbe un qualche, anche minimo, vantaggio dall'aggiunzione di C anziché di B, allora avremmo una ragione moralmente spendibile per determinare la creazione di (A+C) in luogo di (A+B).

6.7. Valore ultra-compensativo. Quasi-Impersonalismo.

Casi come “Gioia o noia” (tra cui il Non-Identity Problem) mostrano come non sia sufficiente riconoscere valore al solo aspetto compensativo del beneficio esistenziale. Sembra necessario¹²⁰, al fine di evitare conclusioni altamente contro-intuitive, riconoscere valore anche alla dimensione ultra-compensativa del beneficio esistenziale¹²¹. Riconoscere dimensione ultra-compensativa *tout court* al beneficio esistenziale vuol dire

(Prima Tesi) che, data una vita possibile, quel che ci interesserà da un punto di vista morale non sarà solo *se* i piaceri presenti in quella vita supereranno i dolori – questa è l'unica cosa che ci

¹²⁰ Secondo Melinda Roberts il Non-Identity Problem può essere risolto senza bisogno di riconoscere l'esistenza del beneficio esistenziale nella sua dimensione ultra-compensativa, vedi ROBERTS 2003, pp. 21 ss e 27 ss. . Roberts riconosce rilevanza morale al danno non comparativo – dunque accetta l'Asimmetria (*ivi*, p. 1) –, ma ritiene che per risolvere il Non-Identity Problem sia sufficiente l'ordinaria nozione di beneficio– il beneficio comparativo. Roberts si concentra su un caso diverso che, asseritamente, dovrebbe sollevare le medesime problematiche del Non-Identity Problem. Immaginiamo un contratto in base al quale una coppia, dietro corrispettivo, si impegna a generare un figlio e a trasferirlo alla controparte del contratto. Il figlio vivrà come schiavo dell'acquirente, ma la sua vita sarà nel complesso degna di essere vissuta. Roberts si chiede se la morale person-affecting basata sulla concezione comparativa del benessere abbia le risorse per valutare negativamente la condotta dei genitori e concludere che questi abbiano inflitto un danno comparativo al loro figlio. Il Non-Identity Problem costituisce fonte di imbarazzo per la concezione comparativa del danno\beneficio perché evidenzia come non possa dirsi che il bambino schiavo stia peggio di come sarebbe stato se il contratto di schiavitù non fosse stato stipulato: infatti, se il contratto non fosse stato stipulato, *quel* bambino non sarebbe nato. Certo, possono darsi casi in cui esistere sia peggio di non esistere, ma si è assunto che il bambino schiavo conduca una vita che, per quanto modesta, sia degna di essere vissuta. Roberts afferma che nel Non-identity Problem e simili quel che ci repelle non è solo la condizione del bambino deprivato – sia questo il bambino affetto da malformazione o il bambino schiavo –, ma anche il fatto che si dia un mondo possibile in cui *quel* bambino sarebbe potuto stare meglio – non essere malformato o non vivere da schiavo – e a quel mondo se ne è preferito un altro in cui il bambino è deprivato (p. 28). Dunque, Roberts sostiene che, nel Non-Identity Problem e simili, ha senso dire che il bambino deprivato abbia patito un danno comparativo. A questo potrebbe risponderci che la forza del Non-Identity Problem poggia proprio sul fatto che è plausibile che il mondo possibile in cui il bambino non è deprivato, pur se logicamente possibile, non sia effettivamente accessibile, sicché ci si ritroverebbe davanti ad un'alternativa secca tra esistere come persona deprivata o non esistere affatto. A questa obiezione Roberts risponde tirando in ballo la nozione di *precarietà esistenziale* (p. 29). Se si adotta una prospettiva *ex ante* – ad esempio, prima del concepimento – la determinazione di un'identità è frutto di una moltitudine di fattori. Tutto deve andare per il verso giusto perché una certa identità venga ad esistere al posto di un'altra. Ebbene, riconosciuto questo, se anche si accetta che il contratto di schiavitù – sebbene non sia strumentalmente necessario alla creazione di quell'identità – sia un evento che rende più probabile la creazione di quell'identità, l'incremento delle probabilità sarà talmente basso da essere praticamente ininfluenza. Ovvero, se il nascituro potesse scegliere tra una certa probabilità di nascere non-deprivato ed una probabilità maggiore di nascere a condizione di nascere deprivato, non sarebbe per lui razionale scegliere la seconda, posto che la percentuale resterebbe comunque molto bassa. L'argomento non convince. A mio avviso, un simile ragionamento non scalfisce l'idea che, adottata una prospettiva *ex post* la persona che effettivamente è venuta al mondo debba considerevolmente la propria esistenza al contratto di schiavitù. Ossia, per quella persona – che, è vero, è stata selezionata *anche* da numerosi eventi successivi alla stipulazione del contratto di schiavitù – la probabilità di esistere non da schiava era enormemente inferiore a quella di esistere da schiava.

¹²¹ Seguo MCMAHAN 2012, pp. 23 ss., ma si veda anche MCMAHAN 1998, pp. 229 ss.

dovrebbe interessare secondo il Comparativismo Asimmetrico al fine di stabilire se abbiamo una ragione per astenerci dal creare quella vita –, ma anche di *quanto* li superino, essendo questa la misura del quanto la persona che potremmo creare verrebbe beneficiata;

e

(Seconda Tesi) che *se* i piaceri superano i dolori, allora – *indipendentemente* dal *quanto* – non saremmo semplicemente liberi moralmente di creare quella vita, ma avremmo una ragione *prima facie* per crearla.

Tuttavia, è possibile riconoscere valore morale all’aspetto ultra-compensativo del beneficio esistenziale accettando solo la prima delle due tesi e non anche la seconda¹²². Mi riferirò a questa versione chiamandola Quasi-Impersonalismo. Proseguendo secondo il criterio da me scelto di ordinare la trattazione partendo dai principi che si distaccano meno dalla concezione comparativa del beneficio (o del danno) e finendo con quelli che se ne distaccano di più, analizzeremo prima il Quasi-Impersonalismo e poi il riconoscimento *tout court* del beneficio esistenziale.

Per capire il funzionamento del Quasi-Impersonalismo, dobbiamo ben tenere distinti nella nostra mente due casi

Maggiore o minore. Se scegliamo la prima politica, Tizio esisterà ed avrà benessere pari a 80, Caio non esisterà.

Se scegliamo la seconda politica, Tizio non esisterà, Caio esisterà ed avrà benessere pari a 60.

Qualcuno o nessuno. Se scegliamo la prima politica, Tizio esisterà ed avrà benessere pari a 80.

Se scegliamo la seconda politica, Tizio non esisterà.

Per il Quasi-Impersonalismo in casi come “Maggiore o minore” abbiamo una ragione per preferire la prima politica alla seconda – questo è l’esito della Prima Tesi. Generalizzando, ogni volta che dobbiamo scegliere tra eguali numeri di persone possibili alternativi – alternative tra singole persone possibili, oppure tra popolazioni di persone possibili di egual numero – dobbiamo scegliere l’alternativa con il maggiore benessere. In altri termini, quando siamo davanti ad una Scelta Determinante l’*Identità*, dobbiamo scegliere l’alternativa con il maggiore benessere, così ricalcando i risultati che una teoria impersonale come l’Utilitarismo darebbe. “Maggiore o minore” è il prototipo di casi come “Gioia o noia” o il “*Non-Identity Problem*”, il Quasi-Impersonalismo dunque dà in questi casi la risposta intuitiva: il *Non-Identity Problem* non è un problema per il Quasi-Impersonalismo.

Quando invece siamo davanti a casi come “Qualcuno o nessuno”, non abbiamo una ragione per scegliere la prima politica – l’avremmo se accogliessimo la Seconda Tesi, cosa che il Quasi-Impersonalismo non fa. Generalizzando, ogni volta che dobbiamo scegliere tra creare vite o no, non abbiamo ragioni per creare quelle vite nemmeno se queste avranno complessivamente benessere

¹²² Potremmo anche configurare una versione in cui si accetta la seconda ma non la prima, tuttavia sarebbe una versione davvero poco interessante.

positivo. Nelle Scelte Determinanti il *Numero*, può essere vero¹²³ che non abbiamo ragioni per scegliere l'alternativa con la maggior somma netta di benessere.

Riassumendo, dobbiamo contare i benefici esistenziali anche nella loro dimensione ultra-compensativa solo nelle scelte in stile “Maggiore o minore”, ma non anche nelle scelte in stile “Qualcuno o nessuno”. Questa sembra essere una soluzione in linea con il senso comune¹²⁴. Consideriamo il seguente caso

*Maggiore o minore o nessuno*¹²⁵. Se scegliamo la prima politica, Tizio esisterà ed avrà benessere pari a 80, Caio non esisterà.

Se scegliamo la seconda politica, Tizio non esisterà, Caio esisterà ed avrà benessere pari a 60.

Se scegliamo la terza politica, né Tizio né Caio esisteranno.

Il Quasi-Impersonalismo segue il senso comune¹²⁶ perché risolve il caso dicendo che siamo liberi di scegliere la terza politica, *se* però non scegliamo la terza politica, allora abbiamo una ragione per scegliere la prima. Generalizzando, l'idea alla base del Quasi-Impersonalismo è che esistere ed avere una vita degna di essere vissuta e non esistere affatto siano due alternative equivalenti, ma se qualcuno deve esistere allora è meglio, a parità di condizioni, che esista la persona possibile con maggiore benessere. Il valore che attribuiamo al benessere di una persona è condizionato alla circostanza che quella persona esista¹²⁷.

Se i benefici esistenziali hanno rilevanza morale nella loro dimensione ultra-comparativa, quanta rilevanza hanno? In altri termini, posto che hanno rilevanza, rilevano quanto i benefici tradizionali, comparativi, o meno? Nel caso in cui due popolazioni differiscano solo rispetto al benessere delle persone possibili, deve essere preferito – secondo il Quasi-Impersonalismo – la popolazione in cui vi sono le persone possibili con il maggior benessere, ma cosa succede nel caso in cui, date – per semplificare – due popolazioni, nella prima le persone presenti stanno meglio che nella seconda e nella seconda le persone possibili stanno meglio che nella prima? Ossia, poniamo il caso

*Presente o possibile*¹²⁸

¹²³ In alcuni casi avremmo queste ragioni: quando una scelta del tipo “Qualcuno o nessuno” è anche una scelta del tipo “Maggiore o minore”: possiamo creare una persona con benessere 60 oppure due persone con, ciascuna, benessere 80. Dovremmo – per il Quasi-Impersonalismo – creare le due persone con benessere 80.

¹²⁴ MCMAHAN 2013, p. 24 « Most people do seem to think that noncomparative benefits have reason-giving weight only in this rather peculiar way—namely, that they provide a reason to cause a person to exist when the alternative is to cause or allow someone else to exist who would be worse off, but not when the alternative is neither to cause nor to allow any new person to exist. ».

¹²⁵ MCMAHAN 2013, p 19, caso *Different Possible People*.

¹²⁶ BROOME 2004, 152 s.

¹²⁷ Bernard Williams ha criticato l'idea secondo la quale il valore del soddisfacimento dei desideri sia sempre condizionale al fatto che si continui a vivere. Secondo Williams si danno desideri categorici, ossia non condizionati al desiderio di continuare a vivere, bensì condizionanti il medesimo. Si pensi ad una persona che sia sul punto di commettere suicidio che si chiede se valga o meno la pena continuare a vivere. Questa persona, afferma Williams, sta mettendo in discussione la propria esistenza – potremmo dire che abbia perso lo specifico desiderio di esistere – , tuttavia può trovare una motivazione a favore del continuare a vivere se ha dei desideri che vuol vedere appagati nel futuro. Questi desideri sono categorici, non dipendono dal fatto di continuare a vivere, cfr. WILLIAMS 1972, pp. 85 s. L'argomento di Williams è un argomento contro la condizionalità dei desideri e lo si potrebbe estendere alla condizionalità del benessere. Tuttavia, questo argomento non mette in difficoltà il Quasi-Impersonalismo dal momento che Williams dice soltanto che alcuni desideri non sono condizionali rispetto al fatto di *continuare* ad esistere. Ma ciò è compatibile con l'idea che tutti i desideri – e dunque, per quel che a noi interessa, tutti i beni personali (beni dal punto di vista di chi li ha) – siano condizionali all'*esistenza* *ivi* p. 87.

¹²⁸ Seguo MCMAHAN 2013 p. 12 ss.

Se scegliamo la prima soluzione → Tizio avrà benessere 80, Caio non esisterà, Sempronio esisterà ed avrà benessere 60.

Se scegliamo la seconda soluzione → Tizio avrà benessere 60, Caio esisterà ed avrà benessere 85, Sempronio non esisterà.

Cosa sarebbe giusto scegliere?

Qualora Tizio non fosse contemplato nella scelta, saremmo davanti ad un caso identico a “Maggiore o Minore” e per il Quasi-Impersonalismo andrebbe preferito “Maggiore”, ossia la seconda soluzione. Però Tizio esiste e questo complica i nostri calcoli. Infatti, se scegliamo la seconda soluzione, avremo un aumento del beneficio esistenziale – beneficio non-comparativo – di 25. Caio (+85) – Sempronio (+60) = +25. Tuttavia, avremo anche un decremento del benessere comparativo di Tizio. Tizio (+60) – Tizio (+80) = – 20.

Secondo un certo modo di vedere, sebbene in un caso del genere l’ammontare dell’incremento del benessere delle persone possibili sia maggiore del decremento del benessere della persona presente, avremmo, comunque, una ragione per scegliere la prima soluzione preferendo il benessere della persona presente. Da questa posizione generale potrebbero poi distinguersene due.

Una prima per cui il maggior benessere (non-comparativo) delle persone possibili non ci darebbe mai una ragione per far diminuire il benessere delle persone presenti. Si tratterebbe di un principio lessicale per cui, sebbene l’ammontare del beneficio esistenziale – ossia, l’ammontare del benessere positivo delle persone possibili – conti per stabilire quali persone possibili debbano esistere – ossia, per risolvere casi come “Maggiore o minore” –, qualsiasi diminuzione del beneficio esistenziale – ossia, qualsiasi diminuzione del benessere delle persone possibili che non conduca a vite con benessere negativo – rileva meno della più piccola diminuzione del benessere delle persone presenti.

Una seconda specificazione dell’idea per cui in “Presente o possibile” dovrebbe scegliersi la prima soluzione sarebbe, invece, data dall’apporre un tasso di sconto alla rilevanza morale del beneficio esistenziale, sicché, a parità – come nel nostro esempio – andrebbe preferito l’interesse delle persone presenti, tuttavia, qualora potessimo conseguire un incremento del beneficio esistenziale a costo di un decremento minore del benessere delle persone presenti – minore, di molto o di poco, a seconda delle versioni –, allora dovremmo optare per il maggior beneficio esistenziale. In generale si dirà che, qualora si debba scegliere *quali* persone possibili creare – scelte del tipo “Maggiore o minore” – ed a questa scelta siano ricollegate oscillazioni nel benessere delle persone presenti, il maggior benessere delle persone possibili varrà *comparativamente* meno del maggior benessere delle persone presenti – sarà sottoposto ad uno sconto –, restando aperta la possibilità che *complessivamente* valga di più – immaginiamo che Sempronio visse per soli venti anni e non sessanta.

Ignoreremo per il suo carattere estremo la prima specificazione, considereremo, invece, la seconda, più moderata, che potrebbe catturare le intuizioni di alcune persone. Secondo il Quasi-Impersonalismo così specificato, sarebbe meglio prolungare la vita di Tizio e mettere al mondo Sempronio al posto del più fortunato Caio anche qualora il beneficio comparativo goduto da Tizio sia minore – entro un certo limite dato – della differenza tra il beneficio esistenziale di Caio e quello di Sempronio. Perché scontare il beneficio esistenziale rispetto al beneficio comparativo? Perché se scegliamo di non prolungare la vita di Tizio, ci sarà una persona che potrà lamentare una diminuzione del proprio benessere; se invece la prolunghiamo, non ci sarà nessuno che potrà lamentarsi, infatti la persona possibile che vivrà sessant’anni non perde la *chance* di viverne

ottantacinque. Chi vivrà sessant'anni (Sempronio) è una persona possibile, se avessimo scelto di non prolungare la vita di Tizio, non lei, ma un'altra persona (Caio) sarebbe esistita ed avrebbe vissuto una vita di ottantacinque anni¹²⁹.

Non si tratta, comunque, di una soluzione pacifica. Immaginiamo il seguente caso

Due programmi medici. Esistono due diversi disturbi. Il primo disturbo J è tale per cui se una donna incinta presenta J, suo figlio nascerà con un grave handicap. Il disturbo J può essere curato qualora venga accertato durante la gravidanza e si intervenga tempestivamente. Pure il secondo disturbo K è tale per cui se una donna presenta K e resta incinta, suo figlio nascerà con un grave handicap. Tuttavia, K non può essere curato. Però K scompare autonomamente dopo qualche mese. Dunque se, *prima* che la donna resti incinta, si accerta che questa è affetta da K, la donna può posporre di qualche mese la gravidanza e generare un figlio sano. La misura dell'handicap è uguale per J e K, inoltre, è tale per cui la vita del nascituro sarà comunque degna di essere vissuta – il benessere netto avrà valore positivo. J e K hanno la stessa incidenza – il numero delle donne affette da J e quello delle donne affette da K è lo stesso. Possiamo immaginare due programmi medici. Il primo tratta J, offrendo un esame ospedaliero alle donne incinta e curando quelle che presentano J. Il secondo tratta K, offrendo un esame ospedaliero alle donne che vogliono restare incinta. Abbiamo le risorse economiche per finanziare solo uno dei due programmi che potranno partire l'anno prossimo. Quale sarebbe giusto finanziare?¹³⁰

La differenza tra i due casi è che se curiamo J, facciamo in modo che alcune persone future – quei bambini che saranno concepiti – vivranno meglio di come sarebbero vissute qualora avessimo scelto K. Poiché si interviene dopo il concepimento – aggiungiamo, per semplificare, che si interviene negli ultimi mesi della gestazione¹³¹ –, la nostra scelta in relazione a questi bambini non determina la loro identità. Se, invece, curiamo K, facciamo sì in modo che al posto di certi bambini malati esistano dei bambini sani, ma non gli stessi bambini: esattamente, facciamo in modo che al posto di *certi* bambini malati, esistano *altri* bambini sani. La scelta di porre in essere o non porre in essere K – diversamente da quella di porre in essere o non porre in essere J – è una Scelta Determinante l'Identità. Se curiamo J alcune persone *future* avranno maggiore benessere, se curiamo K alcune persone *possibili* avranno maggiore benessere. Ossia, se scegliamo di trattare K, coloro che saranno portatori di handicap a seguito del mancato trattamento di J potranno rammaricarsi della scelta: se si fosse scelto di trattare J, *loro* – i bambini futuri – avrebbero avuto una vita migliore di quella che hanno. Se scegliamo di trattare J, invece, coloro che saranno portatori di handicap a seguito del mancato trattamento di K non potranno rammaricarsi della scelta:

¹²⁹ MCMAHAN 2013, p. 17; ma vedi anche MCMAHAN 1998, p. 243 ss.

¹³⁰ PARFIT 1984, 367 s.

¹³¹ Potrebbe pensarsi che, se curiamo J, provocheremo un incremento nel benessere di persone presenti, trattandosi di persone già concepite. A questa conclusione sembrerebbe doversi arrivare qualora avessimo la credenza per cui una persona inizia ad esistere dal momento del concepimento. Inoltre, anche senza questa credenza, potremmo arrivare a questa conclusione qualora – come ho fatto io – che il trattamento avvenga negli ultimi mesi di gravidanza. Non è forse comune credere che una persona esista – da un punto di vista morale – negli ultimi mesi della gravidanza? Tuttavia, per come l'esperimento mentale è stato congegnato da Parfit, se curiamo J stiamo incrementando il benessere di persone future e non, invece, di persone presenti. Infatti, quel che rileva non è il momento in cui il trattamento viene somministrato – a quel punto la persona può dirsi, effettivamente, presente – quanto il momento in cui dobbiamo decidere quale delle due politiche medico-sanitarie finanziare – in quel momento è vero che se scegliamo di curare J, incrementeremo il benessere di persone future (PARFIT 1984, 367 s.).

se si fosse scelto di trattare K, vi sarebbero stati sì delle persone – bambini possibili – che avrebbero avuto una vita migliore di quella che loro stanno avendo, ma, appunto, quelle persone non sarebbero state loro. Concludendo, se scegliamo di curare J, allora attribuiamo dei benefici comparativi alle persone future – le stesse persone staranno meglio di come sarebbero state qualora non avessimo curato J – e nessuno può ragionevolmente rammaricarsi. Se, invece, scegliamo di curare K, attribuiremo dei benefici non-comparativi alle persone possibili – diverse persone con maggiore benessere di altre esisteranno – e coloro che sarebbero stati meglio, se avessimo scelto J, potranno rammaricarsi dell'accaduto.

Se reputiamo che in questo caso sarebbe meglio trattare J invece di K, allora abbiamo la prova che intuitivamente attribuiamo rilevanza morale al fatto che in un caso – curiamo K – vi sarebbero persone che avrebbero da rammaricarsi per la nostra scelta – mentre nell'altro – curiamo J – no. Ossia, avremmo la prova che intuitivamente sembra giusto scontare il valore ultra-compensativo del beneficio esistenziale (non-comparativo) rispetto al beneficio comparativo.

Eppure, a molti sembra irrilevante se finanziare l'uno o l'altro programma medico. Immaginiamo che curare K sia leggermente più efficace di curare J: se curiamo K, il numero di bambini le cui condizioni di vita saranno migliorate sarà maggiore di quello che otterremmo curando J. Non saremmo forse propensi a scegliere di curare K? Rivedersi in questa posizione – la *Posizione della Non-Differenza* – vuol dire negare che il rammarico delle persone future in casi del genere sia moralmente rilevante; vuol dire ritenere che, dopotutto, applicare un tasso di sconto al valore ultra-compensativo del beneficio esistenziale dia esiti contro-intuitivi¹³².

Potrebbe obiettarsi che, sebbene il discorso fin qui svolto mostri come sia controverso scontare il valore ultra-compensativo dei benefici esistenziali nelle comparazioni tra persone *possibili* e persone *future*, diverso discorso valga per la comparazione tra persone possibili e persone *presenti*. Secondo questa idea il tasso di sconto non deve essere impiegato quando la comparazione è tra persone possibili e persone future, ma deve essere impiegato quando la comparazione è tra persone possibili e persone presenti. Tuttavia, è bene ricordare dal precedente discorso sul Presentismo (v.§6.2.) come sia davvero contro-intuitiva l'attribuzione di un maggior valore morale al benessere delle persone presenti rispetto alle persone future. E se ci si rivede nell'idea per cui il benessere delle persone future rilevi tanto quanto quello delle persone presenti, il caso dei Due Programmi Medici ci spinge a vedere come il benessere delle persone possibili rilevi tanto quanto quello delle persone presenti:

p1 (Rigetto del Presentismo) Il benessere delle persone presenti vale tanto quanto quello delle persone future.

p2 (Posizione della Non-Differenza, suggerita dall'esperimento mentale dei Due Programmi Medici) Il benessere delle persone future vale tanto quanto quello delle persone possibili.

¹³² PARFIT 1984, 369. Sebbene Parfit postuli che coloro i quali non hanno ricevuto il beneficio comparativo – ossia i bambini futuri, nel caso si scelga di curare K – siano all'oscuro della scelta. Questa assunzione è posta proprio per evitare il problema del loro rammarico, considerando il fatto che se si rammaricano, allora sarebbero soggetti ad una forma di sofferenza che – qualora si scelga di curare J – a cui bambini possibili portatori di handicap non sarebbero soggetti. Tuttavia, escludere il loro rammarico non è necessario. Possiamo immaginare, ad esempio, che l'handicap dei bambini possibili non curati sia leggermente più grave di quello che affliggerebbe i bambini futuri non curati e che la differenza in gravità sia uguale all'impatto negativo del rammarico. Dunque, mettiamo, la differenza tra il benessere di un bambino possibile sano e di un bambino possibile con handicap sarebbe di 30, invece, la differenza tra un bambino futuro sano ed uno con handicap sarebbe di 25, però il bambino futuro con handicap patirebbe un ulteriore dolore derivante dal rammarico pari a 5.

p3 (Principio di Transitività) Se Presente=Futuro e Futuro=Possibile, allora Possibile=Presente.

C Il benessere delle persone possibili vale tanto quanto il benessere delle persone presenti.

D'ora in avanti, quando parlerò di Quasi-Impersonalismo, farò riferimento ad un principio che riconosce valore morale al beneficio esistenziale nella sua dimensione ultra-compensativa e che *non* diminuisce – non applica tassi di sconto a – la rilevanza dei benefici esistenziali considerati rispetto ai benefici comparativi. Prima di passare ad esaminare una vera obiezione al Quasi-Impersonalismo, vediamo una possibile obiezione basata su un semplice fraintendimento di questo principio. L'esame di questa obiezione sarà utile a chiarire – o semplicemente ricordare – il contenuto del Quasi-Impersonalismo.

Potrebbe dirsi che, equiparare il valore del beneficio esistenziale nella sua dimensione ultra-compensativa al valore dei benefici comparativi per le persone presenti – ossia rinunciare, come stiamo facendo, ad applicare qualsivoglia tasso di sconto – ha esiti pesantemente contro-intuitivi. Infatti, immaginiamo il caso

Curare o rimpiazzare. Se scegliamo la prima politica, Tizio un signore di cinquant'anni che sta morendo in ospedale verrà salvato e vivrà altri vent'anni degni di essere vissuti.

Se scegliamo la seconda politica, Tizio verrà lasciato morire, ma verrà generata una persona aggiuntiva – Caio – che non sarebbe esistita altrimenti. Caio vivrà una vita degna di essere vissuta che durerà settant'anni.

Se curiamo Tizio, diamo a Tizio un beneficio comparativo pari a venti anni di una vita degna di essere vissuta; se generiamo Caio, *potrebbe pensarsi* che stiamo dando a Caio un beneficio esistenziale pari a settanta anni di una vita degna di essere vissuta. Siccome riconosciamo valore ultra-compensativo al beneficio esistenziale, il beneficio che Caio riceverebbe in questo caso conta; siccome poi non applichiamo tassi di sconto al valore di questo beneficio, essendo questo di molto superiore al valore del beneficio comparativo che otterrebbe Tizio, dovremmo concludere che – per il Quasi-Impersonalismo – la seconda politica è migliore della prima.

Ebbene, questo esito contro-intuitivo – lasciare morire una persona che avrebbe molti anni di vita buona davanti a sé, per far nascere una nuova persona con molti più anni di vita buona davanti a sé, ma di cui *nessuno* tra le persone al momento esistenti desidera la nascita, sente la mancanza – si basa su un malinteso riguardo al contenuto del Quasi-Impersonalismo. Il Quasi-Impersonalismo, infatti, riconosce valore alla dimensione ultra-compensativa del beneficio esistenziale ma solo nelle scelte del tipo “Maggiore o minore” e non anche in quelle del tipo “Qualcuno o nessuno”. In altre parole, riconosce valore morale alla dimensione ultra-compensativa del beneficio esistenziale solo quando si tratta di scegliere *quali* persone possibile sia giusto creare e non anche quando si tratta di scegliere *se* sia giusto creare una persona possibile. Ci dice che, se non abbiamo alternative al creare persone possibili, allora delle variazioni di benessere a cui queste potrebbero essere soggette si deve tenere conto come ne terremmo conto in relazione alle persone presenti (o future) – e se ne deve tenere conto nella stessa misura in cui terremmo conto di queste ultime, ossia senza applicare tassi di sconto. Non dice, invece, che se abbiamo l'alternativa tra creare e non creare persone possibili, allora dovremmo crearle qualora i piaceri nelle loro vite più-che-compenserebbero i dolori. E, anzi, dice che se l'alternativa – come in Curare o rimpiazzare – è tra attribuire un beneficio comparativo e

un maggiore beneficio esistenziale, ma la mancata elargizione del maggior beneficio esistenziale non si traduce nella creazione di una vita con minore beneficio esistenziale, bensì nel non creare una vita aggiuntiva, allora abbiamo una ragione per optare per il beneficio comparativo. A questo si deve il prefisso “*Quasi*”-Impersonalismo.

Fino ad ora ho ordinato la trattazione partendo dai principi che considerano in misura minore benefici e danni esistenziali, e procedendo poi verso quelli che li considerano in misura maggiore – ossia, partendo da quelli che si discostano di meno da quel che ho chiamato Comparativismo Estremo e poi via via con quelli che se ne discostano di più. Una prima soluzione è stata quella di considerare sì i danni esistenziali ma non anche i benefici esistenziali – in nessuna delle loro forme. L’esito di questa soluzione è l’Estinzione e quest’esito può essere tenuto per contro-intuitivo.

Una seconda soluzione è rappresentata dal considerare moralmente rilevante il danno esistenziale e il beneficio esistenziale limitatamente alla sua dimensione compensativa. Questa soluzione ha preso il nome di Comparativismo Asimmetrico. Sebbene apparentemente allineato con il senso comune, il Comparativismo Asimmetrico dà risultati contro-intuitivi qualora messo alla prova con casi come il Non-Identity Problem.

La terza soluzione si è basata sul riconoscimento del valore morale – del danno esistenziale e – del beneficio esistenziale non solo nella sua dimensione compensativa, ma anche in quella ultra-compensativa, epperò limitatamente ai casi in cui si debba scegliere *quale* persona possibile creare – casi “Maggiore o minore” – e non anche nei casi in cui si deve decidere *se* creare o meno – casi “Qualcuno o nessuno”. Questa terza soluzione ha preso il nome di Quasi-Impersonalismo. Del Quasi-Impersonalismo poi si sono considerate alcune varianti basate sul valore dei benefici esistenziali in comparazione ai benefici comparativi. Possono darsi versioni in cui questo valore subisce uno sconto e versioni in cui non si applica alcun tasso di sconto. Alcuni trovano più convincenti le une, altri le altre.

Una quarta soluzione su cui non mi sono soffermato e sulla quale mi soffermo solo, di sfuggita, adesso è rappresentata dal riconoscimento del danno esistenziale e del beneficio esistenziale, e di quest’ultimo sia della sua dimensione compensativa sia della sua dimensione ultra-compensativa, e di quest’ultima dimensione sia nei casi “Maggiore o minore”, sia in quelli “Qualcuno o nessuno”. Ossia accettare non solo la prima, ma anche la seconda tesi di cui si compone il riconoscimento del beneficio esistenziale- riconoscimento del beneficio esistenziale *tout court*, come detto in apertura di questo paragrafo. Un simile riconoscimento è alla base dell’Utilitarismo Totale – o Principio Totale – per cui ha un valore morale la creazione di nuove vite con benessere netto positivo. Il riconoscimento del valore morale al beneficio esistenziale anche in questa sua dimensione – anche nei casi “Qualcuno o nessuno” –, dà esiti altamente contro-intuitivi. In casi del tipo “Curare o rimpiazzare” seguirebbe che è meglio rimpiazzare che curare: anziché curarlo, sarebbe meglio rimpiazzare un signore di cinquant’anni che avrebbe davanti a sé molti anni di vita felice con una nuova persona che avrebbe davanti a sé molti più anni di vita felice ma di cui nessuno al mondo sente, in termini non-morali almeno, la mancanza. Inoltre, implica la Conclusione Ripugnante. Torniamo al nostro candidato più forte, il Quasi-Impersonalismo.

6.8. *Un problema per il Quasi-Impersonalismo*

Il Quasi-Impersonalismo dà problemi con la transitività. Alcuni di questi non sembrano sconcertare particolarmente le nostre intuizioni, altri sono più indigesti.

Consideriamo isolatamente due scelte note.

Maggiore o minore. Se scegliamo la prima politica (M), Tizio esisterà ed avrà benessere pari a 80, Caio non esisterà.

Se scegliamo la seconda politica (N), Tizio non esisterà, Caio esisterà ed avrà benessere pari a 60.

Qualcuno o nessuno. Se scegliamo la prima politica (X), Tizio esisterà ed avrà benessere pari a 80.

Se scegliamo la seconda politica (Y), Tizio non esisterà.

In “Maggiore o minore” il Quasi-Impersonalismo stabilisce che la prima politica è migliore della seconda, nella misura in cui, data l’alternativa tra due persone possibili, la scelta migliore cade sulla vita possibile che contiene la maggior quantità di benessere – quella attraverso la quale si realizza comparativamente parlando un maggior beneficio esistenziale. In “Qualcuno o nessuno” il Quasi-Impersonalismo non stabilisce nulla. Infatti – come ho detto più volte – il Quasi-Impersonalismo non riconosce valore morale al beneficio esistenziale quando si tratta di decidere se creare o non creare una persona con benessere positivo. Ebbene, potremmo specificare la posizione del Quasi-Impersonalismo dicendo che in “Qualcuno o nessuno” la prima e la seconda politica sono moralmente *eguali*.

Questa interpretazione – specificazione – del Quasi-Impersonalismo crea un problema. Se, infatti, (M) è migliore di (N) e (X) è uguale a (Y), poiché (M) è uguale, per quanto concerne le sue caratteristiche intrinseche, a (X), segue – dal principio di transitività e sostituzione – che (N) sia peggiore di (Y). Ossia, data la scelta se creare o non creare una persona che avrebbe davanti a sé una vita con benessere positivo lunga sessant’anni, sarebbe *male* – ingiusto, al limite proibito – crearla¹³³.

Se consideriamo le tre scelte contestualmente – ossia, immaginiamo di avere davanti a noi, (M)\(X), (N), (Y) – allora abbiamo il caso “Maggiore o minore o nessuno” (v.§ 6.7) che viene risolto dal Quasi-Impersonalismo conformemente al senso comune poiché, data la scelta tra (i) non avere figli, (ii) avere un figlio in salute ed (iii) avere un figlio che avrà salute peggiore del primo, è irrilevante avere o non avere un figlio, ma *se* decidiamo di averlo, allora sarebbe bene avessimo quello più in salute. Se invece – come abbiamo fatto ora – le consideriamo disgiuntamente e poi mettiamo a sistema le conclusioni a cui siamo giunti in ciascuna, il risultato sembra contro-intuitivo. Davanti alla scelta tra creare una persona con sessanta anni di vita buona davanti a sé (N) e non creare nessuno (X), non sembra intuitivo che sarebbe male crearla.

A questa obiezione contro il Quasi-Impersonalismo può risponderci ricorrendo al concetto di *imprecisione*, introdotto precedentemente (v.§ 5). Alcune relazioni come “più alto di” sono precise e rendono applicabile il principio di transitività e sostituzione – se A è più alto di B e B è più alto di C, segue che A è anche – *a fortiori* – più alto di C. Ma prendiamo in esame relazioni – ad esempio – basate sul genio artistico: diciamo che Bach è meglio di Händel, e che Bach non è né peggio né meglio, come genio artistico, di Caravaggio. In questo caso sembra del tutto legittimo *non*

¹³³ MCMAHAN 2013, p. 25 ss.; BOONIN 2014, 198-205.

concludere che Caravaggio è meglio di Händel. Diciamo allora che Bach e Caravaggio sono geni di pari livello, ma imprecisamente¹³⁴.

Allo stesso modo, invece di dire che, in “Qualcuno o nessuno”, (X) e (Y) sono moralmente eguali, possiamo dire che ciascuno è *non peggio* dell’altro. La questione non è linguistica. Se diciamo che le due opzioni sono uguali, stabiliamo un rapporto assiologico preciso tra di esse e questo rapporto assiologico preciso è sufficiente¹³⁵ a rendere applicabile il principio di transitività e sostituzione. Se applichiamo il principio di transitività e sostituzione, generiamo esiti contro-intuitivi – (N) è peggio di (Y). Ma se diciamo che entrambe le opzioni sono l’una meramente non peggiore dell’altra, stiamo dicendo che il rapporto tra loro intercorrente è incompleto, vago, e questo è sufficiente a che il principio di transitività e sostituzione non si applichi. Dunque, sebbene (M)\(X) sia meglio di (N), poiché (X) è – non uguale, ma meramente – non peggiore di (Y), non segue che (N) sia peggio di (Y): (N) può ben essere non peggiore di (Y).

Questa versione del Quasi-Impersonalismo, per cui creare o non creare una vita degna di essere vissuta – casi “Qualcuno o nessuno” – sono soluzioni l’una non peggiore dell’altra, può aiutarci a risolvere altri problemi simili di etica della popolazione.

Torniamo al Paradosso della Mera Addizione (§ 1.). Abbiamo una popolazione A in cui tutti vivono vite con un altissimo livello di benessere. Sarebbe possibile realizzare una popolazione A+ in cui alle persone esistenti in A si aggiungono molte altre persone, tutte con benessere positivo anche se notevolmente più basso. Disgiuntamente, possiamo immaginare che, data una popolazione A+, sarebbe possibile realizzare attraverso la redistribuzione della ricchezza, una popolazione B tale per cui lo stesso numero di persone di A+ hanno tutti lo stesso livello di benessere positivo ed il benessere medio è maggiore di quello presente in A+, sebbene minore del benessere medio in A.

Nel passare da A ad A+, le uniche persone che esistono in entrambi gli scenari – i membri già esistenti in A – non subiscono alcuna variazione di benessere – ossia, non abbiamo né danni né benefici comparativi. L’unica differenza è costituita dalla creazione di un gran numero di persone possibili con vite degne di essere vissute. Si tratta di benefici esistenziali. Tuttavia, il Quasi-Impersonalismo nega il valore al beneficio esistenziale nelle scelte del tipo “Qualcuno o nessuno”, dunque lo nega anche in questo caso. I due scenari potrebbero allora essere moralmente uguali.

Nel passare da A+ a B, il Quasi-Impersonalismo conterebbe i benefici comparativi e i danni comparativi che si realizzano con la redistribuzione della ricchezza. Adottando come criterio aggregativo il Principio Totale\Principio della Media¹³⁶, seguirebbe che B sia meglio di A+.

Se uniamo i due risultati ottenuti disgiuntamente, seguirebbe, per il principio di transitività e sostituzione, che B sia meglio di A. Potremmo ripetere il processo più volte fino a concludere che un mondo Z enormemente popolato in cui ciascuno vive una vita appena degna di essere vissuta sia meglio di un mondo A, in cui un gran numero di persone vive una vita con un altissimo livello di benessere, ossia la Conclusione Ripugnante. In poche parole, come il riconoscimento del valore ultra-compensativo del beneficio esistenziale sia nei casi “Maggiore o minore”, sia nei casi “Qualcuno o nessuno”, porta alla Conclusione Ripugnante, così farebbe anche il riconoscimento del valore ultra-compensativo nei soli casi “Maggiore o minore”. Il Quasi-Impersonalismo

¹³⁴ PARFIT 2016, p. 113 ss. In generale « Two things are imprecisely equally good if it is true that, though neither thing is better than the other, there could be some third thing which was better or worse than one of these things, though *not* better or worse than the other. » (*ivi*, 115).

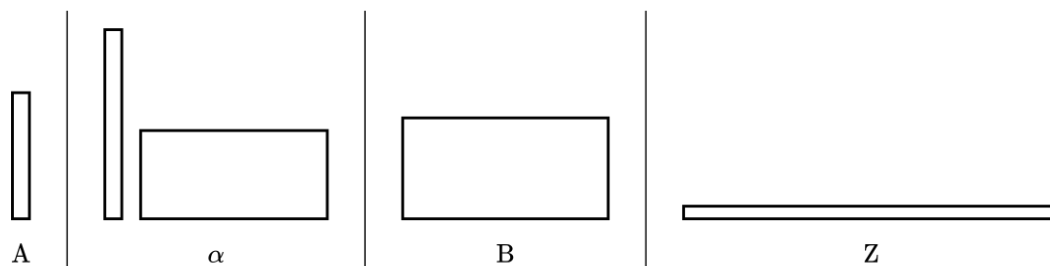
¹³⁵ Temkin contesta questa posizione: il principio di transitività subisce deroghe anche fuori dai casi di imprecisione (TEMKIN 1987).

¹³⁶ Che danno esiti uguali in questo caso posto che le due popolazioni comparate hanno uguali dimensioni.

implicherebbe la Conclusione Ripugnante – solo non direttamente come invece avviene se riconosciamo il valore ultra-compensativo anche nei casi “Qualcuno o nessuno”, ma – per mezzo del Paradosso della Mera Addizione.

Ebbene, quanto detto a proposito della imprecisione può essere messo a frutto per difendere il Quasi-Impersonalismo da questa deriva. Infatti, diremo che $A+$ è – invece di essere uguale, meramente – non peggiore di A . Siccome il rapporto è vago, sapere che B sia meglio di $A+$, non ci permette di inferire che B sia anche meglio di A . La Conclusione Ripugnante è bloccata.

Ma i problemi per il Quasi-Impersonalismo non sono finiti. Prendiamo il caso delle addizioni *benvole* (§ 4.), ossia aggiunzioni di persone con vite degne di essere vissute che innalzano il livello di benessere delle persone preesistenti determinando però una diminuzione del benessere medio.



Sia A una popolazione in cui tutti vivono vite con un alto livello di benessere e α una popolazione in cui, alle persone esistenti in A , viene aggiunto un gran numero di persone aggiuntive le cui vite sono degne di essere vissute sebbene abbiano un livello di benessere più basso. Inoltre, la loro aggiunzione determina un innalzamento del già altissimo benessere pro capite delle persone preesistenti. α sembra essere migliore di A , o almeno di egual valore rispetto ad A . Possiamo arrivare alla Conclusione Ripugnante anche attraverso le addizioni benevole. Infatti, stante che ogni addizione benigna diminuisce il benessere medio, possiamo immaginare un mondo B (benessere medio minore di A) che sotto la condizione di evitare Antiegalitarismo sia meglio di α ; per il principio di transitività e sostituzione B sarà anche meglio di A , e dunque Z sarà meglio di A .

Il Quasi-Impersonalismo ha risorse per bloccare questo processo? Dire che α sia meramente *non peggio* di A è più arduo di quanto non sia dire che $A+$ è meramente non peggio di A . Questo è vero in generale ed è vero anche per il Quasi-Impersonalismo. Nel passaggio da A ad α si realizzano non solo benefici esistenziali nei casi “Qualcuno o nessuno” dei quali il Quasi-Impersonalismo non tiene conto, ma si producono anche dei benefici comparativi – benefici tradizionali – in capo alle persone già esistenti in A . Il Quasi-Impersonalismo sembra difetti le risorse per sostenere che il rapporto tra A e α sia impreciso e allora conduce alla Conclusione Ripugnante¹³⁷. Dà esiti contro-intuitivi.

¹³⁷ Potrebbe accettarsi che generi delle soluzioni “radicalmente” intransitive – ossia che, date due relazioni precise tra un primo membro ed un secondo e tra un secondo e un terzo, comunque non sia possibile inferire una relazione tra il primo ed il terzo. L’intransitività radicale viene analizzata e difesa da TEMKIN 1987.

Capitolo II

Accettare la Conclusione Ripugnante

1. Il Metodo della Familiarizzazione (cenni)

Definisco “Metodo della Familiarizzazione” uno stile – normativo – di giustificazione morale¹³⁸ secondo il quale un giudizio morale¹³⁹ è corretto se è *di fatto* riconosciuto da noi come familiare, ossia se è in armonia con i nostri altri giudizi o intuizioni.

Questa definizione sottende l’idea che condividiamo le stesse intuizioni morali di fondo. La realtà sembra smentire questa assunzione, ma non bisogna eccedere con il relativismo. In mancanza di ulteriori dettagli, l’intuizione secondo la quale sarebbe stato meglio che non fossero morte centinaia di persone a Città del Messico durante lo scorso terremoto è un’intuizione condivisa.

Il Metodo della Familiarizzazione non esclude che possiamo modificare il nostro giudizio. Possiamo avere un’intuizione – es. è sempre male sottoporre un bambino ad una forma di mutilazione genitale che gli impedisca, cresciuto, di provare piacere sessuale –, scoprire che questa intuizione entra in conflitto con un’altra intuizione – es. il piacere sessuale non è l’unica forma di piacere – e rivedere la prima – es. è bene sottoporre un bambino alla mutilazione genitale se questa pratica è indispensabile perché possa godere di piaceri maggiori del piacere sessuale, come quelli che derivano dall’integrazione in un gruppo molto coeso. Se e solo se la nuova soluzione è *di fatto* diventata familiare, allora, per il metodo della familiarizzazione, è giusto adottarla – è la soluzione corretta. “Se e solo se”: infatti, se la prima soluzione da familiare non avesse, di fatto, cessato di essere familiare, non sarebbe stato giustificato – corretto – cambiarla. E così non sarebbe stato giustificato arrestarsi alla seconda soluzione se questa non fosse apparsa familiare.

A volte nessuna soluzione ci appare familiare. Così nel caso del Paradosso della Mera Addizione.

1.1 Una precisazione

Nell’analisi che seguirà tenterò di distinguere gli argomenti che hanno ad obiettivo la familiarizzazione di soluzioni a prima vista controintuitive da quelli che non l’hanno. Questo mio proposito può essere frainteso in due sensi. Può essere frainteso in un primo senso pensando, a torto, che lo *stile* della familiarizzazione sia quello stile che *effettivamente* riesce a risolvere in modo intuitivo un problema morale. Se così fosse, non ci sarebbe nessuno stile, appartenerebbe infatti al modello della familiarizzazione solo ed esclusivamente quel principio o quell’insieme di principi effettivamente in grado di renderci familiare l’etica della popolazione. Parlando di stili, il mio proposito è, invece, quello di isolare una famiglia di argomenti che *intendono* rendere intuitivo quel che prima non lo era. Questa intenzione costituisce la loro cifra comune e giustifica l’impiego da parte mia dell’espressione “stile morale”. Appartengono, pertanto, allo stile – al modello – della familiarizzazione tutti quegli argomenti volti a realizzare il senso di familiarità, indipendentemente che vi riescano o meno.

¹³⁸ Ossia una teoria che risponde a domande del tipo “qual è una buona giustificazione?” o “quale soluzione è adeguatamente giustificata?”.

¹³⁹ Per giudizio morale intendo sia un giudizio specifico, sia un principio generale. Giudizio, intuizione, soluzione sono usati come sinonimi.

Nel precedente capitolo abbiamo visto diversi argomenti che assumevano la forma di principi. Questi principi inizialmente – cioè prima che vengano snocciolate le obiezioni a loro carico – instaurano un certo senso di familiarità (o, più modestamente, lo instaurano rispetto a certe persone, tra cui, si spera, i loro autori). Così, ad esempio, il presupposto del Principio del Valore Variabile per cui l'esistenza della specie umana ha un valore in sé può risultare certamente familiare a molte persone, (sebbene risulti già esso stesso mostruoso ad altri – ma questo, il “rischio della soggettività” è un problema di fondo del Metodo della Familiarizzazione). Successivamente però, dopo che si è dimostrato come conducano a conclusioni ripugnanti, controintuitive, perdono questa capacità. Da principi familiari o dalle implicazioni familiari diventano principi strani, bizzarri, chimerici. Ciò non di meno, il loro obiettivo resta quello di mantenersi in armonia con la nostra visione del mondo e questo basta – ai fini della mia analisi – per dirli appartenenti allo stile della familiarizzazione. Quella proposta è dunque una lettura *intenzionalista* dei principi avanzati dai vari autori.

L'aspetto intenzionalista conduce verso un secondo possibile fraintendimento. Dicendo che un argomento può essere interpretato alla stregua di una tecnica di familiarizzazione, non voglio dire che questa sua – peraltro solo possibile – funzione corrisponda all'intenzione reale dell'autore; ossia che l'autore abbia effettivamente inteso quell'argomento come tecnica di familiarizzazione. Il dibattito sull'etica della popolazione è sorprendentemente privo di dichiarazioni metodologiche. Ricostruire fedelmente l'intenzione dei vari autori sembra arduo se non impossibile, congetturarci sopra, forse, futile. L'intenzione che suscita l'interesse della mia analisi appartiene all'argomento stesso anziché all'autore. L'idea di un'intenzione intrinseca negli argomenti non sembra molto promettente, tuttavia nel caso di specie sussiste un marcatore abbastanza affidabile. Questo marcatore riguarda, in verità, direttamente gli argomenti appartenenti allo stile morale antagonista al Metodo della Familiarizzazione, e solo indirettamente – o meglio “in negativo” – quest'ultimo. Consiste nella denuncia della *illusorietà* delle nostre intuizioni. Poiché alcune forme, non tutte, di questa denuncia sono concettualmente incompatibili con il Metodo della Familiarizzazione, possiamo distinguere, da un lato, argomenti non interpretabili come tecniche di familiarizzazione – gli argomenti che denunciano l'illusorietà – e, dall'altro lato, argomenti interpretabili come tecniche di familiarizzazione – quelli che prendono per buone le nostre intuizioni morali.

2. Accettare la Conclusione Ripugnante



Secondo il Paradosso della Mera Addizione (lo ricordiamo)

(1) A+, un mondo in cui esistono due gruppi di persone entrambi contraddistinti da un livello di benessere molto alto ma in cui uno dei due gruppi sta meglio dell'altro è *almeno tanto buono*

quanto un mondo A in cui esiste solo un gruppo equivalente per numero e benessere al gruppo più fortunato di A+

Ciò in virtù del

Principio della mera addizione. L'aggiunzione di un qualsiasi insieme di persone con benessere positivo che non pregiudica il benessere di nessuno non è male (non rende il mondo peggiore)

(2) B, un mondo in cui esistono tante persone quante ne esistono in A+, in cui il benessere medio (e totale) è superiore¹⁴⁰ a quello di A+, è *migliore* di A+ anche se ciascuno ha benessere inferiore a quello dei più fortunati di A+

Ciò in virtù di

Non-antiegalitarismo. Dati due mondi con lo stesso numero di abitanti, il mondo in cui il benessere medio (e totale) è maggiore è anche il mondo migliore

(3) Se A+ è *tanto buono quanto* A e B è *migliore* di A+, allora B è *migliore* di A

Ciò in virtù del *Principio di Transitività e Sostituzione.*

Se B è *migliore* di A, allora Z, un mondo enormemente popolato in cui ciascuno vive una vita appena degna di essere vissuta è *migliore* di A, un mondo, anche molto popolato – ma molto meno popolato di Z – in cui ciascuno ha un livello di benessere molto alto.

Che Z sia migliore di A è la Conclusione Ripugnante. Il Paradosso della Mera Addizione può essere considerato come *un argomento* volto a provare che bisogna accettare la Conclusione Ripugnante: date certe premesse, convincenti, segue una data conclusione – la Conclusione Ripugnante. Potrebbe dirsi che il punto debole sta nella premessa: (1) A+ non è almeno buono quanto A, ma è *incommensurabile* rispetto ad A. Siccome A e A+ sono incommensurabili, dal fatto che B sia migliore di A+, non segue alcuna conclusione in merito al rapporto tra A e B e dunque nemmeno tra A e Z.

Tuttavia il Paradosso della Mera Addizione può essere riscritto per rispondere a questa obiezione.



Ad (1) può infatti sostituirsi¹⁴¹

¹⁴⁰ In alternativa si potrebbe dire: B, un mondo in cui esistono tante persone quante ne esistono in A+, in cui il benessere medio (e totale) è *almeno uguale* a quello di A+, è migliore di A+. Ciò seguirebbe da un principio più esigente di Non-Antiegalitarismo ma comunque ampiamente accettato ossia: *Egalitarismo*: Dati due mondi con lo stesso numero di abitanti, a parità di benessere medio (e totale) il mondo migliore è quello più egualitario.

¹⁴¹ L'argomento è già presente in PARFIT 1984, 2004, 2016 ed analizzato anche da TÄNNSJÖ (2004). HUEMER 2008 p. 902 introduce il termine "addizione benevola".

(1') A+, un mondo in cui esistono due gruppi di persone entrambi contraddistinti da un livello di benessere molto alto ma in cui uno dei due gruppi sta meglio dell'altro è *meglio* di un mondo A in cui esiste solo un gruppo equivalente per numero al gruppo più fortunato di A+ e con benessere leggermente inferiore a quello del gruppo più fortunato di A+.

Ciò in virtù del

Principio dell'addizione benevola. L'aggiunzione di un qualsiasi insieme di persone con benessere positivo che migliora il benessere di qualcuno è bene (rende il mondo migliore)

Per immaginare la differenza tra Mera Addizione ed Addizione Benevola si può fare un esempio. Secondo il Principio della Mera Addizione, dati due mondi A in cui ciascuno ha benessere 100, e A+ in cui a persone uguali – per benessere e numero – a quelle presenti in A vengono aggiunte delle persone con benessere pari a 50, A+ è almeno buono quanto A. Secondo il Principio dell'Addizione Benevola, dato un mondo A in cui ciascuno ha benessere 100, sarebbe meglio un mondo A+ in cui esiste un numero di persone uguale a quello presente in A con benessere pari a 105 e un gruppo aggiuntivo di persone con benessere pari a 50.

Anche con questo potenziamento, come argomento volto a provare che bisogna accettare la Conclusione Ripugnante, tuttavia, il Paradosso della Mera Addizione fallisce. La Conclusione Ripugnante è una conclusione non convincente, il suo rigetto –

(4) Un mondo, di miliardi di abitanti, A in cui ciascuno gode di un livello di benessere molto alto è meglio di un mondo Z enormemente più popolato in cui ciascuno vive una vita appena degna di essere vissuta

– costituisce una delle condizioni di accettabilità di una soddisfacente etica della popolazione.

Se troviamo, effettivamente ripugnante la Conclusione Ripugnante, non possiamo giustificare la sua accettazione con l'esigenza di scongiurare una contraddizione tra (1), (2), (3) e (4). Infatti, il rigetto di uno dei principi – (1), (2), (3) o (4) che sia – deve avvenire perché crediamo che quel principio sia *in sé* sbagliato e non per esigenza teorica di non sostenere posizioni contraddittorie¹⁴². Questo vincolo giustificativo è comprensibile per due ragioni.

Una contraddizione può essere evitata in vari modi e la semplice esigenza di evitarla non dice nulla sul modo di evitarla. Il fatto, che da certe premesse convincenti segua una conclusione non convincente, non depona a favore dell'accettazione della conclusione più di quanto non deponga a favore della contestazione di una delle premesse. Risolvere il Paradosso invocando l'esigenza di ovviare ad una contraddizione solleverebbe dunque il problema dell'*arbitrarietà*

Un ulteriore motivo per cui questo vincolo giustificativo appare condivisibile è che, laddove si intenda il ragionamento morale come un'impresa volta all'elaborazione di soluzioni pratiche a noi familiari, anche laddove avessimo un modo per arginare il problema dell'arbitrarietà, non potremmo dimostrare la debolezza di un lemma attraverso la forza degli altri. Immaginiamo che una delle condizioni sia più debole delle altre – ci ripugna meno rigettarla di quanto non ci ripugni rigettare le altre. In un caso del genere, non sarebbe perfettamente arbitrario risolvere la contraddizione facendo cadere la condizione a cui teniamo meno. Tuttavia, la soluzione che emergerebbe non potrà

¹⁴² È Parfit ad avvertire del pericolo di accettare la revisione di uno dei lemmi del Paradosso della Mera Addizione solo per esigenze di coerenza. Questa posizione è esposta in PARFIT 1984, p. 428, tenuta ferma in PARFIT 2004 p. 13 ma poi sostanzialmente abbandonata in PARFIT 2016 p. 120, 126.

nemmeno sembrarci corretta, familiare. Al massimo, potremmo dire che ci stiamo forzando ad accettare la soluzione che ci sembra meno scorretta, che è cosa ben diversa. Delle due l'una, o si tiene ferma l'idea che la posta in gioco del ragionamento pratico sia elaborare una soluzione a noi familiare e allora l'esigenza di eludere un conflitto tra giudizi morali non ha rilevanza argomentativa – sebbene possa indirizzare in modo non completamente arbitrario verso la neutralizzazione di uno dei principi –, oppure si ammette questa rilevanza e si modifica il fine del ragionamento pratico. Chiamiamo questo problema, il problema della *correttezza di fondo*.

Gli argomenti presentati nel precedente capitolo tentano di evitare la Conclusione Ripugnante, ossia un'idea controintuitiva, senza¹⁴³ abbandonare le (altre) premesse convincenti, intuitive, del Paradosso della Mera Addizione. Come perseguono quest'obiettivo? Lo fanno tentando di *specificare* le premesse del Paradosso della Mera Addizione, in modo che, (i) pur restando a noi familiari, (ii) non conducano alla Conclusione Ripugnante. Per “specificare” intendo le operazioni più svariate di arricchimento del contenuto delle premesse. Esempi di questo arricchimento o specificazione sono l'idea secondo la quale A+ sia meglio di A quando il numero di esemplari del genere umano è contenuto ma non anche quando è enorme (Principio del Valore Variabile); l'idea secondo la quale A+ sia meglio di A solo finché i più sfortunati in A+ godono di un livello di benessere molto alto (Principio del Livello Critico); l'idea secondo la quale, in certi casi almeno, A+ sia meglio di B ossia laddove nel passaggio da A+ a B si perderebbero alcuni esempi di eccellenza umana.

Questi argomenti, tuttavia, falliscono. Anche se riescono ad evitare la Conclusione Ripugnante specificando le premesse del Paradosso della Mera Addizione, ingenerano conclusioni *altrettanto* ripugnanti. Per conclusioni altrettanto ripugnanti si intendono conclusioni controintuitive che derivano o dalla violazione di premesse del Paradosso della Mera Addizione a loro volta modificate¹⁴⁴, oppure di premesse diverse che però sembrano anch'esse costituire criteri di adeguatezza per una teoria morale della popolazione.

Come si è detto, nella misura in cui il rigetto della Conclusione Ripugnante (4) costituisce una condizione di accettabilità, non si può accettare la Conclusione Ripugnante per eludere una contraddizione tra (1), (2), (3) e (4). Nulla, tuttavia, vieta che si revochi in dubbio che la negazione della Conclusione Ripugnante costituisca una condizione di accettabilità. Se fosse possibile specificare la Conclusione Ripugnante – specificando cosa Z sia – in modo che essa non sia più effettivamente ripugnante, si sarà raggiunto l'obiettivo di derivare da premesse in sé intuitive (A+ è almeno buono tanto quanto A; B è meglio di A+; le relazioni assiologiche sono transitive) una conclusione a sua volta intuitiva. La domanda dunque diventa: esiste un modo per far sì che Z, un mondo enormemente popolato in cui ciascuno vive una vita appena degna di essere vissuta, ci appaia migliore di A, un mondo in cui un numero molto inferiore di persone gode di un livello di benessere molto più alto? O in altri termini, è possibile per noi accettare intuitivamente la Conclusione Ripugnante?

3. Cos'è una vita “appena” degna di essere vissuta. L'argomento pessimista.

¹⁴³ Discorso parzialmente diverso va fatto per il Principio della Media, lo si è visto.

¹⁴⁴ Si pensi al *Non-Apicismo* che si è incontrato nella discussione del Principio Lessicale

Un modo per rendere accettabile, familiare, la Conclusione Ripugnante (Z è meglio di A) consiste nel rendere a noi familiare – in questo caso l’aggettivo, lo vedremo subito, casca a pennello – Z. Questo risultato viene ottenuto affermando che le *nostre* esistenze hanno un livello di benessere prossimo a Z, ossia prossimo al punto in cui la vita assume un valore personale appena positivo, in cui la vita è “appena” degna di essere vissuta¹⁴⁵. Noi, attualmente, viviamo in Z o vicino Z. Per “Noi”, in questo caso, si intendono le tipiche persone che si misurano, o possono misurarsi, con i dilemmi morali in ambito accademico e le cui intuizioni costituiscono, di fatto, il banco di prova di queste soluzioni¹⁴⁶: in media, persone appartenenti alle classi privilegiate delle nazioni più opulente, sicure e liberali¹⁴⁷.

Come può sensatamente sostenersi che le nostre vite siano prossime a Z o comunque molto più prossime a Z di quanto non lo siano ad A? L’idea di fondo è che nel ricreare mentalmente come A e Z possano essere, la nostra immaginazione ci tradisce.

Nello specifico, quando visualizziamo Z la nostra immaginazione va verso catastrofi umanitarie – popoli che soffrono la fame o la guerra –, o verso persone gravemente malate che trovano, tuttavia, la forza per andare avanti e gioire di quel poco che hanno. Chiamiamo – forse con poca delicatezza – queste persone “i più sfortunati”. In altri termini, assumiamo quel che possiamo chiamare la

Razionalità Perfetta degli Uomini. Se il livello di benessere di una persona è negativo – la sua vita non è degna di essere vissuta – quella persona preferisce, di fatto, uccidersi.

Data questa premessa, si può svolgere il seguente ragionamento. Se le persone perfettamente razionali che hanno un livello di benessere negativo desiderano uccidersi, e i più sfortunati – molti di loro almeno – non desiderano uccidersi ma, al contrario, lottano per sopravvivere, allora i più sfortunati hanno vite con benessere positivo. La conclusione di questo ragionamento è che la vita dei più sfortunati – ossia i diseredati del mondo, coloro che sono affetti da gravi malattie o vivono drammatici disagi personali – può costituire un esempio di come si sta in Z, il mondo in cui la vita è “appena” degna di essere vissuta, o di come si stia sopra, ma non anche sotto, Z.

Ciò posto, il ragionamento può proseguire. Se immaginiamo che i più sfortunati stanno ad *almeno* Z, allora possiamo provare a collocare noi stessi nella scala che va da Z fino ad A. Si penserà allora che siccome i più sfortunati hanno vite con benessere positivo, anche ammettendo che queste vite siano prossime al livello di neutralità – il livello dove, cioè, è indifferente per una persona perfettamente razionale continuare a vivere o cessare di esistere –, le nostre vite, le vite delle persone privilegiate delle nazioni privilegiate, essendo molto migliori, in termini di benessere, delle loro dovranno necessariamente essere molto lontane da Z¹⁴⁸.

Questo il modo spontaneo – *naïf* – di interpretare, immaginare, Z e la nostra collocazione all’interno dello spazio immaginario tra Z ed A. Tuttavia, questa rappresentazione spontanea – sostengono i critici – è infedele almeno per due motivi.

¹⁴⁵ SIKORA (1978); MACKIE (1985); TÄNNSJÖ (1998), (2004), (2008); RYBERG (2004)

¹⁴⁶ Dicendo che le intuizioni di alcune persone privilegiate costituiscono il banco di prova dei principi morali non si intende assegnare alcun primato alle intuizioni di una classe sociale e interdire gli “altri” dal ragionamento pratico. Si vuole dire che le intuizioni di alcune persone privilegiate costituiscono il banco di prova dei principi morali *in ambito accademico e di fatto*. Certamente fuori dall’ambito accademico altre intuizioni determinano la soluzione dei problemi morali e, forse, dovrebbero transitare nella discussione teorica più agevolmente.

¹⁴⁷ TÄNNSJÖ 2004 p. 224.

¹⁴⁸ RYBERG 2004 p. 246.

Il primo motivo è che noi sovrastimiamo il benessere delle vittime di grandi sciagure e lo sovrastimiamo perché costoro a loro volta lo sovrastimano. Probabilmente, una descrizione realistica delle loro vite vedrebbe le esperienze negative soverchiare le esperienze positive ed assegnerebbe alla loro esistenza valore personale negativo. Se queste persone non concepiscono il desiderio di uccidersi – alcune infatti potrebbero concepirlo ed astenersi dal farlo per motivi particolari, ad esempio per non arrecare sofferenza ai loro cari – è perché tendono, appunto, ad adottare una rappresentazione ottimistica della loro esistenza.

Se il primo fraintendimento consiste nel sovrastimare il benessere dei più sfortunati, il secondo fraintendimento deriva dal sovrastimare la distanza che separa il nostro livello di benessere dal loro. Di solito, immaginiamo che gli aumenti di ricchezza influiscano se non proporzionalmente almeno considerevolmente sugli incrementi del benessere. Se così fosse, il ceto medio dei paesi di risalente industrializzazione dovrebbe raggiungere livelli di benessere di molto superiori a quelli dei più sfortunati. Tuttavia, è ben più plausibile immaginare che, una volta soddisfatti adeguatamente i bisogni primari (pensiamo al cibo, alla sicurezza e all'alloggio) gli incrementi nella ricchezza materiale non miglioreranno la nostra vita, la qualità delle nostre esperienze, più di tanto¹⁴⁹. Gli alti livelli di benessere corrispondono – si dice – agli stati euforici e l'euforia ha poco a che vedere con le nostre generali condizioni economiche o fisiche. Al contrario, è il prodotto di esperienze spesso fortuite e sempre effimere.

Qualora ci rappresentassimo fedelmente la distanza che passa tra noi e i più sfortunati, dunque, ci accorgeremmo come questa sia notevolmente più breve di quel che ci era sembrato quando avevamo fatto correre la nostra immaginazione spontaneamente (ricostruzione *naïf*): le nostre vite sono molto più vicine di quel che pensiamo sia alle vite dei più sfortunati, sia al livello di neutralità dell'esistenza; il livello di neutralità, e con esso il livello Z di poco sopra, è più difficile da raggiungere di quel che si è portati spontaneamente a credere e più difficile ancora da oltrepassare. Se siamo più o meno fortunati, viviamo comunque “schiacciati” in prossimità di Z.

L'idea secondo la quale la stragrande maggioranza di noi, a dispetto della grande varietà di livelli di benessere che la vulgata vorrebbe, è “schiacciata” tra i livelli di benessere prossimi alla neutralità sembra facile da smentire mediante il ricorso all'introspezione. Gli incrementi di ricchezza non miglioreranno sostanzialmente la qualità della vita delle persone, tuttavia “noi” possiamo immaginare di perdere molte cose importanti e tuttavia condurre una vita che, anche così peggiorata, sarebbe degna di essere vissuta¹⁵⁰. Oppure, possiamo pensare a periodi felici della nostra vita passata, paragonata ai quali la nostra vita presente sembra molto peggiore. In entrambi i casi sperimentiamo, per tramite dell'immaginazione o del ricordo – appunto, introspektivamente –, il fatto della varietà dei livelli di benessere e ciò parrebbe smentire la ricostruzione che ci vorrebbe schiacciati in prossimità di Z.

Tuttavia, questa obiezione – basata sull'idea per cui le nostre vite possono andare molto peggio di come vanno e restare pur sempre vite degne di essere vissute – deriva, ancora una volta, dal fatto che non comprendiamo quanto profondamente ci *illudiamo*.

In primo luogo, come i più sfortunati, così anche noi non siamo dotati di razionalità perfetta e tendiamo gratuitamente verso l'ottimismo. Laddove perdessimo delle cose veramente importanti per noi, forse crederemmo che valga ancora la pena vivere, ma saremmo nel torto.

¹⁴⁹ TÄNNSJÖ (2004) PP. 223

¹⁵⁰ HOLTUG 2004, p.153

Questa tendenza gratuita verso l'ottimismo è il prodotto di diversi meccanismi, fortemente radicati in noi. Innanzitutto, la nostra memoria predilige il ricordo di esperienze felici a quello di esperienze dolorose. Ciò – il carattere selettivo della memoria – trova una facile spiegazione evolucionistica: gli individui che si aggrappano alla vita anche quando la loro situazione è disperata, sono avvantaggiati nella propagazione dei loro geni sugli individui più pessimisti e rinunciatari¹⁵¹.

Inoltre, è frequente concepire la vita, invece che come consumazione di esperienze, alla stregua di una storia in cui “il bello deve ancora venire”. Questa tendenza può portare, nel complesso, ad incrementare il nostro livello di benessere impedendoci di cedere al pessimismo e demordere davanti alle difficoltà. Tuttavia, porta anche a sottostimare il disvalore di quei periodi della vita strumentali al raggiungimento di un futuro risultato. Al punto che, se si assumesse una prospettiva distaccata, si noterebbe come, probabilmente, i frutti non sono valse la fatica. Per provare a trascendere questa irrazionale aspettativa verso il futuro, potremmo chiederci se, tolte dalle settimane appena passate alcune esperienze felici, queste sarebbero state degne di essere vissute. Se abbiamo difficoltà a rispondere in senso affermativo, ciò mostra come, adottata una prospettiva più obbiettiva, riconosciamo che il valore della nostra vita è appeso a poco¹⁵².

In secondo luogo, la stima del nostro benessere viene falsata dal carattere adattivo delle nostre aspettative. Questo è vero, lo si è già detto, in relazione alla ricchezza: dopo aver conquistato l'agiatezza ed aver sperimentato, magari, un periodo di vera realizzazione, all'agiatezza finiamo con l'abituarci; e per converso se ci impoveriamo, dopo un periodo di crisi e frustrazione verosimilmente adatteremo le nostre aspettative e troveremo la nostra vita soddisfacente come prima. Ma lo stesso sembra potersi dire in relazione alla salute fisica. Alcune malattie possono sembrarci insopportabili quando le osserviamo negli altri e siamo portati a pensare che il nostro livello di benessere sarebbe certamente più basso se le nostre vite ne fossero ugualmente funestate. In realtà, verosimilmente, molte malattie al momento della loro insorgenza ci trascineranno effettivamente verso o sotto il livello di neutralità ma, successivamente, adattati al nuovo contesto, riusciremo a raggiungere livelli di benessere prossimi a quelli di cui godevamo prima della malattia. Paradossalmente, se è vero che sopravvalutiamo il nostro benessere perché sopravvalutiamo il benessere di certe persone che “tirano avanti”, sopravvalutiamo il nostro benessere anche per la ragione opposta, ossia perché sottovalutiamo il valore che certe vite hanno per chi le conduce¹⁵³.

Per quanto riguarda i ricordi dei periodi felici, nemmeno questi provano che abbiamo esperienza di un accesso durevole ad alti livelli di benessere. Il passato contiene con tutta probabilità molte più

¹⁵¹ TÄNNSJÖ (2004) PP. 224 s.

¹⁵² RYBERG 2004, 247-249 si sofferma sulla tendenza che abbiamo a concepire la nostra vita come una storia o un progetto. Questa tendenza spiega, secondo Ryberg, perché preferiamo la vita cosciente e libera all'incoscienza o alla simulazione, così trovando disturbante l'esperimento mentale di NOZICK (1974) della *macchina dell'esperienza*. Sulla vita come attesa tradita, anche TÄNNSJÖ 2004 PP. 223.

¹⁵³ TÄNNSJÖ 2004 PP. 225 s. ; RYBERG 2004, 246. ; ma si veda anche HARE 1988, 287 ss. Hare pure si appella al carattere adattivo delle nostre preferenze per propugnare l'accettazione della Conclusione Ripugnante. Il suo *iter* argomentativo è tuttavia diverso da quello di Tännsjö e Ryberg. Secondo Hare una grande fonte di disutilità, nel passare da A al ben più popoloso Z, è la perdita del benessere materiale a cui si era abituati. Questa disutilità potrebbe essere neutralizzata se immaginassimo di educare le generazioni future a stili di vita estremamente frugali. Questi nostri spartani successori sarebbero per Hare i possibili abitanti del mondo Z, e, Hare conclude, se immaginiamo così Z, il passaggio da A a Z non sembra poi contro-intuitivo. Va tenuto presente come per Hare – diversamente che per Tännsjö e Ryberg – non viviamo tutti schiacciati approssimativamente attorno a Z (sebbene pure Hare accenni a questa interpretazione, p. 285). Sembra potersi dire, allora, che Hare non colga il problema insito nel passaggio da A a Z. Se, infatti, i nostri più frugali discendenti hanno pretese in termini di benessere materiale minori delle nostre ma, alla fine, vivono bene quanto noi, allora non ha senso dire che si avvicinano a Z, mentre noi siamo in prossimità di A: se noi siamo in prossimità di A, allora lo sono anche loro.

esperienze negative di quanto molti non siano disposti a concedere. E se vi si ricordano più facilmente le gioie rispetto alle sofferenze, questo è, ancora una volta, il prodotto di una tendenza psicologica alla rimozione¹⁵⁴.

Tirando le somme di quanto detto, secondo quello che possiamo chiamare “Argomento Pessimista”, i più sfortunati vivono probabilmente sotto il livello di neutralità, e quasi certamente sotto Z, “noi” viviamo nei pressi di Z, il mondo A, per converso, è inimmaginabile e a stento può contenere vite umane. Se Z è un mondo popolato da individui simili alle persone mediamente fortunate del mondo in cui oggi viviamo, allora Z cessa di essere repellente e se Z cessa di essere repellente allora è possibile risolvere il Paradosso della Mera Addizione accettando che Z sia migliore di A, ossia accettando la Conclusione Ripugnante.

4. Cosa è ripugnante nella Conclusione Ripugnante. L'obiezione dell'inconcludenza

Secondo quella che potremmo chiamare “l'obiezione dell'inconcludenza” anche a concedere che noi, i fortunati tra i fortunati, conduciamo in verità vite prossime a Z, questo non toglierebbe nulla all'inaccettabilità della Conclusione Ripugnante. Infatti, quel che è inaccettabile nella Conclusione Ripugnante non è il fatto che un mondo in cui la vita è appena degna di essere vissuta sia in sé ripugnante, quanto che un simile mondo sia *migliore* di un mondo in cui esistono soltanto persone con un livello di benessere estremamente alto. In altri termini, quel che rende inaccettabile la Conclusione Ripugnante è la *comparazione* tra i due mondi, A e Z. Anche se l'interpretazione pessimistica di Z – ossia l'interpretazione che fa corrispondere a Z un livello di benessere già difficile da incarnare per gli standard a cui l'umanità contemporanea è abituata – fosse realistica, non si sarebbe fatta molta strada perché l'idea che Z sia meglio di A è ripugnante *qualsiasi* sia l'interpretazione di Z, ossia qualsiasi sia l'interpretazione che vogliamo dare al concetto di vita appena degna di essere vissuta¹⁵⁵.

Per rispondere all'obiezione dell'inconcludenza bisogna dimostrare che solo se Z è in sé ripugnante, allora è ripugnante che Z sia migliore di A. Ovvero, solo se Z è in sé ripugnante la Conclusione Ripugnante è veramente ripugnante e, dunque, inaccettabile – la sua negazione costituisce una condizione di accettabilità dell'etica della popolazione.

Per l'obiezione dell'inconsistenza la Conclusione Ripugnante sarebbe ripugnante anche se l'interpretazione pessimistica di Z fosse corretta. Ebbene, rilanciano i sostenitori dell'Argomento pessimista, se si concede che per immaginare Z si deve pensare alle vite fortunate del mondo contemporaneo, allora immaginare A cercandone esempi nel mondo diventa un'impresa impossibile. Viceversa se A è immaginabile – e non soltanto astrattamente ipotizzabile –, lo è solo a

¹⁵⁴ BENATAR 2006 pp. 64 s.; TÄNNSJÖ 2004 pp. 224; RYBERG 2004, 246.

¹⁵⁵ TÄNNSJÖ 2004, p.227 e RYBERG 2004, p. 249 criticano quest'impostazione attribuibile, tra gli altri, a ARRHENIUS 2000 e HOLTUG 2004 p. 154, il quale però precisa che questo per lui non vuol dire che sia ripugnante qualsiasi compensazione della qualità della vita con la quantità delle vite. Ad essere ripugnante, per Holtug, è che questa compensazione possa spingersi fino a rendere preferibili vite *appena* degne di essere vissute a vite ad alto tasso di benessere, qualsiasi interpretazione si voglia dare alle prime. Se in Z dunque il livello di benessere fosse molto alto, sebbene più basso del livello raggiunto in A, allora Holtug non troverebbe ripugnante accettare che Z sia meglio di A. Questa precisazione di Holtug non mi sembra però decisiva. A rendere indigesto il mondo Z non è l'avverbio “appena” quanto il significato che si dà all'avverbio. Se si conviene che Z descriva un mondo non ripugnante, il fatto che in Z la vita sia “appena” degna di essere vissuta spinge verso una riabilitazione dell'idea di vita “appena” degna di essere vissuta.

mezzo di arzigogolati esperimenti mentali¹⁵⁶. Ad esempio, partendo dalla constatazione che nella vita umana la vera gioia – l'euforia – è, spesso, il prodotto di fatica, ansie e sacrifici si potrebbe immaginare un mondo in cui ciascuno vive nella falsa credenza di aver, in passato, lottato duramente per ottenere la felicità che vede profilarsi all'orizzonte. E così, giorno dopo giorno, ciascuno avrebbe la gioia che si ha quando un calvario finisce o quando si pensa di averne meritato la fine, senza che di calvari effettivamente ve ne siano stati.

Oppure, facendo leva sulla durata del piacere invece che sulla sua intensità, si potrebbe immaginare un mondo in cui ciascuno vive vite simili alle “nostre” ma enormemente più lunghe. Ciascuna giornata è in media appena degna di essere vissuta. In media, i piaceri oltrepassano di pochissimo i dolori, tuttavia, in considerazione della sua enorme durata, la vita contiene un saldo netto di piacere molto maggiore di quello che possiamo supporre contengano le nostre. La Conclusione Ripugnante potrebbe allora essere interpretata nei modi seguenti

Il mondo che gira a vuoto. Per ogni mondo A in cui ciascuno crede ogni giorno di star coronando la propria vita dopo tanti sacrifici, esiste un mondo Z molto più popolato in cui la qualità della vita è simile alla nostra, tale per cui Z è migliore di A.

Il mondo senza ricambio. Per ogni mondo A in cui ciascuno vive per migliaia di anni con una qualità della vita pari alla nostra, esiste un mondo Z molto più popolato in cui ciascuno ha la stessa qualità della vita che si ha in A ma vive fino a solo cento anni, tale per cui Z è migliore di A.

Ma se queste sono interpretazioni corrette di A e Z, allora A sembra popolato da c.d. mostri utilitaristi – ossia vite che contengono quantità smodate di piacere – ed è almeno *non scontato* che A sia meglio di Z¹⁵⁷.

A ciò si potrebbe rispondere che se tali sono, effettivamente, le vite in A, allora bisognerebbe revocare in dubbio il nostro sconcerto nei loro confronti, perché le vite in A sono migliori di quelle in Z *per definizione* e anche *contro ogni intuizione*. Tuttavia, questo, mi sembra, equivarrebbe a barare. Se, infatti, si premette che il fine dei ragionamenti sull'etica della popolazione sia l'elaborazione di giudizi a noi familiari sulle Scelte Determinanti il Numero, allora non possiamo giudicare che A sia migliore di Z per definizione e contro ogni intuizione: non sarebbe meno arbitrario e assurdo di giudicare che Z è migliore di A¹⁵⁸ - incapperemmo nel problema dell'arbitrarietà e nel problema della correttezza di fondo.

Diversamente, si potrebbe dire che, sebbene l'argomento pessimista abbia forse il merito di mostrare come moltissime vite appena degne di essere vissute potrebbero essere preferibili a molte meno vite con benessere molto alto, comunque non dimostra che non sarebbe preferibile un mondo

¹⁵⁶Da notare come Parfit ritenne che il Paradosso della Mera Addizione, a differenza del celebre “mostro utilitarista” di Nozick, non contenesse postulati inimmaginabili e fosse dunque un esperimento mentale più fruttuoso (PARFIT 2004; NOZICK 1974).

¹⁵⁷ TÄNNSJÖ (2004) PP. 228 s. sarebbe possibile, forse, spingersi oltre ed affermare che Z sia anche migliore di A secondo queste interpretazioni, tuttavia l'argomento viene usato con lo scopo più prudente di mostrare che «it is far from obvious that this world is the better one», p. 228 (v. anche p. 230 «I find it in no way obvious»).

¹⁵⁸ TÄNNSJÖ (2004) PP. 228 stesso – che, detto per inciso, non è un fan del senso di familiarità – rileva contro il suo stesso esempio, da me etichettato come “il mondo che gira a vuoto”, che l'inaccettabilità di A in questa interpretazione potrebbe dipendere da un *pregiudizio anti-edonista*. Lo stesso pregiudizio, secondo TÄNNSJÖ (1998) ci fa provare un senso di ripulsa nel caso dell'esperimento mentale della macchina dell'esperienza (NOZICK 1974).

con un discreto livello di benessere ad un mondo più popolato con benessere leggermente inferiore. In altri termini, sebbene A non sia facilmente immaginabile, un mondo migliore del nostro – un mondo in cui, ad esempio, tutti sono un po' più belli, sani e ricchi – lo è; quel mondo, chiamiamolo V, è meglio di Z. Sebbene forse sia vero che non possiamo immaginare livelli di benessere veramente alti, possiamo immaginare sia di stare un po' meglio, sia di stare un po' peggio: perché dati due mondi non dovrebbe essere migliore il mondo in cui chi esiste sta meglio di chi esiste nell'altro? Tuttavia, se il paradosso venisse riscritto come di seguito

Dato un mondo V in cui ciascuno vive una vita con benessere positivo, è immaginabile un mondo Z molto più popolato in cui ciascuno vive una vita con benessere positivo ma leggermente inferiore per qualità a quella di V, tale per cui Z è meglio di V.

, allora vi sarebbero motivi per dubitare della sua effettiva controintuitività¹⁵⁹. Del resto, generalizzando la soluzione secondo la quale Z sia almeno non peggiore di V avremmo

Il principio di quantità. Per ogni coppia di livelli di benessere positivo A e B, tali per cui B è appena inferiore ad A, e per ogni numero di vite n , esiste un numero maggiore di vite m , tale per cui una popolazione di m persone al livello B è, a parità di condizioni, buona almeno quanto una popolazione di n persone al livello A.¹⁶⁰

che, a sua volta sembra, di per sé, un principio corretto.

L'obiezione dell'inconcludenza sostiene che la Conclusione Ripugnante è inaccettabile – costituisce una condizione di accettabilità dell'etica della popolazione – indipendentemente dall'interpretazione che si dà di Z. Per quanto detto sopra, si può dubitare che sia così: se Z non è in sé ripugnante, allora non è nemmeno controintuitivo che Z sia meglio di A¹⁶¹.

Si è, così, escluso che il rigetto della Conclusione Ripugnante costituisca condizione di accettabilità di un'adeguata teoria morale della popolazione¹⁶². Questo non vuol dire, ancora, che si debba anche accettare la Conclusione Ripugnante. Anche se l'Argomento Pessimista non è inconcludente, questo non vuol dire che sia anche decisivo. Il Principio di Quantità, ad esempio, si limita ad escludere che il mondo con benessere procapite leggermente superiore e meno popolato sia meglio del mondo più popolato con benessere procapite leggermente inferiore, non spingendosi a dire che quest'ultimo sia anche migliore del primo. Tuttavia, che il mondo più popolato sia anche migliore – che si debba accettare la Conclusione Ripugnante – può essere sostenuto su altre basi. Prima di analizzare gli argomenti a favore dell'accettazione della Conclusione Ripugnante, consideriamo alcune idee che pure, come l'argomento pessimista, negano che la Conclusione Ripugnante sia effettivamente ripugnante.

¹⁵⁹ RYBERG 2004 p. 251, il quale si spinge a dire che Z è meglio di V, posto che in V molte più persone hanno l'opportunità di esistere a costo solo di una leggera diminuzione del benessere delle persone in V.

¹⁶⁰ Formulazione presa letteralmente da ARRHENIUS 2000 p. 51.

¹⁶¹ I sostenitori dell'obiezione dell'inconcludenza potrebbero fare appello ad un argomento perfezionista. potrebbero dire che a repellere in Z è la perdita di ogni espressione sofisticata dell'ingegno umano e dei piaceri che ne derivano. A è il mondo della musica classica e della pittura barocca, Z il mondo dove esistono solo patate e *jingle* pubblicitari. Questa critica però non coglie nel segno: Z può essere descritto tanto come il mondo dei *jingle* e delle patate tanto come un mondo in cui esistono gli stessi beni di A ma ciascuno ne gode per molto meno tempo e passa in disgrazia il rimanente RYBERG 2004 pp. 250 s.

¹⁶² RYBERG 2004 p. 239

5. Altre illusioni

Oltre a sottostimare le vite appena degne di essere vissute e a sovrastimare le nostre, il giudizio che esprimiamo su Z è inaffidabile per ulteriori ragioni.

Una prima ragione è data dal fatto che la nostra immaginazione non riesce a rappresentarsi adeguatamente i grandi numeri¹⁶³. Subiamo, quando contempliamo numeri enormi, autentici fallimenti immaginativi: mentre siamo suggestionati dal crollo del livello di benessere da A a Z, finisce con l'aver per noi poca importanza che in Z vivano cento miliardi di persone o un milione di miliardi di persone. Se veramente fossimo in grado di immaginare una galassia popolata da migliaia di civiltà – questa sarebbe infatti una rappresentazione di Z – non troveremmo ripugnante che Z sia meglio di A.

Alla nostra difficoltà nell'immaginare grandi numeri, si aggiunge poi la difficoltà che incontriamo nell'aggregare le piccole quantità. A riguardo, si possono fare vari esempi. Lo spessore di un foglio piegato su se stesso 103 volte è maggiore del diametro dell'Universo conosciuto. È stato dimostrato che le persone sono più propense ad usare le cinture di sicurezza se viene comunicato loro il rischio *nel corso della vita* di venire feriti in un incidente di quanto non lo siano se viene comunicato loro il rischio *per singolo viaggio*¹⁶⁴. Alla domanda se esista una quantità di leggeri mal di testa che, aggregata, possa essere peggiore della morte di un innocente, molti di noi risponderebbero no. Eppure, reputeremmo assurdo diminuire il limite di velocità in autostrada finché salti ogni correlazione tra la velocità dei veicoli e gli incidenti mortali. Come in questi casi, il piccolo valore che può avere una singola vita in Z non ci fa considerare adeguatamente il valore di miliardi e miliardi di quelle vite.

6. Argomenti a favore della Conclusione Ripugnante

6.1 Mera Addizione e Addizione Benevola

Generalmente si postula che la negazione della Conclusione Ripugnante costituisca uno dei vincoli collaterali – una condizione di accettabilità – dello sviluppo di una soddisfacente teoria normativa della popolazione. Finché si tiene fermo questo postulato, gli argomenti che mostrano come, rigettando la Conclusione Ripugnante, si finisca con l'ingenerare conclusioni altrettanto ripugnanti, non provano anche che si debba accettare la Conclusione Ripugnante. Più modestamente, quello che faranno sarà dimostrare che è arduo, se non impossibile, elaborare una soddisfacente teoria della popolazione. Ciò è vero se si assume che l'obiettivo del ragionamento morale sia l'individuazione di principi e regole coerenti tra di loro ma anche per noi intuitivi: ovvero, se si assume che il Metodo della Familiarizzazione sia il metodo a cui dobbiamo ricorrere quando ragioniamo su cosa sia giusto fare. Infatti se – come si è detto *supra* 2 – l'obbiettivo del ragionamento morale viene concepito come l'elaborazione di principi a noi familiari – ossia, non controintuitivi – il fatto, che da certe premesse convincenti segua una conclusione non convincente, non depone a favore dell'accettazione della conclusione più di quanto non deponga a favore della

¹⁶³ BROOME 2004 pp. 57 ;TÄNNSJÖ 1998, 2004 P. 223, HUEMER 2008 P. 908 S.

¹⁶⁴ SLOVIC, FISCHOFF, LICHTENSTEIN 1978

contestazione di una delle premesse. Finché una conclusione resta controintuitiva, gli argomenti a suo sostegno e contro le conclusioni alternative, sono, per il Metodo della Familiarizzazione, inutili. Se però la negazione della Conclusione Ripugnante non è considerata una condizione di accettabilità – perché non è ripugnante che Z sia almeno buono tanto quanto A – si crea, per così dire, spazio per nuovi argomenti volti a dimostrare che la Conclusione Ripugnante oltre ad essere accettabile vada, effettivamente, accettata.

Quali argomenti? Intanto, lo stesso Paradosso della Mera Addizione. Il Paradosso della Mera Addizione infatti è un paradosso finché si assume che il risultato “Z è meglio di A” sia inaccettabile: un falso positivo. Se, tuttavia, l’assunzione viene eliminata – se è solo da dimostrare, ma è ammissibile in linea di principio – che Z sia meglio di A, allora il Paradosso della Mera Addizione diventa un formidabile argomento a favore dell’accettazione della Conclusione Ripugnante. Così si ragionerà: A+ è almeno buono tanto quanto A (le teorie che lo negano, lo si è visto, sono controintuitive); B è meglio di A+ (anche in questo caso, le teorie che lo negano, lo si è visto, sono controintuitive); se A+ è buono almeno tanto quanto A e B è meglio di A+, allora B è meglio di A (per il Principio di Transitività e Sostituzione); allora Z è meglio di A, la quale conclusione non è ripugnante e dunque deve essere accettata¹⁶⁵.

Il Paradosso della Mera Addizione potrebbe però non bastare. Precedentemente si è detto che sarebbe arbitrario rigettare una delle condizioni del Paradosso della Mera Addizione – nel nostro caso la Negazione della Conclusione Ripugnante – solo perché in contraddizione con le altre. A questo pericolo sembra si sia ovviato: se evitare Conclusione Ripugnante non è più una condizione di accettabilità, e provando ad evitarla si sbatte contro vere condizioni di accettabilità, allora non è arbitrario risolvere il Paradosso accettandola.

Tuttavia, si è anche detto che optare – pur in modo non arbitrario – per una soluzione in sé poco convincente, bizzarra, non è soddisfacente. Il Metodo della Familiarizzazione richiede argomenti che rendano ai nostri occhi – non solo *obbligato*, ma anche – *familiare* che Z sia meglio di A. La considerazione teorica, fredda, secondo la quale, non accettando la Conclusione Ripugnante, si ingenererebbero conclusioni, quelle sì, veramente controintuitive, lascia il lavoro a metà, nel senso che non ci permette di familiarizzare con la soluzione che stiamo professando – Z è meglio di A.

Comunque, argomenti ulteriori possono essere dati. Vediamone uno.

6.2 L’argomento dell’empatia

Per rendere la Conclusione Ripugnante familiare, partiamo dalla logica che essa sottende. Z è diverso da A sotto tre aspetti. (i) In Z il benessere medio è inferiore ad A; (ii) in Z esiste un numero molto maggiore di persone rispetto ad A; (iii) in Z il benessere complessivo è maggiore rispetto ad A. Poiché non si contesta che (i) il decremento del benessere medio sia in sé un male, si deve sottendere che (ii) l’aumento del numero di vite con benessere positivo sia un bene per poter concludere che, siccome (iii) il benessere complessivo è maggiore in Z, allora Z è meglio – contiene più bene – di A. Si deve sottendere, in altre parole, che l’esistenza *possa* essere un bene¹⁶⁶. Un bene, in particolare, per chi esiste, un’opportunità, un beneficio. Sicché come proviamo – o dovremmo provare – empatia nei confronti delle persone che già esistono e riteniamo sia un bene

¹⁶⁵ TÄNNSJÖ (2004) pp. 232 s.

¹⁶⁶ Secondo altra concezione quel che può essere bene o male è solo che *se* qualcuno esiste *allora* abbia una vita con benessere positivo. Quest’idea verrà discussa altrove.

che il livello di benessere di una persona che già esiste venga incrementato, così dovremmo provare empatia anche nei confronti delle persone possibili.

Che l'esistenza possa essere un bene non vuol dire che lo sia sempre. Perché l'esistenza sia un bene è necessario che raggiunga un livello di benessere positivo – contenga più piacere che dolore. Ma, una volta che il livello positivo è stato raggiunto, allora l'esistenza diventa un bene e quando qualcuno esiste quel qualcuno è stato beneficiato¹⁶⁷.

L'intuizione secondo la quale sia possibile beneficiare una persona dandole la possibilità di esistere – e provvisto che il suo livello di benessere sarà positivo – è alla base del Principio Totale, secondo il quale se una vita ha valore personale positivo – ossia se il saldo del benessere contenuto in essa è positivo – allora ha anche valore contributivo positivo – è moralmente desiderabile¹⁶⁸.

Secondo questa concezione, dunque, mettere al mondo Flavia con benessere 100, vuol dire beneficiare Flavia con 100 unità di benessere. Allo stesso modo, se Flavia non esiste e Giulia esiste con benessere pari a 0 – livello di neutralità – è indifferente beneficiare Giulia di 100 o mettere al mondo Flavia con benessere 100.

Chiamiamo l'idea secondo la quale l'esistenza è un'opportunità o un beneficio – l'idea dell'empatia verso le persone possibili – offerta dal Principio Totale

Impersonalità (curare o rimpiazzare). È indifferente creare una vita con un livello di benessere X o aumentare il benessere di una persona già esistente di X ¹⁶⁹.

Se l'idea del beneficio esistenziale¹⁷⁰ ci risultasse immediatamente familiare, allora non avremmo bisogno di altro per accettare, intuitivamente, la Conclusione Ripugnante¹⁷¹. In Z la somma totale

¹⁶⁷ PARFIT 1984, 358

¹⁶⁸ Anticipando una critica che svilupperò altrove, direi che il Principio Totale è schiacciato tra due interpretazioni entrambe implausibili. Il Principio Totale lega il valore morale di una vita – valore contributivo –, ossia la sua desiderabilità, al valore personale di quella vita. Il valore personale, come detto nel precedente capitolo, è una nozione oggettiva che fa riferimento al livello di benessere e nulla dice intorno al valore che la vita ha per la persona. Se si mantiene questa distinzione, allora è arduo comprendere perché il valore personale dovrebbe avere valore contributivo. Perché mai dovrebbe essere moralmente apprezzabile che una persona sperimenti del benessere se questo fatto non è un bene per quella persona? Se invece non si mantiene la distinzione e si sostiene che una vita con benessere personale positivo è un bene per chi la vive, allora diventa comprensibile anche il motivo per cui l'esistenza di quella vita dovrebbe avere valore contributivo positivo – dovrebbe essere moralmente apprezzabile. Ma, allo stesso tempo, si cade in un'altra forma di implausibilità. È infatti assurdo sostenere che l'esistenza sia un beneficio. Dunque se il valore personale è una nozione oggettiva, allora è implausibile attribuirgli valore contributivo, ma allo stesso tempo è implausibile farlo essere qualcosa di più di una nozione oggettiva, ossia farlo essere un bene per colui che esperisce il benessere.

¹⁶⁹ Il Principio della Media e il Principio del Livello Critico non sottoscrivono Impersonalità. A esempio, per il Principio della Media se è possibile avere Giulia con benessere 100 oppure Giulia con benessere 0 e Flavia con benessere 100, bisognerebbe preferire la prima opzione, poiché il benessere procapite sarà in questo caso 100, mentre scegliendo l'altra 50. Ma sia il Principio della Media sia il Principio del Livello Critico ammettono che in certi casi sia preferibile creare persone felici rispetto ad aumentare la felicità di persone esistenti. Sempre secondo il Principio della Media, se l'alternativa fosse tra avere Giulia con benessere 100 o Giulia con benessere 0 e Flavia con benessere 250, allora bisognerebbe scegliere la seconda opzione. La benevolenza verso le persone possibili viene interpretata dal Principio della Media secondo la massima che prescrive di fare in modo che coloro che esistono debbono stare in media meglio di coloro che sarebbero potuti esistere. Data questa massima non sembra appropriato dire che il Principio della Media riconosca l'esistenza con benessere positivo alla stregua di un'opportunità. Le teorie *person-affecting*, invece, rigettano l'idea della benevolenza verso le persone possibili: non si può rendere il mondo un posto migliore aggiungendo persone felici, dunque se Flavia è una persona solo possibile, non importa quale potrebbe essere il suo benessere, andrà sempre preferita l'opzione che incrementa il benessere di Giulia.

¹⁷⁰ Sull'idea di beneficio esistenziale cfr. MCMAHAN 1981, 1998, 2008, 2013.

¹⁷¹ L'argomento dell'empatia non avrebbe bisogno di essere supportato da altri argomenti se fosse realmente capace di conquistarci, ossia se non avessimo delle resistenze intuitive molto forti ad accettarlo da solo. In letteratura lo si trova

dei benefici è maggiore, magari molto maggiore, di quella di A. Tuttavia, questa idea – pensiamo alla soluzione per cui nell'esempio prospettato sarebbe indifferente aiutare Giulia o mettere al mondo Flavia – incontra considerevoli resistenze nelle nostre intuizioni. La domanda allora è come rendere il concetto di opportunità di esistere, l'empatia verso le persone possibili, Impersonalità, familiari?

Se ci sembra che una vita degna di essere vissuta non sia né bene né male, pensiamo all'Italia. Pensiamo a tutte le persone che vi abitano e aggiungiamoci tutte le persone che vi sono vissute nel corso dei millenni. Sarebbe forse stato meglio che tutte queste persone non fossero mai esistite? Se siamo restii a rispondere affermativamente è perché attribuiamo valore all'esistenza in sé¹⁷², consideriamo il vivere una vita degna di essere vissuta alla stregua di un'opportunità. Ma allora dovremmo chiederci se vi sia un motivo dietro la nostra difficoltà a considerare come un'opportunità la vita di persone *future*.

Si pensi al seguente esperimento mentale.

Jon e Mary sono indecisi se avere un terzo figlio. La vita del loro terzo figlio, verosimilmente, sarà degna di essere vissuta, tuttavia il loro benessere – il benessere di Jon e Mary – subirà un leggero decremento. Chiesto consiglio ad un amico, questo risponde loro che sarebbe meglio non avere un terzo figlio. Jon e Mary invece hanno un terzo figlio, Sally. Venti anni dopo, il benessere della coppia è leggermente diminuito e Sally vive una vita degna di essere vissuta, l'amico sentenzia che sarebbe stato meglio che Sally non fosse mai nata.

Secondo David Huemer, se reputiamo che il consiglio dell'amico nel primo momento sia ragionevole ma non anche nel secondo momento è perché siamo affetti da un pregiudizio (*bias*) a favore delle persone presenti rispetto alle persone possibili¹⁷³. Questo *pregiudizio presentista* ci porta a riconoscere più facilmente la desiderabilità dell'esistenza di una persona che già esiste rispetto desiderabilità dell'esistenza di una nuova persona. Essendo, tuttavia, ridicolo che il valore della creazione di una persona cambi a seconda del momento in cui viene espresso il giudizio – a seconda che il giudizio sia *retrospettivo* o *prospettivo* –, la risposta alla domanda “se sia bene che Sally esista” non può che essere unica. Ebbene, *se* reputiamo che Sally, una volta nata, sarebbe dovuta esistere, allora abbiamo una prova che Sally sarebbe dovuta esistere anche prima. Se

spesso accompagnato da altri argomenti come l'Argomento Pessimista o la denuncia della nostra difficoltà ad immaginare grandi numeri e ad aggregare le piccole quantità, che avrebbero il compito di fiaccare queste nostre resistenze. RYBERG 2004 p. 251 nello specifico utilizza questo argomento per affermare, una volta sfatato il mito per cui Z sarebbe un mondo ripugnante, che un mondo più popolato è meglio di un mondo meno popolato in cui le condizioni di vita sono solo *leggermente* migliori. TÄNNSJÖ (2004), 233, lo impiega nel Paradosso della Mera Addizione per sostenere che $A+$ sia *meglio* di A , e non solo *almeno uguale ad*, A_2

¹⁷² L'idea è presa da ORD 2014, 50. A mio avviso, questo argomento fa leva più su considerazioni estetiche che altruistiche. Se tendiamo a rispondere che “sì, è un bene che queste persone siano esistite” non è tanto perché reputiamo, altruisticamente, che sia un bene che persone con benessere positivo siano esistite, ma perché le vite –alcune vite – del passato hanno per noi un valore estetico come l'hanno le vite di alcuni personaggi dei romanzi. A riprova di ciò, proviamo ad immaginare una storia italiana priva di tutte le persone in qualche modo famose – aboliamo tutti da Caligola a Garibaldi – e lasciamo intatta la moltitudine anonima di persone che ha prosperato nella Penisola. Se questa storia anonima avesse per noi meno valore, ciò non potrebbe certo essere perché le vite dei grandi del passato contenevano una grande quantità di benessere e questa viene persa quando si elimina la loro esistenza. La ragione sarebbe, piuttosto, che quelle vite hanno un valore “letterario”. Tuttavia, il valore estetico – letterario – di una vita non ha niente a che vedere con l'assiologia della popolazione, poiché questa si occupa della valutazione di scenari alternativi tenendo in considerazione due variabili: il numero degli abitanti ed il benessere. Quanto tragica e bella possa essere stata una vita non ci dice nulla sul suo livello di benessere (SUMNER 1996).

¹⁷³ HUEMER 2008 p.916 ss.

abbiamo una prova che sarebbe bene che Sally esistesse, generalizzando, potremo dire che sarebbe bene che persone con una vita almeno degna di essere vissuta esistano. Se, poi, ammettessimo che non vi sia differenza tra il valore di un beneficio esistenziale ed il valore di un beneficio ordinario – a parità di incremento delle esperienze piacevoli –, dovremmo concludere che il benessere di persone già esistenti¹⁷⁴ possa essere ridotto, in modo strettamente proporzionale, per dare a persone possibili l'opportunità di esperire vite degne di essere vissute.

In merito a questo argomento vanno svolte tre considerazioni. Si noti bene, in primo luogo, che l'analogia invocata è tra una valutazione in versione prospettiva ed una in versione retrospettiva: è tra “è bene – quanto è bene – che una persona, la cui vita *sarà* degna di essere vissuta, esista?” e “è bene – quanto è bene – che una persona, la cui vita *è* degna di essere vissuta, esista?”. Impersonalità, dal canto suo, stabilisce che data una certa quantità di piacere è ugualmente bene o che questo piacere sia prodotto migliorando la vita di una persona già esistente, o che sia prodotto generando una nuova persona la cui vita sarà degna di essere vissuta. Dunque, per difendere Impersonalità – ossia, la plausibilità del beneficio esistenziale e l'equipollenza di questo con i benefici ordinari – si dovrebbe difendere una diversa analogia, quella tra una versione condizionale e una non-condizionale della stessa domanda: secondo questa seconda analogia, date le domande “è bene – quanto è bene – che, *se* una persona esiste, abbia una vita degna di essere vissuta?” e “è bene – quanto è bene – che una persona, la cui vita *è* degna di essere vissuta, esista?”, queste domande dovrebbero ricevere la stessa risposta. Eppure, noto che, se la prima analogia regge, si ha una ragione per sostenere anche la seconda¹⁷⁵. Se infatti è bene che esista una persona con un livello positivo di benessere al momento inesistente (esito della prima analogia), allora sembra plausibile che (i) il valore della sua esistenza sia *comparabile* con il valore degli incrementi di benessere di

¹⁷⁴ L'esperimento mentale di Sally dimostra che il benessere di persone *esistenti* può essere diminuito per creare persone con benessere positivo. *A fortiori* potrà preferirsi un mondo in cui esistono molte persone possibili con benessere positivo ad un mondo in cui esistono molte meno persone, anch'esse, meramente *possibili* con benessere medio maggiore. Questa precisazione è importante perché Z può essere interpretato tanto come il futuro di A (in tal caso chi esiste in A esiste anche in Z ma ha subito un decremento di benessere – come i genitori di Sally), tanto come due mondi paralleli (in tal caso A e Z non condividono nessuna sezione delle loro popolazioni ed è errato dire che chi vive in Z sta peggio di come sarebbe stato in A, perché in A non sarebbe esistito affatto). L'argomento, se funziona, funziona in entrambi i casi: che sia bene Sally esista vuol dire che esistere e vivere una vita degna di essere vissuta è un beneficio; in Z la quantità di benefici è maggiore che in A sia se i due mondi si intersecano – condividono una popolazione $n = A$ – sia se non si intersecano. Un modo per far emergere il *bias presentista* nella valutazione di popolazioni che non si intersecano potrebbe essere, forse, il seguente. Se ci viene chiesto se sarebbe bene sostituire un mondo poco popolato in cui ciascuno ha un livello di benessere molto alto con un mondo in cui esistono molte più persone ciascuna delle quali vive una vita appena degna di essere vissuta, tendiamo a dare una risposta negativa. Se però ci venisse chiesto se sarebbe bene sostituire un mondo in cui ciascuno vive una vita appena degna di essere vissuta con un mondo in cui esistono molte meno persone tutte però con un livello di benessere molto alto, ci concentreremmo adeguatamente sulla perdita di opportunità e opteremmo per il primo mondo.

¹⁷⁵ In altri termini. Una *prima analogia* – quella tra la versione condizionale e la versione non-condizionale – recita “se possiamo beneficiare ugualmente qualcuno che già esiste incrementando il suo benessere di n unità, allora possiamo beneficiare qualcuno dandogli una vita con benessere positivo pari a n ”. Questa analogia non è, di per sé, immediatamente convincente. Siamo abbastanza sicuri che se i due casi sono analoghi allora l'analogia funzionerebbe nel senso di riconoscere la conclusione – si può beneficiare con l'esistenza – dal momento che sarebbe altamente implausibile negare la premessa – che si possano beneficiare persone esistenti. Ma il problema è che non siamo sicuri che i due casi siano analoghi. Intuitivamente molti di noi pensano che i due casi non siano affatto analoghi, ma disanaloghi. Soccorre la *seconda analogia* – quella tra la versione retrospettiva e la versione prospettiva – che recita “se giudichiamo che la vita con n unità di benessere di una persona presente costituisca un beneficio per quella persona, allora dobbiamo giudicare che la vita con n quantità di benessere di una persona possibile costituirebbe un beneficio per quella persona”. In questo caso l'analogia è convincente: è convincente che i due giudizi debbano essere analoghi. E dunque, *se* reputiamo verificata la premessa, ossia se reputiamo che effettivamente “la vita con n unità di benessere di una persona presente costituisca un beneficio per quella persona” seguirà la conclusione. La conclusione della seconda analogia è la conclusione della prima analogia.

una persona già esistente e che (ii) questo valore sia anche *pari*, sicché ogni unità di benessere elargita creando una nuova persona vale moralmente quanto ogni unità di benessere con cui si migliora la qualità della vita di una persona esistente (esito della seconda analogia)¹⁷⁶.

Seconda considerazione. Il risultato del ragionamento analogico sembra quanto mai arbitrario. Ammettiamo, cosa in sé ragionevole, che il momento in cui si esprima la valutazione sul valore dell'esistenza di Sally non possa modificarla. Ciò vuol dire solo che la valutazione prospettiva e la valutazione retrospettiva devono essere eguali – entrambe asserire che sarebbe bene Sally esistesse o entrambe negarlo –, ma non vuol dire, anche, che la valutazione retrospettiva debba comandare sulla valutazione prospettiva più di quanto non voglia dire il contrario – che la valutazione prospettiva debba comandare su quella retrospettiva.

Terza considerazione. È difficile dire se l'appello al pregiudizio presentista, ci faccia provare emozioni di empatia nei confronti delle persone possibili e renda più accettabile la Conclusione Ripugnante. La risposta a questa domanda è – inevitabilmente forse – molto soggettiva ma è resa ancora più soggettiva dal fatto, notato sopra, che l'argomento analogico non è in alcun modo stringente e può essere letto come dimostrazione di una cosa e del suo esatto contrario. Comunque, contro l'efficacia psicologica di questo argomento nel colpire le nostre intuizioni milita il fatto che denunci un pregiudizio (*bias*). In altri termini, se questo argomento, richiamatici ad un'opera di introspezione, si riproponesse di farci notare come siamo capaci di provare empatia per le persone possibili, sembrerebbe inefficace. Tuttavia, può dubitarsi che questo fosse il suo intento, dal momento che il presupposto da cui muove l'argomento è che le nostre intuizioni siano viziate – che con la nostra opera di introspezione non andiamo lontani nello scoprire cosa sia giusto. Su questo punto, cruciale, torneremo subito nel prossimo paragrafo.

Lasciamoci momentaneamente alle spalle queste perplessità e assumiamo che l'argomento dell'empatia funzioni. Convenuto che vi sia un valore nell'esistenza – che la creazione di vite degne di essere vissute sia un bene –, bisogna stabilire come aggregarlo. Se esistere e condurre una vita degna di essere vissuta è un'opportunità, allora la risposta naturale¹⁷⁷ sembrerebbe che il valore contributivo di queste esistenze sia pari al loro livello di benessere. Per determinare quale mondo alternativo sia migliore si dovrà sommare il valore di ciascuna vita contenuta in quel mondo: il mondo contenete la maggior quantità di benessere sarà il migliore. Questa è la soluzione adottata dal Principio Totale.

Sembrerebbe pertanto che, adottata una corretta rappresentazione di Z – messo a fuoco Z –, la Conclusione Ripugnante – Z è meglio di A – non sia più ripugnante e che, se la Conclusione Ripugnante non è ripugnante allora deve anche essere accettata. Il Principio Totale – secondo il quale lo scenario migliore è quello che contiene la maggiore quantità di benessere e l'aggiunzione di ciascuna vita contribuisce con tutto il proprio valore personale ad incrementare (o a diminuire) il valore complessivo dello scenario – sarebbe il principio a cui guardare per regolare le Scelte che Determinano il Numero.

¹⁷⁶ Si potrebbe dire che soprattutto il punto (ii) non può essere dato per scontato. L'essere empatici nei confronti delle persone possibili – considerare l'esistenza come un'opportunità – non vuol dire, necessariamente, che dovremmo essere empatici allo stesso modo con le persone possibili e quelle attuali; non vuol dire che dovremmo essere pronti a compensare in modo strettamente proporzionale il benessere delle une con quello delle altre.

¹⁷⁷ Se si pensa ad una regola alternativa, l'alternativa più immediata è il Principio della Media. Il Principio della Media è tuttavia inadatto a rendere conto dell'idea di opportunità di esistere. Perché mai se l'esistenza è un'opportunità, il suo valore dovrebbe dipendere dal come essa contribuisca al benessere medio? Bisogna ricordare, infatti, che il Principio della Media sposa la *variabilità del valore contributivo* (v. capitolo precedente). Ben più interessante la soluzione che permette di dare al problema dell'opportunità di esistere – v. Impersonalità – il Principio del Livello Critico (v. capitolo precedente).

7. *La Conclusione Veramente Ripugnante e il problema delle illusioni persistenti*

Secondo l'Argomento Pessimista le vite delle persone fortunate sono appena degne di essere vissute. La quasi totalità delle vite del nostro mondo si situa da Z in giù. Siccome non troviamo ripugnante l'esistenza delle nostre vite, Z non può essere ripugnante. Ulteriori argomenti che denunciano la nostra incapacità nel considerare i grandi numeri e nell'aggregare le piccole quantità supportano questa conclusione. Se Z non è in sé ripugnante, allora è anche meglio di A. Se così non fosse, si ingenererebbe una contraddizione con le altre condizioni del paradosso della Mera Addizione – il Principio dell'Addizione Benevola o il Non-Antieguagliarismo o il Principio di Transitività e Sostituzione. Per evitarla si potrebbe abbandonare una di queste ultime, ma il rigetto di ciascuna, come detto più volte, sarebbe pesantemente controintuitivo.

Contro questa conclusione si potrebbe obiettare che, anche se la Negazione della Conclusione Ripugnante fosse la più plausibile tra le condizioni del Principio della Mera Addizione a poter essere abbandonata, non sarebbe una soluzione soddisfacente rigettarla per evitare di incorrere nella contraddizione. Il rigetto di una condizione deve essere fondato su considerazioni pertinenti solo a quella condizione e non per esigenze di carattere "sistemico".

Come si è già detto (v. §2 e 4), questo vincolo giustificativo – il vincolo della correttezza di fondo – appare comprensibile laddove si intenda il ragionamento morale come un'impresa volta all'elaborazione di soluzioni pratiche a noi familiari. Qualora accettassimo una soluzione solo perché le alternative sono ancora più ripugnanti – ci sono ancora meno familiari –, chiederemmo ad una considerazione teorica, l'esigenza di eludere una contraddizione, di sopperire al vuoto lasciato dalle nostre intuizioni. Se il massimo che siamo riusciti a fare è individuare quale soluzione sia la meno familiare, non siamo arrivati a nessuna soluzione: semplicemente la questione resta aperta in attesa di qualcuno che sappia fare meglio di noi.

Tuttavia, nel suo complesso, la strategia argomentativa a favore dell'accettazione della Conclusione Ripugnante non si è limitata ad avanzare fredde considerazioni teoriche, ma ha provato a mostrare che la Conclusione Ripugnante vada accettata per ragioni proprie – indipendenti dalle ripercussioni sistemiche sulle nostre, altre, intuizioni. Una volta che si è compresa la vera natura di Z, affermare che Z sia migliore di A non è il male peggiore dal punto di vista teorico, bensì una conclusione che è – o meglio, che si vuole sia – corretta. Un modo per supportare una conclusione con ragioni "sue proprie" è quello di mostrare l'allineamento di quella conclusione con le nostre intuizioni. Ed infatti, accanto a considerazioni sistemiche quali l'opportunità di sfuggire alle conclusioni altrettanto ripugnanti – pensiamo alla Conclusione Sadica o all'Antieguagliarismo – vengono usati argomenti che sembrerebbero agire sulle nostre intuizioni. Questo è il caso dell'analogia tra persone presenti e future – argomento dell'empatia – o l'idea secondo la quale, ipoteticamente, solo dei mostri utilitaristi potrebbero raggiungere i livelli di benessere di A. Così intesi questi argomenti sarebbero volti a rendere a noi familiare quel che inizialmente familiare non era: volti a sostituire il fatto della ripugnanza con il fatto della familiarità.

Allora la domanda è, *se* gli argomenti presentati si candidano a dare una soluzione familiare ai dilemmi dell'etica della popolazione, riescono in questo intento?

Sembrerebbe di no. In primo luogo, se l'obiettivo degli argomenti presentati a favore dell'accettazione della Conclusione Ripugnante è non solo (i) rendere intuitivamente accettabile la Conclusione Ripugnante, ma anche (ii) dimostrare che il Principio Totale è il principio risolutivo

dei dilemmi della popolazione, allora il loro esito non è affatto familiare¹⁷⁸. Il Principio Totale implica non solo la Conclusione Ripugnante ma anche

La Conclusione Veramente Ripugnante. Per ogni mondo A in cui ciascuno vive una vita con un livello di benessere molto alto e per ogni numero di vite con benessere negativo, esiste un mondo Ω molto più popolato del primo e contenente solo vite con benessere negativo e vite con benessere appena positivo, tale per cui, a parità delle altre condizioni, Ω è meglio di A.

Se infatti, come impone il Principio Totale, quello che conta in una popolazione è la somma algebrica del benessere, perché un mondo più popolato sia migliore di uno meno popolato non sarà necessario che il primo contenga solo vite con benessere positivo: se sufficientemente più grande, la sua popolazione potrà contenere anche vite con benessere negativo¹⁷⁹. Anche ammettendo che i precedenti argomenti – in particolare l’argomento dell’empatia – riescano a farci sembrare corretto che Z sia meglio di A, che anche Ω sia anche meglio di A è molto difficile possa sembrarci corretto. D’altra parte potrebbe dirsi che la Conclusione Veramente Ripugnante è un’obiezione, non contro la mera accettazione della Conclusione Ripugnante, ma solo contro l’accettazione del Principio Totale. Se questo fosse tutto quello che abbiamo da dire contro gli argomenti a favore dell’accettazione, seguirebbe che non abbiamo ancora trovato un principio unico da cui tutte le conclusioni corrette sarebbero inferibili – non abbiamo difeso una tesi monista –, ma avremmo nondimeno risolto molti dei paradossi più inquietanti dell’etica della popolazione. Mancherebbe ancora da trovare un principio unificatore, ma lo scenario anche in sua assenza non sarebbe così sconcertante.

Tuttavia, seconda critica, gli argomenti precedenti falliscono anche laddove si restringa il loro obiettivo a (i) rendere intuitivamente accettabile la Conclusione Ripugnante. E questo per loro stessa ammissione. Consideriamo l’Argomento Pessimista che di questa strategia è parte.

Si è detto (v. Cap I) che il Principio del Valore Variabile e il Principio del Livello Critico perseguono l’obiettivo della familiarizzazione specificando il Principio della Mera Addizione in modo che (i) ci risulti ancora familiare e (ii) non produca una contraddizione una volta messo a sistema con le altre condizioni. L’Argomento Pessimista dovrebbe rendere familiare l’accettazione della Conclusione Ripugnante – non propriamente attraverso un’operazione di *specificazione* quanto attraverso un’operazione di *disillusione*. La sua premessa è che troviamo Z ripugnante perché, nel rappresentarci Z, ci illudiamo –; la sua scommessa è che, una volta disillusi, Z non ci sembrerà più ripugnante. In questo senso si può parlare di un *argomento ottico*¹⁸⁰ – un argomento che, alla stregua di un paio di occhiali, vuol farci vedere quello che non riuscivamo a vedere. Tuttavia, per spiegare la scollatura tra la rappresentazione spontanea – *naïf* – di Z e quella realistica,

¹⁷⁸ Si badi bene, gli argomenti a favore dell’accettazione della Conclusione Ripugnante non sono necessariamente argomenti a favore del Principio Totale. Possono essere, infatti, concepiti come argomenti dimostranti solo che la Negazione della Conclusione Ripugnante non sia un criterio di accettabilità di una soddisfacente teoria della popolazione. Tuttavia, al posto del Paradosso della Mera Addizione è possibile elaborare paradossi più complessi, chiamati teoremi dell’impossibilità, che non annoverano la Negazione della Conclusione Ripugnante tra le condizioni di accettabilità. Tra quelli passati in rassegna, l’argomento dell’empatia ha più degli altri la vocazione a giustificare non solo l’accettazione della Conclusione Ripugnante, ma anche il Principio Totale nel suo complesso. Infatti, l’argomento dell’empatia più che supportare il Principio Totale, costituisce l’esplicitazione dell’intuizione – quel che è bene è il benessere; l’esistenza con benessere positivo è un bene; più bene è meglio di meno bene – che lo sorregge.

¹⁷⁹ ARRHENIUS 2003, ARRHENIUS 2011

¹⁸⁰ BROOME 2004 pp. 191 s. utilizza un argomento ottico in relazione al principio della media.

l'argomento revoca in dubbio l'affidabilità dei nostri giudizi in un modo che non è compatibile con il gioco della familiarizzazione.

Un passo indietro. Intendiamo per *Illusione*

qualcosa che sembra vero ma in realtà non lo è

In sé e per sé il fatto che una persona si illuda su qualcosa non vuol dire che quella persona non potrà mai familiarizzare con la verità. A volte, le illusioni spariscono – quel che ci sembrava vero viene dimostrato falso – e dopo un momento di spaesamento acquisiamo confidenza con la realtà – quel che ci sembrava vero adesso ci sembra falso. A volte, le illusioni sono *effimere*.

Se l'Argomento pessimista si fosse limitato a denunciare un'illusione effimera, avrebbe giocato secondo le regole del modello della familiarizzazione – sarebbe stato un argomento ottico. Tuttavia, quel che l'argomento pessimista denuncia è la nostra *tendenza* ad illuderci – la nostra memoria è selettiva, la percezione del nostro benessere troppo rosea, le nostre aspettative sono adattive – e la tendenza ad illuderci non è un'illusione effimera, ma un'illusione *persistente*: è un'illusione che, laddove denunciata, non scompare¹⁸¹; un'illusione che sembra vera anche quando sappiamo che non è vera.

Ebbene, mi sembra che la denuncia delle illusioni persistenti sia una mossa eccentrica rispetto al gioco della familiarizzazione. Perché? Perché se un'illusione persistente è un'illusione che sembra vera anche se sappiamo che non è vera, varrà anche il contrario: quanto è coperto dall'illusione sappiamo che è vero ma continuerà a sembrarci falso. Ma se l'interpretazione *naïf* di Z continua a sembrarci vera, mentre l'interpretazione realistica di Z continua a sembrarci falsa, questo vuol dire semplicemente che non abbiamo affatto familiarizzato con l'idea secondo la quale Z non sia ripugnante. L'esito dell'argomento pessimista non può essere plausibilmente descritto come *fatto* – il fatto che Z non ci risulta, dopo più accorta analisi, ripugnante – ma come un *comando* – il comando secondo il quale Z non ci deve risultare ripugnante. La Conclusione Ripugnante non è, *di fatto*, accettabile, ma che *deve* essere accettata.

Questo specifico fallimento dell'Argomento Pessimista pone però una questione che mi sembra sia rilevante. Assodato che l'Argomento Pessimista non risolva i paradossi dell'etica della popolazione laddove questa impresa venga concepita come elaborazione di soluzioni che ci sembrano familiari, è questa impresa indiscutibile? Costituisce, in altri termini, il Metodo della Familiarizzazione l'unico metodo del ragionamento morale?

Si notino le implicazioni di questo dubbio. Una volta che il nostro senso di correttezza non è più considerato come il giudice del ragionamento morale ma come uno degli imputati, molte obiezioni che fino a questo momento erano sembrate decisive, vengono neutralizzate. Pensiamo alla Conclusione Veramente Ripugnante. Quel che non va con il preferire Ω ad A è che ci sembra ripugnante farlo. Questo giudizio, la ripugnanza, non ha avuto bisogno fino a questo momento di giustificazione, era un fatto di cui prendere atto¹⁸². Se però la ripugnanza ha a sua volta bisogno di una giustificazione, la creazione di conclusioni sempre più ripugnanti non costituisce più un'obiezione decisiva. Se le nostre intuizioni ci tradiscono nel giudicare cosa è meglio tra Z e A,

¹⁸¹ Pensiamo all'illusione di Müller Lyer, cfr. HAITD 2012 p.48, che cita Margolis 1987.

¹⁸² Ciò non vuol dire che nel gioco della familiarizzazione costituisca un limite invalicabile. Il gioco della familiarizzazione ammette che possa esistere un argomento – si poteva pensare che fosse l'argomento pessimista – il quale aggiungendo dettagli ad “ Ω è meglio di A” faccia svanire la ripugnanza; un argomento che sostituisca il fatto della ripugnanza con un altro fatto, il fatto della plausibilità o il fatto della familiarità.

perché siamo spinti a preferire A a Z, quando dovremmo¹⁸³ preferire Z ad A, cosa vieta di dire che le nostre intuizioni continuano a tradirci anche quando nel giudicare cosa sia meglio tra Ω ed A siamo spinti a preferire A a Ω ?

Potrebbe dirsi che la denuncia delle illusioni persistenti crea un cortocircuito nel dibattito: Da un lato, la denuncia delle illusioni persistenti nulla può nel rendere familiare un dato principio, al contempo le obiezioni basate sulla controintuitività – letali finché si giocava secondo le regole del Metodo della Familiarizzazione – nulla possono contro argomenti basati sulla denuncia delle illusioni persistenti.

Riassumendo. L'Argomento Pessimista può essere interpretato in due modi diversi. Può essere inteso come un argomento che intende farci familiarizzare con l'accettazione della Conclusione Ripugnante – un argomento ottico. Se inteso così, l'Argomento Pessimista fallisce: che la Conclusione Ripugnante sia accettabile è in sé falso perché noi continuiamo ad avvertirla come inaccettabile. Diversamente, può essere inteso come un argomento che ci comanda di preferire Z ad A: la Conclusione Ripugnante non è accettabile, ma *deve* essere accettata. Se inteso così, non si può dire, allo stato attuale, che l'Argomento Pessimista fallisca. Al contrario, diventa impermeabile alla totalità degli argomenti che fanno leva sulla ripugnanza. Naturalmente, resta da capire a quale teoria normativa del ragionamento morale – diverso dal metodo della familiarizzazione – l'Argomento Pessimista in questa seconda interpretazione appartenga. In particolare, si dovrà chiarire cosa, ai sensi di questa teoria alternativa – per comodità, il *Modello dell'Accettazione* – sostituisca il senso di familiarità nel ruolo di criterio di giustificazione. Forse il senso di familiarità rileva in certi casi e non in altri? Forse rileva, anche per il modello dell'accettazione, escludendo che una soluzione, perché sia corretta, possa entrare in conflitto con alcune nostre intuizioni – es. il Non-Antieguagliarismo o il Non-Sadismo – ma non rileva in altri casi – e questo sarebbe il caso della Conclusione Ripugnante? Ma perché, allora, alcune intuizioni avrebbero il ruolo di giudici del ragionamento morale e altre no? Perché, in altri termini, *dobbiamo* accettare la Conclusione Ripugnante e non dovremmo, ad esempio, accettare l'Antieguagliarismo? Forse, perché alcune intuizioni sono affidabili, mentre altre sono pregiudizi? Forse. Se così è, questo modello alternativo dovrà spiegare cosa sia un pregiudizio – dovrà fornire una teoria dell'errore –, diversamente il comando che ci rivolge di non fidarci delle intuizioni contrarie all'accettazione della Conclusione Ripugnante, risulterà arbitrario.

Lo stesso discorso può ripetersi per gli altri argomenti fino ad ora incontrati basati sulla denuncia dei nostri pregiudizi. Si pensi ai fallimenti della nostra immaginazione davanti ai grandi numeri o nell'aggregare le piccole quantità. Si pensi, inoltre, al pregiudizio a favore delle persone già esistenti. Una volta che Sally è stata messa al mondo riconosciamo senza troppe difficoltà che la sua esistenza sia un bene, tuttavia siamo molto più restii a riconoscere che l'esistenza di persone possibili sarebbe un bene. Eppure ci è chiaro che le due valutazioni debbano essere analoghe. Siccome, intuitivamente, siamo portati a pensare che sia un bene Sally esista una volta che, effettivamente, esiste, l'esistenza di Sally deve essere un bene anche quando ancora non esiste.

Ebbene, se il pregiudizio (*bias*) presentista è un'illusione persistente, allora la sua denuncia, per definizione, non può farci familiarizzare con la Conclusione Ripugnante. Ma se è per definizione che l'argomento è inefficace nel farci familiarizzare con la Conclusione Ripugnante, potrebbe

¹⁸³ Noi, secondo questa interpretazione dell'argomento pessimista non “preferiremmo” Z ad A ma “dovremmo preferire” Z ad A. La versione dell'argomento pessimista per la quale noi “preferiremmo” Z ad A come abbiamo visto è fallita.

sempre essere un buon argomento nel contesto di una teoria normativa della giustificazione morale alternativa al gioco della familiarizzazione.

Anche sta volta, le regole di questo paradigma alternativo devono ancora essere chiarite. Ancora una volta, si dovrà chiarire cosa sostituisca il senso di correttezza nel ruolo di criterio di aggiudicazione tra diverse soluzioni. Il senso di correttezza può permetterci di stabilire, nel caso Sally, quale membro dell'analogia debba comandare sull'altro, oppure può lasciare la domanda aperta in attesa che ulteriori argomenti "muovano le acque" del nostro giudizio. Esiste una regola convincente che, sostituendosi al senso di correttezza, faccia funzionare questa analogia, oppure il tutto si riduce ad una quanto mai arbitraria petizione di principio in favore di un'intuizione e a discapito di un'altra? Esiste una regola per cui *dobbiamo* pensare che sia un bene che Sally esista anche quando Sally non esiste e non l'inverso, che sia un male che Sally esista anche quando già esiste?

Ancora, in questo capitolo mi sono concentrato su argomenti a favore dell'accettazione della Conclusione Ripugnante. Questi argomenti sfociano nella conclusione per cui avremmo delle ragioni per aumentare il numero degli abitanti del pianeta anche se questo comportasse un crollo del benessere generale. Queste conclusioni vengono riconosciute contro-intuitive, ma non per questo sbagliate. Viceversa, sono le nostre intuizioni a finire sul banco degli imputati. Tuttavia, la difesa dell'incremento demografico è solo *uno* degli esiti che questo schema argomentativo generale – il ripudio delle intuizioni – può avere. David Benatar, ad esempio, ha sostenuto una teoria basata sulla negazione di quello che abbiamo chiamato "valore compensativo del beneficio esistenziale" (v. Cap. I, § 6.5) – in breve, i dolori che una vita inevitabilmente conterrà ci danno una ragione per non crearla, ma le gioie che questa pure conterrà *non* ci danno una ragione *nemmeno* per resistere alle ragioni contro la sua creazione. Benatar è ben consapevole che la sua teoria conduce a difendere l'Estinzionismo. Ed è ben consapevole che l'Estinzionismo sia comunemente considerato contro-intuitivo: un esito auto-invalidante, dunque, se presupponiamo che il fine del ragionamento morale sia quello di risolvere i dilemmi offrendo soluzioni che sembrino giuste. Tuttavia, ritiene anche che il tribunale delle intuizioni comuni non abbia l'ultima parola, perché nella giuria che ha radunato siedono non solo intuizioni rispettabili, ma anche biechi pregiudizi¹⁸⁴.

Generalizzando possiamo dire che il Metodo dell'Accettazione pone quello che potremmo chiamare *il problema dell'arbitrarietà*. Nel prossimo capitolo non affronterò se non indirettamente questo problema cruciale. Mi rivolgerò, invece, a due altri problemi che stanno, se vogliamo, a monte del problema dell'arbitrarietà.

Che una soluzione ad un dilemma morale, per dirsi tale, debba *sembrare* giusta è quasi una considerazione banale. Diversamente dalla soluzione dei problemi fisici o medici – le quali possono ben essere corrette e sembrare al volgo incomprensibili –, che senso mai avrebbe dire che le soluzioni dei problemi morali possano apparire sbagliate e, nonostante ciò, essere giuste? A prescindere se esista o meno un criterio non arbitrario per indicare quali conclusioni morali debbano essere accettate, viene da chiedersi che profitto trarremmo da un codice morale coerente, generato e governato da principi solidi – non arbitrari, appunto – ma profondamente controintuitivo. In altre

¹⁸⁴ BENATAR 2006 «At the outset, it is noteworthy that a view's counter-intuitiveness cannot by itself constitute a decisive consideration against it. This is because intuitions are often profoundly unreliable—a product of mere prejudice»(203); e si veda anche «when one has a powerful argument, based on highly plausible premisses, for a conclusion that if acted upon would reduce suffering without depriving the suffering person of anything, but which is rejected merely because of primal psychological features that compromise our judgement, then the counter-intuitiveness of the conclusion should not count against it» (207).

parole, viene da chiedersi se sia la riflessione teorica che debba tenere conto delle cose che ci capita di apprezzare o disprezzare o, al contrario, dobbiamo essere noi – con le cose che ci capita di apprezzare o disprezzare – che dobbiamo tenere conto degli esiti della riflessione morale. In un modo che è semplicemente allusivo, viene da formulare questi dubbi chiedendosi se sia la morale che deve andare verso gli esseri umani o siano gli esseri umani che devono andare verso la morale. Chiamo questo il *problema dell'inumanità*: come affronta il Metodo dell'Accettazione il problema dell'inumanità?

Infine, viene da chiedersi se la stessa distinzione tra argomenti che fanno leva sulle intuizioni e argomenti che gettano dubbi sulle intuizioni – distinzione sulla quale poggia quella tra Metodo della Familiarizzazione e Metodo dell'Accettazione – non sia troppo enfatica. Potrebbe sorgere il sospetto che, a meglio guardare, le intuizioni giochino un ruolo nel Metodo dell'Accettazione non diverso da quello giocato nel Metodo della Familiarizzazione. Se così fosse, coloro che questionano la rilevanza epistemica delle nostre intuizioni starebbero solo celando la loro incapacità di proporre argomenti psicologicamente – ossia, intuitivamente – convincenti. Chiamo questo il *problema della riduzione*.

8. Non-Identity Problem *ed accettazione*.

Consideriamo preliminarmente il

Non-Identity Problem o *Caso della gravidanza*¹⁸⁵. Una donna sta pianificando di avere un figlio. Viene informata del fatto che, se resta incinta adesso, suo figlio avrà una malformazione. I medici la informano anche che ha a disposizione una cura. Se prende per due mesi una pillola al giorno, sarà in grado di mettere al mondo un figlio perfettamente sano. La cura è priva di effetti collaterali. Qualora la donna decidesse di non sottoporsi alla terapia, la malformazione di cui suo figlio sarebbe affetto, sarebbe grave, nel senso che diminuirebbe sensibilmente il benessere del nascituro, ma non tanto grave da rendere la sua vita degna di non essere vissuta, al contrario – i medici rassicurano – la vita del bambino con la malformazione sarà pur sempre degna di essere vissuta.

Comunemente si pensa che la donna dovrebbe sottoporsi alla terapia facendo così in modo che suo figlio non abbia una malformazione: dovrebbe farlo per suo figlio, per risparmiargli dei dolori inutili.

Per via del funzionamento dell'apparato riproduttivo umano, possiamo assumere che l'identità del figlio che la donna avrà se aspetterà sarà diversa da quella che avrebbe avuto qualora la donna non avesse aspettato. Sorge, allora, un problema. Il benessere del figlio con la malformazione è minore del benessere del figlio senza malformazione, se però la donna si sottopone alla terapia il figlio con la malformazione non starà meglio dal momento che, in radice, non esisterà. Ma allora per quale ragione – in ossequi a quale valore – la madre dovrebbe sottoporsi alla terapia?

Il presente lavoro di tesi si ripropone di esaminare gli stili argomentativi impiegati nel dibattito di etica della popolazione. L'idea di fondo è che possono esservi stili diversi ed incompatibili – nel senso che, dato un argomento, questo può essere un buon argomento secondo uno stile e però un

¹⁸⁵ Vedi PARFIT 1984 (p. 358 ss.) per la variante con la ragazza -madre, qui seguo BOONIN 2014 p. 2 ss. In questa tesi abbiamo già incontrato il caso nel Cap. I § 6.6. nella versione della ragazza-madre.

cattivo argomento, un non-argomento magari, per un altro stile. Sebbene l'etica della popolazione in generale costituisca il segmento di dibattito che ho preso in considerazione, mi sono concentrato prevalentemente sul problema delle Scelte Determinanti il Numero, ed in particolare sui tentativi di risoluzione del Paradosso della Mera Addizione – o della Conclusione Ripugnante –, relegando in secondo piano altri problemi ampiamente dibattuti, come il *Non-Identity Problem*¹⁸⁶, che riguardano le Scelte Determinanti l'Identità – scelte che decidono solo *chi* esisterà e non anche *quante* persone possibili esisteranno.

Anche nell'ambito delle Scelte Determinanti l'Identità, tuttavia, si ripresenta l'alternativa tra diversi stili morali incompatibili. In particolare, in modo analogo a quanto visto per il Paradosso della Mera Addizione, si ripresenta l'alternativa tra, da un lato, uno stile morale – un metodo giustificativo – che assegna rilevanza decisiva alla intuitività della soluzione – o come dico io, alla familiarità della soluzione – per cui non si dà il caso che una soluzione possa essere giustificata e non essere al contempo una soluzione intuitiva – il Metodo della Familiarizzazione –, e dall'altro lato, uno stile morale in cui l'intuitività non è decisiva: possiamo avere soluzioni corrette controintuitive, possiamo dover accettare conclusioni controintuitive – il Metodo dell'Accettazione.

Il Problema della Non-Identità può essere analizzato scomponendolo in cinque premesse intuitive che conducono ad una conclusione controintuitiva¹⁸⁷. Le cinque premesse in ordine sono: (P1) la scelta di non sottoporsi alla terapia non fa stare il figlio – quel figlio che sarebbe nato qualora non ci si fosse sottoposti alla terapia – peggio di come sarebbe stato qualora ci si fosse sottoposti alla terapia; (P2) perché una condotta danneggi una persona, quella condotta deve aver fatto stare quella persona peggio di come sarebbe stata qualora la condotta non fosse stata posta in essere; (P3) la scelta della donna di non sottoporsi alla terapia, così generando il figlio con la malformazione, non produce danni a carico di terzi; (P4) se un atto non danneggia nessuno, allora non fa un torto a nessuno («does not wrong anyone»); (P5) se un atto non fa un torto a nessuno, allora non può dirsi sia moralmente sbagliato. Se accettiamo tutte e cinque le premesse, segue che (C) la donna che decide di non sottoporsi alla terapia generando così un figlio con una grave malformazione – grave malformazione nonostante la quale la sua vita sarà comunque degna di essere vissuta, ma che comunque si sarebbe evitata attraverso un breve trattamento farmacologico – non sta ponendo in essere una condotta moralmente sbagliata. Questa conclusione è reputata da molti come controintuitiva – la chiameremo d'ora in avanti e limitatamente a questo paragrafo “la Conclusione Controintuitiva”.

Sebbene le cinque premesse siano *prima facie* intuitive, ciò non vieta che si diano modi di riformularle in modo tale che queste non conducano più alla conclusione controintuitiva. Alla stregua degli argomenti passati in rassegna nel Capitolo I, possiamo immaginarne altri volti a mostrare come la formulazione di una delle premesse sia troppo generale: intuitiva – questo l'auspicio – è una versione più circostanziata della premessa e questa versione più circostanziata non genera la conclusione contro-intuitiva (*distinguishing*¹⁸⁸).

¹⁸⁶ Al quale, tuttavia, si è pur fatto cenno nel paragrafo sulle teorie *person-affecting*, v. Cap I § 6.6.

¹⁸⁷ BOONIN 2014 pp. 2-5.

¹⁸⁸ Per far capire che struttura dovrebbe avere un argomento efficace in questo contesto, Boonin fa un esempio di tecnica del *distinguishing*. A proposito di quello che lui chiama Requisito dell'Indipendenza – per cui la ragione per rigettare una delle premesse deve essere indipendente dall'esigenza di scongiurare la conclusione contro-intuitiva – dice «P2, for example, maintains that in order for an act to harm a person, the act must make that person worse off than they would otherwise have been. One way to justify rejecting this premise would be to provide a *counterexample*: a case in which it was clear that a given act did harm a particular person but also clear that the act did not make that person worse off than they would have been had the act not occurred. A number of possible cases of this sort will be considered in

È opinione di David Boonin ¹⁸⁹ che non si dà un modo di operare con successo il *distinguishing* perché ogni tentativo in tal senso viola alternativamente o, anche, congiuntamente (i) il *Requisito di Indipendenza* – per cui la ragione per rigettare una delle premesse deve essere indipendente dall’esigenza di scongiurare la conclusione contro-intuitiva; ai nostri fini può essere inteso come il requisito per cui la premessa circostanziata debba essere intrinsecamente, in sé, intuitiva e non un mero escamotage per evitare conclusioni contro-intuitive – ; (ii) il *Requisito di Robustezza* – per cui la premessa circostanziata deve essere idonea a scongiurare la conclusione contro-intuitiva: l’apposizione dell’eccezione potrebbe non sortire questo effetto –; (iii) il *Requisito di Modestia* – per cui la premessa circostanziata, in sé intuitiva, e capace di scongiurare la conclusione controintuitiva, non deve ingenerare *altre* conclusioni contro-intuitive.

La conclusione di Boonin è che dovremmo accettare la conclusione apparentemente contro-intuitiva secondo la quale non c’è nulla di sbagliato nella condotta di una donna che, pur potendo con piccolo incomodo mettere al mondo un figlio perfettamente sano, decida invece di generare un figlio con una grave malformazione – malformazione che, comunque, lascia che la sua vita sia degna di essere vissuta. Non analizzerò gli argomenti che Boonin avanza per mostrare come l’operazione di *distinguishing* sulle cinque premesse, mi concentrerò invece – conformemente all’oggetto di questo capitolo – sull’idea da lui avanzata per cui dovremmo accettare la conclusione apparentemente contro-intuitiva.

A supporto dell’accettazione della Conclusione Contro-intuitiva, Boonin offre diversi argomenti che ricalcano grosso modo lo stesso schema.

*Caso dell’aiuto umanitario*¹⁹⁰. Possiamo destinare una piccola somma di denaro – cinquanta euro – ad una campagna umanitaria per l’eradicazione della malnutrizione infantile. In alternativa possiamo spendere la stessa somma per una cena fuori ed un film al cinema. Se scegliamo la donazione umanitaria vi sarà un bambino in più che non morirà di fame. Decidiamo di andare a cena e poi al cinema.

Sebbene sarebbe meglio destinassimo l’importo alla campagna umanitaria, è comunemente accettato che scegliere di usarlo per cena fuori e cinema sia moralmente permesso.

Se comunemente accettiamo sia moralmente permesso scegliere di destinare l’importo a cena e cinema, allora *a fortiori* dobbiamo accettare che sia permesso mettere al mondo un figlio con un grave handicap sebbene sarebbe stato possibile con minimo incomodo mettere al mondo un figlio perfettamente sano, *i.e.* dobbiamo accettare la Conclusione Controintuitiva.

Chapter 3. If any of them prove successful, they will provide a reason to reject P2 that in no way depends on the fact that rejecting P2 would enable us to avoid the Implausible Conclusion» (BOONIN, 2014, p. 20) [corsivo mio]. Dunque per rigettare una *premesse* sarebbe sufficiente trovare un caso eccezionale. Ciò non vorrebbe ancora dire che per rigettare la *conclusione* sarebbe sufficiente trovare un caso eccezionale. Infatti, trovato il caso eccezionale, si dischiuderebbero due scenari alternativi. Nel primo scenario, possiamo usare il caso eccezionale per circostanziare la premessa – la premessa ingloba l’eccezione, perdendo parte della sua generalità – ma la premessa così circostanziata conduce ugualmente alla conclusione contro-intuitiva che volevamo evitare. Se questo è lo scenario, non ci siamo mossi molto grazie al *distinguishing* – Boonin si esprime dicendo che l’argomento non soddisfa quel che lui chiama Requisito di Robustezza (*ivi*, 21). Se però la premessa così circostanziata non conducesse più alla conclusione controintuitiva – e non ingenerasse diverse conclusioni contro-intuitive, Requisito della Modestia (*ivi*, p. 22) allora avremmo anche rigettato la conclusione.

¹⁸⁹ Lungamente argomentata nei capitoli 2,3,4,5,6 di BOONIN 2014.

¹⁹⁰ BOONIN 2014, pp. 192-195. Il caso è tratto da SINGER 1972 e da UNGER 1996.

Usiamo questo argomento per svolgere due considerazioni. In primo luogo, prendiamo in esame la struttura analogica dell'argomento – nello specifico, un argomento a *fortiori*. Per l'argomento considerato, siccome già accettiamo un certo giudizio – che sia permesso scegliere cena e cinema – allora abbiamo una ragione per accettare anche un giudizio che ci sembra contro-intuitivo – la Conclusione Contro-intuitiva –, perché il caso dell'aiuto umanitario e il caso della gravidanza sarebbero analoghi. Boonin non dà per scontata l'analogia e ritiene che ben potrebbero in astratto esservi delle caratteristiche moralmente rilevanti che differenzino il caso della gravidanza da quello dell'aiuto umanitario. Potrebbe – ad esempio – sostenersi che la donna viola il diritto del suo bambino se non opta per la terapia, mentre i bambini che muoiono di fame in paesi lontani non hanno diritti nei nostri confronti affinché noi devolviamo parte delle nostre superflue risorse per salvarli. Tuttavia, Boonin ritiene anche di aver mostrato¹⁹¹ come il caso della donna e della gravidanza non presenti questo genere di differenze moralmente rilevanti e dunque sia analogo al caso dell'aiuto umanitario. Anzi, è persino più plausibile – donde il carattere *a fortiori* dell'argomento – sostenere che nel caso della gravidanza non è moralmente sbagliato avere il bambino con la malformazione. Nel caso dell'aiuto umanitario si ha una persona già esistente – il bambino denutrito – che soffrirà un danno dei più classici – un danno comparativo, un evento che lo farà stare peggio di come sarebbe stato qualora l'evento non si fosse verificato.

In secondo luogo, va chiarito come Boonin non stia dicendo che *effettivamente* sia permesso utilizzare l'importo per cena e cinema piuttosto che per la donazione umanitaria. Sta, invece, dicendo che *per il senso comune* questa scelta – cena e cinema – sia effettivamente permessa. Avremmo però un punto di partenza. Infatti, se il caso della gravidanza è analogo a quello dell'aiuto umanitario, come non è contro-intuitivo non effettuare l'aiuto, così non sarebbe contro-intuitivo omettere di posporre la gravidanza. Questo – per Boonin – non basterebbe a dire che sia effettivamente permesso posporre la gravidanza, tuttavia permetterebbe di dire che il Problema della Non-Identità – cinque premesse intuitive che conducono ad una conclusione contro-intuitiva – non è un problema ma un argomento – cinque premesse intuitive conducono ad una conclusione pure intuitiva – e che dunque, sia proprio l'Argomento della Non-Identità a provare che sia giusto – e non semplicemente intuitivo – che alla donna sia permesso mettere al mondo il figlio con la malformazione¹⁹².

Vediamo altri degli argomenti adoperati da Boonin.

*Caso del salvataggio*¹⁹³. Due bambini stanno annegando in un lago e possiamo salvare solo uno di essi. Uno dei due è più vicino a noi dell'altro e salvarlo sarebbe leggermente meno faticoso per noi. Il bambino più vicino a noi è affetto da una malformazione che intacca sensibilmente il proprio benessere, sebbene non impedisca che la sua vita sia degna di essere vissuta. Il bambino più lontano è perfettamente sano – ed ha una vita ben degna di essere vissuta. Decidiamo di salvare il bambino cieco perché ci costa leggermente meno sforzo.

¹⁹¹ Si tratta degli argomenti volti a mostrare come le operazioni di *distinguishing* sulle varie premesse che conducono alla Conclusione Contro-intuitiva falliscano.

¹⁹² Cfr. BOONIN 2014, p. 191, «My goal will not be to use these other claims as a way of constructing an argument for the truth of the Implausible Conclusion. The argument for the truth of the Implausible Conclusion has already been provided by the non-identity argument itself in conjunction with the objections I have raised against the various attempts to overcome the argument that I have discussed in the previous chapters. Rather, my goal here will be to show that if my arguments in the previous chapters are accepted, then the Implausible Conclusion should no longer seem so implausible to us »; sul caso dell'aiuto umanitario, *ivi*, p. 194.

¹⁹³ BOONIN 2014, 164 ss., 195 ss.

Intuitivamente diremmo che salvare il bambino cieco è moralmente permesso.

Sia nel caso del salvataggio, sia nel caso della gravidanza – Problema della Non-Identità – abbiamo due azioni alternative, una ha come esito che un bambino perfettamente sano vivrà, l'altra che vivrà un bambino con una malformazione che non impedisce però alla sua vita di essere degna di essere vissuta.

Se nel caso del salvataggio è moralmente permesso salvare il bambino con la malformazione, allora *a fortiori* alla donna è permesso mettere al mondo in bambino con la malformazione, *i.e.* dobbiamo accettare la Conclusione Contro-intuitiva.

Immaginiamo adesso che, a causa della sua malformazione, il bambino non abbia una disabilità fisica ma mentale. Immaginiamo che il bambino abbia una malformazione talmente grave da fargli avere la vita mentale di un cavallo. Questa sembra una versione ancora più forte – più ostica da accettare – della Conclusione Contro-Intuitiva. Però

Caso interspecista. Abbiamo già due figli e un allevamento di cavalli. Potremmo mettere al mondo un terzo figlio che sarebbe perfettamente sano, oppure allevare un altro cavallo. Decidiamo di allevare un altro cavallo.

Intuitivamente diremmo che allevare un altro cavallo è moralmente permesso.

Se allevare un altro cavallo è moralmente permesso allora è pure moralmente permesso generare un figlio con una malformazione tanto grave che, pur lasciandogli una vita degna di essere vissuta, lo porti ad avere la vita mentale di un cavallo, anche qualora avremmo potuto generare con minimo incomodo un altro figlio perfettamente sano¹⁹⁴.

Come interpretare il senso, l'obiettivo, degli argomenti presentati? O, in altri termini, è possibile – direttamente, oppure a seguito di uno sforzo interpretativo ulteriore – sussumerli entro uno dei modelli di ragionamento morale che ho abbozzato in § 7?

Boonin non pone il problema delle illusioni persistenti¹⁹⁵ – che ho ritenuto essere la cartina di tornasole dell'abbandono del Metodo della Familiarizzazione –, tuttavia offre delle esplicite indicazioni metodologiche di cornice. Queste indicazioni sono rilevanti indipendentemente dalla natura degli argomenti che Boonin usa. Secondo Boonin può darsi il caso che ci troviamo davanti a due conclusioni alternative entrambe contro-intuitive. In questi casi non ci resterebbe che accettare la meno contro-intuitiva («bite the bullet»). Concedendosi qualche notazione autobiografica, Boonin racconta come inizialmente aveva accettato, alla stregua del minore dei mali, che fosse moralmente permesso alla donna generare il figlio con la malformazione invece di quello perfettamente sano. Con l'andare del tempo però – prosegue Boonin – era andato trovando questo giudizio sempre più intuitivo. Allo stato attuale dunque Boonin intende la Conclusione Contro-intuitiva non più come il minore dei mali, ma come una soluzione in sé intuitiva – la Soluzione

¹⁹⁴ Non riporto un quarto argomento che Boonin pure adoperava – il *Caso della Transitività* (cfr. BOONIN 2014, pp. 198 - 2005) – per non appesantire eccessivamente l'esposizione ed in quanto già esposto nel Capitolo I in funzione di obiezione per il Quasi-Impersonalismo.

¹⁹⁵ Più precisamente Boonin allude al problema delle illusioni persistenti di sfuggita quando spinge a dubitare i suoi oppositori dell'accuratezza del loro ritratto di una vita appena degna di essere vissuta (BOONIN 2014, 228). Non mi occuperò di questo punto, dal momento che non riveste nell'argomentazione di Boonin importanza cruciale.

Contro-intuitiva è diventata la Soluzione Intuitiva¹⁹⁶. I suoi argomenti – nelle sue intenzioni – sono mezzi per accelerare in vitro questo processo negli altri.

Ricorrendo alla terminologia che ho introdotto, diremmo che Boonin, nel ritenere che a volte si debbano accettare giudizi contro-intuitivi, ha fatto professione di attenersi al Metodo dell'Accettazione. Boonin però contemporaneamente ritiene che i suoi argomenti facciano apparire la Conclusione Contro-intuitiva come intuitiva, disperdano l'aura di contro-intuitività. Si tratterebbe allora di argomenti ottici, argomenti che giocano secondo le regole del Metodo della Familiarizzazione. Boonin seguirebbe il Metodo dell'Accettazione, ma riterrebbe che, nel caso di specie, i suoi argomenti possano funzionare anche nei confronti di coloro che “giocano” secondo il Metodo della Familiarizzazione.

Queste sono le intenzioni di Boonin lette alla luce dei due modelli – appena abbozzati ancora – di metodi del ragionamento che ho introdotto in questo capitolo. Ma mettiamo da parte le intenzioni di Boonin e prendiamo in esame i suoi argomenti. Riesce Boonin realmente a giocare secondo le regole del Metodo della Familiarizzazione?

Per seguire la logica del Metodo della Familiarizzazione, i suoi argomenti devono funzionare come argomenti ottici. Se sono argomenti ottici allora il loro esito ideale – la scommessa che pretendono di vincere – non sarà provare che dobbiamo accettare una conclusione contro-intuitiva, quanto eliminare psicologicamente, di fatto, l'aura di contro-intuitività che ammantava quella conclusione; rendere, psicologicamente, di fatto, intuitiva – dico io “familiare” – un giudizio che prima era contro-intuitivo; mostrare come la Conclusione Contro-intuitiva non sia contro-intuitiva dopotutto («not to be so implausible after all») ¹⁹⁷. Ebbene, che sorte avrebbero come argomenti ottici? Ci sono dei modi in cui potremmo criticarli?

Una critica che mi sembra pertinente è la seguente. Gli argomenti considerati sono argomenti analogici – più esattamente, argomenti *a fortiori*, ma questo non ci interessa. Argomenti simili a quello impiegato da Huemer in § 6.2. per far emergere il pregiudizio presentista. Se sono argomenti ottici, allora sono argomenti ottico-analogici. Ma questo, mi sembra, pone già un problema. Se ci interessa mostrare come nel caso della gravidanza è intuitivo che sia moralmente permesso generare il bambino con la malformazione, il fatto di prendere in esame casi, asseritamente, analoghi sembra essere una confessione del fatto che siamo incapaci di rivelare questa intuitività nel caso che ci interessa. Un argomento ottico – un argomento mirante a rendere familiare quel che prima non lo era – fallisce se si limita a mostrare che un giudizio a noi non familiare è circondato da giudizi simili che, questi sì, ci sono familiari.

Peraltro quando si dice che due casi sono analoghi e dunque chiamano soluzioni analoghe, bisogna intendersi su quali siano le proprietà da considerare ai fini di tracciare l'analogia. Lo stesso fallimento dell'argomento nel farci familiarizzare con il giudizio sperato può essere raccontato

¹⁹⁶ BOONIN 2014, 234 s. Potrà forse sembrare strano che mi dilunghi su queste notazioni biografiche di Boonin, tuttavia si comprenderà – auspicabilmente – la rilevanza di queste e simili parole nel Capitolo III dove mi concentrerò sulle teorie del ragionamento morale.

¹⁹⁷ Boonin utilizza il termine “plausible” per indicare come i suoi argomenti mostrino che la Conclusione Contro-intuitiva in realtà sia: sarebbe una conclusione “plausible” (BOONIN, 2014, p.191 e *passim*). Se consideriamo i suoi argomenti alla stregua di argomenti ottici dovremmo interpretare il termine “plausible” come sinonimo di “psicologicamente spontaneo”, “intuitivo”, o come dico io “familiare”. Questa scelta interpretativa presenta i suoi problemi perché in alcuni passaggi Boonin sembra utilizzare “plausible” come sinonimo di “ragionevole” ossia “qualcosa che pretende la nostra accettazione” («But in asking whether the Implausible Conclusion is really so implausible, we can also ask whether, upon reflection, the conclusion of the non-identity argument really should be considered implausible. », *ivi*, 191).

come il fallimento di un'analogia. Se postuliamo, ad esempio, che il Caso del salvataggio è analogo al Caso della gravidanza perché in entrambi i casi si ha una scelta tra permettere che a vivere sia un bambino sano o uno con una malformazione, limitatamente a questo aspetto diciamo una cosa vera: i due casi sono *ceteris paribus* uguali. Ma i due casi non sono necessariamente analoghi perché, banalmente, in un caso è intuitivo che si possa salvare il bambino con la malformazione, mentre nell'altro è intuitivo che non si possa generare il bambino con la malformazione¹⁹⁸. Se anche Boonin avesse avuto successo nell'escludere che vi siano *alcune* circostanze moralmente significative che rendono disanaloghi i casi della gravidanza e dell'aiuto umanitario, comunque potrebbe dirsi che questi due casi restano disanaloghi proprio per via del fatto che noi – qualcuno di noi – troviamo intuitivo che una persona abbia il permesso di non effettuare l'aiuto umanitario mentre troviamo contro-intuitivo che una futura madre abbia il permesso di scegliere di avere un figlio con gravi handicap quando avrebbe potuto generare un figlio perfettamente sano. La salienza che attribuiamo ad un caso e non all'altro li renderebbe disanaloghi.

La domanda, allora, diventa: dobbiamo ricomprendere l'intuitività tra le caratteristiche che due casi devono avere per essere considerati analoghi? È, in generale, l'intuitività – la salienza – una proprietà così importante? Per il Metodo della Familiarizzazione l'intuitività non è semplicemente una, ma l'unica, caratteristica a cui guardare per stabilire se un giudizio sia giustificato. Possiamo criticare questa idea, ma criticarla vuol dire criticare il Metodo della Familiarizzazione. Dunque, se teniamo fermo il Metodo della Familiarizzazione, segue che i due casi non sono analoghi: l'analogia è fallita.

Come argomenti ottici, gli argomenti di Boonin falliscono. Poniamo ora il caso che gli argomenti di Boonin non siano argomenti ottici. Non sono più argomenti che intendono mostrare che la Conclusione Contro-intuitiva è dopotutto intuitiva, ma argomenti che dovrebbero ingiungerci di accettare una conclusione contro-intuitiva. Ebbene, come valutare se abbiamo successo o falliscano? Si ripropongono problemi già visti: perché dovremmo accettare queste conclusioni contro-intuitive e non invece quell'altre? Problema dell'Arbitrarietà. Che senso ha un metodo del ragionamento morale che prescinde dai valori che ci capita di apprezzare, dalle cose che ci capita di trovare intuitive? Problema dell'Inumanità. Non potrebbe darsi il caso che, ad onta dei proclami, le nostre intuizioni giochino sempre il ruolo decisivo? Nel prossimo capitolo ci addentreremo nella distinzione tra Metodo della Familiarizzazione e Metodo dell'Accettazione, proveremo a mettere a fuoco questi interrogativi e a dare ad alcuni di essi risposte parziali.

¹⁹⁸ L'esempio più evidente di questo fallimento si riscontra nel Caso dell'aiuto umanitario. In questo caso Boonin qualifica in termini schiettamente sociologici la familiarità del giudizio per cui è permesso andare a cena fuori e poi al cinema invece che salvare la vita ad un bambino denutrito in un paese lontano: è un fatto che questo giudizio sia familiare, perché è un giudizio socialmente diffuso (BOONIN 2014, p. 194, 221). Ma banalmente è falso che una condotta socialmente approvata sia analoga ad una socialmente condannata, qualora l'approvazione della condotta sia un fattore rilevante per stabilire se quella condotta sia corretta.

Capitolo III

Il Metodo della Familiarizzazione

1. Intuizioni e pregiudizi

1.1. Giudizi telici

Gli argomenti del precedente capitolo sono accomunati del fatto di gettare dubbi sul valore delle nostre intuizioni come criteri di giustificazione dei giudizi pratici. Quando ragioniamo su cosa sia giusto fare il nostro punto di vista – l'insieme delle nostre intuizioni – è perturbato, è sotto cattive influenze.

Più precisamente – come vedremo in seguito questa distinzione è importante –, gli argomenti del precedente capitolo screditano il ruolo delle nostre intuizioni rispetto alla giustificazione dei nostri giudizi pratici *telici*. Diremo anche – senza attribuire rilevanza a queste diverse espressioni – che screditano le nostre intuizioni teliche o i nostri valori telici. Un giudizio pratico si dice telico quando verte su un fine ultimo (τέλος) che intendiamo perseguire con le nostre azioni – un giudizio sui fini ultimi che avremmo. Un'intuizione è telica quando verte sui fini ultimi dell'azione, un'azione realizza – incarna – un valore telico quando vi è almeno un aspetto sotto il quale quell'azione sia buona in sé. Giudizi, intuizioni e valori telici si oppongono, dunque, a giudizi, intuizioni e valori *strumentali*.

Immaginiamo il nostro fine sia “scegliere la città migliore dove andare a lavorare, ossia quella in cui avremo la retribuzione più alta e più occasioni di socialità” e di avere un’intuizione per cui “la città migliore dove andare a lavorare è Genova”. Immaginiamo adesso salti fuori che la nostra intuizione su Genova, lungi dall’indicare la città in cui avremmo la retribuzione più alta e più occasioni di socialità, indichi una città il cui nome inizia con la stessa lettera del nostro nome¹⁹⁹. Diremmo che la nostra intuizione non è affidabile, ci svia. Questo, tuttavia, non costituirebbe un esempio di critica alle nostre intuizioni teliche. Infatti, l’intuizione secondo la quale “la città migliore dove andare a lavorare è Genova” è un’intuizione *strumentale* al perseguimento del nostro fine – l’andare a vivere nella città dove avremo la retribuzione più alta e più occasioni di socialità. Diciamo che vogliamo andare a Genova *perché* crediamo che là potremmo avere la retribuzione più alta e più occasioni di socialità. Invece, porre sotto accusa le nostre intuizioni teliche equivarrebbe a dire che c’è qualcosa che non va nell’intuizione – perché sempre di un’intuizione si tratta – che ci fa indentificare la città migliore in cui andare a vivere con quella in cui avremo la retribuzione più alta e più occasioni di socialità. Una critica potrebbe essere, ad esempio, che dovremmo indentificarla non con questa ma con la città in cui, ad esempio, sia più facile raggiungere i nostri anziani parenti. Presupponiamo un altro fine, ad esempio la massimizzazione della felicità umana secondo il Principio Totale²⁰⁰. È possibile criticare l’adeguatezza delle nostre intuizioni pratiche, dicendo che sono inadeguate al perseguimento di questo fine. Secondo una simile critica, pur avendo come fine la massimizzazione del piacere secondo il Principio Totale, staremmo fallendo sistematicamente di intuire cosa, nel concreto, dovremmo fare per perseguire questo fine, dirigendoci – ad esempio – verso guerre nucleari per l’accumulo di risorse rese sempre più scarse da politiche ambientali insostenibili nel medio-lungo periodo. Una simile critica riguarderebbe le nostre intuizioni strumentali²⁰¹. Se invece andassimo a sindacare non le intuizioni che ci portano verso la guerra nucleare a dispetto della nostra intuizione a favore della massimizzazione del piacere secondo il Principio Totale, ma la stessa intuizione a favore della massimizzazione del piacere secondo il Principio Totale, allora staremmo sindacando le nostre intuizioni teliche. Per comprendere e valutare gli argomenti del precedente capitolo che revocano in dubbio le intuizioni nell’elaborazione dei nostri giudizi telici, si avverte il bisogno di affrontare una domanda che trascende i confini dell’etica della popolazione. Come dobbiamo ragionare intorno ai nostri fini? Ossia, qual è il metodo per addivenire a giudizi telici giustificati? Chiamerò “metodi di ragionamento” o “metodi di giustificazione” le possibili risposte a questo interrogativo. Cosa vuol dire che un giudizio è giustificato? Diversi metodi di ragionamento o metodi di giustificazione danno risposte diverse a questo interrogativo. Possiamo avere diverse *concezioni* di cosa sia un giudizio giustificato o di cosa sia il processo di giustificazione. Questi vari metodi presuppongono però un comune *concetto* di “giustificato” e “giustificazione”: un’idea talmente ampia che possa andare bene per tutti. “Giustificato” è – in questa tesi – semplicemente la proprietà di un giudizio sul quale, date le regole interne al metodo del ragionamento che stiamo seguendo, “non c’è più nulla da dire”. Ci chiediamo cosa pensare su una questione e ad un certo punto riteniamo che su quella questione non ci sia più nulla da dire che quel che abbiamo pensato – come, a proposito del fatto che $5+7=12$, a qualcuno può apparire che non ci sia altro da dire se non che

¹⁹⁹ L’esempio trae ispirazione da studi citati in HAITT, BJORKLUND 2008 p. 187. « people are slightly more likely than chance to marry others whose first name shares its initial letter with their own, they are more likely to move to cities and states that resemble their names (Phil moves to Philadelphia; Louise to Louisiana)».

²⁰⁰ Secondo il Principio Totale, lo ricordiamo, sarebbe bene produrre la maggiore quantità netta di piacere. Per aumentare la quantità di piacere potremmo sia aumentare la qualità della vita delle persone che già esistono, sia aumentare il numero di persone che esisteranno e che avranno una vita in cui il piacere supera il dolore.

²⁰¹ Questa mi sembra essere la posizione dei fautori del “potenziamento umano” – *Human Enhancement* – o almeno di alcuni cfr. PERSSON, SAVULESCU 2012.

$5+7=12$ ²⁰². “Giustificazione” sarà, allora, il processo che porta alla proprietà dell’essere una cosa “giustificata”. Questo capitolo analizzerà, principalmente, una risposta possibile che chiamerò con un’espressione da me coniata “Il Metodo della Familiarizzazione”.

1.2. Interpretazioni del Metodo dell’Equilibrio Riflessivo

Come dobbiamo ragionare intorno ai fini che abbiamo? Nella nostra mente abbiamo un insieme di giudizi specifici e di principi generali sul bene, la giustizia (ecc.). Che farne? Come farli interagire? A proposito del processo di costruzione delle parti del suo contratto sociale ipotetico, Rawls disse

«We begin by describing it [la situazione delle parti] so that it represents generally shared and preferably weak conditions. We then see if these conditions are strong enough to yield a significant set of principles. If not, we look for further premises equally reasonable. But if so, and these principles match our considered convictions of justice, then so far well and good. But presumably there will be discrepancies. In this case we have a choice. We can either modify the account of the initial situation or we can revise our existing judgments, for even the judgments we take provisionally as fixed points are liable to revision. By going back and forth, sometimes altering the conditions of the contractual circumstances, at others withdrawing our *judgments* and conforming them to *principle*, I assume that eventually we shall find a description of the initial situation that both expresses reasonable conditions and yields principles which match our considered judgments duly pruned and adjusted. This state of affairs I refer to as reflective equilibrium»²⁰³ (corsivo mio)

L’idea che ci interessa è che per determinare quali siano i nostri valori o fini, dobbiamo – ecco il metodo di ragionamento suggerito – considerare i principi e i giudizi più specifici in cui intuitivamente ci riconosciamo, e poi procedere ad un’opera di aggiustamento reciproco degli uni con gli altri fino a che i conflitti che potevano esserci non siano scomparsi. Questo il Metodo dell’Equilibrio Riflessivo (ER). Indipendentemente se possa essere già contestato a questo livello di generalità²⁰⁴, uno dei limiti del modello, così espresso, è di essere ampiamente indeterminato.

(I) In primo luogo, non è ben chiaro in cosa consista l’attività di aggiustamento reciproco evocata da Rawls - «By going back and forth, sometimes altering ... at others withdrawing ... and conforming ...». Sembra legittimo domandarsi se si stia alludendo ad un’attività sottoposta a regole o no, e, se sì, sembra legittimo domandarsi a quale tipo di regole si stia alludendo.

Abbiamo qualcosa che assomigli a regole specifiche per la soluzione dei conflitti? Potremmo immaginare regole come “Se un giudizio ponderato entra in conflitto con una teoria generale, tanto peggio per il giudizio ponderato”, o magari una regola del tipo “dati i nostri giudizi ponderati e le nostre teorie, si formino dei grappoli – dei *clusters* – di giudizi e principi che tra loro sono coerenti, l’equilibrio migliore è quello dato dal grappolo più numeroso”. Diverse teorie del ragionamento possono essere elaborate modificando le regole che sovrintendono alla correzione delle intuizioni e

²⁰² L’espressione “non c’è più nulla da dire” è tratta da WIGGINS 1990 p. 70, ripresa poi da WILLIAMS 1995 p.236.

²⁰³ RAWLS 1971, 18. Probabilmente sarebbe inesatto dire che Rawls abbia concepito questo procedimento per una discussione sui fini, posto che il suo sforzo può essere letto alla stregua dell’elaborazione di una teoria della giustizia che provi a fare a meno di un discorso sui fini. Tuttavia, il metodo, descritto da Rawls, che precluderebbe all’instaurazione di un equilibrio riflessivo può essere adoperato come un metodo dell’indagine etica in generale, senza, cioè, bisogno di tenere conto delle specificità della prospettiva rawlsiana (sulla generalità del metodo, cfr. MCMAHAN 2012, 110)

²⁰⁴ Si suole distinguere tra teorie *fondazionaliste* e teorie *coerentiste* della giustificazione. Secondo MCMAHAN 2012, 111 il Metodo dell’Equilibrio Riflessivo non comporta un’opzione per il coerentismo. Comunque sia, in questa tesi non mi concentrerò sulla distinzione tra fondazionalismo e coerentismo.

dei principi. Quelli fatti sono due esempi di regole che, nel risolvere il conflitto tra due giudizi che ci sembrano convincenti – diciamo, due giudizi a noi familiari – ammettono che la soluzione del conflitto possa essere contro-intuitiva.

Facciamo un esempio prendendo in considerazione la prima regola per cui, dato un conflitto tra un giudizio su un caso particolare ed un principio, il giudizio soccombe al principio. Siamo il genere di persone che trovano intuitivo, familiare, i principi secondo i quali “quel che conta è il piacere” e “quantità maggiori di piacere sono meglio di quantità minori”. Contemporaneamente siamo il genere di persone che, messo davanti alla scelta tra salvare la vita ad un ragazzo di venti anni con un’aspettativa di vita di ottanta anni e mettere al mondo una nuova persona con aspettativa di vita di ottanta anni, trovano intuitivo, familiare, che si debba salvare la vita al ragazzo. I nostri giudizi familiari generali e i nostri giudizi familiari particolari sono in conflitto: se, invece di salvare il ragazzo, creiamo una nuova persona, creeremo una maggiore quantità di piacere, assunto che questa avrà ottanta anni per sperimentare nuove unità di piacere – e non sessanta, come sono gli anni che rimangono al ragazzo da vivere. Possiamo capire in che senso la regola che, in caso di conflitto, prescrive di seguire il principio generale contro il giudizio particolare generi soluzioni contro-intuitive: che non dovremmo salvare il ragazzo è contro-intuitivo.

Chiamiamo (ER1) un metodo del ragionamento che impiega regole che possono dare vita a soluzioni contro-intuitive. In alternativa a (ER1), possiamo concepire un diverso metodo del ragionamento (ER2) che impiega una regola, certamente peculiare, stabilente che, finché sperimentiamo una situazione di conflitto psicologico tra i nostri giudizi – generali o particolari che siano –, il conflitto normativo telico è, per ciò stesso, *non-risolto*; e che, una volta che conflitto psicologico si è rimarginato – se si rimargina –, il conflitto normativo telico è, per ciò stesso, risolto. Insomma, una regola che fa dipendere la soluzione di un conflitto normativo telico – un conflitto tra giudizi telici – dal prodursi di un certo fenomeno psicologico. Ebbene, seguendo questo metodo, molti conflitti forse resteranno irrisolti, ma sarà anche vero che non avremo soluzioni contro-intuitive: al contrario una soluzione per essere tale, deve essere – psicologicamente, ma è ridondante – intuitiva.

(II) Lasciamo da parte questa prima ambiguità – ossia la sorte che le intuizioni hanno *una volta che* sono state ammesse a concorrere alla formazione dell’equilibrio riflessivo – e concentriamoci su una seconda ambiguità che sta, per così dire, a monte. Rispetto all’idea dell’equilibrio riflessivo, non è chiaro quali siano le condizioni perché un giudizio possa dirsi “ponderato” – non è chiaro quanto esigenti dobbiamo essere con il suo *pedigree*. Quand’è che i « considered judgments » sono «duly pruned and adjusted »?

Possiamo elaborare partendo dalle linee guida rawlsiane, due modelli ancora molto generali. Secondo un primo modello – ER3 –, *tutte* le nostre intuizioni teliche hanno una certa rilevanza: nel ragionare intorno a ciò che è giusto fare – o intorno a ciò che è giusto che sia –, dobbiamo considerarle tutte; tutte concorrono alla formazione dell’equilibrio riflessivo.

Secondo un diverso modello – ER4 –, invece, quale che sia la sorte delle intuizioni ammesse a concorrere alla formazione di un equilibrio riflessivo – quali che siano le regole a cui saranno sottoposte (disputa tra ER1 e ER2) –, almeno alcune intuizioni non devono essere ammesse al processo, devono essere neutralizzate, spogliate del loro valore epistemico-giustificativo. Eventualmente, a queste intuizioni potrà essere riservato un certo ruolo, ma questo ruolo dovrà essere diverso da quello di strumenti giustificativi, perché queste intuizioni non sono altro che *pregiudizi*. Possiamo parlare, a tal proposito, di una degradazione delle intuizioni a meri *effetti psicologici*.

In base a questa degradazione, una certa rilevanza nel ragionamento potrà pure essere accordata – come dicevo – alle intuizioni degradate, ma queste non potranno mai rilevare come indizi, prove, di cosa sia giusto fare. Se una certa rilevanza verrà a loro accordata, sarà una rilevanza indiretta. Mi

spiego con un esempio. Se avessimo la tenace intuizione per cui “è ingiusto cagionare attivamente la morte di un innocente, anche qualora l’alternativa fosse cagionare indirettamente la morte di più persone” e questa intuizione fosse degradata a mero pregiudizio, non dovremmo prenderla in considerazione nell’elaborazione dei nostri ragionamenti sui fini, ma potremmo (o dovremmo) considerare i pro e i contro della sua eradicazione e del suo mantenimento. Potremmo, così, prendere in considerazione la sofferenza dei soggetti a cui viene imposto di estraniarsi da questo pregiudizio²⁰⁵. Oppure, potremmo prendere in considerazione la tenuta psicologica di agenti privi di questo pregiudizio: magari, dato un pregiudizio che non permette alle persone di perseguire in modo ottimale i loro fini, quel pregiudizio andrebbe preservato perché, paradossalmente, le persone senza di esso sono ancora meno capaci di perseguire i propri fini²⁰⁶.

Questo secondo modello può essere rinvenuto nell’opera di Singer, Greene e Unger²⁰⁷. Prima di tutto una precisazione terminologica. Sebbene, nella mia tassonomia, (ER4) è il metodo difeso da Singer, Greene²⁰⁸ ed è anche una specificazione di (ER), generalmente quando Singer e Greene parlano di metodo dell’equilibrio riflessivo, utilizzano restrittivamente l’espressione, facendo riferimento soltanto al primo modello (ER3) che non discrimina tra intuizioni viziate e ragionevoli. Entriamo adesso nelle motivazioni sottostanti l’opzione per (ER4). Secondo Singer, la riflessione morale non può prescindere dalla consapevolezza che abbiamo maturato intorno alla genesi delle nostre intuizioni morali, grazie, anche, alla teoria evoluzionistica.

Sul rapporto tra evoluzionismo e teoria morale vanno effettuate alcune precisazioni preliminari. Un primo modo di fare uso della teoria evoluzionistica in etica normativa sarebbe, semplificando molto, quello di farle convalidare alcune delle nostre intuizioni mostrando come queste siano funzionali all’imperativo della propagazione dei geni. Potremmo dire, per fare un esempio, che “il disgusto verso l’incesto è giustificato perché svantaggioso da un punto di vista riproduttivo”²⁰⁹. In una battuta: quello che l’evoluzione tocca, l’evoluzione convalida. Un secondo modo di fare uso della teoria evoluzionistica è invece quello di usarla per neutralizzare la rilevanza epistemico-giustificativa di alcune delle nostre tendenze istintive. “Il disgusto verso l’incesto non è da prendere sul serio dal punto di vista morale, poiché è frutto dell’influenza distorsiva del nostro passato evolutivo”. Quello che l’evoluzione tocca, l’evoluzione corrompe.

In linea con questa seconda idea, Singer e Greene considerano le influenze evolutive come un fattore distorsivo. Ma c’è di più. Coloro che intendono le influenze evolutive come fattori distorsivi, si dividono, a loro volta, in due approcci. Secondo il primo approccio, si ritiene che, acquisita consapevolezza della genesi biologica dei nostri giudizi morali, nessuno giudizio può preservare la

²⁰⁵ WILLIAMS 1973, 100 ss. Per una discussione dei “costi” dell’eradicazione di certi codici morali e la sostituzione con altri si veda anche HOOKER 2015, 6.2.

²⁰⁶ In questo caso faccio riferimento al carattere *self-defeating* di alcuni fini. Se un agente mira consapevolmente alla propria felicità potrebbe avere maggiori difficoltà di raggiungerla di quante ne avrebbe se mirasse ad altri obiettivi. Il rimando è qui ad ADAMS 1976 e PARFIT 1984, Capitolo I. Cfr. anche KYMLICKA 2002, 29 ss.

²⁰⁷ Faccio riferimento a SINGER 2005 e GREENE 2008, 2013,2014. La distinzione tra, da un lato, intuizioni, valori, giudizi telici, principi che hanno un valore epistemico-normativo – ossia, che devono essere presi in considerazione quando ragioniamo – e, dall’altro, pregiudizi è poi classicamente usata da UNGER 1996, p. 13 «Not stemming from our Values, the Envelope’s lenient response is generated by the work of *distorsional* dispositions» e *passim*. Il lavoro di Unger è molto simile a quello di Singer e Greene, sebbene manchi il riferimento all’evoluzione come meccanismo di perturbazione del giudizio morale. La contrapposizione tra argomenti razionali e pregiudizi/emozioni è peraltro un luogo comune nella letteratura morale sostanziale anglo-sassone bioetica, si veda, ad esempio GIUBILINI, SANYAL 2016 p. 7 ss. Da un punto di vista storico, il *locus classicus* della riflessione critica sul ruolo del senso comune come guida per il raggiungimento delle verità morali è SIDGWICK 1907, v. anche WILLIAMS 1982, 157.

²⁰⁸ Del resto, Singer e Greene ammettono che un metodo dell’equilibrio riflessivo “ampio” (DANIELS 1996, 21 ss.) in cui trovino posto gli argomenti evoluzionistici a favore della neutralizzazione di certune delle nostre intuizioni sarebbe accettabile (GREENE 2014, 726), sebbene, per Singer (SINGER 2005, 347), privo di caratteri distintivi degni di nota.

²⁰⁹ Questa è la posizione che KITCHER (2006, 164) imputa criticamente a Edward Osborne Wilson, padre della Sociobiologia.

sua rilevanza epistemica²¹⁰. Tutti i nostri giudizi telici vengono travolti e il risultato è lo scetticismo morale. Il secondo approccio – quello in cui iscriviamo Singer e Greene – scommette invece che si possano sceverare intuizioni epistemicamente rilevanti e pregiudizi: la demistificazione prodotta dall’acquisita consapevolezza biologica avrebbe carattere selettivo²¹¹.

È quest’ultima la posizione che ci interessa e per vederla all’opera vedremo come Singer e Greene affrontano un dilemma morale ormai stucchevolmente classico: il *trolley problem*. Immaginiamo di trovarci nei pressi di un binario, sulle cui rotaie sta correndo a gran velocità un vagone fuori controllo con nessuno a bordo. Se non facciamo nulla, il vagone ucciderà cinque malcapitati che si trovano sulla sua traiettoria. Se spingiamo una leva che si trova vicino a noi, il vagone devierà su un altro binario uccidendo solo una persona. La maggior parte delle persone condivide l’intuizione per cui sarebbe giusto contenere il numero delle vittime, azionando la leva. Immaginiamo allora uno scenario leggermente diverso. Stiamo contemplando, da sopra un ponte, il vagone che procede a gran velocità verso i cinque malcapitati e accanto a noi c’è un passante vestito con indumenti talmente ingombranti per cui, se fatto precipitare sulla traiettoria del vagone, ne provocherebbe l’arresto prima che travolga i cinque. In questo caso, la maggior parte delle persone ritiene che sarebbe sbagliato spingere il passante giù dal ponte. Tuttavia, non è chiaro quale caratteristica del secondo scenario incida sull’adozione di una soluzione diversa da quella prescelta per il primo²¹².

Un modo classico di accostarsi all’enigma, è costituito appunto dal provare a trovare il fattore discriminante, il principio generale che spieghi e giustifichi l’adozione di una linea di condotta *diversa* nei due casi²¹³. Si cerca il fattore, il principio, che, una volta scoperto, faccia andare tutto al suo posto, ossia non scuota, ma anzi rinsaldi le risposte intuitive che abbiamo dato ai due casi.

Ebbene, secondo Singer e Greene il fattore decisivo che risolve l’enigma consisterebbe nel fatto che il primo modo di uccidere attivamente una persona sarebbe “distaccato ed impersonale”, mentre il secondo sarebbe “ravvicinato e personale”. Perché? Nell’evoluzione dei nostri atteggiamenti morali, è capitato che il rifuggire la violenza sia diventato, ad un certo punto, una caratteristica vantaggiosa dal punto di vista riproduttivo. Date quelle che erano le caratteristiche materiali della vita degli esseri umani, le forme di violenza che è stato vantaggioso rifuggire erano, tuttavia, forme di violenza “ravvicinata e personale”. Ad esito di ciò, ci viene spontaneo astenerci da azioni dannose “ravvicinate e personali” – spingere il passante sotto il vagone – e questo anche quando, date le eccezionali conseguenze benefiche che avrebbero nel caso del *trolley*, sarebbe ragionevole effettuarle; mentre se la condotta dannosa è “distaccata ed impersonale” – deviare il vagone da un binario ad un altro –, allora ci viene più semplice adottare forme di ragionamento distaccato, soppesare ragionevolmente i pro e i contro delle nostre azioni²¹⁴.

Data questa ricostruzione del fattore discriminante, Singer e Greene contestano quello che era l’obiettivo del modo classico di accostarsi all’enigma del *trolley problem*: *i.e.* trovare il fattore che giustifichi l’adozione di diverse linee di condotta nei due casi. Se, infatti, questo è il fattore discriminante, abbiamo un fattore che spiega la nostra propensione a rispondere diversamente ai due casi, ma non la giustifica. Citando Singer

²¹⁰ Problema discusso in PARFIT 2011b, p. 511 ss.

²¹¹ Sulla distinzione tra i due approcci si veda TERSMAN 2015, 2.

²¹² Due articoli classici sul *trolley problem* sono FOOT 1967 e THOMSON 1985.

²¹³ Una linea di condotta *diversa* «What difference in the other facts of these cases explains the moral difference between them?» THOMSON 1985, 1396.

²¹⁴ L’idea secondo la quale nel caso del passante da spingere sotto il vagone si attiverebbero le “influenze distorsive”, che, invece non operano in altre formulazioni del dilemma è condivisa – senza riferimento a spiegazioni psicologico-evoluzionistiche – da UNGER 1996, 88 ss.

«what is the moral salience of the fact that I have killed someone in a way that was possible a million years ago, rather than in a way that become possible only two hundred years ago? I would answer none»²¹⁵

Insomma, invece di elaborare teorie che diano conto dei nostri giudizi di senso comune, si deve riconoscere che *alcuni* di questi giudizi sono meri pregiudizi e come tali non possono costituire le basi o i criteri di validazione di una seria riflessione su cosa sia giusto fare. Il ragionamento morale dovrebbe partire da – o forse, a questo punto risolversi nella enunciazione delle – intuizioni razionali²¹⁶. Cosa, nel dettaglio, renda un certo stato mentale un'intuizione razionale o un pregiudizio è cosa problematica e si ha il sospetto che l'operazione di determinazione dei pregiudizi o sia altamente arbitraria, oppure sia a-selettiva – si danno effettivamente delle intuizioni che non siano il prodotto di una qualche forza evolutiva o sociale “distorsiva”? – e si debba concludere che *tutte* le nostre intuizioni siano, alla fine, dei pregiudizi²¹⁷. Questo – lo ricordiamo – è uno degli usi alternativi dell'evoluzionismo in etica cui ho fatto cenno poco sopra. Non mi occuperò tuttavia della critica all'approccio di Singer e Greene – e Unger²¹⁸ –, quanto del metodo del ragionamento morale che sembrano assumere. Questo metodo può essere compendiato nel monito di sbarazzarci dei pregiudizi. Con le parole di Greene

«But our gut reactions were not designed to be organized [come vorrebbe il metodo dell'equilibrio riflessivo, per noi (ER3)], and they weren't necessarily designed to serve moral ends [...]. Some of our gut reactions may simply reflect the biological imperative to spread our genes, causing us, for example, to favor ourselves and our tribes over others. With this in mind, we might attempt to clean the house. Before organizing our moral intuitions, we might first attempt to *jettison* all of our biased intuitions»²¹⁹ (corsivo mio)

Torniamo al Metodo dell'Equilibrio Riflessivo (ER). Come si diceva, possiamo interpretare la definizione “a maglie larghe” di equilibrio riflessivo in una prima maniera (ER3) secondo la quale *tutte* le intuizioni morali che abbiamo vanno, in un modo o nell'altro, tenute in considerazione nel momento in cui ragioniamo su cosa sia giusto fare. In alternativa, da (ER) possiamo derivare un secondo modello (ER4) per il quale solo *alcune* di queste intuizioni andrebbero prese in considerazione, essendo le altre soltanto dei pregiudizi. Ricordiamo anche che Singer e Greene intendono come metodo dell'equilibrio riflessivo solo (ER3) e non anche il loro (ER4).

Ma c'è di più, e per comprendere questo ulteriore aspetto è utile richiamare la terminologia eloquente usata da Greene. Greene distingue tra due stili – metodi – fondamentali di ragionamento morale: l'*Inseguimento delle Intuizioni* e la *Via dell'Accettazione* – traduco così “*intuition chasing*” e “*bullet biting*” – che possiamo sovrapporre rispettivamente a (ER3) ed (ER4).

²¹⁵ SINGER 2005 p. 348., *ivi* anche il seguente passo «There is little point in constructing a moral theory designed to match considered moral judgments that themselves stem from our evolved responses to the situations in which we and our ancestors lived during the period of our evolution as social mammals, primates, and finally, human beings»; ma si veda in senso simile anche SINGER 1974 p. 516, sull'inquadramento della posizione di Singer vedi anche MCMAHAN 2013 p. 106.

²¹⁶ SINGER 2005 p. 351; GREENE 2014 p. 724

²¹⁷ Il dubbio che non si possa fare un uso selettivo degli argomenti evoluzionistico-demistificatori (*evolutionary debunking arguments*) è sollevato da TERSMAN 2008, p.400 ss. Critici nei confronti dell'uso degli argomenti evoluzionistico-demistificatori anche BERKER 2014, HOOKER 2016, KAHANE 2011. Sull'uso dei *debunking arguments* in altro contesto – quello della critica all'oggettivismo – v. PARFIT 2011b, 511 ss. e PARFIT 2017a, 255 ss., in cui Parfit si concentra sull'opera di Sharon Street.

²¹⁸ Per il quale il discorso è sostanzialmente lo stesso, non fosse che Unger non ricorre a spiegazioni evoluzionistiche. Per Unger l'irragionevolezza di certi giudizi non richiede ulteriori spiegazioni.

²¹⁹ GREENE 2013 p.328

L'Inseguimento delle Intuizioni assumerebbe, a sua volta, due forme. La prima consisterebbe nella mera sistematizzazione dei nostri giudizi intuitivi – e dunque anche dei nostri pregiudizi – attraverso alcuni principi generali che dovrebbero supportarli. I principi generali morali e le teorie comprensive sarebbero, sempre, frutto di una razionalizzazione *ex post*²²⁰. La seconda forma sarebbe, invece, quel che Singer e Greene chiamano restrittivamente – lo ricordiamo, per noi (ER3) – metodo dell'equilibrio riflessivo e si distinguerebbe dalla prima nell'ammettere l'abbandono di alcuni dei nostri giudizi²²¹. Ciò comporterà che i fautori del metodo dell'equilibrio riflessivo si ritroveranno, in una certa misura, a dover accettare delle conclusioni *contro-intuitive*, tuttavia – rileva criticamente Greene –, l'abbandono di alcuni giudizi e l'accettazione di conclusioni contro-intuitive sarebbe rimesso a criteri poco rigorosi.

Si immagina il processo seguente. L'agente dispone di alcuni giudizi viziati – pregiudizi –, da questi, attraverso un processo di razionalizzazione *ex post* deriva alcuni principi generali – criterio poco rigoroso. Questi principi generali sono roboanti e sembrano trasudare saggezza – come “ti è fatto divieto assoluto di violare i diritti fondamentali del prossimo tuo” – eppure altro non sono che razionalizzazioni dei nostri pregiudizi iniziali. I principi generali possono generare alcune conclusioni contro-intuitive. L'accettazione della conclusione contro-intuitiva dipenderebbe – altro criterio poco rigoroso – dal grado di contro-intuitività: *se* la contro-intuitività è modesta, allora la teoria o il principio viene fatto salvo e la conclusione controintuitiva accettata. Siccome la conservazione del principio dipende da quanto controintuitiva sia la conclusione implicata – e, peraltro, il principio stesso potrebbe essere frutto di mera razionalizzazione *ex post* – non vi è garanzia che a sopravvivere siano le intuizioni razionali e non, invece, i pregiudizi. Anzi, potrebbe darsi il caso che siano proprio le intuizioni razionali ad essere scartate per preservare principi e teorie frutto di razionalizzazione *ex post* a partire da pregiudizi²²².

Dunque, il metodo dell'equilibrio riflessivo (per noi ER3) è da loro attaccato perché, invece di sbarrare la strada ai pregiudizi, permetterebbe a questi di circolare, corrompendo i risultati della riflessione morale. Viceversa, la Via dell'Accettazione (ER4) vorrebbe che i pregiudizi fossero espunti, neutralizzati, in anticipo e che accettassimo le conclusioni ultime dei nostri ragionamenti morali a dispetto della loro contro-intuitività²²³.

«*bullet biting*, conforming judgments to principles, despite the ups and downs of intuition»²²⁴

Quel che è importante sottolineare in questo momento è la connessione tra la neutralizzazione dei pregiudizi (ER4) e l'accettazione delle conclusioni contro-intuitive. Come visto, anche se adottiamo le regole di (ER3) possiamo ritrovarci ad accettare conclusioni contro-intuitive. Ma questo dipenderà – direi – dai criteri che adottiamo per la risoluzione dei conflitti – dal nostro muoverci, in quel contesto, in (ER1). Se, invece, seguiamo le regole di (ER4) ci potremo ritrovare per questa stessa ragione – non per ragioni derivanti da (ER1) – a dover accettare conclusioni contro-intuitive. Infatti, l'abbandono di intuizioni a noi familiari – perché pregiudizi – istituisce una situazione in cui quel che *sembrava* giusto non è – realmente – giusto, e viceversa. Ossia, l'abbandono dei pregiudizi fa sì che conclusioni contro-intuitive possano nondimeno essere conclusioni corrette e dunque conclusioni che dobbiamo accettare.

Il risultato della mia analisi potrebbe sembrare affrettato. Potrebbe dirsi che una volta presa coscienza della genealogia evolucionistica di alcune delle nostre intuizioni morali, queste

²²⁰ Sul concetto di razionalizzazione *ex post* si rimanda a HAITT 2001, 2008, 2012.

²²¹ Avremmo più esattamente non (ER3) semplicemente, ma (ER1 - ER3).

²²² In particolare si veda GREENE 2014 pp. 718-724.

²²³ GREENE 2014 p. 717 ss.

²²⁴ GREENE 2014 p. 719.

cesserebbero, psicologicamente parlando, di apparirci familiari. Una volta compresa la genesi di alcune delle nostre intuizioni, – di fatto – ce ne estranieremmo. Tuttavia, ricorrendo ad un concetto introdotto nel Cap. II, se alcune delle nostre intuizioni sono illusioni, sono illusioni *persistenti*. Non sembra essere possibile prenderne psicologicamente le distanze e dunque resterà vero che quel che sembra giusto, non è giusto (e viceversa).

L'impostazione di Singer e Greene sembra suggerire – in altre parole – che una teoria del ragionamento pratico non deve far dipendere la giustificazione dei giudizi etici da quel che ci sembra giusto, perché il nostro punto di vista potrebbe essere affetto da pregiudizi radicati – illusioni persistenti. In questo capitolo approfondirò il tema della convergenza o della divergenza della giustificazione di un giudizio morale da quello che ci sembra giusto e sarà così possibile comprendere più a fondo posizioni come quella di Singer e Greene (oltre a quelle che sembrano implicate dagli argomenti di Tännsjö, Ryberg, Huemer, Benatar e Boonin visti nei precedenti capitoli).

Ricapitolando, ho introdotto un metodo del ragionamento morale altamente indeterminato: il metodo dell'equilibrio riflessivo (ER). Questo metodo è specificabile secondo due linee – almeno due, due sono quelle che ho preso in esame io. Una prima linea di specificazione attiene alle regole che possiamo usare per risolvere i conflitti. In proposito distinguiamo tra (ER1) che si avvale di regole le quali ammettono che la soluzione di un conflitto possa essere contro-intuitiva, e (ER2) in cui non si ammettono soluzioni contro-intuitive. Una seconda linea di specificazione riguarda il grado di ammissibilità delle intuizioni alla conformazione dell'equilibrio riflessivo. In questo senso abbiamo un modello non regolato in cui tutte le intuizioni sono ammesse – ER3 – ed uno regolato in cui solo alcune sono ammesse, mentre altre – i pregiudizi – sarebbero neutralizzate in partenza – ER4. ER4 sembrerebbe essere il modello difeso da Singer e Greene. Questo modello collega il concetto di pregiudizio a quello dell'accettazione di conclusioni contro-intuitive. Siccome la nostra condizione spontanea, condizione di *default*, è viziata – pregiudizi –, i giudizi morali corretti possono apparirci assurdi – contro-intuitività –, e ciò nondimeno dobbiamo accettarli.

Dunque, abbiamo due specificazioni di (ER), ossia (ER1) e (ER4) per cui è vero che le soluzioni corrette possono essere conto-intuitive – l'equilibrio riflessivo può essere uno stato mentale in cui alcuni giudizi, valori, principi corretti non ci sembrano corretti. Questo è vero anche del metodo che è dato dalla combinazione di (ER1) e (ER4), ossia (ER1 – ER4). Tale sarebbe un metodo che, a monte, neutralizza le intuizioni viziate – primo momento in cui si ammette la contro-intuitività – e, a valle, ricorre a regole per la soluzione dei conflitti che impongono l'accettazione di soluzioni contro-intuitive – secondo momento di contro-intuitività.

Poiché basta adottare alternativamente (ER1) o (ER4) per dar spazio alla possibilità che dobbiamo accettare conclusioni controintuitive, allora questa possibilità è presente anche nelle altre combinazioni in cui (ER1) o (ER4) figurano, ossia in (ER1 – ER3)²²⁵ e (ER2 – ER4). Per immaginare un metodo in cui non si dia il caso che dobbiamo accettare conclusioni contro-intuitive, dobbiamo rifarci a (ER2 – ER3).

Nel prossimo paragrafo si inizierà a descrivere un metodo (ER2 – ER3). Ossia, un metodo in cui a tutte le intuizioni che, in un dato momento, ci capita di avere viene riconosciuto valore epistemico e che, inoltre, impiega una regola per la risoluzione dei conflitti che fa riferimento, convalidandole, alle eventuali risoluzioni psicologiche, fattuali dei conflitti normativi, escludendo l'accettazione di conclusioni contro-intuitive. Chiamo questo metodo il “Metodo della Familiarizzazione”. Vedremo, inoltre, come tensioni interne al metodo (ER2 – ER3) portino a concludere che (i) in un certo qual

²²⁵ Tale sarebbe il metodo che non scrimina tra pregiudizi e intuizioni ragionevoli, ma poi ricorre a regole per la soluzione dei conflitti che conducono a soluzioni contro-intuitive. Sarebbe, forse, il metodo dell'equilibrio riflessivo in senso stretto di cui parlano Singer e Greene – ossia, la versione dell'*intuition chasing* in cui si accettano alcune, moderate, soluzioni contro-intuitive – *rubber bullet* (GREENE 2014, 719).

modo – che vedremo nel dettaglio – anche (ER2 – ER3), ossia il Metodo della Familiarizzazione, deve ammettere l'accettazione di conclusioni contro-intuitive, e che (ii) vi sia comunque spazio per tenere distinto questo metodo dalle altre possibili specificazioni di (ER): il Metodo della Familiarizzazione non collassa negli altri metodi.

2. Il Metodo della Familiarizzazione.

Nel precedente paragrafo ho parlato di teorie, metodi, della giustificazione dei nostri giudizi pratici. Come detto, in questo lavoro i giudizi pratici rilevanti sono i giudizi *telici*, e non anche i giudizi di razionalità strumentale. Siamo, dunque, interessati a metodi di giustificazione dei giudizi telici; ossia, metodi stabili che stabiliscono le condizioni in base alle quali un giudizio telico possa dirsi giustificato. In maniera semplicemente allusiva, intendo per giustificazione di un giudizio il processo che porta a non avere più nulla da dire su quel giudizio: giustificato sarà dunque un giudizio sul quale non c'è più nulla da dire. Siamo, dunque, interessati a metodi che stabiliscono quando su un dato giudizio telico non ci sia più nulla da dire.

Mi concentrerò su un metodo della giustificazione o metodo del ragionamento – riconducibile alla famiglia (ER2–ER3) – che chiamerò il Metodo della Familiarizzazione. Il cuore del Metodo della Familiarizzazione (MF) è l'idea per cui

Un giudizio telico è giustificato qualora è *familiare*.

L'essere un giudizio giustificato seguirebbe – dipenderebbe da – un fatto psicologico: la familiarità. Per giudizio familiare intendo un giudizio intuitivo, ossia un giudizio che sorge spontaneamente, che non è il prodotto di un ragionamento inferenziale. O meglio, un giudizio che *ormai*, non è il prodotto di un ragionamento inferenziale²²⁶.

Sarebbe interessante indagare i meccanismi psicologici profondi che sono sottesi all'adozione, all'impiego, alla modificazione dei nostri giudizi telici. Cosa vuol dire realmente – nel profondo – che un giudizio telico è spontaneo, intuitivo o, come dirò io, familiare? Sfortunatamente questa tesi – tra le molte cose che non è – non è una tesi di psicologia morale. Dell'intuitività o familiarità di un giudizio verranno prese quelle caratteristiche che sono accessibili attraverso l'introspezione – ci concentreremo sulla componente cosciente dell'intuitività o familiarità.

Possiamo dire, allora, che un giudizio familiare è un giudizio che ci appartiene, che è radicato in noi, che, ormai, è parte della nostra identità, nel senso che, laddove operassimo in modo difforme, quel che stiamo facendo non ci *sembrerebbe* giusto. La fenomenologia della familiarità è tale per cui se immaginiamo una condotta opposta ad un nostro giudizio familiare, quella condotta ci sembra ingiusta, sebbene potremmo avere la credenza – o il dubbio – che quella condotta sia, in realtà, giusta.

Dunque, la familiarità può coesistere con la credenza – o magari con il semplice dubbio – secondo cui le pratiche che ci sono familiari sono in realtà sbagliate.

Per mettere a fuoco questa situazione di scissione psicologica, prendiamo il famoso caso Jim e gli ostaggi. Jim si ritrova per caso presso una cittadina in un paese straniero dove, in rappresaglia per una rivolta, l'esercito sta per fucilare una ventina di abitanti presi a caso. Il comandante del plotone, accortosi di Jim, concede a lui l'onore di sparare in testa ad uno dei prigionieri. Se Jim accetterà, la vita dei restanti prigionieri sarà risparmiata, altrimenti verranno tutti uccisi²²⁷. Se Jim credesse che l'Utilitarismo sia la teoria per determinare cosa sia bene, allora avrebbe la credenza che sia giusto uccidere il prigioniero in modo che tutti gli altri prigionieri vengano risparmiati. Tuttavia, anche se

²²⁶ Per questa definizione di intuizione si veda MCMAHAN 2013 p.104 s.

²²⁷ WILLIAMS 1973 p.98 s.

Jim, da utilitarista, credesse che sia giusto sparare in testa al prigioniero, quel gesto potrebbe continuare a sembrargli sbagliato. Se fa la cosa che ritiene giusta, Jim si sentirà alienato rispetto alle proprie azioni e la fenomenologia di questa sua alienazione si presenterà sotto forma di una sofferenza psicologica²²⁸.

Come dovrebbe ragionare Jim in una situazione del genere? Ad esempio, come dovrebbe considerare la sofferenza psicologica che gli deriverebbe dallo sparare in testa ad una persona innocente? I metodi del ragionamento costituiscono risposte a questo genere di interrogativi.

Se Jim adottasse (ER4) o qualsiasi delle combinazioni in cui figura (ER4), allora avrebbe le risorse per dirsi che quel che gli sembra giusto – astenersi dallo sparare in testa ad una persona innocente – non ha rilevanza per decidere cosa realmente sia giusto. La sua sofferenza psicologica sarebbe non il campanello d'allarme della violazione di un'intuizione razionale, ma sarebbe generata dalla ribellione di un suo pregiudizio. La sua sofferenza psicologica sarebbe da prendere per semplice sofferenza psicologica e non come un indizio – proveniente dal profondo del nostro essere – del fatto che ci sia qualcosa di profondamente sbagliato nello sparare in testa ad una persona innocente²²⁹.

Come dovrebbe ragionare Jim se usasse il Metodo della Familiarizzazione (ER2 – ER3)? Dovrebbe attribuire tanto valore epistemico alla sua sofferenza psicologica da concludere che sarebbe meglio astenersi dallo sparare in testa all'innocente? Che rilevanza ha – cosa vuol dire – in (MF) che Jim creda essere giusto sparare all'ostaggio a dispetto di questa sofferenza psicologica?

Queste sono le domande che introducono i successivi paragrafi. Al momento ciò che rileva è che possiamo pensare che quel che sembra giusto non sia realmente giusto – possiamo pensare che un fatto sia il sembrarci qualcosa giusto, altro fatto il ritenere che quella cosa sia giusta²³⁰. Parlare di familiarità è utile per rendere conto della situazione di agenti che possono avere questi pensieri. Un giudizio familiare è un giudizio che ci sembra giusto. Distinguendo tra “familiare” e “giusto”, possiamo formulare espressioni come “sebbene questa pratica ci sia familiare, questa pratica non è giusta”, oppure “non esistono pratiche giuste che non siano pratiche familiari”.

Preferisco poi parlare di giudizi familiari anziché di giudizi intuitivi per mettere meglio in risalto la relazione tra il giudizio e l'agente morale. Un giudizio è infatti familiare solo rispetto a qualcuno. Inoltre, la familiarità può predicarsi in relazione sia a giudizi particolari sia a giudizi generali – principi o addirittura teorie. Invece, a volte il concetto di intuizione è usato come sinonimo di giudizio particolare²³¹ e contrapposto a principio o sistema. Seppure vi sia un'innegabile connessione tra sistematicità e contro-intuitività²³², è quest'ultima e non la sistematicità ad essere il contrario della familiarità.

Familiarità/familiare, dunque, nel mio lessico si sostituiscono ad intuitività/intuitivo. Tuttavia, il termine intuizione non scompare, ma verrà usato come sinonimo di “giudizio” – con ciò

²²⁸WILLIAMS 1973 p. 101 ss. Si veda l'opposizione tra «disagreeable experiences» e «indications of what he thinks is right and wrong», *ibid.* p. 103.

²²⁹Costituisce poi una particolarità dell'Utilitarismo – cui si è pure fatto cenno in § 1 – che da utilitarista Jim dovrebbe considerare la sua sofferenza psicologica nel fare quel che gli sembra sbagliato come una, delle tante, conseguenze negative delle azioni che davanti a lui si prospettano.

²³⁰Si badi, chi presuppone che possiamo introspettivamente vivere un dissidio tra ciò che è giusto e ciò che ci sembra giusto, non presuppone, necessariamente, anche che siamo infallibili nel distinguere ciò che è giusto da ciò che solo sembra giusto. Al contrario, Greene, come visto, sostiene che il contributo delle neuroscienze sia proprio quello di non rimettere questa attività – scervere le verità morali o intuizioni razionali dai meri pregiudizi – all'introspezione. Non basta che ci distacchiamo da quello che ci sembra giusto – che entriamo in quella che Greene chiama “manual mode” – perché «The critical question is: What are they doing in manual mode?» (GREENE 2014, 718).

²³¹Questa impostazione può, ad esempio, rinvenirsi nella teoria di Haidt. Secondo Haidt i giudizi morali sono suscitati da intuizioni sono poi razionalizzati facendo appello a principi di più vasta portata – ad esempio il principio del danno – che hanno poco o nulla a che vedere con l'intuizione che ha generato il giudizio (cfr. HAIDT 2001, 817 s.).

²³²Per esempio, MCMAHAN 2013, 106 ss.

intendendosi o un giudizio di qualsiasi ampiezza o, qualora usata in opposizione a principio, un giudizio tendenzialmente particolare. Un agente potrà – seguendo l’uso che sto imponendo – avere delle intuizioni familiari e con questo vorrò solo dire che avrà dei giudizi familiari.

Torniamo al Metodo della Familiarizzazione. Il concetto di familiarità è utile per mettere in luce uno iato possibile tra ciò che sembra giusto e ciò che è giusto. Tuttavia, il suo ruolo in MF è da questo punto di vista, peculiare. In MF, infatti, si nega la riducibilità di alcuni dei nostri giudizi a pregiudizi²³³; in generale – vi possono essere delle eccezioni –, si fa coincidere quel che crediamo essere giusto e quel che ci sembra giusto – negando che possa darsi qualcosa che sia giusto e al contempo non familiare – e, anzi, si fa dipendere quel che veramente è giusto da quel che ci sembra giusto. In altri termini, MF è un trasformatore di sensazioni – il sembrare una cosa giusta – in credenze – il ritenere che quella cosa sia giusta. Se adottiamo MF, neghiamo lo iato tra apparenza e realtà, perché la realtà tende – ancora, ci sono delle eccezioni, chiariremo il punto – a conformarsi all’apparenza.

Quando il ritenere una cosa giusta e il sembrarci una cosa giusta coincidono, siamo fortunati perché non ci sentiremo alienati nel fare le azioni che crediamo essere veramente giuste – come quando, il caso di Jim, riteniamo di dover fare qualcosa che non ci sembra giusto – e neppure indulgenti con noi stessi – come quando stiamo facendo una cosa che ci sembra giusta, ma che riteniamo non essere giusta. È vero che chi adotta MF come metodo del ragionamento ha questa fortuna? Per rispondere a questa domanda dobbiamo calarci nella struttura di MF nel dettaglio.

2.1. *La Regola di Riferimento. Un criterio fattuale per la risoluzione dei conflitti.*

«I problemi non si risolvono, si vivono»

Pier Paolo Pasolini, *Appunti per un orestide africana*

Con (ER2) ho designato una regola per la risoluzione dei conflitti tra giudizi – regola che non ammette la giustificazione di conclusioni contro-intuitive. MF è (ER2 – ER3). Vediamo come, sotto MF, vengano risolti, i conflitti tra giudizi – ossia, vediamo nel dettaglio come funzionerebbe (ER2). Questo punto si collega ad un altro, apparentemente irrelato, quello del cambiamento di idee su una determinata questione. Secondo MF i nostri giudizi giustificati sono i nostri giudizi familiari. Ci si potrebbe domandare, allora, se MF implichi che, dati i nostri giudizi familiari in un dato momento, quei giudizi siano giustificati e dunque, per così dire, “pietrificati”, con l’eventuale – bizzarra – conseguenza che l’agente dovrebbe fare in modo di non cambiarli.

MF non implica nulla di tutto questo, perché la correttezza di un giudizio dipende da un dato psicologico – la familiarità – che è soggetto al mutamento. Quel che può essere familiare ad un dato agente in un dato momento può cessare di esserlo un attimo dopo. E allora opportuno immaginare MF in movimento, accostando al concetto statico di “familiarità”, quello dinamico di “familiarizzazione”. A volte, data una questione specifica, ci capita di cambiare spontaneamente idea, in questi casi diremo che ci stiamo *estraniando* dal nostro passato giudizio e stiamo *familiarizzando* con un nuovo giudizio. Quando ciò avviene, MF stabilisce che il passato giudizio ha cessato di essere giustificato ed il nuovo giudizio – un giudizio che nel momento passato sarebbe stato non-giustificato, perché non ci era familiare – è ora giustificato.

Il processo di familiarizzazione è in MF fondamentale – come dicevo – per comprendere come si risolvano i conflitti tra giudizi. Immaginiamo i nostri giudizi familiari in un dato momento e la

²³³ Ma non anche la rilevanza di certi argomenti genealogici. Gli argomenti genealogici, al contrario, possono avere anche in questo contesto un ruolo(v.§2.2.).

nostra mente incapace di considerarli tutti. Quando li considera, ne considera soltanto un sottoinsieme, una combinazione specifica. Può verificarsi che, raggruppati in una certa nuova combinazione, ci avvediamo di un conflitto tra alcuni di essi – es. “non avevo mai pensato che i valori democratici di rappresentanza potessero essere in conflitto con i diritti umani”. Quando ciò si verifica diverse cose possono accadere. Può darsi il caso che perdiamo confidenza con entrambi i giudizi. Potremo, allora, dire che ci siamo estraniati da entrambi e non abbiamo più un’idea precisa sulla questione. Come pure, potremmo non avere un’idea precisa sulla questione perché entrambi preservano la loro familiarità – ci troviamo schiacciati tra giudizi familiari²³⁴. Oppure, può accadere che perdiamo confidenza con uno dei giudizi in contrasto ma non con l’altro. Diremo, allora, che uno dei nostri giudizi è rimasto familiare, mentre ci siamo estraniati dall’altro. O ancora, può darsi che, rivelato il conflitto, perdiamo confidenza con tutti i giudizi interessati e, dopo aver sperimentato questo momento di crisi, troviamo un nuovo giudizio che ci convince. Diremo, allora, che ci siamo estraniati dai nostri precedenti giudizi e abbiamo familiarizzato con un nuovo giudizio. La produzione di queste ultime due vicende psicologiche – raccontate per come possiamo avervi accesso introspektivamente – costituisce sotto MF (tendenzialmente) l’unico modo in cui si può risolvere un conflitto tra intuizioni.

Facciamo un esempio concreto. Ci troviamo in una discussione tra amici. Ad un tratto dico “le mutilazioni genitali non consensuali che diminuiscono la capacità di trarre piacere dall’atto sessuale sono sempre un male per chi le subisce”. Postuliamo che questo giudizio mi sia familiare. Ad un certo punto, un’amica mi chiede perché. Ed io “perché il bene dell’individuo è il piacere, il piacere sessuale è parte del piacere, un gesto che menoma la possibilità di sperimentare piacere sessuale è contrario al bene dell’individuo”. Anche questo secondo giudizio mi è familiare. La mia amica dunque mi chiede “ritieni forse che il piacere sessuale sia l’unica o, magari, la più importante fonte di piacere per una persona?”. Postuliamo ora che io non sottoscriva affatto questo secondo giudizio e che, sottoscriva, invece il giudizio per cui “il piacere sessuale è sostituibile con altre forme di piacere”. Grazie alla mia amica ho scoperto che una mia intuizione si pone in conflitto con un’altra mia intuizione. È possibile, allora, immaginare come ulteriore sviluppo della mia vicenda psicologica, che, dopo essermi estraniato da entrambi i giudizi, riemerge nella mia mente un nuovo equilibrio in cui – ad esempio – uno dei giudizi di prima è fatto salvo, mentre l’altro viene modificato²³⁵. Il giudizio modificato potrebbe suonare, ad esempio così: “di norma le mutilazioni genitali non consensuali che diminuiscono la capacità di trarre piacere dall’atto sessuale sono un male per chi le subisce; tuttavia, possono immaginarsi casi, ad esempio quelli in cui siano necessarie per avere accesso ai benefici derivanti dall’appartenenza ad un gruppo molto coeso, in cui potrebbero essere un bene per chi le subisce”.

Dunque, da un lato, l’insorgere di conflitti tra giudizi è uno dei motori della familiarizzazione. Siccome insorgono conflitti tra i nostri giudizi, si innescano in noi processi di familiarizzazione. Ciò permette di introdurre anche un’altra idea, riconducibile in generale a quelle che potremmo chiamare le *fonti della familiarizzazione*. Alcuni eventi esterni – come lo scoppio di una guerra – sono, senza dubbio, capaci di farci familiarizzare con nuovi giudizi. Tuttavia, perché si innescino processi di familiarizzazione possono essere sufficienti eventi molto meno spettacolari – come una

²³⁴ Tenderò a non distinguere questi due casi, in entrambi non abbiamo una soluzione.

²³⁵ Ovviamente possono darsi molteplici varianti di questo processo. Nell’esempio sto immaginando un agente che per qualche istante abbia perso fiducia in entrambi i vecchi giudizi e ne riconferma uno solo (g1) dopo aver trovato un modo per modificare l’altro (g2) preservandone l’intuitività. La riconferma del vecchio giudizio (g1) è immaginata come un qualcosa di *successivo* ad una fase in cui quel giudizio era stato messo, per così dire, “in pausa” e come un qualcosa che è *conseguenza* della avvenuta felice revisione del secondo giudizio (g2) – sicché, laddove non si fosse scoperto di poter essere familiari con un nuovo giudizio (il nuovo g2), nemmeno il primo giudizio (g1) sarebbe stato riconfermato.

conversazione o, al limite, un ragionamento condotto in perfetta solitudine nel quale ci accade di selezionare un sottoinsieme problematico di giudizi familiari. Pertanto, non solo non sarà vero che, adottando MF, un giudizio non possa essere rivisto, ma non sarà neppure vero che, adottando MF, si richieda al fine della revisione di un giudizio un qualche evento esterno e spettacolare – ad esempio, lo scoppio di una guerra.

D'altro lato, i conflitti per essere risolti chiedono necessariamente il verificarsi di un processo psicologico, la familiarizzazione. Come si diceva sopra (§ 1.2.), impiegando (ER2) è vero che, finché sperimentiamo una situazione di conflitto psicologico tra i nostri giudizi – generali o particolari che siano –, il conflitto normativo telico è, per ciò stesso, *non-risolto*; e che, una volta che conflitto psicologico si è rimarginato – se si rimargina –, il conflitto normativo telico è, per ciò stesso, risolto.

Se MF non ammette che le nostre conclusioni pratiche (giustificate) possano essere contro-intuitive, è importante capire, cosa MF *non* fa.

Nell'esempio precedente, dopo aver sperimentato un momento di crisi in cui due giudizi a me familiari si erano rivelati in contrasto ed aver perso confidenza in entrambi, è accaduto che familiarizzassi con un nuovo giudizio. Tuttavia, la prima parte della storia si sarebbe potuta svolgere senza la seconda. Mi sarei potuto estraniare dai miei precedenti giudizi senza familiarizzare con alcunché, oppure – non distinguo i due casi – mi sarei potuto sentire schiacciato tra due giudizi familiari incompatibili. Ebbene, dato un conflitto tra due giudizi familiari²³⁶, potremmo risolvere quel conflitto impiegando una regola che faccia sì ricorso al concetto di familiarità, ma sia diversa da quella adoperata in MF: una regola che, ad esempio, dati due giudizi in conflitto, faccia prevalere il giudizio che ci è *più* familiare dell'altro²³⁷. L'applicazione di una simile regola condurrebbe ad una conclusione controintuitiva – precisamente la *meno* controintuitiva – ed equivarrebbe, dunque, ad un'istanza di quello che Greene ha chiamato “*bullet biting*” § 1. MF, invece, non stabilisce che dobbiamo scegliere la soluzione meno controintuitiva – o, in altri termini, la più familiare –, piuttosto stabilisce che, se non vi è una soluzione psicologicamente armonica, la questione resta aperta.

Tirando le somme, possiamo dire che MF impiega una regola per la risoluzione dei conflitti e, più in generale, per la giustificazione dei giudizi che fa riferimento ad un fatto psicologico – il fatto della familiarità. Per il modo in cui fa riferimento a questo fatto – al fatto della familiarità –, questa regola non ammette si diano conclusioni controintuitive giustificate. Chiamiamo questa regola “Regola di Riferimento”.

Vediamo ora come MF può essere adoperato per valutare singoli argomenti morali. Perché un argomento costituisca un buon argomento – un argomento efficace –, questo dovrà innescare un processo di familiarizzazione – o eventualmente un processo di sola estraniamento – a favore del giudizio che costituisce la sua conclusione. Un argomento fallirà, viceversa, laddove non riesca a produrre nessuno di questi processi. E allora, se abbiamo una molteplicità di giudizi familiari tra loro in contrasto, un buon argomento secondo MF è un argomento che ci porti ad abbandonare tutti o alcuni dei giudizi in conflitto e a familiarizzare con nuovi giudizi tra loro armonici. Sebbene, a prima vista, potrà sembrare un obiettivo eccessivamente esigente, bisogna riflettere su quanto sia frequente il ricorso a – e il successo di – questo tipo di argomenti. Prendiamo, ad esempio, la

²³⁶ O che lo erano prima che il conflitto si sperimentasse, nel caso in cui postuliamo che l'agente abbia perso confidenza – si sia estraniato – da entrambi una volta rilevato il conflitto. Ancora una volta, non mi interessa distinguere vari casi in cui comunque resta vero che l'agente, preso atto del conflitto, non emerge con una soluzione psicologicamente armonica.

²³⁷ Una regola del genere, ad esempio, usata da Parfit «An argument fails if this argument has some premise whose rejection is less implausible than this argument's conclusion» (PARFIT 2016, 120). Cfr. Anche BOONIN 2014, 191 ss.

tecnica del *distinguishing*²³⁸. Dato un monolitico giudizio familiare F1 in conflitto con altro giudizio familiare F2, si isolano specificazioni – “sotto-giudizi” – di F1 che sono effettivamente familiari, e specificazioni che non lo sono. Dunque, si mostra come il conflitto tra F1 e F2 si produce solo se F1 è preso nella sua integrità, mentre, se F1 viene “alleggerito” da alcuni sotto-giudizi che non ci sono familiari, il conflitto svanisce.

Una volta delineate le caratteristiche generali di MF, vediamo che risultati ermeneutici possiamo avere sul concetto di equilibrio riflessivo. In proposito, cito un passo di Temkin.

Una breve premessa per spiegare di cosa Temkin sta parlando. Temkin sta considerando la relazione “x è, tutto considerato, meglio di y” e ritiene che ci sia familiare sottoporre questa relazione al principio di transitività. Spontaneamente – questa la premessa – ci viene da considerare questa relazione come una relazione transitiva. Il passo è interessante perché descrive immaginosamente cosa voglia dire la ricerca di un equilibrio riflessivo. Questa descrizione immaginosa è imprecisa, il discorso che precede su MF può essere utile a renderla più precisa.

Dopo aver confessato che

«Like many, I see the power and the appeal [per noi, “la familiarità”] of the view that all plausible and important “all-things-considered better than” relations are transitive. [...] So, like many, I am loath to deny the view in question. The problem is that I am *also* loath to give up any of the other views that my arguments reveal to be inconsistent with it.»

Temkin riassume la situazione della sua indagine nel seguente modo

«So, my current state is akin to that of a juggler who finds himself juggling too many balls, each of which is precious and important. He knows that he can't keep juggling all of the balls indefinitely, but he can't seriously imagine letting any of them drop. As ball one heads to the ground he has to decide whether to let it fall, or whether to catch it and let some other ball fall instead. Perhaps he initially decides to catch ball one, and then, as ball two heads to the ground, to catch that as well in his other hand. But as he watches ball three head toward the ground he realizes that he just can't let that fall. So he quickly throws ball one in the air, and catches ball three. But at this point ball four may be headed to the ground, so he may quickly throw ball two in the air and catch ball four before it hits the ground. But at this point ball one is on its way down, and he will once again have to decide between ball one and one of the other balls in his hand. And so it will continue, as long as he is able to successfully juggle all the balls. Eventually, it seems he will have to let several of them drop, but he is desperate to avoid that. So he keeps juggling—hoping, perhaps, that he will discover some solution to his predicament, though at present he has no reason to believe that this is possible.»²³⁹

Temkin può intendere la ricerca di un equilibrio riflessivo come un processo più o meno regolato e regolato nei modi più diversi. Cionondimeno, se la ricerca di un equilibrio riflessivo fosse per Temkin la ricerca di un equilibrio riflessivo sotto MF, le sue parole andrebbero specificate nel senso che egli si ritrova nello stato di chi ha troppi giudizi familiari in contrasto e nessun processo di familiarizzazione – processo psicologico, spontaneo, fattuale, incontrollabile, imprevedibile – si scatena, sicché continua a scorrere i propri giudizi in attesa che alla fine qualcosa succeda e ristabilisca l’armonia.

2.1.1. *La Regola di Riferimento e l’etica della popolazione*

²³⁸ L’espressione proviene dalla teoria dell’interpretazione e dell’argomentazione giuridica (cfr. GUASTINI 2011, 58).

²³⁹ TEMKIN 2012 p. 9 s. Precedentemente p. 6-8 Temkin ha confessato di concepire l’indagine morale come la ricerca di un equilibrio tra le nostre intuizioni.

Torniamo, all'etica della popolazione. Il dibattito in etica della popolazione sembra volto all'instaurazione di un non qualificato, generico, equilibrio riflessivo tra le nostre intuizioni – ER, senza ulteriori specificazioni. Scrive Parfit in merito alle intuizioni incoerenti alla base del Paradosso della Mera Addizione

«Since we cannot possibly accept what these three beliefs imply, at least one belief must go. Which should go? [...] We would here be rejecting one of our three inconsistent beliefs simply on the ground that it is not consistent with the other two. This could be said against each belief. To avoid the paradox we must believe, without considering the rest of the argument, that A+ is worse than A. We must believe that it was bad in itself that the extra people ever lived, even though these people had lives that were well worth living, and their existence was bad for no one. To the extent that we find this hard to believe, we still face a paradox.»²⁴⁰

Dato ER in modo generico, MF può essere utilizzato per specificare in cosa si risolva la ricerca di un equilibrio riflessivo tra le nostre intuizioni, ossia per specificare cosa voglia dire che «at least one belief must go», cosa voglia dire che per risolvere l'enigma dobbiamo adottare un giudizio «without considering the rest of the argument» e quando è vero che «we still face a paradox». Gli argomenti del Capitolo I possono essere intesi come tecniche di familiarizzazione e valutati in base delle regole del gioco di MF. Questo – si badi – non vuol dire che siano intesi dai loro autori come tecniche di familiarizzazione, e dunque nemmeno vuol dire che il modo più esatto di intendere le regole del dibattito sia costituito da MF. Quello che mi sembra esatto dire è, piuttosto, che questi argomenti si prestino ad essere interpretati come tecniche di familiarizzazione e che, invece, gli argomenti, le tesi, riportate nel Cap.II non si prestino a questo inquadramento metodologico – costituiscano casi vistosamente recalcitranti. Ossia, il segmento di dibattito che ho riportato nel Cap.I si presta ad essere interpretato come un dibattito sottoposto alle regole del gioco di MF, mentre il segmento ripercorso nel Cap.II – come anche gli argomenti di Singer, Unger e Greene – no. Che rilevanza può avere tutto ciò? Se la rilevanza sta nel fatto che se, da un lato, abbiamo un dibattito che è compatibile con le regole di MF ed un altro che non lo è, e, contemporaneamente, per le più varie ragioni, riteniamo che MF sia l'unico metodo del ragionamento sensato, allora reputeremmo sensato il primo dibattito e non anche il secondo.

Ebbene, *se* intesi come tecniche di familiarizzazione, gli argomenti del Cap.I si intrecciano in una storia che si racconta come segue.

In principio le intuizioni di molte persone rispetto alle Scelte che Determinano il Numero (Cap.I, § 1.) versano in uno stato di armonia. Se qualcuno chiedesse loro “è meglio un mondo con miliardi di

²⁴⁰ PARFIT 1986 p. 13; vedi anche BOONIN 2014, p.20 ss. In Boonin è agile cogliere l'ambiguità di questa indicazione – in modo non dissimile da quanto accade per le indicazioni sul funzionamento dell'equilibrio riflessivo – vedi ad esempio BOONIN 2014, 179 dove si dice che, dato un certo dilemma morale, se abbiamo un principio che scongiura le conclusioni contro-intuitive in quel dilemma e non ne ingenera di nuove, comunque non è detto che quel principio vada preso per buono. Se vi è il sospetto che quel principio sia formulato *ad hoc* per risolvere i dilemmi del caso, allora quel principio non costituisce la soluzione che cercavamo. Questo modo di ragionare potrebbe essere recalcitrante rispetto alle regole di MF. Quale problema costituirebbe mai, secondo MF, che un certo nostro giudizio familiare sia *ad hoc*? Se, dicendo che un giudizio è *ad hoc*, vogliamo dire che lo adottiamo solo per comodo, solo per scongiurare paradossi più gravi, allora non c'è dubbio che anche secondo MF quel giudizio non costituisce soluzione ai nostri problemi. Ma se, invece, il giudizio *ad hoc* è un giudizio in sé familiare, allora per MF va tutto bene: abbiamo trovato una soluzione. Come che sia rispetto allo statuto degli argomenti *ad hoc* nella metodologia impiegata da Boonin, a pag.191 poi la metamorfosi è completa: il metodo seguito non è più MF, ma quello che chiameremo il Metodo dell'Accettazione basato sulla regola di ragionamento che vuole si accetti la conclusione meno controintuitiva tra le varie conclusioni controintuitive.

persone che godono di un livello di benessere estremamente alto o un mondo enormemente più popolato in cui ciascuno vive una vita appena degna di essere vissuta?”, molte persone avrebbero confidenza con il giudizio per cui è meglio il primo mondo²⁴¹. Similmente, qualora si chiedesse loro se vi sia qualcosa di male nell’aggiunzione di persone che vivranno una vita con un alto livello di benessere, troverebbero facile rispondere che non vi è nulla di male. L’armonia è dovuta al fatto che questi, e simili, giudizi familiari vengono considerati separatamente e così sembrano non entrare in conflitto.

Ad un tratto la svolta. A quelle stesse persone l’intervistatore chiede se trovano sia un bene o sia quantomeno indifferente l’aggiunzione di vite con un alto livello di benessere – aggiunzione che, si specifica, non provoca la diminuzione del benessere di nessuno –, qualora il benessere medio dei nuovi arrivati sia, comunque, *inferiore* a quello delle persone preesistenti. Il giudizio a loro familiare è in questo caso che sarebbe “almeno indifferente” produrre persone, in larga misura, felici. Si chiede allora se sarebbe bene che il benessere dei nuovi arrivati e delle persone che preesistevano all’aggiunzione venisse perequato, garantendo un aumento del benessere medio. La risposta a loro familiare è, nuovamente, positiva: sarebbe bene effettuare la perequazione. A questo punto, l’intervistatore mostra come, salvo non si voglia questionare il principio di transitività, vi sia un conflitto tra i giudizi familiari espressi. Non possiamo sostenere insieme (i) che sarebbe “almeno indifferente” effettuare una Mera Addizione a non effettuarla, (ii) che sarebbe bene redistribuire il benessere in un modo che accresca il benessere medio, (iii) che vada applicato il principio di transitività e, infine, (iv) che sia meglio un mondo in cui esistono miliardi di persone incredibilmente felici rispetto ad uno in cui esiste un numero molto più grande di persone che vivono una vita appena degna di essere vissuta.

Mi sembra che fino a questo punto la storia possa riassumersi dicendo che siamo passati da una situazione di armonia psicologica tra i nostri giudizi familiari ad una situazione di conflitto psicologico. A questo punto entrano in scena gli argomenti del Capitolo I, i quali, laddove intesi come tecniche di familiarizzazione, proveranno a mostrare come è possibile per noi ripristinare uno stato di armonia psicologica tra le nostre intuizioni. In qualche modo l’intervistatore ci sta prendendo in giro. Ad esempio, potrebbe non essere vero – suggeriscono i sostenitori del Principio del Livello Critico – che siamo familiari con un giudizio per cui è bene o almeno indifferente l’aggiunzione di *ogni* vita degna di essere vissuta. Se mettiamo a fuoco quanto poco ci voglia perché una vita sia degna di essere vissuta – quanto poco ci voglia per attribuirgli benessere positivo –, emergerà che siamo familiari, piuttosto, con il giudizio per cui è male aggiungere vite degne di essere vissute in cui – *distinguishing* – il benessere è vicino al livello neutrale. Preso atto di ciò, si potrà, poi, con sollievo constatare come, dati i nostri veri giudizi familiari, questi permangono in uno stato di equilibrio – sono per noi psicologicamente armonici.

In generale, questi argomenti sono interpretabili come tecniche di familiarizzazione perché possono essere agevolmente sottoposti ad un processo di valutazione, il cui criterio è dato dalla nostra attuale

²⁴¹ Questo è forse lo stadio, a-problematico, in cui operava Rawls. Rawls si preoccupa in *A Theory of Justice* principalmente del Principio della Media, ritenendo che il Principio Totale non verrebbe guardato con interesse dalle parti perché implicherebbe la possibilità di aumentare la desiderabilità di uno scenario incrementando il numero di persone presenti in quello scenario RAWLS 1971 p.139s. È vero che Rawls non alluda alla intuitività in generale del Principio della Media, quanto solo alla sua attrattività per le parti del contratto ipotetico. Tuttavia, è anche vero che per certi autori – es. TÄNNSJÖ 2004 – le stesse parti di un contratto ipotetico sceglierebbero il Principio Totale e non il Principio della Media. Infatti, sulla base di quest’ultimo, sarebbe preferibile sempre un mondo con maggiore benessere medio anche laddove questo fosse accompagnato dalla diminuzione delle persone esistenti con un livello di benessere positivo, ma questo mondo potrebbe essere altamente indesiderabile per le parti poiché ciascuna di esse correrebbe il rischio di non venire affatto ad esistenza.

psicologia – è dato dal complesso di cose a cui attribuiamo salienza²⁴². Per valutarli, la domanda da porsi è “ci capita di essere effettivamente ricettivi a quel che dicono?”, “Toccano dei tasti a cui ci capita di essere, effettivamente, sensibili?”. Queste domande equivalgono, appunto, a chiedersi se innescano o no processi di familiarizzazione in noi. Se, tornando all’esempio del Principio del Livello Critico, ci accade – una questione di fatto, psicologica – di poter familiarizzare con il riconoscimento selettivo di valore alle vite degne di essere vissute, se non siamo insinceri nel ritenere che sarebbe male produrre alcune vite degne di essere vissute, allora l’argomento è valido, altrimenti – se ci capita di non esservi ricettivi – tanto peggio per l’argomento.

Parfit precisava « To avoid the paradox we must believe, without considering the rest of the argument, that A+ is worse than A. ». Se prendiamo MF come metodo della giustificazione, queste parole vorrebbero dire che, dato un giudizio, per risolvere l’enigma non possiamo ricorrere all’idea per cui *dobbiamo* pensare – forzando le nostre intuizioni – che quel giudizio sia corretto; per risolvere l’enigma, quel giudizio deve apparirci, in sé, spontaneamente corretto – deve esserci familiare.

È opinione di alcuni che questi argomenti – gli argomenti passati in rassegna nel Capitolo I – non risolvano i paradossi dell’etica della popolazione, perché, anche laddove risolvessero il Paradosso della Mera Addizione, generebbero conclusioni altrettanto controintuitive. Addirittura, verrebbe da dubitare che si diano soluzioni non controintuitive ai dilemmi dell’etica della popolazione²⁴³. Anche questa volta, è possibile interpretare queste posizioni critiche come basate sul presupposto che l’obiettivo del ragionamento morale sia l’instaurazione di un’armonia psicologica tra le nostre intuizioni: gli argomenti andrebbero criticati o perché non toccano i tasti giusti, o perché li toccano ma toccano anche molti tasti sbagliati. Il lamento dell’impossibilità di ottenere una soluzione soddisfacente sarebbe, allora, interpretabile come la constatazione per cui *date* le intuizioni che abbiamo – dato come siamo fatti – quest’armonia è irraggiungibile e dunque vi sono dei paradossi che non possiamo risolvere o che non possiamo *ancora* risolvere – “ancora”, prima che qualche evento non modifichi le nostre intuizioni di partenza.

Conclusivamente, coloro che adottano MF come metodo della giustificazione, potranno seguire gli argomenti riportati nel Capitolo I. Potranno trovarli interessanti, nella misura in cui ci mostrano come le intuizioni che ci capita di avere si sviluppano e, sviluppandosi, entrano in conflitto. E potranno giudicarli, nella misura in cui riescano o meno ad innescare processi di familiarizzazione. Gli argomenti analizzati nel secondo capitolo, come anche quelli adoperati da Singer e Greene – argomenti che gettano dubbi sul valore epistemico di certe nostre intuizioni teliche – sembrano invece eccentrici rispetto a MF. Per capire se ciò sia vero e fino a che punto lo sia nel dettaglio, dobbiamo farci un’idea di quali siano le alternative alla Regola di Riferimento.

²⁴² Un metodo di ragionamento che fa dipendere la correttezza morale di un’azione dall’essere quell’azione per noi psicologicamente saliente è sottoposto a dura critica da UNGER 1996, *passim*.

²⁴³ Si veda ARRHENIUS 2000a, 2000b. Si noti che Arrhenius intende esplicitamente la ricerca in etica della popolazione come volta a stabilire un equilibrio riflessivo tra le nostre intuizioni, cfr. Arrhenius 2000b p.3. Si consideri anche che, sebbene per Arrhenius alcune intuizioni sono meri pregiudizi, da un lato in mancanza di indicazioni precise sul trattamento da riservare ai pregiudizi – Arrhenius dice «we will find grounds for abandoning when we scrutinise them in light of facts and other moral beliefs» – , dall’altro in virtù del ruolo chiave giocato dall’intuitività delle premesse dei suoi Teoremi dell’Impossibilità, le regole secondo le quali Arrhenius argomenta sono – mi sembra – in linea con le regole di MF. Interessante il raffronto con BOONIN 2014, p. 23 ss. Secondo Boonin coloro che, dato un dilemma morale, – una situazione in cui da premesse che sembrano corrette segue una conclusione che sembra sbagliata – propongono una soluzione per il dilemma che genera altre conclusioni controintuitive e asseriscono che queste conclusioni controintuitive vadano accettate, devono chiarire quale sia allora l’esigenza – se non l’esigenza di evitare, anziché accettare, la contro-intuitività – di provare a risolvere l’enigma iniziale. Tuttavia, Boonin ritiene, come già detto in una nota sopra che dovremmo accettare la conclusione meno contro-intuitiva. Questa regola rende problematico il suo inquadramento entro MF. Cfr. anche Boonin p. 217 ss.

2.2. Regole di Ragionamento.

Gli argomenti incontrati nel Capitolo II – così anche le posizioni viste in (§1.2) – sollevano il problema della inaffidabilità delle nostre intuizioni. La denuncia di un'illusione o un pregiudizio, in sé, non è incompatibile con MF. È possibile immaginare argomenti o semplici considerazioni che ci facciano vedere le cose in modo diverso da come le vedevamo prima: si tratterà di tecniche di familiarizzazione diverse dalla tecnica del *distinguishing*, menzionata in §2.1. . Ad esempio, Tizio pensa “la borghesia prende troppo sul serio le cose”, Caio gli dice “un borghese è una persona che sa ridere di tutto” e Tizio “effettivamente hai ragione tu”. Lo stesso può dirsi degli argomenti genealogici, ossia di quegli argomenti che vorrebbero trarre conclusioni normative a partire da fatti sulla genesi dei nostri giudizi. Possiamo avere argomenti genealogico-demistificatori che funzionano come tecniche di familiarizzazione. Nel secondo capitolo ho chiamato questi argomenti “Argomenti Ottici”. L'idea di considerare gli argomenti genealogico-demistificatori alla stregua di tecniche di familiarizzazione può riscattare il ruolo – sul quale si sono espressi dubbi – di questi stessi argomenti. Mi spiego.

Gli argomenti evoluzionistico-genealogici²⁴⁴ – *species* alla moda del *genus* argomenti genealogico-demistificatori – sono stati accusati²⁴⁵ di essere o arbitrari o a-selettivi. Verosimilmente, possiamo dare una spiegazione genealogico-evoluzionistica di *tutti* i nostri giudizi morali e, se questo basta ad escludere che i nostri giudizi “traccino” presunte verità morali, allora ci sarebbe poco materiale per supportare a mezzo d'essi la solidità di una visione etica sostanziale contro le altre (ad.es. l'Utilitarismo contro la Deontologia). Al contrario, tutta la pretesa di oggettività del discorso morale resterebbe travolta.

Nel contesto di MF gli argomenti evoluzionistico-genealogici potrebbero essere riscattati dall'accusa di a-selettività. Se, infatti, intesi come tecniche di familiarizzazione, potrebbero essere valutati alla stregua della loro capacità di innescare processi di estraniamento e familiarizzazione. Ad essere rilevante della genealogia di una certa intuizione non sarebbe quanto questa genealogia renda implausibile che l'intuizione fotografi una qualche verità morale. Ad essere rilevante sarebbe la ricettività nostra a conoscere la genealogia dell'intuizione²⁴⁶. Avremmo dei buoni argomenti se questi argomenti ci dicessero qualcosa sulla genesi delle nostre intuizioni a cui noi – ossia le nostre intuizioni – siamo recettivi; cattivi argomenti se dicessero qualcosa a cui non siamo recettivi.

Facendo un esempio. Poniamo caso saltasse fuori che lo stato neurochimico associato nei mammiferi al tempo trascorso con partner, figli o membri del branco abbia tra i non- mammiferi il suo omologo nel tempo trascorso nel proprio territorio. E poniamo caso che da questi risultati si deducesse che la sofferenza per la perdita di queste relazioni è una modifica della ben più antica sofferenza per la separazione dal proprio territorio – il luogo dove un animale può tenere più sotto controllo le potenziali minacce alla sua incolumità²⁴⁷. Ebbene, preso atto – estremizzando un po' – che un tempo i nostri cari erano alberi, ruscelli e rocce, MF stabilisce che potremmo trarre conclusioni normative da questa scoperta – ad esempio avremmo ragioni per giudicare meno importante il benessere dei nostri cari – solo laddove fossimo effettivamente ricettivi rispetto a questa scoperta – solo laddove questa scoperta ci portasse spontaneamente a ridimensionare

²⁴⁴ Traduco così “*evolutionary debunking arguments*”.

²⁴⁵ KAHANE 2011; TERSMAN 2008. Una difesa dell'oggettivismo contro gli argomenti genealogico-evoluzionistici si trova, come già detto in una nota precedente, in PARFIT 2011b, 511 ss.

²⁴⁶ Questa idea è stata espressa da Marco Brigaglia.

²⁴⁷ Gli studi da cui emerge questa ricostruzione sono stati condotti da Jak Paksepp come riportato in CHURCHLAND (2011, 46) per mostrare come i fondamenti neurologici dei nostri sentimenti morali siano frutto di piccoli, piccolissimi, adattamenti a partire da strutture neurologiche deputate alle scelte di combattere, scappare, sottomettersi, digerire etc. Va precisato come Churchland non stia facendo ricorso ad un argomento genealogico-evoluzionistico, l'impiego in questo senso è mio e solo a fini esemplificativi.

l'affetto che proviamo per i nostri cari (eventualità, nel caso di specie estremamente irrealistica). Fine della digressione sul riscatto degli argomenti genealogico-demistificatori.

Dunque, possiamo dire che alcuni argomenti che denunciano l'inaffidabilità delle nostre intuizioni sono compatibili con MF. Chiamiamo questi argomenti "argomenti ottici". Sulla base di quanto detto nel precedente paragrafo, gli argomenti ottici sono sottoposti alla Regola di Riferimento: è la Regola di Riferimento a dirci quando un argomento ottico ha successo e quando no.

Tuttavia, è abbastanza chiaro che gli argomenti usati in supporto dell'accettazione della Conclusione Ripugnante, nonché le posizioni di Singer e Greene, non si prefiggono (i) di creare persone consapevoli, rispettivamente,

(a) del carattere adattivo delle nostre preferenze e dell'antropocentrismo di cui sarebbero schiave (Tännsjö);

(b) dell'atteggiamento temporalmente incoerente – il pregiudizio presentista – che abbiamo in relazione alla creazione di vite degne di essere vissute (Huemer);

(c) della rilevanza, salienza (nonché della genesi di questa rilevanza, salienza), che hanno per noi le forme di violenza ravvicinata e personale (Singer e Greene)

e (ii) – grazie solo a questa presa di coscienza – di farci estraniare psicologicamente da queste nostre tendenze. Questi autori, infatti, riconoscono che le illusioni di cui parlano sono illusioni persistenti – la loro denuncia non basta a farle disperdere. Piuttosto, gli argomenti in commento sostengono che *dovremmo* accettare conclusioni, giudizi, soluzioni che non possono che essere per noi contro-intuitive. Ci dicono che dato un giudizio che ci sembra corretto – un giudizio familiare – quel giudizio potrebbe non essere realmente corretto e, nel qual caso – nel caso in cui non lo fosse – dovremmo abbandonarlo. Secondo la Regola di Riferimento un giudizio è giustificato solo quando e finché ci è familiare. Questi argomenti apparentemente sembrano essere in tensione con la Regola di Riferimento e dunque con MF.

Chiamiamo *Regole di Ragionamento* l'insieme delle regole che ci prescrivono di accettare giudizi contro-intuitivi o – non distinguo i due casi – di abbandonare, neutralizzare, giudizi familiari (intuitivi). Svariate sono le Regole di Ragionamento immaginabili e ancora più numerose le loro combinazioni. Tutte sono però accomunate dal fatto di determinare un divorzio tra ciò che è giusto – giustificato – e ciò che sembra giusto – familiare.

In §1.2. abbiamo già visto alcune di queste regole e le abbiamo suddivise in due sotto-categorie. Regole che, a valle, comandano di neutralizzare alcune delle intuizioni che ci sono familiari in caso di conflitto (ER1) e regole che, a monte, ci comandano di neutralizzare alcune delle nostre intuizioni familiari – degradazione delle intuizioni in pregiudizi – prima che qualsiasi conflitto si realizzi (ER4).

Tralasciando di distinguere²⁴⁸ tra quelle iscrivibili nel modello (ER1) o nel modello (ER4), facciamo qualche esempio di Regole di Ragionamento. Una Regola di Ragionamento di stampo coerentista, cui si è pure fatto cenno in §1, prescriverebbe di riunire i giudizi che ci sembrano intuitivi in un dato momento storico in grappoli di giudizi tra di loro coerenti e ritenere giustificati i giudizi che compongono il grappolo maggiore. Una regola simile viene utilizzata dallo stesso Huemer – si tratta di un argomento concettualmente distinto da quello che abbiamo analizzato fino ad ora, ossia l'argomento del pregiudizio presentista (cfr. Capitolo II) – per supportare l'accettazione della Conclusione Ripugnante. Laddove, presi singolarmente, gli argomenti a favore dell'accettazione della Conclusione Ripugnante non fossero decisivi, congiuntamente lo sarebbero:

²⁴⁸ Questa distinzione non ha un ruolo chiave adesso ed appesantirebbe l'esposizione. Peraltro possiamo ben immaginare casi ambigui. Ad esempio, Greene e Singer non concepiscono la neutralizzazione di certe intuizioni come una questione pragmatica, volta alla risoluzione di un conflitto. Però è anche vero che la neutralizzazione di certe intuizioni – i pregiudizi – è raccomandata nell'ambito di conflitti tra giudizi (ad.es. i nostri giudizi nel caso del *trolley problem*). Approfondire questa analisi ci porterebbe lontani da dove voglio, invece, arrivare.

costituirebbero un grappolo di intuizioni e teorie coerenti tra loro “più grande” di quello costituito dalle intuizioni contrarie all’accettazione della Conclusione Ripugnante²⁴⁹.

Un’altra Regola di Ragionamento – menzionata già in § 2.1 – potrebbe stabilire che, laddove due giudizi si trovino in conflitto, debba prevalere quello più intuitivo, quello rispetto al quale siamo più familiari. Come già detto, va notata la differenza rispetto alla Regola di Riferimento. Applicando questa Regola di Ragionamento, il conflitto è risolto facendo sì riferimento alla familiarità dei giudizi di partenza, ma non anche alla familiarità del risultato. Ciò porta all’accettazione della conclusione meno controintuitiva che però resta una conclusione controintuitiva – “quel che sembra giusto non è giusto”, *bullet biting*²⁵⁰. Invece, se il risultato del confronto tra due giudizi familiari in conflitto non innesca un processo di estraniamento rispetto ad uno dei due o di familiarizzazione rispetto ad un terzo giudizio, per la Regola di Riferimento il conflitto persiste e non si ha un giudizio che possa dirsi giustificato.

Ancora, pensiamo ad una Regola di Ragionamento stabilente che, laddove si verifichi un conflitto tra due giudizi uno dei quali è stato preso “a freddo” – quando non eravamo emotivamente coinvolti – e l’altro è stato preso “a caldo”, prevalga sempre il giudizio preso “a freddo”. Una versione estremamente raffinata di una Regola di Ragionamento di questo tipo può rinvenirsi nella teoria di Greene. Greene distingue tra risposte che l’evoluzione ha reso automatiche, veloci, e risposte cui arriviamo attraverso la riflessione. Le prime preserverebbero la loro dignità pratica laddove applicate ai problemi morali di cui abbiamo avuto in passato esperienza, ma non sarebbero adeguate in relazione a quei problemi per cui l’esperienza difetta. In relazione a questi ultimi problemi, dovremmo allora affidarci alle risposte che sono frutto della lenta, faticosa ed inefficiente riflessione teorica²⁵¹ – la “regola del sangue freddo” si mescola qui con un’altra Regola di Ragionamento che assegna il primato ai principi generali, o alle teorie filosofiche, a discapito dei giudizi particolari.

Chiamiamo *Metodo dell’Accettazione* quel metodo del ragionamento che fa uso di Regole di Ragionamento e che si oppone al Metodo della Familiarizzazione (MF). Secondo quanto detto, gli autori²⁵² che prescrivono di accettare conclusioni contro-intuitive andrebbero ascritti senza indugi al Metodo dell’Accettazione. È però arrivato il momento di introdurre un dubbio e attraverso questo dubbio introdurre una complicazione nell’alternativa – da me delineata – tra Metodo della Familiarizzazione e Metodo dell’Accettazione.

Prendiamo le parole di Tännsjö, filosofo utilitarista-edonista²⁵³. Se l’Utilitarismo fosse la teoria morale corretta, gli si obiettava, seguirebbe che, dato un mondo in cui esistono miliardi di persone che godono di un livello di benessere pari a quello dei più fortunati del mondo attuale, potrebbe concepirsi un mondo popolato da un numero enormemente maggiore di creature che vivono solo

²⁴⁹ HUEMER 2008 p.927 s.

²⁵⁰ L’impiego di una Regola di Ragionamento simile si trova in PARFIT 2016 p.120 s. « An argument fails if this argument has some premise whose rejection is less implausible than this argument’s conclusion. These continuum arguments assume that (A) compared with the existence of many people who would all have some quality of life, there are some much larger numbers of people whose existence would be better, though these people’s quality of life would all be slightly lower. As I have said, we could reject premise (A) by claiming (D) such larger worlds would not be better, but would at most be imprecisely equally good. This argument’s conclusion is that compared with the existence of many people whose quality of life would be high, there are some vast numbers of people whose existence would be better, though these people’s quality of life would be much lower, since these lives would be barely worth living. (D)’s way of rejecting premise (A) is, I believe, less implausible than this Repugnant Conclusion. If that is so, this argument fails.»

²⁵¹ GREENE 2014 p. 713 ss.

²⁵² Che sarebbero Tännsjö, Huemer, Benatar e Boonin per quanto riguarda il dibattito di etica della popolazione e Singer, Unger e Greene per quanto concerne gli autori non principalmente coinvolti nel dibattito di etica della popolazione.

²⁵³ TÄNNSJÖ 1998.

per un secondo un'esistenza felice, tale che il secondo mondo sia meglio del primo. Davanti a questa prospettiva Tännsjö confessa che

«Again, when considering an example such as this one, I must admit that I feel not only that common sense morality fails us, but that *my own moral intuition* falters. What are we to say about this example, then? I am inclined to say that, being human, I cannot conceive of this kind of momentary life.» (corsivo mio)

Per poi aggiungere

«However, this should not settle the matter. [...] I would say that, if the sum total of well being in this world is high enough, it would be an example of objectionable 'speciesism' not to be prepared to 'abdicate' in the interest of this kind of world.»²⁵⁴

Nel passo citato, Tännsjö non sta dicendo che, una volta messo a fuoco il carattere specista di certi nostri atteggiamenti, ci viene spontaneo prenderne le distanze – estraniarci da loro. Non ci sta portando a familiarizzare con le intuizioni non-speciste. Viceversa, sembra riconoscere che le nostre intuizioni speciste, nell'essere illusioni – per lui sono illusioni –, sono illusioni persistenti, al punto che anche lui stesso non ne risulta indenne («*my own moral intuitions falters*»). Non sta, dunque, ricorrendo a quelli che ho chiamato argomenti ottici, piuttosto sta dicendo che dobbiamo abbandonare alcuni dei nostri giudizi più radicati – non sta utilizzando una tecnica di familiarizzazione, ma si sta appellando ad una Regola di Ragionamento.

E andiamo al dubbio di cui parlavo. Tännsjö assume che i nostri giudizi familiari siano specisti e critica questi giudizi. Questa critica sembra incompatibile con MF perché equivalente ad una critica del senso di familiarità – della Regola di Riferimento che di MF costituisce il cuore. Tuttavia – ecco il dubbio –, ci si potrebbe chiedere se la doverosità dell'adozione di una prospettiva non-specista – una prospettiva a noi non familiare – non sia, a sua volta, il contenuto di un giudizio familiare di Tännsjö e di molte altre persone. Possiamo essere non-familiari con i giudizi che un decisore non-specista emetterebbe, ma, contemporaneamente familiari con il giudizio per cui dovremmo essere decisori non-specisti. Se l'adozione di una prospettiva non-specista fosse il contenuto di un giudizio familiare – e sembra verosimile che lo sia – ci troveremo davanti ad una Regola di Ragionamento che al tempo stesso è un giudizio familiare. Ebbene, viene da chiedersi: se una Regola di Ragionamento è familiare, vuol dire che dobbiamo seguire le indicazioni di quella regola anche sotto MF? E, come corollario, viene da chiedersi: se sotto MF è vero che dobbiamo seguire le indicazioni delle Regole di Ragionamento che capitano di esserci familiari, non svanisce forse ogni distinzione tra MF e gli altri metodi del ragionamento – Metodo dell'Accettazione – basati su Regole di Ragionamento? Questo ci rimanda ad un'ulteriore questione: quali sono i giudizi di cui secondo MF può predicarsi la familiarità? Di questo mi occuperò nel successivo paragrafo.

2.3. *Giudizi familiari*

2.3.1. *Giudizi strumentali e giudizi telici*

Nel § 1 di questo capitolo ho fatto riferimento alla distinzione tra giudizi telici – ossia giudizi sui fini dell'azione – e giudizi di razionalità strumentale – giudizi intorno a quali sono gli strumenti adeguati al raggiungimento di un certo fine. È bene ricordare, giunti a questo punto, che MF è una teoria della giustificazione dei soli giudizi telici e non anche dei giudizi di razionalità strumentale.

²⁵⁴ TÄNNSJÖ 2004 p. 228 s.

Questo vuol dire che un sostenitore di MF che tendenzialmente²⁵⁵ non accetta la discrepanza tra quel che ci sembra giusto e quel che è giusto in relazione ai giudizi telici, può accettare che un giudizio strumentale familiare non sia affatto un giudizio giustificato. In altri termini, limitatamente all'ambito della razionalità strumentale, un sostenitore di MF può, senza imbarazzo, ammettere che il nostro giudizio sia affetto da pregiudizi inaggrabili, illusioni persistenti, da cui dovremmo prendere le distanze.

Facciamo due esempi inerenti a come si comporterebbe MF, prima in un caso di pregiudizi sui mezzi e poi in un caso di pregiudizi sui fini.

Immaginiamo dei cittadini che vogliono lo sviluppo economico della loro nazione. Credono che la perdita omogeneità etnica e culturale della loro società, costituisca un ostacolo allo sviluppo economico. Ad un certo punto viene offerto loro un congegno che gli permetterà di prendere le decisioni ottimali per garantire lo sviluppo economico del paese. Con loro grande stupore il congegno stabilisce che è il pluralismo etnico e culturale a favorire lo sviluppo economico. Poiché (i) MF si applica ai giudizi telici, (ii) il loro giudizio telico è che sia giusto fare quanto svilupperà economicamente la nazione e (iii) il congegno stabilisce quale sia lo strumento più adatto a questo fine, MF direbbe che dovremmo seguire le indicazioni del congegno sebbene il giudizio strumentale generato da esso ci risulti controintuitivo. Secondo MF saremmo affetti da pregiudizi tenaci, illusioni persistenti, per cui faremmo bene a fare qualcosa che non ci sembra bene fare.

Ma vediamo un caso solo apparentemente simile. Siamo dei cittadini che vogliono lo sviluppo economico della loro nazione e la preservazione dell'omogeneità etno-culturale di questa. Siccome la preservazione razziale e culturale rientra tra i nostri fini e il congegno ci indica che per realizzare lo sviluppo economico della nazione è bene incoraggiare il pluralismo razziale e culturale, siamo indecisi sul da farsi. Tuttavia, ci vien detto che il nostro desiderio a favore della preservazione razziale e culturale è un pregiudizio: il congegno rivela non solo pregiudizi sui mezzi, ma anche pregiudizi sui fini. In questo caso, se fossimo dei sostenitori di MF non avremmo una ragione definitiva per usare il congegno, perché proprio non capiremmo a cosa si stia alludendo quando si parla di pregiudizi sui fini. Chi parla di pregiudizi sui fini non condivide i nostri presupposti su come si ragiona.

Ho detto che, nel primo caso, MF riconosce che siamo affetti da illusioni persistenti, il punto va chiarito. In generale, condizione necessaria perché in MF possa riconoscersi che un giudizio era un pregiudizio – un'illusione – è che quel giudizio sia stato ridicolizzato – il suo sostenitore non ha risorse psicologiche per prenderlo più sul serio²⁵⁶. Gli Argomenti Ottici – v. § 2.2. – ottengono

²⁵⁵ “Tendenzialmente”, ricordiamo infatti il dubbio sollevato in chiusura del paragrafo precedente, sul quale torneremo presto, v. § 2.3.4.

²⁵⁶ Il disvelamento dei pregiudizi – euristiche – ha avuto, recentemente, grande fortuna nell'ambito delle attività logiche elementari (si pensi agli studi di Kahneman e Tversky), vedi l'ormai classico KAHNEMAN 2011. Nell'ambito della logica elementare è facile parlare di errori sistematici poiché, appunto, chi ha adoperato l'euristica è disposto a riconoscerne la grossolanità. Come rileva Sunstein, le cose sono molto diverse nell'ambito del ragionamento morale, dove gli attori sono più restii a sentirsi imbarazzati per le conclusioni a cui porterebbero i loro principi morali (SUNSTEIN 2005, 531). Sunstein sostiene, tuttavia, che anche nel dominio morale sia possibile individuare degli autentici pregiudizi. Nella sua posizione è rinvenibile una delle ambiguità tipiche di chi fa appello – come Greene – ai vizi delle intuizioni morali: il fine degli agenti viene dato per presupposto ed il pregiudizio legato agli strumenti che l'agente sceglierebbe per raggiungere il suo fine. Immaginiamo due airbag, il primo diminuisce il rischio di morte in caso di incidente più del secondo, tuttavia il rischio di venire uccisi – “traditi” – dal primo airbag è leggermente superiore. Sunstein presuppone che il fine di ogni agente razionale in una scelta del genere sia quello di minimizzare il rischio di morte e non anche quello di punire i traditori, posto che un airbag non è una persona ma solo un oggetto. Coloro che scelgono il secondo – inefficiente ma più “fedele” – airbag starebbero seguendo un'euristica (SUNSTEIN 2005, 527 ss). Contro questo caso – *a fortiori* contro casi decisamente più problematici come quelli su cui insiste Greene – potrebbe dirsi che se immaginiamo un agente il quale ha come fine minimizzare il rischio di un incidente letale e non essere soffocato dal proprio airbag, non è chiaro cosa voglia dire che questo agente stia usando un'euristica quando sceglie l'airbag inefficiente ma più “fedele”.

questo risultato in rapporto alle intuizioni sui fini. Questo risultato può essere raggiunto anche in rapporto alle intuizioni sui mezzi – dato un fine, possiamo riconoscere come sistematicamente errati, ridicoli, i mezzi che siamo spontaneamente portati a scegliere.

Tuttavia, vi è una differenza riguardo alle caratteristiche che – per MF – un’intuizione deve avere per essere considerata un pregiudizio a seconda che questa sia un’intuizione sui mezzi o una sui fini. Qualora sia un’intuizione sui fini, l’Argomento Ottico deve spazzarla via – psicologicamente parlando – dalla nostra mente. Questo vuol dire che MF non è compatibile con le illusioni persistenti sui fini. Se, invece, si tratta di un’intuizione sui mezzi, MF può ammettere che si tratti di un pregiudizio anche qualora, dopo il suo disvelamento, continueremo ad essere familiari con esso – continueremo a commettere sistematicamente errori nella scelta dei mezzi. Infatti, per MF dobbiamo seguire le intuizioni teliche che ci sono familiari. Se un’intuizione telica ci risulta familiare e apprendiamo che le nostre intuizioni strumentali sistematicamente frustrano il perseguimento della nostra intuizione telica, per MF siamo giustificati ad ignorare sistematicamente le nostre intuizioni strumentali in materia. Ignorare le intuizioni strumentali equivale ad impiegare una Regola di Ragionamento. MF è dunque compatibile con l’impiego di Regole di Ragionamento nell’ambito della razionalità strumentale. Questo è il senso in cui MF è compatibile con le illusioni persistenti sui mezzi.

2.3.2. Giudizi particolari e giudizi generali

Una seconda distinzione da tenere presente è quella tra giudizi particolari e giudizi generali. Prendiamo come esempio di un giudizio particolare casi come “devo uccidere quella persona” e come esempio di giudizi generali “sono giuste le azioni che massimizzano il piacere”. Ma intendendo la generalità come una questione di grado, potremmo, anche, intendere che giudizi del tipo “è giusto uccidere chi mette in pericolo la tua vita” sia un giudizio particolare e giudizi del tipo “non è giusto uccidere” sia un giudizio generale.

Potrebbe pensarsi che MF, giustificando le nostre risposte intuitive ai problemi pratici, giustifichi i giudizi particolari a discapito dei giudizi generali, mentre il Metodo dell’Accettazione favorirebbe le risposte “di principio” e dunque i giudizi generali. Sebbene vi sia un fondo di verità in questa ricostruzione, si deve evitare l’equivoco di credere che solo i giudizi particolari possano essere familiari e dunque giustificati sotto MF, mentre i giudizi generali no.

Il fondo di verità è invece il seguente. Immaginiamo un soggetto che abbia un giudizio generale e un giudizio particolare incompatibili. Entrambi i giudizi gli sono familiari, differendo solo nel grado di generalità. Immaginiamo ora che il soggetto risolva il conflitto ricorrendo ad una regola per cui il giudizio generale prevale sul giudizio particolare. In questo caso si dirà che l’agente non ha seguito MF. Ma lo si dirà non perché ha preferito il giudizio generale a quello particolare, quanto perché, invece di limitarsi a riscontrare quanto avvenisse al livello psicologico in lui una volta che i due giudizi sono stati messi a confronto, ha fatto ricorso ad una regola per la risoluzione del conflitto: una regola che nel nostro caso avrebbe recitato “Il giudizio generale prevale sul giudizio particolare”. Ad esito dell’applicazione di questa regola, l’agente può trovarsi a giudicare giusto quello che intuitivamente non gli sembra giusto, ossia qualcosa che non gli è familiare.

Questo è quello che viene definito l’*Approccio Teoretico*²⁵⁷: metodologicamente dobbiamo affidarci a principi generali – o sistemi di pensiero comprensivi – invece che alle intuizioni che abbiamo in casi particolari. L’approccio teoretico va inteso – alla stregua dei concetti da me introdotti – come imperniato su una Regola di Ragionamento che, in caso di contrasto tra un principio o una teoria comprensiva e un giudizio particolare, neutralizza il giudizio.

²⁵⁷ Cfr. MCMAHAN 2013 p.106 ss.

A volte invece di opporre giudizi particolari e giudizi generali si oppongono intuizioni, da un lato, e principi o teorie, dall'altro. Si dice, ad esempio, che un'intuizione è un giudizio non-inferenziale, ossia un giudizio che sottoscriviamo almeno non solo per essere quel giudizio derivato da un principio o da una teoria²⁵⁸. Sebbene si usino espressioni diverse, è difficile sostenere che il conflitto non resti tra giudizi particolari e giudizi generali o teorie. Limitare l'uso del termine intuizione per designare i primi ma non anche i secondi ingenera – a mio avviso – il malinteso che la sottoscrizione dei giudizi generali o di metodo non sia intuitiva. Ma può essere intuitiva. Il più delle volte quando opponiamo intuizioni a principi o teorie, stiamo opponendo giudizi particolari intuitivi e principi generali o teorie in favore delle quali abbiamo delle intuizioni. Nel mio lessico, opponiamo giudizi particolari familiari a principi generali o teorie familiari.

2.3.3. *Giudizi di secondo livello*

(I) *Premessa*

Una catastrofe naturale ha seminato morte e distruzione in una regione italiana ed è partita una campagna per la raccolta di aiuti economici a favore delle vittime. Effettuiamo una donazione e poco dopo lo raccontiamo ad un amico. Questi ci chiede perché non abbiamo preferito aiutare le vittime di un disastro naturale ben peggiore accaduto qualche giorno prima in Indonesia, oppure perché non contribuiamo ad alleviare le terribili condizioni di vita degli abitanti delle zone più povere del mondo. Le sue parole hanno una certa presa su di noi.

Ci ritroviamo dunque in una situazione in cui vi sono due giudizi in contrasto. Però, i giudizi in contrasto non sono esattamente, da un lato, “è giusto dare priorità al benessere dei tuoi connazionali vittime del terremoto effettuando una donazione in loro favore” e, dall'altro, “è giusto dare priorità al benessere di chi sta peggio, sia o non sia un tuo connazionale, effettuando una donazione in loro favore”²⁵⁹. Ma sono, da un lato, “è giusto dare priorità al benessere dei tuoi connazionali vittime del terremoto effettuando una donazione in loro favore” e, dall'altro, “sebbene a me sembri giusto dare priorità ai miei connazionali, è giusto io sia una persona che, in una circostanza del genere, dia priorità a chi sta peggio, indipendentemente dalla sua nazionalità”. Vi è un'asimmetria tra questi due giudizi, nel senso che il secondo “riflette” sul primo, mentre il primo non riflette sul secondo. Diciamo che il primo dei due giudizi è un giudizio di primo livello, mentre l'altro è un giudizio su un giudizio, un meta-giudizio, un *giudizio di secondo livello*.

Per come l'ho rappresentato, il conflitto è tra due giudizi asimmetrici – l'uno “riflette” sull'altro, ma non è vero il contrario. Se preferiamo, possiamo rappresentare il conflitto come coinvolgente tre giudizi. Il primo, “è giusto dare priorità al benessere dei tuoi connazionali vittime del terremoto effettuando una donazione in loro favore”; il secondo, “è giusto dare priorità al benessere di chi sta peggio, sia o non sia un tuo connazionale, effettuando una donazione in loro favore”; e il terzo, “sebbene mi sembri giusto il primo giudizio, voglio essere il tipo di persona che emette il secondo giudizio”. Direi che lo schema a due giudizi e quello a tre giudizi sono due modi di rappresentare la stessa situazione psicologica²⁶⁰.

²⁵⁸ TERSMAN 2008, p.291.

²⁵⁹ A riguardo possiamo immaginare formulazioni più o meno generali di queste intuizioni. Ad.es. “è giusto dare priorità al benessere dei propri connazionali” senza riferimento al terremoto o ai modi in cui sarebbe giusto manifestare il nostro riconoscimento di priorità. Inoltre, sto ipotizzando che non possiamo effettuare donazioni economiche a favore di entrambi per semplificare.

²⁶⁰ Non attribuisco grande importanza a questa formulazione in cui abbiamo tre giudizi invece che due. La cito perché è il modo in cui FRANKFURT (1971, 12) probabilmente rappresenterebbe il conflitto.

Chiamiamo giudizi, intuizioni, atteggiamenti – senza distinzione – di secondo livello stati psicologici – tipicamente, desideri – a favore del possesso di qualche altro stato psicologico – tipicamente un desiderio o una motivazione. L'idea di fondo è che gli esseri umani adulti e sani, oltre ad avere desideri e motivazioni, hanno anche desideri – o più genericamente idee – sui desideri e le motivazioni che hanno²⁶¹. Un desiderio di secondo livello dell'agente può coincidere con i desideri o le motivazioni che l'agente, effettivamente, ha, oppure no, sicché desideriamo avere desideri diversi da quelli che abbiamo, essere diversi da come siamo. In questi casi, un atteggiamento di secondo livello è un programma di riforma dell'identità: l'agente che ha un atteggiamento di secondo livello, ha un'intuizione a favore del cambiamento di alcuni dei suoi stati psicologici attuali – segnatamente delle sue motivazioni.

La fenomenologia degli atteggiamenti di secondo livello è ampia e, verosimilmente, complessa. Per quello che a noi interessa, possiamo distinguere tra desideri a favore dell'acquisizione di certi desideri, senza che si desideri essere mossi da quei desideri – o senza lo si desideri in modo univoco – e desideri a favore dell'essere mossi – univocamente – da certi desideri. In questo secondo caso si parla di *volizioni di secondo livello*²⁶². Per fare un esempio – in cui, da un lato, abbiamo un desiderio di primo livello e, dall'altro, un desiderio di primo livello supportato da una volizione di secondo livello – immaginiamo il caso di una persona con una qualche forma di dipendenza dagli stupefacenti che odia il proprio stato e vorrebbe, con tutta se stessa, avere una motivazione diversa da quella che attualmente ha. In questo caso, diciamo che l'agente ha due desideri di primo livello, uno a drogarsi, l'altro ad astenersi dal drogarsi ed una volizione di secondo livello a favore dell'essere motivato dal desiderio di astenersi dal drogarsi²⁶³. Se si droga, potremmo anche dire che ha una motivazione attuale a drogarsi ed una volizione di secondo livello a favore dall'essere motivato a non drogarsi.

In certi casi l'atteggiamento di primo livello a cui si oppone la volizione di secondo livello è uno stato mentale profondamente non-riflessivo – chiamiamolo, una mera motivazione –, ma possiamo immaginare – ritengo – altri casi in cui può essere uno stato mentale con un certo grado di riflessività. Per chiarire il punto, possiamo immaginare due drogati con una situazione psicologica rilevantemente diversa. Il primo drogato ha una volizione di secondo livello ad astenersi dall'uso di droga, ma è mosso in modo compulsivo, irriflesso, a drogarsi. Diciamo che ha una mera motivazione. In questo caso sarebbe improprio, mi pare, descrivere la sua situazione dicendo che è un agente il quale sa che è bene non drogarsi ma a cui sembra bene drogarsi. Immaginiamo ora un secondo drogato che ha – come il primo – una volizione di secondo livello ad astenersi dall'uso di droga, ma ha anche un desiderio di primo livello in qualche modo riflessivo, cosciente, afferrabile attraverso l'introspezione, a drogarsi. In questo caso potremmo dire di avere davanti un agente che considera un bene il non drogarsi, ma al quale, in certe condizioni – ecco la sua dipendenza –, non può che sembrare bene drogarsi. Il punto che mi interessa sottolineare è che gli atteggiamenti di secondo livello non criticano solo comportamenti compulsivi, irriflessi – mere motivazioni –, ma possono anche criticare atteggiamenti riflessivi con i quali attribuiamo valore a certe cose. Così almeno assumerò.

Diciamolo come segue. Può darsi il caso che un agente desideri – stato mentale cosciente, non una mera motivazione – una certa condotta, un certo stato di cose, e, contemporaneamente non desideri desiderare quella condotta, quello stato di cose. In questo caso diciamo che l'agente non attribuisce

²⁶¹ FRANKFURT 1971 p. 6 s.

²⁶² FRANKFURT 1971 p. 8-14

²⁶³ FRANKFURT 1971 p. 12.

valore a quella condotta o a quello stato di cose. Perché possiamo attribuire valore ad una certa condotta o stato di cose deve essere vero che desideriamo desiderare quella condotta²⁶⁴.

Quest'ultimo, il caso di chi ha un atteggiamento cosciente a favore di qualcosa ma ha anche un altro atteggiamento che riflette sul primo e lo critica – il caso di chi ha un desiderio a cui attribuisce disvalore – è il caso su cui mi vorrei concentrare. È il caso dell'esempio da cui siamo partiti: dato l'agente che esprime il giudizio per cui “è giusto dare priorità al benessere dei tuoi connazionali vittime del terremoto effettuando una donazione in loro favore”, non pensiamo che questo agente sia soggetto ad una reazione compulsiva, totalmente irriflessa. Questo agente ha elaborato un giudizio cosciente, gli *sembra* giusto aiutare i propri connazionali. Però ha anche un giudizio di secondo livello per cui vorrebbe essere il tipo di persona che ha fatto una donazione economica senza tenere conto dell'appartenenza nazionale. Vede la cosa nel modo seguente: gli *sembra* giusto aiutare i propri connazionali in quanto tali, ma ritiene che *sia* realmente giusto non attribuire importanza al criterio della nazionalità.

(II) *Conservazione del Sé*

Introduciamo il concetto di Conservazione del Sé. Chiamo “Conservazione del Sé” l'effetto che si realizza quando un nostro giudizio – telico, per quel che ci riguarda – viene considerato giustificato. Una teoria del ragionamento morale – o teoria della giustificazione morale – è una teoria su come organizzare i nostri giudizi telici: una teoria che stabilisce quando, ad esempio, un nostro giudizio è giustificato e quando non lo è. Una teoria del ragionamento, intesa in questo senso, ha effetti conservativi rispetto all'identità morale degli agenti – per ciò intendendosi il complesso dei giudizi telici che li compone – quando considera giustificati i giudizi telici attuali degli agenti. Una teoria sarà, in questo senso, più o meno conservativa²⁶⁵ a seconda che riconfermi – considerandoli giustificati – più o meno giudizi telici attuali degli agenti. Chiamiamo “Conservatorismo” ogni diversa strategia di riconferma dei giudizi telici attuali degli agenti: abbiamo diverse forme di Conservatorismo – diverse vie al Conservatorismo.

Apparentemente la teoria del ragionamento più conservativa immaginabile sembrerebbe essere quella che indichi come giustificati i giudizi che motivano l'agente. Una teoria che stabilisca “tutto quello che l'agente è motivato a fare, l'agente è giustificato a fare”. Dal precedente discorso sugli atteggiamenti di secondo livello però segue come le cose non siano così semplici. La nostra identità morale – il complesso dei giudizi telici che ci compone – è sicuramente composta da giudizi che ci motivano e da giudizi che non ci motivano²⁶⁶, dire che solo i primi sono giustificati, mentre i secondi sono neutralizzati, equivale a comandare la riforma e non la conservazione della nostra identità morale. Certamente saremmo conservatori se ritenessimo giustificate le sole intuizioni che ci motivano – uno smaliziato scettico tradizionalista potrebbe avere simpatia per questo metodo del ragionamento – tuttavia, non è questo l'unico modo per essere conservatori.

Potremmo allora pensare che la forma più completa di Conservazione del Sé sia realizzata da una teoria che prescriva di considerare giustificate tutte le intuizioni – sia quelle che ci motivano, sia quelle che non ci motivano – in un dato momento. Eppure anche questa teoria sembrerebbe essere

²⁶⁴ LEWIS 1989, 116.

²⁶⁵ La prospettiva della conservazione della nostra identità morale è discussa in COHEN 2013 e si veda anche PUGH, KAHANE, SAVULESCU 2013 e PUGH, KAHANE, SAVULESCU 2016. I miei concetti di Conservazione del Sé e di Conservatorismo possono essere utili per analizzare il dibattito tra gli autori citati, ma non sono vincolati a quel dibattito ed hanno avuto una genesi indipendente.

²⁶⁶ Sulla connessione tra ragioni normative – che a me sembrano in questo senso traducibili come “intuizioni” – e motivazione Cfr. CRISP 2006 p. 46, dove si discute una tesi moderata sulla connessione tra ragioni normative (intuizioni) e motivazione, secondo la quale perché possa sensatamente dirsi che l'agente giudichi di avere una ragione normativa per fare ϕ , questo vuol dire che farà ϕ in mancanza di motivazioni contrarie.

solo un modo di essere conservatori – non il Conservatorismo *par excellence*, ma una versione controversa del conservatorismo. Infatti, alcune delle intuizioni che abbiamo in un dato momento sono intuizioni di secondo livello. Queste intuizioni possono confermare o criticare altre intuizioni che abbiamo. Quando criticano le intuizioni che abbiamo sono programmi di riforma della nostra identità, ma restano sempre parte della nostra identità: sono programmi di riforma della nostra identità incapsulati in parti della nostra identità. Fa parte della nostra identità – espressione retorica per “fa parte dell’identità di alcuni di noi” – criticare la nostra identità, programmarne la riforma²⁶⁷. Ebbene, se diciamo che tutte le intuizioni che abbiamo sono giustificate, diciamo che sono giustificate anche quelle che vengono criticate, sconfessate, neutralizzate dalle nostre intuizioni di secondo livello: ma in che senso allora sarebbe vero che stiamo ritenendo giustificate le nostre intuizioni di secondo livello?

Vi è un senso minimale in cui possiamo dire che, pur ritenendo giustificate le intuizioni di primo livello che sarebbero sottoposte a critica da parte di quelle di secondo livello, stiamo comunque attribuendo un certo peso alle intuizioni di secondo livello. Le stiamo considerando alla stregua di giudizi persi nel mucchio dei nostri altri giudizi. Pensiamo ad un agente che ha il giudizio “è bene ϕ ” ed il giudizio “sebbene mi sembri bene ϕ , è bene essere una persona per cui è bene non- ϕ ”. Se questo agente attribuisse un certo peso ad entrambe le intuizioni – quella di primo e quella di secondo livello – allora dovrebbe pensare “è bene ϕ ; sebbene mi sembri bene ϕ , è bene essere una persona per cui è bene non- ϕ ; d’altra parte è bene ϕ ”. L’intuizione di secondo livello è presa in considerazione – è un pensiero tra gli altri –, ma non le è lasciato esplicitare la sua funzione: quella di neutralizzare l’intuizione di primo livello.

La mia tesi è questa, che un soggetto che ha delle intuizioni di secondo livello non può adottare un metodo univocamente conservativo – non può essere un conservatore ottimale della propria identità morale – perché o riconferma tutti i suoi giudizi e allora, in realtà, priva della loro funzione caratteristica i suoi giudizi di secondo livello, oppure riconferma i suoi giudizi di secondo livello nella loro funzione caratteristica e per tramite di questi – attraverso la loro funzione, impiegandoli – sconfessa alcuni dei suoi giudizi di rango inferiore.

Se riconfermiamo i nostri atteggiamenti di secondo livello che criticano intuizioni di primo livello, riconoscendogli la funzione loro propria, riterremo di dover neutralizzare alcune delle nostre intuizioni. In questo senso saremo dei riformisti. Ma saremo anche dei conservatori – conservatori controversi, mai conservatori ottimali – dal momento che stiamo operando nell’unico modo in cui è possibile riconoscere valore pieno ai nostri atteggiamenti di secondo livello – stati mentali che compongono la nostra identità morale attuale.

Ma c’è di più, una teoria del ragionamento che ritenga giustificati, nella funzione loro propria, i nostri atteggiamenti di secondo livello in favore della riforma di altre nostre intuizioni di primo livello, riconferma una soluzione al problema di quale giudizio debba prevalere che psicologicamente è già stata trovata. Le teorie del ragionamento o della giustificazione stabiliscono quando su un certo giudizio (telico) “non c’è più nulla da dire”. Un agente che ha un’intuizione di primo livello “è bene ϕ ”, ed un’intuizione di secondo livello “sebbene mi sembri bene ϕ , è bene essere una persona per cui è bene non- ϕ ” è un agente che ha già risolto psicologicamente il conflitto tra i suoi giudizi – un’agente che ha ordinato in un progetto complesso i propri desideri, le proprie

²⁶⁷ Idea che può essere ritrovata nella filosofia kantiana. «Kant holds that what is distinctive about *rational* nature is that it is not bound to one set of predispositions or one way of life, but is able to develop (in principle, endlessly, and collectively rather than individually) *new* predispositions, new species capacities, new ways to live», WOOD 2015, p.312.

inclinazioni, atteggiamenti²⁶⁸. Questo per il carattere asimmetricamente riflessivo del suo giudizio di secondo livello. Una teoria del ragionamento che ritenga giustificato il suo giudizio di secondo livello, nella sua funzione propria – e non come un mero pensiero perso nel mucchio dei nostri altri pensieri –, si esaurisce nello stabilire che sulla soluzione del conflitto tra i nostri giudizi che abbiamo spontaneamente prodotto non c'è più nulla da dire. Dato l'equilibrio psicologico spontaneo che abbiamo raggiunto, questo equilibrio è riconfermato. Possiamo chiamare questo modo di provvedere alla conservazione del sé, *La Via della Spontaneità al Conservatorismo*.

(III) *Giudizi di secondo livello e Metodo della Familiarizzazione*

Chiediamoci adesso che ruolo MF attribuisca agli atteggiamenti di secondo livello, ossia come MF provveda alla conservazione della nostra identità morale.

Sicuramente MF non è il metodo del ragionamento che ritiene giustificate quegli stati mentali che ho chiamato “mere motivazioni” a discapito di altri stati mentali – giudizi di secondo ma anche di primo livello – che non ci motivano. Le mere motivazioni sarebbero comportamenti irriflessi, compulsivi, tali per cui non sembra neppure appropriato dire che, ad un agente meramente motivato a ϕ , sembri bene ϕ . Il caso da ricordare è quello del drogato che vuole essere il tipo di persona che non si droga ma ha una spinta compulsiva a drogarsi. Il giudizio familiare nel caso di questo drogato è quello per cui è bene che non si droghi. Per MF un giudizio giustificato è un giudizio familiare. Per MF il drogato è giustificato a non drogarsi – ha ragione di non drogarsi.

MF non è nemmeno il metodo del ragionamento che ritiene giustificati quegli stati mentali riflessivi, coscienti e motivanti a discapito di altri stati mentali coscienti ma non motivanti. E non è nemmeno – la casistica può essere arricchita in modi diversi ma non mi sembra interessante distinguerli – il metodo del ragionamento che ritiene giustificati i giudizi di primo livello – motivanti o no – a discapito dei giudizi di secondo livello. Il caso rilevante sta volta è quello del drogato che ha una volizione di secondo livello a non drogarsi, ma ha anche un desiderio di primo livello a drogarsi. Caso rilevante è anche quello dell'esempio da cui siamo partiti: colui a cui è sembrato giusto effettuare la donazione a favore dei propri connazionali vittime del terremoto, ma al quale sembra giusto essere il tipo di persona che, in una situazione del genere, non avrebbe scelto cosa fare in base alla nazionalità. In questi casi MF non assegnerebbe la vittoria ai giudizi motivanti sui i giudizi non motivanti, e nemmeno ai giudizi di primo livello sui giudizi di secondo livello. E questo non perché – come nel caso delle mere motivazioni – i giudizi motivanti o i giudizi di primo livello (motivanti o no) non sono giudizi familiari, quanto perché anche, rispettivamente, i giudizi non motivanti o i giudizi di secondo livello sono giudizi familiari e dunque, secondo le regole di MF, giudizi giustificati. Per MF un giudizio familiare è un giudizio giustificato: non abbiamo risorse per concludere che i giudizi familiari di primo livello che non ci motivano o i giudizi familiari di secondo livello vadano neutralizzati²⁶⁹.

Sembrirebbe allora doversi concludere che MF sia un metodo del ragionamento per cui tutti i giudizi familiari che abbiamo, siano questi motivanti o no, siano questi di primo o di secondo

²⁶⁸ Istruttive le parole di Griffin. Griffin è interessato a chiarire in cosa consista il benessere. Una delle possibili risposte a questa domanda consiste nel ritenere il benessere come la soddisfazione dei nostri desideri “informati”. A riguardo dice «What seems most important to the informed-desire account is that desires have a *structure*; they are not all on one level. We have local desires (say, for a drink) but also higher order desires (say, to distance oneself from consumers' material desires) and global desires (say, to live one's life autonomously)» (corsivo mio), GRIFFIN 1986, 13.

²⁶⁹ In (§2.1) ho detto che quando due giudizi familiari si rivelano incoerenti uno sviluppo possibile è che ci estraniamo da questi giudizi. Adesso sembra che due giudizi in conflitto possano restare familiari. Non mi interessa approfondire la casistica psicologica dei conflitti tra giudizi felici. Comunque sia che, dato un conflitto, perdiamo confidenza con entrambi i giudizi in conflitto, sia che i giudizi in conflitto restano familiari e ci sentiamo schiacciati tra questi due giudizi familiari che sappiamo essere in conflitto, comunque si tratta, dal punto di vista pratico, di una crisi.

livello, sono giustificati. Il nostro agente ha un giudizio di primo livello per cui “è giusto dare priorità al benessere dei tuoi connazionali vittime del terremoto effettuando una donazione in loro favore”; contemporaneamente ha un giudizio di secondo livello per cui “sebbene a me sembri giusto dare priorità ai miei connazionali, è giusto io sia una persona che, in una circostanza del genere dia priorità a chi sta peggio, indipendentemente dalla sua nazionalità”. Un metodo del ragionamento che stabilisse di attribuire il crisma della giustificazione a tutti i giudizi familiari che abbiamo, ponendoli sullo stesso livello imporrebbe che l’agente così ragioni: “sebbene a me sembri giusto dare priorità ai miei connazionali, è giusto io sia una persona che, in una circostanza del genere dia priorità a chi sta peggio, indipendentemente dalla sua nazionalità, *d’altra parte* è giusto dare priorità ai miei connazionali”. Secondo questo metodo del ragionamento i giudizi di secondo livello andrebbero a perdersi nel mucchio dei nostri altri giudizi. Avrebbero una rilevanza, ma non avrebbero la rilevanza che è loro propria. Un diverso metodo del ragionamento potrebbe invece riconoscere i giudizi di secondo livello nella funzione che è loro propria, ossia quella di neutralizzare la rilevanza di alcuni giudizi di primo livello. In altri termini, data la funzione dei giudizi di secondo livello che comandano la neutralizzazione di alcuni dei nostri giudizi di primo livello, possiamo solo o giustificare tutti i nostri giudizi e così privare i giudizi di secondo livello della loro funzione caratteristica, oppure riconoscere la funzione caratteristica dei giudizi di secondo livello e, tramite questi, privare di rilevanza alcuni giudizi – di primo livello – che pur ci sono familiari.

Ritengo così di aver fatto emergere una tensione in MF. Fino a questo momento ho presentato MF come un metodo del ragionamento per cui (i) un giudizio familiare è un giudizio giustificato, (ii) non abbiamo ragioni per accettare una conclusione contro-intuitiva, ossia non-familiare. Questi due aspetti di MF sembrano essere sinonimi, ma invece possono ingenerare un conflitto. Possiamo avere dei giudizi di secondo livello che sono giudizi familiari e dunque giustificati per via di (i), che però ci comandano di fare cose contro-intuitive – il contrario di (ii). Data questa ambiguità, non mi resta che stipulare quale metodo del ragionamento voglio designare con il nome di Metodo della Familiarizzazione. Designo con il nome di Metodo della Familiarizzazione il metodo del ragionamento che giustifica i giudizi di secondo livello nella funzione loro propria e per tramite di questi neutralizza alcuni giudizi di primo livello. MF è dunque quel che nel precedente sottoparagrafo ho chiamato “La Via della Spontaneità al Conservatorismo”.

Seguendo MF, dunque, il nostro agente con due giudizi “è giusto dare priorità al benessere dei tuoi connazionali vittime del terremoto effettuando una donazione in loro favore” e “sebbene a me sembri giusto in questa circostanza dare priorità ai miei connazionali effettuando una donazione in loro favore, è giusto io sia una persona che in questa circostanza dia priorità a chi sta peggio, non tenga conto della nazionalità” risolve il conflitto nel modo in cui lo ha già psicologicamente risolto, ossia nel senso indicato dal secondo giudizio.

A questo punto però sorge una domanda. Se MF, in caso di giudizi di secondo livello –che ingiungono di neutralizzare giudizi di primo livello – ritiene giustificati i primi e neutralizza i secondi, allora in MF è vero che alcune conclusioni contro-intuitive vanno accettate. Ma se è questo è vero, allora che differenza c’è tra MF ed il Metodo dell’Accettazione?

2.3.4. *Il Problema delle Regole di Ragionamento*

Riassumiamo la questione cruciale sollevata in §2.2. Un giudizio sostanziale come “è permesso mangiare carne” può essere familiare, così come può esserlo il giudizio sostanziale opposto “è sbagliato mangiare carne”. Dato un conflitto del genere, possiamo fare appello alla Regola di Riferimento per risolverlo: in questo caso diremmo che il conflitto si risolve se e solo se ci capita di estraniarci da uno dei due giudizi in favore dell’altro, oppure familiarizzare con un nuovo giudizio –

per esempio, “è sbagliato mangiare carne prodotta utilizzando sistemi intensivi di allevamento”. Questa sarebbe la procedura prevista da MF. In alternativa, potremmo far risolvere il conflitto ad una Regola di Ragionamento. Immaginiamo che la Regola di Ragionamento stabilisca che “bisogna neutralizzare tutte le intuizioni speciste” – presupponendo che esista un criterio affidabile per stabilire cosa un’intuizione specista sia²⁷⁰. In questo caso, postuliamo, avrebbe la meglio la regola per cui “è sbagliato mangiare carne”.

Ora – ecco il problema sollevato in chiusura di § 2.2 – una Regola di Ragionamento è una regola su come si emettono i giudizi, ma è anche, a sua volta, un giudizio, ed, essendo un giudizio, è qualcosa che può esserci familiare o no. Più precisamente, una Regola di Ragionamento è un giudizio di secondo livello e – come abbiamo visto in §2.3.3. – i giudizi di secondo livello familiari sono giudizi giustificati in MF. Peraltro, ritenere i giudizi di secondo livello giustificati secondo la funzione che è loro propria (§ 2.3.3 (II)) vuol dire neutralizzare le intuizioni di primo livello che questi giudizi sottopongono a critica. Ebbene, se MF ammette le Regole di Ragionamento che ci sono familiari nel senso che dovremmo applicare queste Regole di Ragionamento familiari – usarle secondo la funzione loro propria –, sembrerebbe perdersi il senso in cui MF possa costituire un’alternativa rispetto alle teorie della giustificazione o del ragionamento che impiegano Regole di Ragionamento – il Metodo dell’Accettazione.

(I) *Due soluzioni insoddisfacenti*

(I) Potremmo pensare che sia un malinteso che le Regole di Ragionamento possano essere familiari. Se questa posizione fosse vera – se fossero un semplice malinteso – allora MF non collasserebbe nel Metodo dell’Accettazione. Potremmo distinguere giudizi di secondo livello, da un lato, e Regole di Ragionamento, dall’altro, in base al fatto che i giudizi di secondo livello sono contenuti mentali che possono esserci familiari, mentre le Regole di Ragionamento no – è un malinteso, è mera apparenza che le Regole di Ragionamento possano esserci familiari. Oppure, usando una diversa terminologia, tra i giudizi di secondo livello distinguiamo tra giudizi di secondo livello *in senso stretto* che possono esserci familiari e giudizi di secondo livello solo in senso lato – le Regole di Ragionamento – per cui è solo apparenza, un malinteso, che possano esserci familiari.

(i) Secondo una posizione del genere, innanzitutto, le Regole di Ragionamento non potrebbero esserci familiari perché la loro applicazione dà esiti indeterminati. Pensiamo a regole come “si neutralizzino le intuizioni speciste” oppure “dati i nostri giudizi ponderati e le nostre teorie, si formino dei grappoli – dei *clusters* – di giudizi e principi che tra loro sono coerenti, l’equilibrio migliore è quello dato dal grappolo più numeroso”. Se adottiamo queste regole non sappiamo prima quali intuizioni specifiche prevarranno su ali altre: l’esito è indeterminato. Invece un giudizio di secondo livello è un giudizio che neutralizza un giudizio di primo livello particolare sostituendolo con un altro giudizio particolare. Ricordiamo: “sebbene a me sembri giusto *in questa circostanza* dare priorità ai miei connazionali effettuando una donazione in loro favore, è giusto io sia una persona che *in questa circostanza* dia priorità a chi sta peggio, non tenga conto della nazionalità”. Dunque, nel caso dei giudizi di secondo livello sappiamo esattamente quale giudizio vorremmo acquisire, interiorizzare – sappiamo dove, verso quale identità, ci dirigiamo. Invece, nel caso in cui una Regola di Ragionamento ci è familiare, non conosciamo in anticipo i giudizi che questa regola genererà – non sappiamo dove ci dirigiamo.

²⁷⁰ Si tratta di un’ipotesi semplificatrice. In questo lavoro non provo a stabilire se e a quali condizioni l’impiego di Regole di Ragionamento sia un processo rigoroso (invece di uno arbitrario). Il problema dell’arbitrarietà – un problema cruciale – delle Regole di Ragionamento resta sullo sfondo.

(ii) In secondo luogo – l’argomento proseguirebbe – non possiamo dire di essere intuitivamente coinvolti da un principio i cui esiti siano indeterminati. Una persona la quale desidera adottare una Regola di Ragionamento – a cui la Regola di Ragionamento è familiare – non si rende conto di cosa la sua adozione comporterebbe. Il suo desiderio è frutto di un malinteso per cui crede di sapere quali intuizioni validerà ma così non è. Crede di stare dirigendosi verso un’identità, ma potrebbe dirigersi verso un’altra. A riprova di ciò, ove si mostrasse a questo sventurato quali saranno gli esiti dell’adozione di una Regola di Ragionamento, il suo desiderio di applicare quella regola svanirebbe. Dunque, mentre un giudizio di secondo livello (in senso stretto) potrebbe genuinamente esserci familiare, è solo per un malinteso che una Regola di Ragionamento può esserci familiare, è solo un malinteso che ci porta a dire che Regole di Ragionamento e giudizi di secondo livello (in senso stretto) possono indiscriminatamente esserci familiari, ed è solo un malinteso che MF collassi nel Metodo dell’Accettazione.

Questo argomento non convince: resta il fatto che possiamo essere familiari con procedure di riforma delle nostre intuizioni indeterminate nell’esito. Intanto, distinguere tra forme di familiarità legittime e illegittime – viziate introduce uno strappo nel funzionamento generale di MF. Inoltre, sebbene a volte il desiderio di procedure di riforma indeterminate nell’esito possa basarsi su un’erronea rappresentazione intorno allo stato desiderato, altre volte desideriamo genuinamente essere qualcosa di diverso da quello che siamo senza sapere esattamente come diventeremo. E non è vero che qualora ci venisse fatto notare il carattere indeterminato di una procedura di riforma, per ciò stesso cesseremmo di desiderarla. Pensiamo al desiderio di acquisire un tratto del carattere generale. Ad esempio il desiderio di essere una persona più coraggiosa di quella che siamo. Non sappiamo realmente come sarebbe essere quella persona, magari alcuni giudizi particolari che quella persona emetterebbe ci risulterebbero estranei (non-familiari). Eppure – tenuto in conto tutto ciò – possiamo ancora desiderare essere una persona che non sappiamo come effettivamente sarà. Le ragioni possono essere diverse: potremmo odiarci a tal punto da ritenere trascurabile il rischio di diventare peggiori di come siamo; oppure potremmo desiderare l’acquisizione di certi giudizi specifici che quella persona genererebbe ed accettare come un rischio collaterale l’acquisizione di giudizi indesiderati.

Possiamo, dunque, essere familiari con una Regola di Ragionamento – desiderare applicarla – senza che vi sia un malinteso.

(2) Una seconda ipotesi ad evitare il collasso di MF nel Metodo dell’Accettazione potrebbe consistere nell’accettare che le Regole di Ragionamento siano giudizi che possono esserci familiari mostrando come, tuttavia, il loro *ruolo* in MF sia del tutto diverso da quello che hanno nel Metodo dell’Accettazione. Per MF i giudizi familiari che abbiamo hanno tutti rilevanza giustificativa, ma – vorrebbe l’ipotesi risolutiva di cui stiamo parlando – stanno tutti sullo stesso piano. Così una Regola di Ragionamento pure se ci è familiare avrebbe la sua rilevanza, ma sarebbe pari-ordinata agli altri giudizi di primo livello su cui verte. Possiamo immaginare un agente a cui è familiare un giudizio di primo livello per cui “è permesso mangiare carne” e, allo stesso tempo, è familiare una Regola di Ragionamento per cui “bisogna neutralizzare tutte le intuizioni speciste”. Se questo agente ritenesse che tutte le intuizioni familiari che ha sono pari-ordinate e sottoposte alla Regola di Riferimento²⁷¹ allora dovrebbe così ragionare: “mi sembra sia permesso mangiare carne, ma bisogna neutralizzare tutte le intuizioni speciste. Del resto, è permesso mangiare carne”. La Regola di Ragionamento sarebbe in questo caso un giudizio perso nel mucchio dei nostri altri giudizi. Avrebbe valore – per tramite della Regola di Riferimento – nella misura in cui eventualmente

²⁷¹ V. § 2.1. la Regola di Riferimento è la regola che stabilisce che un giudizio giustificato è un giudizio familiare: la proprietà dell’essere giustificato di un giudizio dipende – rimanda, in questo senso “fa riferimento” – al suo essere familiare.

inneschi un processo di familiarizzazione\estraniazione tale per cui, ad un tratto, non ci sembra più – in modo psicologicamente spontaneo – che sia permesso mangiare carne.

Se le Regole di Ragionamento fossero in MF confinate in questo ruolo, allora sarebbe certamente vero che MF non collaserebbe nel Metodo dell'Accettazione. Nel Metodo dell'Accettazione, infatti, le Regole di Ragionamento non sono perse nel mucchio dei nostri giudizi di primo livello, ma vengono utilizzate per organizzare i nostri giudizi di primo livello. Sono ad essi sovra-ordinate, nel senso che, data la Regola di Ragionamento per cui “bisogna neutralizzare le intuizioni speciste”, dobbiamo veramente neutralizzare le intuizioni speciste come – assumiamo – “è permesso mangiare carne”. La differenza tra il Metodo dell'Accettazione e MF, si dovrebbe concludere, non sta nel fatto che il primo impiega mentre il secondo non impiega le Regole di Ragionamento, ma sta, invece, nel ruolo che esse hanno: nell'uno sono impiegate con la funzione che è loro propria, nell'altro sono messe sullo stesso piano dei giudizi di primo livello sui cui vertono.

Tuttavia, come visto in §2.3.3.III in relazione agli atteggiamenti di secondo livello, ho stipulato che in MF la Regola di Riferimento, quando riconosce come giustificato un giudizio di secondo livello, ne riconosce come giustificata la funzione che gli è propria – *i.e.* quella di regolare la rilevanza dei giudizi di primo livello su cui verte. Lo stesso può dirsi per le Regole di Ragionamento – che altro non sono che giudizi di secondo livello indeterminati.

(II) *Una soluzione soddisfacente*

Le Regole di Ragionamento hanno effettivamente un *ruolo* diverso in MF e nel Metodo dell'Accettazione e per cogliere questo ruolo diverso è utile partire dall'idea delle Regole di Ragionamento come giudizi di secondo livello *indeterminati*. Dunque, sebbene in sé fallimentari, le due ipotesi risolutive, che ho descritto nel precedente sotto-paragrafo, permettono di introdurre quella che ritengo essere una soluzione soddisfacente.

Giudizi (di secondo livello) a favore della riforma della nostra identità in modo indeterminato possono esserci familiari – pensiamo al desiderio di acquisire un certo tratto del carattere: il desiderio di essere più coraggiosi (*ivi* (I), (I)). Però, la sorte – il ruolo – di questi giudizi è diversa a seconda che usiamo il Metodo dell'Accettazione o MF. Nel primo caso, se anche scopriamo alcuni degli esiti indesiderati della riforma della nostra identità, non per questo abbiamo una ragione per abbandonare o rivedere il giudizio di secondo livello indeterminato preposto a questa operazione di riforma (Regola di Ragionamento). Nel secondo caso – se usiamo MF – la scoperta di esiti indesiderati, ossia di conclusioni contro-intuitive, può darci ragione di rivedere il nostro giudizio di secondo livello indeterminato (Regola di Ragionamento). Ossia, possiamo concepire un metodo del ragionamento – quello che io ho chiamato Metodo dell'Accettazione – in cui vi sono Regole di Ragionamento in *posizione sovrana*, tenendo distinto questo metodo del ragionamento da un altro metodo del ragionamento – che ho chiamato Metodo della Familiarizzazione (MF) – in cui le Regole di Ragionamento vengono riconosciute, e viene riconosciuta la funzione che è loro propria, ma non sono in posizione sovrana. Operano, ma operano per tramite della Regola di Riferimento, questa sì in posizione sovrana²⁷².

Per comprendere come questa differenza operi caliamoci in un esperimento mentale. Poniamo di essere persone che nella loro quotidianità agiscono secondo quelli che oggi sarebbero giudizi di senso comune. Ad esempio, avremmo una fortissima resistenza psicologica ad uccidere un innocente anche qualora, così facendo, potremmo impedire il decesso di un numero più alto di

²⁷² Per questo dico che la questione del ruolo delle Regole di Ragionamento è cruciale: Se le Regole di Ragionamento hanno un ruolo sovrano siamo nel Metodo dell'Accettazione, se operano per tramite della Regola di Riferimento, siamo in MF.

persone (a loro volta innocenti). Ancora, se vedessimo che un bambino sta annegando saremmo spinti a salvarlo qualora non dovessimo sacrificare nulla di importante per farlo, ma non siamo spinti ad effettuare piccole donazioni economiche a favore di certe organizzazioni umanitarie che salverebbero la vita a molti bambini denutriti o malati nelle zone più povere del pianeta²⁷³. Siamo dunque persone a cui sono familiari molte massime di quello che potremmo considerare l'odierno senso comune su questioni di vita o di morte – chiamiamolo anche il senso comune sui diritti fondamentali. Tuttavia, siamo anche delle persone a cui accade, ad un certo livello di riflessione, di non essere più a loro agio con queste massime, di non poter non vederle come zavorre del giudizio, pregiudizi. Siamo persone che, ad un certo livello di riflessione, sono a loro agio con il senso comune sui diritti fondamentali, ma, ad un altro livello, no. A quest'altro livello di riflessione, desideriamo essere piuttosto dei decisori utilitaristi. Decisori che troverebbero univocamente giusto uccidere un innocente per salvare la vita ad un maggiore numero di persone innocenti; agenti che, qualora non effettuassero la donazione a favore delle organizzazioni umanitarie, proverebbero la stessa vergogna che noi proveremmo nell'omettere di salvare il bambino che sta annegando. Desidereremmo essere, insomma, non persone a loro agio con – quel che abbiamo chiamato – il senso comune sui diritti fondamentali; desidereremmo essere persone a loro agio con – quel che potremmo chiamare – la concezione utilitarista, radicale e rivoluzionaria, dei diritti fondamentali²⁷⁴. Dunque, abbiamo dei giudizi di senso comune che ci sono familiari e un giudizio di secondo livello indeterminato – una Regola di Ragionamento – a favore del diventare decisori utilitaristi che pure ci è familiare. Il giudizio di secondo livello è indeterminato – è una Regola di Ragionamento – perché non conosciamo tutti i giudizi, le intuizioni, che avrà un puro decisore utilitarista. Ne conosciamo alcune – pensiamo ad esempio che troverà giusto sacrificare pochi innocenti per salvare molti innocenti, che effettuerà molte donazioni umanitarie – e desideriamo avere questi giudizi²⁷⁵, ma non ne conosciamo altri.

Viene poi inventato il consueto marchingegno che ci permetterà di avere le intuizioni che avremmo avuto laddove venisse applicata la Regola di Ragionamento che ci è familiare²⁷⁶. Questo marchingegno individuerebbe le nostre intuizioni viziate – i nostri pregiudizi – e le cancellerebbe dalla nostra mente: ci farebbe raggiungere lo “stato olimpico” del perfetto decisore utilitarista, delle cui scelte continuiamo a non conoscere l'assetto completo.

Ad un certo punto qualcuno chiede quali saranno le singole intuizioni che avremo una volta raggiunto lo stato olimpico. I produttori del marchingegno ce ne mostrano una simulazione. Alcune di queste ci prendono alla sprovvista. Pensando all'etica della popolazione, troveremmo familiare e saremmo mossi dal giudizio per cui è bene creare persone possibili con benessere netto positivo anche quando questo richieda la contrazione – se del caso cospicua – del benessere delle persone realmente esistenti. Guardando il nostro pianeta e i pianeti abitabili dell'universo, giudicheremmo sia un male che questi luoghi non siano densamente – seppur sostenibilmente – popolati da esseri umani. Come considereremmo importante il benessere degli esseri umani, così considereremmo

²⁷³ Il riferimento è al classico SINGER 1972, ripreso e commentato in UNGER 1996.

²⁷⁴ Rimando a SEN 1982 e al consequenzialismo dei diritti.

²⁷⁵ In qualche modo questi giudizi già ci sono familiari. Desideriamo tuttavia che non siano offuscati da altri giudizi anch'essi in qualche modo familiari – quelli del senso comune –, desideriamo esserne motivati, etc.

²⁷⁶ Un marchingegno che ci trasformasse in perfetti decisori utilitaristi può sembrare concettualmente bizzarro. L'idea di “perfetto decisore utilitarista” è un contenuto mentale che o è determinato nei minimi dettagli e dunque non si presta come buon esempio per parlare delle Regole di Ragionamento – che ho definito alla stregua di giudizi di secondo livello indeterminati –, oppure è indeterminato e allora inadatto a fungere da *input* per il congegno che dovrebbe realizzare la nostra metamorfosi. Direi che però possiamo aggirare questi problemi pensando che quando desideriamo essere dei perfetti decisori utilitaristi stiamo desiderando che alcuni processi neurochimici che avvengono nel cervello umano – segnatamente, quei processi neurochimici che sono ritenuti farci aborreire condotte tipicamente utilitaristiche, quale l'assassinio di un innocente a fin di bene – vengano disinnescati.

importante la condizione degli altri contenitori di benessere: gli animali. Dunque non solo degli esseri umani possibili dovremmo preoccuparci, ma anche degli animali possibili²⁷⁷. Qualora si dimostrasse che certe forme di vita convertono le risorse naturali in benessere più efficientemente degli esseri umani, forse dovremmo concludere che è di queste forme di vita, e non della nostra specie, che dovremmo riempire l'universo finché le nostre forze lo concedano.

Qualcuno può trovare familiari anche queste intuizioni sul valore morale delle persone e degli animali possibili. Tuttavia, assumiamo che noi dell'esempio siamo il genere di persone a cui accade di trovare profondamente contro-intuitive – estranee – queste intuizioni. Immaginiamo allora di protestare sconcertati contro i produttori dicendo che il marchingegno non ci va bene: se questo vuol dire essere dei *puri* decisori utilitaristi, non vogliamo più esserlo; vogliamo essere dei decisori utilitaristi *rivisitati* – puri decisori utilitaristi senza alcuni dei giudizi che questi avrebbero. I produttori protestano, a loro volta sconcertati, additandoci come incoerenti. Da un lato, abbiamo un giudizio familiare, una Regola di Ragionamento, a favore di una procedura per la riforma dei nostri altri giudizi familiari, dall'altro, una volta che si scopre quali giudizi la Regola di Ragionamento produrrà, protestiamo contro l'esito: ebbene, è chiaro che l'esito non ci vada bene dal momento che siamo *ancora* le persone che vogliamo smettere di essere!

Lo scontro tra noi clienti e i produttori illustra la differenza tra MF ed il Metodo dell'Accettazione. Due metodi del ragionamento sono genuinamente distinguibili in questo caso. Un metodo prescriverebbe che dessimo ragione ai programmatori: ossia, che continuassimo a neutralizzare le intuizioni di senso comune recalcitranti rispetto all'identità utilitarista, e questo anche laddove – aspetto cruciale – la nostra intuizione di secondo livello a favore del diventare puri decisori utilitaristi sia venuta meno (ricordiamo: non vogliamo più essere dei puri decisori utilitaristi); ossia, che continuassimo a neutralizzarle e ad accettare conclusioni contro-intuitive anche laddove la *stessa* Regola di Ragionamento non ci fosse più familiare. Un diverso metodo prescriverebbe che neutralizzassimo sì le intuizioni individuate dalla Regola di Ragionamento che ci è familiare, accettando così conclusioni controintuitive – illusioni persistenti –, ma lo facessimo solo *finché* la Regola di Ragionamento risultasse familiare – finché preserviamo un giudizio di secondo livello in tal senso. Se, dunque, i giudizi generati dalla Regola di Ragionamento, non solo fossero in sé controintuitivi, ma minassero la nostra stessa adesione alla Regola, dovremmo reputarli non giustificati. In breve, davanti una Regola di Ragionamento che comanda la neutralizzazione di alcuni dei nostri giudizi familiari, potremmo distinguere tra un metodo della giustificazione stabilente che questi giudizi vadano neutralizzati *punto*, ed un altro metodo della giustificazione stabilente che vadano neutralizzati *finché* la Regola di Ragionamento resta familiare.

La seconda soluzione è quella adottata da MF, la prima è già prodotto del Metodo dell'Accettazione. In MF possiamo trovarci a dover accettare conclusioni contro-intuitive – neutralizzare giudizi familiari recalcitranti – qualora abbiamo una Regola di Ragionamento che dispone in tal senso e che ci è familiare. Tuttavia, se dobbiamo seguire le indicazioni della Regola di Ragionamento finché almeno la Regola di Ragionamento ci risulta familiare, questo vuol dire che in MF a comandare è sempre la Regola di *Riferimento* – la regola per cui la giustificazione dipende dalla familiarità. Così non è nel Metodo dell'Accettazione. Poiché i due modelli sono distinguibili, MF può ammettere l'impiego di Regole di Ragionamento che comandino l'accettazione di conclusioni contro-intuitive – la neutralizzazione di intuizioni familiari recalcitranti – senza perdere la sua specificità e confondersi con il Metodo dell'Accettazione.

Possiamo immaginare la struttura delle teorie della giustificazione come una piramide. Alla base vi sono giudizi sostanziali particolari o generali come “Vendicati!” o “è sbagliato uccidere”. Al gradino più sopra abbiamo le regole che disciplinano la produzione dei giudizi sostanziali, la

²⁷⁷ Per un'estensione coerente delle preoccupazioni morali in relazione agli animali, si veda MCMAHAN 2015.

risoluzione dei loro conflitti etc. Questo secondo gradino può, tuttavia, non essere l'ultimo gradino della piramide, perché l'impiego delle regole può, a sua volta, essere disciplinato da regole che si collocano al livello superiore. Sebbene sia possibile immaginare una serie variabile di gradini di questo genere, ad un certo punto potremmo trovare una regola che non è soggetta ad altre regole. Diciamo in questi casi che si tratta di una regola *in posizione sovrana*. Forse sono concepibili teorie del ragionamento che non ammettono regole in posizione sovrana, ma in questo lavoro mi disinteresserò a questa eventualità.

Ebbene, da quel che abbiamo detto segue che in MF la regola in posizione sovrana è sempre la Regola di Riferimento. Anche se vengono applicate Regole di Ragionamento – applicate e non solo messe “nel mucchio”²⁷⁸ –, comunque queste Regole di Ragionamento non sono regole sovrane, bensì regole importanti finché l'unica regola sovrana – la Regola di Riferimento – stabilisce che lo siano. Invece, nel Metodo dell'Accettazione è una Regola di Ragionamento ad essere sovrana. Nel Metodo dell'Accettazione – ma non in MF – dovremmo riformare i nostri giudizi anche quando abbiamo perso fede nello stesso principio da cui scaturisce la riforma, perché quel principio è una regola sovrana e per criticarlo dovremmo fare appello ad un altro principio, che, per definizione, manca.

Si noti come saremo già nel Metodo dell'Accettazione, qualora adoperassimo una Regola di Ragionamento indipendentemente dalla sua familiarità anche laddove *in principio* avevamo adottato questa regola perché ci era familiare. Se – come nel nostro esempio – in un primo momento ci fosse familiare la Regola di Ragionamento, che stabilisce di abbandonare il senso comune sui diritti fondamentali e rimpiazzarlo con l'interpretazione radicale/rivoluzionaria/utilitarista dei diritti, ma poi teniamo fermo questo giudizio – la Regola di Ragionamento –, anche quando – avendone scorto le implicazioni – ha *cessato* di esserci familiare, stiamo trattando questo giudizio – la Regola di Ragionamento – come una regola in posizione sovrana. La pensiamo come la pensano i programmatori: una volta scelte le persone che vogliamo essere, non possiamo criticare le soluzioni che queste adotterebbero a partire dalle nostre intuizioni presenti, perché queste critiche provengono dall'identità morale delle persone che non vogliamo più essere. Possiamo allora dire che il tratto distintivo delle Regole di Ragionamento in posizione sovrana – e dunque del Metodo dell'Accettazione – è che queste vengono seguite *ad oltranza*²⁷⁹, senza che siano soggette a revisione, senza che nei loro confronti si attivino procedure critiche di controllo, mentre le Regole di Ragionamento in MF sono sottoposte al controllo della Regola di Riferimento – varranno finché ci sono familiari²⁸⁰.

(III) *Dal problema della riduzione al problema della sussunzione*

Nel Capitolo II e nei paragrafi precedenti ho analizzato alcuni argomenti e teorie – Greene & Co. – per cui – in certi casi – si devono accettare conclusioni controintuitive in relazione ai nostri giudizi telici. Sebbene questi argomenti sembrino incompatibili con MF, ho avanzato il dubbio che le cose potessero non essere così semplici (§2.2.). Se, infatti, è vero che l'accettazione di conclusioni controintuitive può essere nient'altro che il contenuto di giudizi di secondo livello indeterminati – Regole di Ragionamento –, MF sembra compatibile con l'accettazione di conclusioni controintuitive, e la possibilità di distinguere genuinamente due metodi del ragionamento si

²⁷⁸ Ossia considerate pari-ordinate rispetto ai giudizi di primo livello, impiegate come semplici tecniche di familiarizzazione.

²⁷⁹ “Per definizione” e “contro ogni intuizione” come avevo detto nel Cap. II §4.

²⁸⁰ Questa sarebbe, sviluppata nel dettaglio, la condizione per cui «the theory is itself validated by means other than its conformity with intuition» e vengono integrati gli estremi di quello che McMahan chiama “Approccio Teoretico”, MCMAHAN 2013 p. 106.

complica. Nel Cap. II, par. 7 ho avanzato il dubbio per cui coloro i quali – Cap I – avanzano argomenti volti a mostrare come una soluzione intuitiva ai problemi dell’etica della popolazione vi sia e coloro – Cap. II – che fanno appello all’accettazione di conclusioni contro-intuitive non si dividano realmente su questioni di metodo. Ho chiamato questo problema il *problema della riduzione* – le regole del gioco del dibattito sarebbero le stesse per tutti. Adesso (*ivi* (II)) ho sostenuto che una distinzione genuina di metodo c’è e dipende dal se l’accettazione di conclusioni controintuitive è prescritta da una Regola di Ragionamento in posizione sovrana, o da una Regola di Ragionamento sottoposta alla Regola di Riferimento (*ivi* (II)). Pertanto, in generale ci sono dei margini per resistere al problema della riduzione – i due metodi, in astratto, non collassano l’uno nell’altro. Per resistere al problema della riduzione non solo in generale ma anche nel caso particolare degli argomenti e teorie di cui ho parlato, bisogna, allora, capire se Greene & Co. richiedono l’accettazione di conclusioni controintuitive *finché* l’accettazione è intuitiva – Regola di Riferimento in posizione sovrana, MF –, oppure se la richiedono indipendentemente da ogni controllo proveniente dal nostro attuale senso di familiarità, ad oltranza – Regola di Ragionamento in posizione sovrana, Metodo dell’Accettazione.

Greene scrive

«Perhaps if we step back far enough from our human values we can see that they are not ideal, even as we continue to embrace them. Here a thought experiment may help. Imagine that you're in charge of the universe, and you've decided to create a new species of intelligent, sentient beings. This species will live in a world, like ours, in which resources are scarce and in which allocating resources to the "have-nots" eliminates more suffering and produces more happiness than allocating those resources to the "haves". You get to design the minds of your new creatures, and thus choose how they will treat one another. You've narrowed down your choice of species to three options.

Species 1, *Homo selfishus*: These creatures don't care about each other at all. They do whatever they can to make themselves as happy as possible and care nothing about the happiness of others. The world of *Homo selfishus* is a rather miserable world in which no one trusts anyone else and everyone is constantly fighting over scarce resources.

Species 2, *Homo justlikeus*: The members of this species are rather selfish, but they also care deeply about a relatively small number of specific individuals and, to a lesser extent, individuals who belong to certain groups. If all else is equal, they prefer that others be happy rather than unhappy. But they are, for the most part, not willing to lift much more than a finger for strangers, especially strangers who belong to other groups. This is a loving species, but their love is very limited. Many members of this species are very happy, but the species as a whole is far less happy than it could be. This is because members of *Homo justlikeus* tend to amass as many resources as they can for themselves and their close associates. This leaves many members of *Homo justlikeus* - a bit less than half of them - without the resources they need to be happy.

Species 3, *Homo utilitus*: The members of this species value the happiness of all members equally. This species is as happy as it could possibly be, because its members care about one another as much as they care about themselves. This species is infused with a spirit of universal love. That is, the members of this species love one another with the same passionate intensity that members of *Homo justlikeus* love their family members and close friends. Consequently, they're a very happy lot.

Were I in charge of the universe, I'd go for *Homo utilitus*, the much happier species suffused with universal love. [...] My point is this: It's not reasonable to expect actual humans to put aside nearly everything they love for the sake of the greater good. Speaking for myself, I spend money on my children that would be better spent on distant starving children, and I have no intention of stopping. After all, I'm only human! But I'd rather be a

human who knows that he's a hypocrite, and who tries to be less so, than one who mistakes his species-typical moral limitations for ideal values.»²⁸¹

Nell'ambito del dibattito tra abortisti ed anti-abortisti, Greene ha poi modo di riversare il suo metodo di indagine morale sulle Scelte Determinanti il Numero – che sono l'argomento da cui questa ricerca ha preso le mosse. Greene scrive

«This deeply pro-life argument is, in fact, analogous to the utilitarian argument in favor of extreme altruism, or turning ourselves into happiness pumps. One way to pump out happiness is to allocate resources more efficiently, helping the have-nots at the expense of the haves. Yet *another way is to pump out more happy people*. (Better still is to breed happy little utilitarians who are willing to work hard for the happiness of others.) It's not that this argument doesn't make sense. It is, instead, simply too much to ask of nonheroic people. *Were I a god choosing between two species I could create – one that makes as many happy members as it can, and one that holds back – I would, if all else were equal, go for greater happiness. Our resistance to making more happy people is not, I think, a moral one*. Rather, we living humans are engaged in a conspiracy against the most underrepresented people of all, an underrepresented majority, in fact: the helpless hypothetical masses who, thanks to our selfish choices, never get the chance to even protest their nonexistence.»²⁸² (corsivo mio)

Dunque, che persone vorremmo essere se avessimo il potere di cambiare i nostri giudizi? La questione non è – si badi – decidere cosa vorremmo essere più *motivati* a fare. Il presupposto non è, in altri termini, che gli esseri umani hanno delle intuizioni univoche a favore del diventare dei decisori utilitaristi – *homo utilius* –, desiderosi di mettere al mondo più persone felici possibile e, tuttavia, difettino – in modo irriflesso – della motivazione per comportarsi in questo modo. Quando abbiamo un'intuizione su cosa è giusto fare e difettiamo meramente della motivazione corrispondente – mere motivazioni, atteggiamenti compulsivi –, ci sentiamo in colpa e chiediamo perdono. Poco prima del lungo passo citato, Greene scrive

«Utilitarianism will forgive you for nurturing personal relationships and interests. But is this something for which you need to be forgiven? A morally ideal human, you say, is not a happiness pump. Someone who invests in friends and family isn't exhibiting an acceptable human frailty. She's being a good person—plain and simple. Isn't there something wrong with utilitarianism if it says that we ought, ideally, to care more about unfortunate strangers than anything else?»²⁸³

Greene, dunque, riconosce che gli esseri umani – molti esseri umani, forse persino lui – hanno delle intuizioni morali – coscienti, non compulsive – in contrasto con l'utilitarismo. Lungi dal sentirsi in colpa se non agissimo da utilitaristi, ci sentiremmo in colpa, spesso, se lo facessimo: se credessimo giusto fare quello che l'utilitarismo chiede, quel che crederemmo essere giusto non ci sembrerebbe giusto. Nel mio linguaggio questo vuol dire che Greene riconosce che agli esseri umani – a molti di

²⁸¹ GREENE 2013 p. 266-268.

²⁸² GREENE 2013 pp. 325-326. Greene non ritiene, alla fine, che avremmo un dovere di creare più persone felici possibile. Le sue ragioni – in parte inesprese – sono che questo arrecherebbe enorme sofferenza alle persone presenti – ragione peraltro difficilmente decisiva se si accetta che le persone possibili esperiranno un benessere complessivamente maggiore del nostro. Le ragioni di Greene sul rigetto *tutto considerato* della posizione anti-abortista, non sono rilevanti qua. Ad essere rilevante è l'affermazione di Greene per cui, se fosse Dio, creerebbe persone pronte a generare più persone felici possibile.

²⁸³ GREENE 2013 p. 266

loro – i giudizi che sarebbero generati dal Principio di Utilità non sono familiari²⁸⁴. Ma per Greene la familiarità non costituisce – almeno non direttamente – un appropriato criterio di giustificazione dei giudizi pratici. Potremmo dover accettare conclusioni controintuitive, ricorrendo ad una Regola di Ragionamento che sceveri le intuizioni razionali dai pregiudizi²⁸⁵.

Quale sarebbe il fondamento di questa Regola di Ragionamento? Una risposta potrebbe essere “la familiarità”. Nel qual caso avremmo – come per l’ipotizzata interpretazione di Tännsjö v-§2.2. – una Regola di Ragionamento che troviamo familiare: ci capita di essere familiari rispetto ad un metodo di riforma delle nostre intuizioni. Siamo familiari, si badi, al metodo di riforma e non alle intuizioni che da questo scaturiranno – alcune delle intuizioni che, infatti, saranno generate seguendo il metodo, verosimilmente, ci risulteranno indigeste, controintuitive, non-familiari.

A cosa della Regola di Ragionamento siamo familiari? Potrebbe esserci familiare come una tra le tante intuizioni di primo livello che abbiamo – la riterremmo pari-ordinata a queste –, oppure potrebbe esserci familiare l’uso che le è proprio, il suo impiego (§2.3.3. II). Della sua Regola di Ragionamento, Greene ne difende l’impiego: sta proponendo non solo di considerare “nel mucchio” delle altre intuizioni a noi familiari quell’intuizione di secondo livello che prescriverebbe un distacco dai pregiudizi, quanto di adoperarla effettivamente – siamo giustificati a neutralizzare i pregiudizi che viziano i nostri ragionamenti morali. Questo ci porta all’ultima, decisiva, domanda.

Questa Regola di Ragionamento rispetto al cui impiego effettivo possiamo essere familiari, è una Regola di Ragionamento in posizione sovrana oppure è sottoposta alla Regola di Riferimento? Una volta adottata la Regola di Ragionamento, dovremmo accettare i giudizi che verranno da questa prodotti ad oltranza, in modo automatico, oppure sottoporremo i suoi esiti al tribunale della familiarità – alla Regola di Riferimento – di modo che la Regola di Ragionamento neutralizzerà i nostri giudizi familiari e li rimpiazzerà con giudizi controintuitivi solo *finché* la Regola di Ragionamento ci resterà familiare?

A questa domanda non dò una risposta perché è proprio quello che gli argomenti critici nei confronti dell’appello alle intuizioni – Greene & Co. – non dicono²⁸⁶. La mancata risposta a questa domanda è una loro ambiguità di fondo. Di questi argomenti deve essere chiarito se la procedura di riforma delle nostre intuizioni *continui* – posto che sembra ragionevole ritenere sia *iniziata* in modo intuitivo: per un’esigenza nostra, iscritta nella nostra attuale identità morale – ad essere sottoposta²⁸⁷ ad una forma di controllo intuitivo o no. Se, in altri termini, una volta fatta adesione alle regole della riforma, si debba inserire il “pilota automatico” e seguire la strada fino in fondo, quale essa sia²⁸⁸. Analizzando i possibili metodi del ragionamento che sembrano presupposti nel dibattito di

²⁸⁴ Oppure lo sono, ma allora entrano in conflitto con altri giudizi familiari di senso comune – giudizi familiari non-utilitaristi.

²⁸⁵ Si prendano ad esempio le espressioni «if we step back far enough from our human values we can see that they are not ideal» e «Our resistance to making more happy people is not, I think, a moral one» dai passi citati.

²⁸⁶ Sono grato a Bruno Celano per avermi suggerito questo modo di vedere la questione.

²⁸⁷ Magari in maniera indiretta, come controllo sulla Regola di Ragionamento e non sulle intuizioni da essa prodotte.

²⁸⁸ Ironicamente Greene utilizza l’espressione “pilota automatico” in relazione ai nostri giudizi familiari ed in contrasto con l’impiego delle Regole di Ragionamento (cfr. GREENE 2013 p. 105 ss.). A me sembra che l’impiego di Regole di Ragionamento in posizione sovrana costituisca, senza che ciò voglia essere una critica, un caso tipico di automatizzazione del pensiero. Citando Williams, l’utilitarismo è quella dottrina che ti fa dire che sarebbe meglio fossero massacrati sei milioni di persone invece di sei milioni e uno (WILLIAMS 1973 p.93). In modo simile SUNSTEIN (2005, 534) nota come per i critici dell’Utilitarismo questo non sarebbe una teoria morale più elastica ed intelligente ma «utilitarianism is itself a heuristic, one that usually works well but leads to systematic errors». Questa domanda – se le regole di ragionamento siano o meno in posizione sovrana – andrebbe posta ad Unger. Unger considera il caso di due grandi uomini – virginiani – del passato, Washington e Jefferson. Sebbene esempi di virtù, vissero in un’epoca ed in un luogo in cui la schiavitù era ampiamente tollerata e si accodarono ai costumi commettendo atti spregevoli. Come Washington e Jefferson compivano atti oggettivamente (questo l’approccio di Unger) immorali sebbene rispettassero ed anzi eccellessero nella morale dei loro tempi, così coloro che prestano scrupoloso ossequio alla odierna morale del senso comune potrebbero star commettendo atti abominevoli. Nelle parole di Unger «Perhaps, right now, we’re engaging in conduct that, though it’s of certain morally horrible forms, is still quite normal behavior. Then, since these bad forms haven’t been surpassed, we may be overrating our own behavior. Now, perhaps our (distant) descendants will make so much moral progress that, at some future time, humanity will surpass some of these bad behavioral forms. So,

etica della popolazione – ed in quello sulla difesa dell'utilitarismo, o approccio radicale/rivoluzionario ai diritti fondamentali –, questa tesi ha voluto evidenziare come si ponga, alla fine, un *problema di sussunzione* – un'ambiguità – degli argomenti e delle teorie entro i metodi. E mi sembra che sia un'ambiguità che meriti di essere chiarita, una volta che è stata messa a fuoco.

(IV) *Riassunto, conclusione e introduzione*

Nel Metodo della Familiarizzazione un argomento è un buon argomento se produce conclusioni a noi familiari – intuitive. Gli argomenti che denunciano asseriti limiti delle nostre intuizioni non possono essere valutati attraverso l'intuitività delle conclusioni che supportano. Ciò ha posto il problema del metodo della loro valutazione. Un progresso in questo senso ho ritenuto potesse aversi qualora avessimo inquadrato, sussunto, questi argomenti in una teoria della giustificazione che non facesse dell'intuitività/familiarità il criterio di validazione dei giudizi pratici. L'idea di fondo era che, una volta inquadrati questi argomenti in una teoria della giustificazione particolare, allora non sarebbero certamente potuti essere giudicati alla stregua delle regole imposte dalle altre teorie della giustificazione – ad esempio alla stregua dell'intuitività delle conclusioni –, ma sarebbero potuti essere valutati alla stregua dei criteri propri di quella teoria del ragionamento da loro presupposta ed, eventualmente, sarebbero potuti essere giudicati sulla base della solidità di quest'ultima. L'eventuale implausibilità delle alternative al Metodo della Familiarizzazione, ossia l'implausibilità del Metodo dell'Accettazione verrebbe ereditata dagli argomenti ad esso afferenti. Ho così delineato le caratteristiche del Metodo della Familiarizzazione e del Metodo dell'Accettazione affinché fosse possibile – non in questa tesi – procedere alla critica dei metodi e poi alla critica degli argomenti che li istanziano. Quest'operazione di sussunzione degli argomenti nei c.d. metodi della giustificazione o del ragionamento incontra una difficoltà se ammettiamo che può esserci familiare l'accettazione di giudizi non familiari. Accettato questo, non è più vero che l'accettazione di conclusioni controintuitive si pone in necessario contrasto con il Metodo della Familiarizzazione. Questo, tuttavia, non vuol dire che il Metodo della Familiarizzazione cessi di essere distinguibile dal Metodo dell'Accettazione. La distinzione tra il Metodo della Familiarizzazione ed il Metodo dell'Accettazione ruota intorno al concetto di “regola in posizione sovrana”. Nel Metodo della Familiarizzazione ad essere in posizione sovrana è la Regola di Riferimento, nel Metodo dell'Accettazione invece è uno dei molteplici tipi concepibili di Regole di Ragionamento. La questione diventa, allora, se una teoria o un argomento nel dibattito di etica sostanziale stia impiegando una Regola di Ragionamento in posizione sovrana o no. In questa tesi mi sono chiesto

even if it never actually happens, we may instructively suppose that, centuries hence, humanity's made just such progress as this: Whenever well-off folks learn of people in great need, they promptly move to meet the need, almost no matter what the financial cost» (UNGER 1996, 19 s.). Unger difende l'adozione di una Regola di Ragionamento che soppianti i giudizi del senso comune con quella che ho chiamato “concezione utilitarista, radicale e rivoluzionaria dei diritti fondamentali”. Come immagina che questa Regola di Ragionamento dovrebbe funzionare? Unger potrebbe solo sta facendo leva sulle nostre intuizioni di secondo livello a favore della sostituzione di quel che ho chiamato senso comune sui diritti fondamentali con quel che ho chiamato concezione utilitarista, radicale e rivoluzionaria dei diritti fondamentali. Avremmo una Regola di Ragionamento che è sottoposta alla Regola di *Riferimento* – giocheremmo secondo le regole di MF. Il suo argomento avrebbe tanto più successo, se fosse così inteso, quanto più trovassimo familiare l'intuizione di secondo livello a favore della concezione utilitarista, radicale e rivoluzionaria dei diritti fondamentali. Se però così intendessimo l'argomento di Unger, non si capirebbe l'analogia da lui delineata tra noi e i due grandi virginiani del passato. Possiamo bene immaginare che degli schiavisti del passato – e magari pure i più decenti tra di loro, come Washington e Jefferson – non avessero un'intuizione di secondo livello in favore dell'abbandono del senso comune del loro tempo favorevole alla schiavitù. Comunque, per Unger sulla schiavitù i giudizi giustificati sono quelli che dicono che è vietata. Dunque, non sembra che faccia dipendere la correttezza di un giudizio telico – l'essere quel giudizio giustificato – dal senso di familiarità. Non dipende dalla familiarità che avremmo con i nostri giudizi di primo livello – e questo può essere concesso da un sostenitore di MF –, ma nemmeno dipende dalla familiarità che avremmo con i nostri giudizi di secondo livello (perché altrimenti sarebbe ammissibile che Washington e Jefferson, o altri schiavisti meno illuminati, sprovvisti com'erano di giudizi di secondo livello in favore della riforma dei loro giudizi sulla schiavitù, non avessero ragioni per cessare di essere schiavisti).

se gli argomenti di Greene & Co. impieghino Regole di Ragionamento in posizione sovrana o no. Questa domanda resta senza risposta, ma è una domanda che – penso – meriti una risposta, nel qual caso ha un valore averla messa a fuoco.

Ma andiamo avanti. Fino ad ora si è suggerito che la sorte degli argomenti che criticano le nostre intuizioni sia legata alla fortuna del Metodo della Familiarizzazione. Il Metodo della Familiarizzazione è una possibile specificazione del più generico e vago Metodo dell'Equilibrio Riflessivo. Lo specificherebbe perché intende il raggiungimento di un equilibrio riflessivo tra le nostre intuizioni – e, in piccolo, la risoluzione dei conflitti tra sottoinsiemi di queste – alla stregua di un'attività non regolata in senso stretto: la risoluzione dei conflitti viene rimessa sì ad una regola, ma ad una regola che rimanda allo svolgimento, meramente eventuale, di processi di risoluzione psicologica dei conflitti medesimi (familiarizzazioni ed estraniamenti). Sebbene non intenda effettuare una critica o difesa *tout court* del Metodo della Familiarizzazione e delle sue alternative – qui, il Metodo dell'Accettazione – può essere utile, al fine di preparare il terreno ad operazioni di questo genere, vedere quali siano le connessioni tra il Metodo della Familiarizzazione – ed il Metodo dell'Accettazione – con altre problematiche discusse in etica. Nei paragrafi che seguiranno mi concentrerò sull'alternativa tra Soggettivismo e Oggettivismo e sosterrò la tesi per cui il Metodo della Familiarizzazione sia il metodo del ragionamento morale, o della giustificazione morale, che *deve* essere impiegato da un Soggettivista. Il Soggettivista sarebbe vincolato ad un metodo e quel metodo sarebbe il Metodo della Familiarizzazione. Da ciò seguirebbe che, gli argomenti a favore dell'accettazione, laddove incompatibili con il Metodo della Familiarizzazione – ossia, laddove basati sull'impiego di una Regola di Ragionamento in posizione sovrana – sarebbero argomenti che un soggettivista rigetterebbe per motivi metodologici – sarebbero *argomenti distintivamente oggettivisti*.

Prima di addentrarci in questa seconda parte del capitolo però, esaminerò un altro tipo di giudizi di cui si può predicare la familiarità. La ragione per cui ne parlo solo dopo l'aver affrontato il problema centrale delle Regole di Ragionamento è che l'analisi di questi giudizi permette di mettere a fuoco caratteristiche ulteriori del funzionamento di MF che possono essere meglio comprese una volta che si è fatta chiarezza sul ruolo che le Regole di Ragionamento possono avere in MF.

2.3.5. *Le Esperienze Trasformative*

La familiarità è una relazione che intercorre tra un agente ed un suo giudizio telico *attuale*. Se le cose fossero andate diversamente, quell'agente avrebbe avuto diversi giudizi familiari rispetto a quelli che ha, ma queste possibilità non hanno rilevanza – sotto MF – per indicare quale giudizio sia giustificato. Così, se l'agente è familiare con il giudizio per cui “va bene mangiare carne”, il fatto che, se facesse visita al mattatoio più vicino, familiarizzerebbe con il giudizio per cui “non va bene mangiare carne”, non toglie che sia il primo giudizio ad essere giustificato anziché il secondo.

Come già anticipato (v. § 2.1), ciò non implica che in MF il giudizio giustificato sopra una data questione sia, per così dire, “pietrificato” e questo perché ciò che ad un agente può essere familiare in un dato momento, può non esserlo in un momento successivo.

Immaginiamo che scoppi la guerra e veniamo adibiti ad una missione ad alto rischio – una missione poco meno che suicida. In principio, data la cultura in cui siamo cresciuti e vissuti, non riusciamo ad accettare che potremmo morire da un momento all'altro. Il nostro capo, un veterano, ci dice che effettivamente all'inizio è difficile per tutti, ma poi ci si abitua e si finisce col pensare che “vivere non è poi così importante”. La sua profezia si avvera e ci ritroviamo, dopo qualche tempo, con questa intuizione. Nel mio vocabolario diremmo che abbiamo familiarizzato con un nuovo giudizio rispetto al quale versavamo, prima, in uno stato di estraneità. La guerra è nell'esempio un caso di esperienza trasformativa – una fonte di familiarizzazione. Generalizzando si può dire che l'*eteronomia* – un'allegoria rovesciata per indicare gli eventi esterni – sia una fonte della familiarizzazione. Sebbene autonomamente non avremmo familiarizzato con il giudizio per cui

“vivere non è poi così importante”, una catena di eventi trascendente la nostra volontà ci ha investiti portandoci a familiarizzare con quel giudizio²⁸⁹.

MF indica che se in t ci è familiare “va bene mangiare carne” o “vivere è molto importante” questi giudizi sono giustificati, se in t' ci è invece familiare “non va bene mangiare carne” o “vivere non è poi così importante” allora sono questi i giudizi giustificati.

L'eteronomia è una forza che può portarci da un giudizio all'altro, tuttavia non è – per definizione – un'operazione sotto il nostro controllo e, dunque, non è un'operazione che MF può prescriverci di compiere, può ritenere giustificata etc. Viene da chiedersi: MF ci prescrive – e, se sì, a quali condizioni – di passare da un giudizio familiare all'altro? Posto che per passare da un giudizio familiare ad un altro serve un'esperienza trasformativa, ci prescrive MF di andare incontro ad esperienze trasformative? Ho una ragione per andare in guerra o per andare a visitare un mattatoio e vedere, rispettivamente, cosa succede alle mie intuizioni sull'importanza della sopravvivenza o sul mangiare la carne? Ancora, andare in guerra, visitare un mattatoio, vivere per anni in un convento, avere dei figli sono esperienze trasformative, ma lo sono anche il dialogare con gli altri e con se stessi (v.§2.1.): ho, per MF, una ragione per cercare un confronto con gli altri o per riflettere su cosa sia giusto?

Questa domanda fa sorgere anche un problema. Immaginiamo il contenuto di una risoluzione ad intraprendere un'esperienza trasformativa. Questo giudizio suonerebbe come “è giusto che metta a repentaglio i miei giudizi attuali entrando in quel mattatoio” oppure “è giusto che metta a repentaglio i miei giudizi attuali parlando con i miei amici”. Si tratta di un meta-giudizio, un giudizio intorno all'acquisizione di altri giudizi. Tipicamente, un giudizio intorno all'acquisizione di altri giudizi *indeterminati*. In questo senso, è simile ad un giudizio di secondo livello indeterminato nell'esito, come, i giudizi di secondo livello in favore dell'acquisizione di un tratto di carattere generale (§2.3.4. (I)) – “è giusto che io abbia tutti i giudizi che una persona coraggiosa avrebbe” , in questo caso l'agente non sa esattamente quali giudizi acquisirebbe²⁹⁰. Come sappiamo gli atteggiamenti di secondo livello indeterminati sono Regole di Ragionamento.

²⁸⁹ Nel valutare pratiche sociali diverse dalle nostre, Williams distingue tra confronto teorico e confronto reale. Saremmo in una situazione di confronto reale con una certa pratica in contrasto con la nostra qualora (i) potremmo adottare quella pratica senza bisogno di essere drogati, di autoingannarci, o senza che ciò ingeneri in noi stati paranoici e (ii) comprendiamo il passaggio dalla nostra pratica all'altra come frutto di una comparazione tra le due; in una situazione di mero confronto teorico, quando queste due condizioni non si avvererebbero (WILLIAMS 1974 p. 138). Viene da chiedersi se i giudizi che stanno rispetto a noi in posizione di confronto reale siano intuizioni familiari. La risposta è negativa: la familiarità si predica, come abbiamo visto, dei giudizi attuali: confrontarmi realmente con una pratica diversa dalla mia, non è lo stesso di sposare quella pratica. Potrebbe pensarsi, allora, che il confronto reale sia una situazione in cui è *più facile* familiarizzare con giudizi che ci sono momentaneamente estranei. I requisiti che Williams pone perché vi sia un confronto reale tra un agente ed un giudizio a lui estraneo potrebbero essere i requisiti che un giudizio dovrebbe avere per essere inserito in quel che potremmo chiamare il “perimetro di facile familiarizzabilità” di un agente. È importante precisare, comunque, come questi requisiti non sono condizioni necessarie perché un giudizio possa dirsi familiarizzabile *in generale*. Dato un giudizio rispetto al quale non siamo in confronto reale, può capitare – sebbene sia più difficile – che quel giudizio ci sia un giorno familiare. Del resto lo stesso Williams ammette che se le caratteristiche della società dell'agente dovessero cambiare, pratiche rispetto alle quali l'agente versava in condizione di confronto teorico potrebbero diventare pratiche rispetto alle quali sta in confronto reale.

²⁹⁰ Le risoluzioni ad intraprendere esperienze trasformative potrebbero essere considerate come giudizi di secondo livello indeterminati. Tuttavia, – senza voler attribuire, qui, grande importanza a questa distinzione – una cosa sembra essere un giudizio del tipo “è giusto che metta a repentaglio i miei giudizi attuali entrando in quel mattatoio”, altra un giudizio, simile, del tipo “è giusto che io abbia tutti i giudizi che una persona che è entrata in un mattatoio avrebbe”. Nel primo caso, ma non nel secondo, la risoluzione sembra rivolgersi al *percorso* di acquisizione di nuovi giudizi e non (semplicemente o necessariamente) all'acquisizione di una nuova identità. Per evidenziare questa differenza parlerò, distinguendoli, di atteggiamenti di secondo livello e di risoluzioni ad intraprendere esperienze trasformative: non li considererò come sinonimi.

Ebbene, ecco il problema: se MF stabilisse che abbiamo una ragione per andare incontro ad alcune esperienze trasformative, allora potrebbe ipotizzarsi che nella struttura di MF trovi posto una Regola di Ragionamento in posizione sovrana che ingiunge di andare incontro ad alcune esperienze trasformative. Questa Regola ci ingiungerebbe di accettare giudizi contro-intuitivi: non i giudizi che acquisiremmo a seguito dell'esperienza trasformativa – quei giudizi saranno infatti oggetto di spontanee ed imprevedibili familiarizzazioni –, ma la risoluzione stessa a compiere l'esperienza trasformativa. Sebbene potrei non trovare sensato entrare nel mattatoio – o discutere di etica ed alimentazione – dovrei pensare che mi sto illudendo su cosa sia giusto fare e che dovrei accettare il giudizio contro-intuitivo “entra nel mattatoio!” – “discuti di etica ed alimentazione!”.

Pertanto, se MF negasse che abbiamo ragioni per intraprendere esperienze trasformative, implicherebbe che solo l'eteronomia può mutare le nostre intuizioni. Se, invece, MF asserisse che abbiamo ragioni per intraprendere esperienze trasformative, allora MF riconoscerebbe una Regola di Ragionamento in posizione sovrana in favore del mutamento dei nostri giudizi. Entrambe le ipotesi, tuttavia, non catturano la struttura di MF. MF, da un lato, non nega che possiamo avere ragioni per intraprendere esperienze trasformative, dall'altro non ricorre ad una Regola di Ragionamento in posizione sovrana. Per MF siamo giustificati ad intraprendere un'esperienza trasformativa laddove la risoluzione ad intraprendere un'esperienza trasformativa ci sia familiare. La familiarità si predica, in altri termini, non solo rispetto a giudizi come “mangiare carne va bene” ma anche rispetto a giudizi del tipo “è bene che metta a rischio i miei giudizi attuali entrando in un mattatoio”.

Siccome le risoluzioni a favore del compimento di un'esperienza trasformativa sono giustificate *finché* ci sono familiari, siamo davanti ad un caso di Regola di Ragionamento che *non* è in posizione sovrana, bensì sottoposta alla Regola di Riferimento.

Una teoria ha effetti conservativi qualora considera giustificati gli stati psicologici attuali di un agente (v.§ 2.3.3.). Una teoria può avere effetti conservativi in vari modi. Un modo – ne ho parlato in 2.3.3.(II) – può essere quello di attribuire, mediante una Regola di Ragionamento in posizione sovrana, salienza ai nostri giudizi attuali (solo quelli motivanti o anche quelli che non ci motivano) a discapito degli atteggiamenti di secondo livello protesi all'acquisizione di nuovi giudizi. Un altro modo – rilevante in questa sede – potrebbe basarsi su una Regola di Ragionamento in posizione sovrana stabilente che abbiamo una ragione per rifuggire le esperienze trasformative (anche qualora avessimo l'intuizione o, financo, la motivazione ad intraprenderne alcune): quel che importa è la nostra identità attuale, le esperienze trasformative modificano la nostra identità, le esperienze trasformative vanno evitate. Queste teorie mirano a conservare alcuni stati psicologici ma, contemporaneamente, si risolvono nella neutralizzazione di altri stati psicologici – ad esempio il mio desiderio di avere motivazioni diverse da quelle che ho, oppure il mio desiderio di entrare in un mattatoio e vedere che succede. Diciamo allora che sono conservatrici ed insieme riformiste.

Anche MF è una teoria insieme conservatrice e riformista, ma in modo opposto alle teorie cui si è fatto cenno. È più conservatrice di loro nella misura in cui ammette che atteggiamenti di secondo livello e risoluzioni ad intraprendere esperienze trasformative possano essere giustificati – questo vuol dire, in termini conservativi, che più stati psicologici attuali possono essere giustificati. Tuttavia, assume caratteri riformisti per via del contenuto specifico degli stati psicologici – atteggiamenti di secondo livello e risoluzioni ad intraprendere esperienze trasformative – che vengono giustificati. Sia gli atteggiamenti di secondo livello sia le risoluzioni ad intraprendere esperienze trasformative sono programmi intenzionali o non-intenzionali²⁹¹ di riforma dell'identità.

²⁹¹ Io posso voler intraprendere una conversazione con i miei amici con l'intenzione di divertirmi, semplicemente accettando il rischio di vedere franare alcune delle mie convinzioni morali.

Possiamo, dunque, completare quanto detto prima (v.§ 2.3.3.) limitatamente agli atteggiamenti di secondo livello. Nel non neutralizzare gli atteggiamenti di secondo livello e le risoluzioni ad intraprendere esperienze trasformative, la Regola di Riferimento ha un effetto conservativo, ma dato il contenuto riformatore di questi e quelle, essa ha un effetto riformista. La Regola di Riferimento salvaguarda un'identità morale che ha, tra le sue componenti, la spontanea tendenza al cambiamento dell'identità. Questo modo in cui MF è conservativo – che possiamo chiamare *La Via della Spontaneità al Conservatorismo* – si risolve nella prescrizione di riformare la nostra identità *finché* questa riforma risulta familiare – ossia, finché la riforma della nostra identità è qualcosa che già fa parte della nostra identità. Poiché la risoluzione ad intraprendere esperienze trasformative ricomprende anche attività come il discutere o il ragionare da soli sui problemi morali, MF stabilisce anche quando siamo giustificati a dibattere con altri su cosa sia giusto fare o anche quando siamo giustificati a passare in rassegna i nostri pensieri sul punto: siamo giustificati a farlo finché ne avvertiamo il bisogno.

Dunque, MF non è solo un metodo per stabilire quando un giudizio è giustificato, ma è anche un metodo per stabilire quali procedure per la riforma dei nostri giudizi siano giustificate. Quando andiamo incontro ad un'esperienza trasformativa – ad esempio, entriamo nel mattatoio – perché la risoluzione a farlo ci è familiare e, ad esito di ciò compiamo una familiarizzazione – “mangiare carne non va bene” – diciamo che abbiamo usato MF due volte: per decidere come produrre i nostri giudizi e per stabilire quali giudizi sono giustificati. Siccome – secondo MF – la familiarità è decisiva per produrre giudizi familiari, quando MF viene seguito per produrre giudizi familiari è vero che la familiarità è fonte della familiarità.

Questa doppio ruolo di MF, mette in luce una sua particolarità. Come abbiamo visto una fonte della familiarizzazione è costituita dall'eteronomia. Non essendo l'eteronomia – per definizione – sotto il nostro controllo, non è un'operazione o una procedura che MF può comandarci di compiere o seguire. Se, ad esempio, scoppiata una guerra, veniamo coinvolti in una missione poco meno che suicida e familiarizziamo con il giudizio per cui “vivere non è poi così importante”, non possiamo dire di aver seguito MF nell'elaborazione di quel giudizio. Banalmente, la guerra ha investito le nostre vite e ci siamo ritrovati ad essere familiari con un giudizio rispetto al quale saremmo stati estranei. Tuttavia, *una volta che* in modo eteronomo abbiamo familiarizzato con quel giudizio, quel giudizio è giustificato secondo MF. Il giudizio non si è prodotto conformemente a MF, ma, nonostante la sua genesi, è giustificato secondo MF.

Lo stesso può dirsi per procedure di formazione dei nostri giudizi che sono sotto il nostro controllo ma che non sono conformi a MF. Torniamo al Metodo dell'Accettazione. Un agente morale che segue il Metodo dell'Accettazione impiega una Regola di Ragionamento in posizione sovrana tale per cui – potrà darsi il caso che – debba ritenere giustificato un giudizio controintuitivo senza poter sottoporre a revisione la Regola di Ragionamento: è dunque possibile che una Regola di Ragionamento non più familiare generi un giudizio non familiare e che quel giudizio sia giustificato. Il giudizio non familiare supportato da una Regola di Ragionamento che ha cessato di essere familiare è un giudizio *non* giustificato secondo MF. Tuttavia, può darsi il caso che, convivendo con quel giudizio – ritenendolo giustificato, credendogli –, l'agente si ritrovi a familiarizzarvi. Potremmo immaginare un personaggio come Abramo a cui la massima “uccidi tuo figlio” non era familiare e a cui la Regola di Ragionamento che l'aveva generata – “fai quel che dice il tuo Dio” – aveva cessato di essergli familiare. Sebbene, in questo esempio, non gli sembri giusto né uccidere suo figlio, né obbedire al suo Dio, tuttavia Abramo crede di starsi illudendo su tutto e che deve obbedire al suo Dio, che gli sembri giusto o no. E, tuttavia, Abramo coesistendo con questi giudizi contro-intuitivi – che lui vede come illusioni persistenti – può finire, alla fine, pure con il familiarizzarvi. Se un giudizio è familiare, allora è giustificato sotto MF. Anche sta

volta, sebbene l'agente non abbia seguito MF nella produzione dei giudizi, una volta che il giudizio è diventato familiare, quel giudizio è giustificato sotto MF.

Riassumo questa particolarità di MF dicendo che in MF la giustificazione di un giudizio è *indipendente* rispetto alla procedura che si è seguita per arrivare a quel giudizio. Se seguiamo MF non solo per stabilire quali giudizi sono familiari, ma anche per stabilire come produrre i nostri giudizi, allora possiamo immaginare un giudizio x con il quale familiarizzeremmo sia qualora seguissimo MF sia qualora seguissimo un altro metodo del ragionamento – qui, il Metodo dell'Accettazione – e, se vi familiarizzassimo seguendo non MF, ma l'altro metodo, comunque quel giudizio sarebbe giustificato secondo MF. Peraltro, se immaginiamo un giudizio y con il quale non potremmo familiarizzare se seguissimo MF – il caso di Abramo – ma con il quale potremmo familiarizzare se seguissimo un altro metodo, e, seguendo quell'altro metodo, finiamo per familiarizzarvi, allora quel giudizio y sarà giustificato anche secondo MF.

3. *Soggettivismo e Oggettivismo*

Definiamo, in modo approssimativo, *Soggettivismo (S)*

la credenza secondo cui la giustificazione di un giudizio morale dipende dalla ricorrenza di uno stato mentale – proattitudine – a favore di quel giudizio.

Al soggettivismo si oppone l'*Oggettivismo (O)*, che definiamo in negativo come

la credenza secondo cui la giustificazione di un giudizio morale non può ridursi agli stati psicologici – proattitudini – dell'agente.

Sebbene parlino della giustificazione di un giudizio morale, queste due definizioni ricalcano le nozioni di Soggettivismo ed Oggettivismo elaborate da Parfit nell'ambito del dibattito sulle ragioni che gli agenti hanno per agire. Secondo Parfit, Soggettivismo e Oggettivismo sono due teorie genuinamente alternative che pretendono di dare risposta alla domanda “Che ragioni abbiamo per agire?”. Secondo il Soggettivismo delle Ragioni

« our reasons for acting are provided by, or depend upon, certain facts about what would fulfil or achieve our present desires or aims. Some of these theories appeal to our actual present desires or aims. Others appeal to the desires or aims that we would have, or to the choices that we would now make, if we had carefully considered all of the relevant facts»²⁹²

Per converso, l'Oggettivismo delle Ragioni sostiene che

«there are certain facts that give us reasons both to have certain desires and aims, and to do whatever might achieve these aims, these reasons are given by facts about the *objects* of these desires or aims, or what we might want or try to achieve»²⁹³

²⁹² PARFIT 2011a p. 45

²⁹³ PARFIT 2011a *ibid.*

Secondo l'Oggettivismo, da fatti non-psicologici, fatti inerenti al mondo esterno, promanano ragioni perché si adottino comportamenti volontari – azioni – e ragioni perché si producano fatti psicologici inerenti a questi comportamenti – più precisamente, stati intenzionali inerenti a questi comportamenti²⁹⁴. Ossia – adottando un linguaggio più consueto –, promanano ragioni per avere certi desideri, attaccamenti, scopi – e, in generale, proattitudini – e ragioni per agire conformemente a questi. Quando gli oggettivisti affermano che vi sono *ragioni* promananti da certi fatti in favore della maturazione di certi stati psicologici e dei comportamenti corrispettivi, vogliono dire che, dati certi fatti, è *importante* avere certe proattitudini ed attenersi a certi schemi di condotta – o che certi fatti *contano a favore* dell'avere certe proattitudini o del compimento di certe azioni²⁹⁵. Così, ad esempio, dal fatto che l'agonia sia male – direbbero gli oggettivisti – deriva una ragione per evitare l'agonia²⁹⁶. Inoltre questi fatti “contano a favore” del compimento di certe azioni o dell'avere certe proattitudini anche indipendentemente dalle proattitudini dell'agente – non è alle proattitudini dell'agente che si deve guardare per stabilire se l'agente ha ragioni per avere certe (altre) proattitudini; non – non sempre – sono le proattitudini dell'agente a far produrre a certi fatti ragioni per agire e per avere certe (altre) proattitudini. “Non sempre” ma a volte sì: possiamo avere ragioni oggettive – indipendenti dalle nostre proattitudini – per appagare in certi casi le nostre proattitudini. Io posso avere una ragione per andare a prendere il sole a mare qualora questo incrementi il mio benessere e non arrechi danno a nessuno. Che io abbia una ragione per curarmi del mio benessere non dipende dalle mie proattitudini, ma, che io abbia una ragione per andare a prendere il sole a mare, sì: se avessi attitudini avverse all'andare a mare e mi costringessero ad andarci, il mio benessere ne risentirebbe e dunque non avrei una ragione per andarci. A volte dunque le ragioni dipendono dalle proattitudini, ma vi sono ragioni che non dipendono da alcuna proattitudine dell'agente: ragioni che fondano le proattitudini dell'agente senza essere fondate.

Che natura hanno i fatti non-psicologici da cui promanerebbero le ragioni secondo gli Oggettivisti? Potrebbe darsi il caso che siano fatti empiricamente rilevabili o non empiricamente rilevabili; laddove fossero non empiricamente rilevabili potrebbero essere fatti con statuti ontologici assai diversi; forse si tratta di fatti che non possono essere qualificati che come fatti irriducibilmente *normativi*²⁹⁷. Sulla base della risposta a questa domanda sono ipotizzabili diverse versioni dell'Oggettivismo, tuttavia per il presente lavoro possiamo ignorare queste distinzioni e utilizzare l'espressione “fatti non-psicologici” per evitare di comprometterci con alcuna.

Secondo il Soggettivismo, invece, non si danno ragioni che precedono *tutti* i nostri stati psicologici, viceversa si danno stati psicologici che fondano le ragioni senza essere a loro volta fondati da altre ragioni.

In particolare, secondo il Soggettivismo, possiamo avere ragioni per avere certe proattitudini, ma ciò è vero solo in relazione alle proattitudini *strumentali*. Immaginiamo di essere davanti ad un serpente velenoso e di desiderare salvarci la vita. La verità è che, se stiamo immobili, riusciremo a scamparla, se proviamo a fuggire, invece, saremo raggiunti dal suo morso e uccisi. Ebbene, in un caso del genere il soggettivista direbbe che abbiamo una ragione per desiderare di stare fermi. La ragione per stare fermi deriverebbe dal fatto che lo stare fermi è condizione necessaria per salvarci la vita e dal fatto – distinto e di cruciale importanza – che desideriamo effettivamente salvarci la vita.

²⁹⁴ «... it is not generally within our power to make it the case that these reasons are or are not there; this depends on facts outside us» (SCANLON 1998, 22).

²⁹⁵ «Facts give us reasons, we might say, when they count in favour of our having some attitude, or our acting in some way» PARFIT 2011a p.31.

²⁹⁶ PARFIT 2011a p. 73 ss. si deve a Scanlon la riformulazione dell'espressione “avere una ragione per qualcosa” in “c'è una qualche considerazione che conta a favore di quella cosa” (SCANLON 1998, 18).

²⁹⁷ PARFIT 2011b p. 264, 305ss.

Altre proattitudini, dette proattitudini *teliche*, non sono motivate da alcuno scopo ulteriore. Questo, nell'esempio del serpente, sarebbe il caso del desiderio di salvarci la vita. Se non abbiamo questo desiderio, per il Soggettivismo, non abbiamo una ragione per averlo e per agire conformemente ad esso salvandoci la vita. Non abbiamo sempre ragioni per avere certe proattitudini, ma è vero il contrario: tutte le nostre ragioni derivano, in ultima istanza, dalle nostre proattitudini. Secondo il Soggettivismo, dunque

«We have most reason to do whatever would best fulfil or achieve our present *telic* desires or aims»²⁹⁸ (corsivo mio)

In altri termini, secondo il Soggettivismo condizione necessaria e sufficiente²⁹⁹ perché possa asserirsi che l'agente abbia una ragione per ϕ è che avrebbe la volontà di ϕ – o altra proattitudine a favore di ϕ –, qualora fosse a conoscenza dei fatti rilevanti e deliberasse in modo *proceduralmente* razionale – dove per razionalità procedurale si intende una idealità della modalità di deliberazione che, però, prescinde dal contenuto delle proattitudini teliche dell'agente³⁰⁰. Se teniamo ferme le sue proattitudini teliche attuali, e collochiamo l'agente in una situazione cognitivo-deliberativa olimpica, allora l'agente avrà una proattitudine strumentale a ϕ : questo basta a dire che l'agente ha una ragione per ϕ . Usando un'altra celebre espressione, secondo il Soggettivismo condizione necessaria e sufficiente perché possa asserirsi che l'agente abbia una ragione per ϕ è che, dato l'insieme delle sue proattitudini teliche attuali, l'agente effettivamente derivi o possa derivare seguendo un *solido percorso deliberativo* una proattitudine strumentale a ϕ ³⁰¹.

Nel caso del serpente, Il riferimento alla razionalità procedurale permetterebbe di dire che l'agente ha una ragione per stare immobile, sebbene creda che fuggire sia il modo migliore di salvarsi la vita e dunque desideri fuggire. Infatti, dato il suo desiderio di restare in vita, l'agente ha aperto davanti a sé un percorso psicologico che lo porterebbe a desiderare di stare fermo, qualora fosse a conoscenza di tutte le informazioni rilevanti sul caso. Ciò permette al soggettivismo di dar conto della pratica del consigliare. Colui che consiglia al nostro agente di stare immobile dicendogli “anche se vuoi fuggire, hai una ragione per stare immobile” parlerebbe rispettando i dettami del soggettivismo delle ragioni. Infatti, anche se l'agente ha attualmente una proattitudine a non stare immobile, il consigliere gli sta meramente rivelando a cosa lo condurrebbe la sua attuale volontà³⁰².

Anche per l'Oggettivismo possiamo stabilire quali siano le ragioni per agire in una data situazione adoperando una formula condizionale che fa riferimento al comportamento – o allo stato psicologico – di un agente razionale. Tuttavia la nozione di razionalità a cui si fa riferimento è diversa – più ricca – da quella adoperata dal Soggettivismo. Secondo l'Oggettivismo delle Ragioni, se asseriamo che un agente ha una ragione per ϕ , ciò vorrebbe dire che, se l'agente conoscesse tutti i fatti rilevanti e fosse *sostanzialmente* razionale, allora avrebbe la volontà – o altra proattitudine – di ϕ . A differenza che per la razionalità procedurale, la razionalità sostanziale si identifica nel possesso di proattitudini con un *contenuto* determinato, come ad esempio il desiderare vivere una lunga vita felice, l'amare i propri figli, l'avere a cuore la minimizzazione del dolore rispetto a tutte le forme di vita capaci di provarlo. Dunque, un agente sarà sostanzialmente razionale se avrà tra le proprie proattitudini teliche, riprendendo gli esempi, il desiderio di vivere una lunga vita felice, il desiderio

²⁹⁸ PARFIT 2011a p. 59

²⁹⁹ Cfr. WILLIAMS 1989 35 s., dove, prudentemente, afferma che sia condizione necessaria e sufficiente, ma indebolisce la sua tesi trattandola come condizione *almeno necessaria*.

³⁰⁰ PARFIT, BROOME 1997 101 s.

³⁰¹ Il riferimento è chiaramente alla celebre “sound deliberative route” cfr. WILLIAMS 1979 *passim* e WILLIAMS 1989 p. 35.

³⁰² Il consigliere sta “articlando” le intuizioni del consigliato su cosa sia bene per lui (cfr. TAYLOR 1995, 138).

che i propri figli vivano una vita felice, il desiderio che tutte le forme di vita vivano la vita migliore possibile secondo la loro natura etc. Possiamo dire che anche l'Oggettivismo permette che si individuino le ragioni per agire mediante il riferimento alla condotta di un agente ipotetico. Ma, siccome l'agente ipotetico rilevante è l'agente che risponde opportunamente alle ragioni, la procedura diventa circolare e non-informativa: per sapere quali ragioni abbiamo dobbiamo guardare alla condotta ipotetica di un agente che risponderebbe opportunamente alle ragioni, ma per costruire questo agente dobbiamo sapere quali ragioni abbiamo.

Insomma, conosciute le proattitudini teliche dell'agente – i suoi desideri o le sue motivazioni – è possibile, stando all'impostazione soggettivista, inferire le ragioni che l'agente ha per agire – e per avere delle proattitudini strumentali. Invece, per l'Oggettivismo dalle proattitudini teliche dell'agente non si possono inferire le ragioni per agire, semmai vale il contrario: dati certi fatti non-psicologici possono farsi inferenze sulle ragioni che l'agente ha per agire e sulle proattitudini che ha ragione di avere³⁰³.

L'opposizione tra quel che ho chiamato Soggettivismo e Oggettivismo della Giustificazione sottende – a mio modo di vedere – la stessa posta in gioco dell'opposizione tra Soggettivismo e Oggettivismo delle Ragioni come analizzata da Parfit. È legittimo chiedersi se, il passaggio dalla prospettiva – di Parfit – della determinazione delle ragioni per agire a quella – mia – della giustificazione dei giudizi morali, sia gratuito; se le due prospettive, in altri termini, non differiscano sotto qualche aspetto rilevante.

Per come da me qui inquadrata, una teoria della giustificazione è volta a stabilire quale giudizio siamo giustificati ad adottare. Una teoria delle ragioni per agire è volta a stabilire quali ragioni abbiamo per agire. “Essere giustificati” e “avere una ragione” sono espressioni – mi sembra – fungibili. Se così è, per essere le due teorie fondamentalmente diverse, dovrà esservi una fondamentale differenza tra “giudicare” e “agire”. L'attività del giudicare, deliberare, intorno a qualcosa non sembra molto dissimile dall'avere una certa credenza. Effettivamente, dire che il giudicare sia un'attività, può essere niente di più che una metafora. Si dischiuderebbe allora la possibilità che il binomio Soggettivismo/Oggettivismo delle Ragioni per agire riguardi le ragioni *pratiche*, mentre il binomio Soggettivismo/Oggettivismo della Giustificazione riguardi le ragioni *epistemiche*, con tutte le differenze che questo potrebbe comportare³⁰⁴.

Secondo Crisp, il giudicare è un'attività rispetto alla quale abbiamo ragioni pratiche e non invece epistemiche. Seguendo questo indirizzo, un agente potrebbe avere delle ragioni epistemiche a favore della credenza “x” e delle ragioni pratiche a favore dell'elaborazione del giudizio “non x”³⁰⁵. Una simile posizione sembrerebbe corroborare il passaggio dall'Oggettivismo/Soggettivismo delle Ragioni a quello della Giustificazione. Quale che sia la prossimità del giudicare con l'avere una credenza e delle ragioni che sorreggono l'uno e l'altro, difendo il mio passaggio dal piano delle ragioni per agire al piano della giustificazione dei giudizi morali, sulla base della considerazione, veramente generale, per cui sia le teorie sulle ragioni per agire sia quelle sulla giustificazione dei giudizi morali sono teorie intorno al come dobbiamo – teorie normative – formare i nostri ragionamenti pratici. Se vi è distanza dal chiedersi “che ragioni ho per ϕ ?” rispondendo “fai riferimento alle tue proattitudini attuali o ideali” come vorrebbe il Soggettivismo delle Ragioni e il chiedersi “quando il mio giudizio è giustificato?” rispondendo “fai riferimento alle tue proattitudini attuali o ideali” come vorrebbe quello che ho chiamato Soggettivismo della Giustificazione, la distanza è – mi sembra – poca. O così almeno assumerò nel prosieguo.

³⁰³ PARFIT, BROOME 1997, 102.

³⁰⁴ Sulla distinzione tra ragioni pratiche e ragioni epistemiche si veda PARFIT 2011 p. 47 ss., ma anche CRISP 2006 p. 36

s.
³⁰⁵ CRISP 2006 p. 37 s.

La caratterizzazione del Soggettivismo e dell'Oggettivismo è ancora molto approssimativa. Nella prossima sezione verrà approfondita partendo da un possibile equivoco.

3.1. *Ragioni normative. Conflitti genuini e apparenti*

La contrapposizione tra Oggettivismo e Soggettivismo è ambigua. In questo paragrafo mi concentrerò su tre modi di intenderla. Secondo il primo modo di intenderla, la contrapposizione è apparente: oggettivisti e soggettivisti nel parlare di “ragioni” stanno in realtà parlando di cose diverse, al punto che le posizioni degli uni sono innocue per gli altri. In base ad un secondo modo di intenderla, la contrapposizione è reale, le posizioni espresse dagli uni non sono innocue per gli altri. A rendere la contrapposizione reale sarebbe il fatto che Oggettivisti e Soggettivisti condividerebbero una *concezione specifica* di ragione, entrambi accetterebbero la sussistenza delle ragioni nel senso specifico condiviso, però divergerebbero sul presupposto della produzione delle ragioni. Per un terzo modo di intendere la contrapposizione, infine, Oggettivismo e Soggettivismo condividerebbero certi presupposti generali della discussione sulle ragioni – condividerebbero una *nozione generica* di ragione per agire –, in modo che l'accettazione delle posizioni espressa dagli uni escluderebbero l'accettazione delle posizioni degli altri. La contrapposizione nascerebbe dal fatto che, pur condividendo questa nozione generica di ragione – che ci permette di dire che Oggettivismo e Soggettivismo stanno parlando della stessa cosa – gli oggettivisti affermerebbero e i soggettivisti negherebbero la sussistenza di ragioni intese secondo quella che ho qui chiamato “la concezione specifica” di ragione.

Per comprendere questi modi diversi di intendere la contrapposizione tra Oggettivismo e Soggettivismo dobbiamo ritornare sulla *nozione generica* di ragione che ho già introdotto, di sfuggita, nel precedente paragrafo. Una ragione *in senso normativo* per qualcosa è una considerazione che “conta a favore” di quella cosa³⁰⁶. In che senso “conta a favore”? Possiamo immaginare sensi di questa espressione che vadano bene per gli Oggettivisti ma non anche per i Soggettivisti – e viceversa. Per trovare una definizione di ragione che vada bene sia agli uni sia agli altri faccio riferimento al concetto di metodi del ragionamento e della giustificazione (§ 1). Se un metodo del ragionamento o della giustificazione in ambito morale è l'insieme delle regole stabilenti, da un lato, quali considerazioni sono rilevanti quando dobbiamo deliberare e, dall'altro, quando siamo arrivati ad una conclusione – quando su un dato argomento “non c'è più nulla da dire” –, ragioni in senso normativo sono le considerazioni rilevanti al fine della deliberazione secondo le regole proprie del metodo considerato – considerazioni che spingono il nostro giudizio verso lo stato in cui “non c'è più nulla da dire”. Condizione perché si abbia un disaccordo genuino normativo tra Oggettivismo e Soggettivismo è che i due modi di vedere presuppongano – stiano parlando di – la nozione generica di ragione in senso normativo – per cui una ragione è una considerazione di cui va tenuto conto alla stregua delle regole che accettiamo per deliberare – e, però, divergano sugli sviluppi di questa nozione generica³⁰⁷.

Questa mia, personale, impostazione presuppone che Oggettivismo e Soggettivismo siano, anche, Metodi del Ragionamento: metodi stabilenti come dobbiamo ragionare sulle questioni morali. Mio obiettivo è mostrare come dal Soggettivismo possa trarsi un Metodo del Ragionamento abbastanza determinato e questo metodo sia il Metodo della Familiarizzazione (§ 2.3.4.IV). Qui non sto dando per scontato quanto voglio dimostrare, perché assumo solo che il Soggettivismo sia un Metodo del Ragionamento altamente indeterminato. Sebbene ciò dovrebbe mettermi a riparo dall'accusa di circolarità, pure questa assunzione potrebbe non essere esente da criticità. Eventuali critiche, tuttavia, devono prima comprendere in che senso ritengo che Oggettivismo e Soggettivismo

³⁰⁶ SCANLON 1998, 17.; PARFIT 2011a p. 31 ss.

³⁰⁷ Questo punto di partenza è condiviso da STREET 2017, 130.

possano essere assunti come Metodi del Ragionamento senza particolari oneri della prova da parte mia. Quando assumo che Oggettivismo e Soggettivismo sono Metodi del Ragionamento altamente indeterminati, ritengo solo che la credenza nell'Oggettivismo o nel Soggettivismo impongono dei modi di pensare in ambito pratico. Così il Soggettivismo come Metodo del Ragionamento in primissima approssimazione imporrebbe che, se l'agente ritiene che una certa azione è idonea ad appagare una sua proattitudine telica, allora questa è una considerazione a favore del compimento di quell'azione e su questo non c'è più altro da dire – la deliberazione può cessare. Si tratta di un Metodo del Ragionamento abbastanza vago, mio onere sarà, poi, quello di argomentare che il Metodo del Ragionamento del Soggettivista sia specificabile e che sia il Metodo della Familiarizzazione.

3.1.1. *Ragioni come motivazioni*

Ebbene, come dicevo all'inizio del paragrafo, date certe interpretazioni di Oggettivismo e Soggettivismo, la contrapposizione sarebbe solo apparente. L'idea di fondo sarebbe che, alcuni sedicenti soggettivisti avanzerebbero delle posizioni che non sono in contrasto con quelle degli oggettivisti, perché afferenti ad una prospettiva di analisi parallela a quella che interessa questi ultimi. Molte delle persone che si presentano come soggettivisti in realtà non lo sarebbero, in quanto vittime – o colpevoli – di una ingiustificata confusione dei piani di analisi³⁰⁸; starebbero, insomma, travisando la propria visione delle cose, presentando un resoconto infedele di quel che pensano³⁰⁹; oppure, la loro visione delle cose sarebbe oggetto di un radicale, diffuso e continuo fraintendimento da parte di altri.

Secondo questo modo di vedere, quando i sedicenti soggettivisti dicono che le ragioni per agire dipendono dalle proattitudini teliche che abbiamo, non starebbero usando il termine ragione in senso normativo, ma in senso *psicologico* – ragioni come *motivazioni*. Dire che un agente ha una ragione in senso psicologico per ϕ descriverebbe semplicemente il fatto che quell'agente è motivato o motivabile a ϕ , lasciando impregiudicata la questione delle ragioni normative a cui l'agente sarebbe sottoposto. Infatti, una cosa è dire che le ragioni in senso normativo dipendono dalla sussistenza di proattitudini teliche dell'agente – in tal caso stiliamo una relazione di dipendenza tra piano psicologico e piano normativo ed escludiamo che possano esservi ragioni normative che non dipendono dalle proattitudini teliche dell'agente; ossia neghiamo la tesi fondamentale dell'Oggettivismo – altra cosa è dire che per ragioni conviene intendere le motivazioni attuali o potenziali dell'agente – in tal caso prescriviamo solo un uso parsimonioso del termine ragione nell'ambito della descrizione della psicologia umana, ma non neghiamo che sul piano normativo possano valere le tesi più disparate e dunque anche l'Oggettivismo.

Parfit ha ritenuto che alcune delle posizioni espresse da Bernard Williams, spesso considerate come attacchi soggettivisti all'Oggettivismo, sarebbero in realtà innocue nel senso sopra specificato. Per illustrare il punto, facciamo riferimento al caso – immaginato da Williams – del marito rude³¹⁰. Impotenti davanti ad un marito insensibile e, plausibilmente, violento, lo ammoniamo ricordandogli che ha una ragione per essere più rispettoso nei confronti di sua moglie. Lui, di risposta, ci chiede perché mai avrebbe una simile ragione. Noi ribattiamo che ha una ragione per essere più rispettoso

³⁰⁸ Ad essere controverso è che *spesso* gli avversari dell'oggettivismo versino in stato di solo apparente disaccordo con gli oggettivisti, STREET 2017. Tra gli autori che, secondo Parfit, cadrebbero nell'equivoco – o magari sarebbero equivocati da altri – si annoverano Werner David Falk, Christine Korsgaard, Henry Allison, John Leslie Mackie, Bernard Williams, Allan Gibbard John Locke, David Hume, Immanuel Kant, Ludwig Wittgenstein cfr. PARFIT 2011B p. 437, 450, 451, 454. Ad essere contestate su questo fronte saranno principalmente le posizioni di Williams e Mackie, in generale cfr. PARFIT 2011B p.426 ss.

³⁰⁹ Questo sarebbe il caso, almeno, di Hume, cfr. PARFIT 2011B p. 455

³¹⁰ WILLIAMS 1979, WILLIAMS 1989.

con lei precisamente perché è sua moglie. Al che lui ci fa, candidamente, notare come si sia rappresentato adeguatamente tutti i fatti rilevanti in proposito, abbia sondato a fondo la propria volontà e sia emerso con la conclusione per cui, effettivamente, non gliene importa nulla di essere più rispettoso nei confronti di sua moglie. Il marito insensibile è l'emblema del soggetto sul cui apparato motivazionale i nostri argomenti non riescono a fare, psicologicamente parlando, leva³¹¹. Dopo aver esposto il caso, Williams commenta che

«there is *nothing* in his motivational set that gives him reason to be nicer to his wife as things are»

per poi aggiungere che

«There are many things I can say about or to this man: that he is ungrateful, inconsiderate, hard, sexist, nasty, selfish, brutal, and many other disadvantageous things. I shall presumably say, whatever else I say, that it would be better if he were nicer to her»³¹²

Il passo potrebbe interpretarsi come espressione di una posizione soggettivista in genuino contrasto normativo con l'Oggettivismo. In alternativa, il passo potrebbe essere inteso come la raccomandazione di un uso parsimonioso dell'espressione "avere una ragione" nel momento in cui stiamo descrivendo la situazione psicologica dell'agente: se il marito non ha un motivo, in senso psicologico, per trattare sua moglie decentemente, allora è fuorviante dire che il marito ha una ragione per trattare sua moglie decentemente. Seguendo questo ragionamento, la seconda citazione («There are many things ...») avrebbe la funzione di ricordare come il piano della psicologia dell'agente e il piano della normatività vadano distinti: sebbene – piano psicologico – il marito difetti di ragioni/motivazioni per trattare decentemente sua moglie, tuttavia – piano normativo – il suo comportamento è criticabile e la critica può essere una critica in senso oggettivista. Si potrebbe star dicendo che egli è oggettivamente ingrato, sconsiderato, insensibile, sessista, malvagio, egoista, brutale, nonché che sarebbe oggettivamente meglio che lui sia più gentile e rispettoso verso sua moglie. Un oggettivista potrebbe, insomma, accettare che, nel modo considerato – ragioni in senso psicologico – il marito non abbia una ragione per trattare meglio sua moglie. Eventualmente, un oggettivista che, dal punto linguistico, riconosca l'esigenza di non equivocare la situazione psicologica del marito, ma non voglia confondere la descrizione di questa situazione psicologica con i giudizi sulle ragioni normative, potrebbe dire che, nel trattare irrispettosamente sua moglie, il marito è, dati i suoi desideri e le sue proattitudini, *razionale* – agisce in conformità ai suoi giudizi –, tuttavia ha ragione – in senso normativo – di essere più rispettoso³¹³.

Anche Mackie, secondo una certa lettura, avrebbe espresso tesi solo apparentemente in conflitto con l'Oggettivismo morale. L'argomentazione di Mackie ha una struttura bifasica. La prima fase – detta "fase concettuale" – consiste nello stabilire che il discorso morale ha una pretesa di oggettività; la seconda fase – detta "fase sostanziale" – consiste, poi, nell'argomentare che la pretesa di oggettività è cosa bizzarra e che dunque il discorso morale risulta viziato³¹⁴. Ebbene, secondo Parfit³¹⁵

³¹¹ Un tipo di personaggio che affascina Williams, cfr. WILLIAMS 1985 p. 25 ss., a proposito della figura di Calicle.

³¹² WILLIAMS 1989 p.39

³¹³ SCANLON 1998 p. 23-30 prescrive un uso estensivo del concetto di razionalità ed un correlativo uso parsimonioso del concetto di irrazionalità, per cui irrazionale è colui che, dati certi giudizi, non agisce in conformità a questi. Scanlon dunque, sebbene sia un oggettivista, preferisce, per ragioni di chiarezza non adottare un'interpretazione esigente del concetto di razionalità come fa Parfit, per cui razionale – sostanzialmente razionale – è colui che risponde correttamente alle ragioni.

³¹⁴ MACKIE 1977, v. anche JOYCE 2001, 16 ss.

l'argomentazione di Mackie sarebbe innocua per l'Oggettivismo perché Mackie non riconoscerebbe il concetto normativo di ragione, ma farebbe invece riferimento alla nozione psicologica di ragione – ragione come motivazione.

Seguendo questa interpretazione Mackie avrebbe in mente una posizione che possiamo chiamare “*internalismo motivazionale*” per cui, se un agente giudica che una cosa sia moralmente giusta, non potrà non sviluppare una proattitudine a favore di quella cosa. Non possiamo credere di avere una ragione in favore del compimento di una certa azione senza sperimentare una motivazione a favore del compimento di quell'azione. Nella fase concettuale, dunque, quando Mackie sostiene che il discorso morale sia compromesso con una pretesa di oggettività, sosterebbe in realtà che il discorso morale sia compromesso con l'internalismo motivazionale, e giungerebbe poi, nella fase sostanziale, ad argomentare che, essendo l'internalismo motivazionale una tesi bizzarra, la pratica morale è affetta da vizi. Si tratterebbe di un argomento innocuo per l'Oggettivismo dal momento che non vi è incoerenza nel ritenere falso l'internalismo motivazionale e vero che le ragioni per agire dipendano da fatti altri rispetto alle proattitudini teliche attuali dell'agente: possiamo credere che le credenze morali non abbiano un'efficacia motivazionale irresistibile e, contemporaneamente, che vi siano verità morali oggettive.

3.1.2. *Soggettivismo realista*

Nel primo modo di intendere la contrapposizione tra Oggettivismo e Soggettivismo che abbiamo visto, la contrapposizione è solo apparente poiché i soggettivisti non condividerebbero la nozione generica di ragione in senso normativo, e la condivisione di questa nozione sarebbe presupposto perché possa dirsi che le due fazioni abbiano idee contrapposte sul medesimo argomento. Il secondo modo di intendere la contrapposizione, al contrario, vede Oggettivismo e Soggettivismo condividere non solo la nozione generica di ragione in senso normativo, ma anche una concezione specifica, ulteriore, di ragione in senso normativo. Chiamo questa concezione specifica di ragione in senso normativo “*concezione categorica*”. Secondo la concezione categorica di ragione, non sono gli agenti con le loro proattitudini a determinare da cosa derivino le ragioni per agire³¹⁶, sicché la derivazione delle ragioni sarebbe rimessa a fatti oggettivi – sarebbe in questo senso “*categorica*”.

I Soggettivisti riterrebbero che, sebbene le ragioni che abbiamo per agire derivano dalle nostre proattitudini, non siamo noi con le nostre proattitudini a far scaturire dalle nostre proattitudini le ragioni. In modo più semplice, vi è un valore oggettivo, categorico – indipendente dalle proattitudini dell'agente – a che l'agente agisca in conformità alle proprie proattitudini. Qualora l'agente cessasse di avere certe proattitudini cesserebbe di avere le ragioni corrispondenti che da queste scaturiscono, ma, non potrebbe cessare di avere una ragione di agire in conformità alle proprie proattitudini – quali esse siano. Chiamiamo questo modo di intendere il Soggettivismo “*Soggettivismo Realista*”. Per contro secondo l'Oggettivismo sarebbe sia vero che non siamo noi con le nostre proattitudini a stabilire da cosa derivino le ragioni per agire *sia* che le ragioni per agire non derivano dalle nostre proattitudini.

Sebbene sfuggente, vi è una contrapposizione genuina – e sul fronte della normatività – tra oggettivisti e soggettivisti realisti: infatti, per questi ultimi, se l'agente cambia le sue proattitudini,

³¹⁵ PARFIT 2011b 448 ss. cfr. MACKIE 1977 p. 40 «The Form of the Good is such that knowledge of it provides the knower with both a direction and an overriding motive; something's being good both tells the person who knows this to pursue it and makes him pursue it. An objective good would be sought by anyone who was acquainted with it, not because of any contingent fact that this person, or every person, is so constituted that he desires this end. but just because the end has to-be-pursuedness somehow built into it.». In modo simile BRINK 1984, come analizzato in JOYCE 2001, 18.

³¹⁶ PARFIT 2017a, 262.

allora cambia anche le ragioni che ha – sebbene la ragione per seguire le proprie proattitudini sia irrinunciabile –, invece, per gli oggettivisti non è vero, in molti casi³¹⁷, che l’agente cambi le ragioni a cui è sottoposto in base al mutamento delle sue proattitudini. Allo stesso tempo è bene notare come, ad un certo livello, la differenza tra Soggettivismo Realista e Oggettivismo scompaia: ad un certo livello, si tratta di due forme di Oggettivismo, l’una – il c.d. Soggettivismo Realista – stabilente che abbiamo un’unica ragione in senso oggettivo, categorico, che fa rimando alle nostre proattitudini per generare ulteriori, specifiche, ragioni per agire, l’altra – l’Oggettivismo in senso stretto – stabilente che abbiamo una pluralità di ragioni in senso oggettivo, categorico. Per cogliere la differenza dobbiamo porci, per così dire, “a valle”³¹⁸. Per dare il senso del Soggettivismo Realista e rendere la sua contrapposizione con l’Oggettivismo efficace, possiamo indicare con l’espressione “è importante” o “è bene” la ragione in senso categorico che entrambi condividono. Seguendo questo lessico diremmo che

Per il Soggettivismo Realista è importante\è bene che ciascun agente agisca per soddisfare le proprie proattitudini teliche.

Per l’Oggettivismo (in senso stretto) è importante\è bene che ciascun agente risponda a ragioni che promanano da circostanze oggettive indipendenti – spesso – dalle proprie proattitudini.

Tornando al caso del marito rude e violento. Se adottiamo il Soggettivismo Realista, nel dire che il marito rude ha una ragione per non considerare il benessere della propria moglie, staremmo dicendo che è importante\è bene che egli non consideri il benessere della propria moglie dal momento che ha una proattitudine a infischiarne di lei.

3.1.3. *Soggettivismo, Proiettivismo e Nichilismo*

³¹⁷ In alcuni casi – è bene ricordarlo – anche per un oggettivista le ragioni derivano dalle proattitudini dell’agente: io ho una ragione, *pro tanto*, di andare a prendere il sole a mare solo se l’andare a prendere il sole a mare è un mio desiderio e il suo appagamento un mezzo per accrescere il mio benessere.

³¹⁸ Parfit ipotizza nella sua tassonomia anche una forma di Oggettivismo Anti-Realista (PARFIT 2017a, 262) sulla quale non mi soffermo. Va notato come, probabilmente, secondo Parfit, sia il Soggettivismo Realista l’unica forma di soggettivismo normativamente rilevante. In Parfit 2011b (269-290), ad esempio, si afferma che l’unica versione di Soggettivismo Sostanziale – dunque, rilevante sul piano normativo – è il Soggettivismo Esternalista, come contrapposto al Soggettivismo Internalista che userebbe l’espressione “ragione” come sinonimo di “motivazione”. Mi sembra che, arrivati a questo punto, molto dipenda da come intendiamo la prospettiva della normatività. Un primo modo di intenderla – restrittivo – ritiene che se neghiamo l’esistenza di valori oggettivi, ragioni categoriche, allora la prospettiva della normatività evapora (questo è verosimilmente il modo di vedere di Parfit). Un secondo modo di intenderla – più ampio – ritiene che la normatività non dipenda dal riconoscimento di valori oggettivi, ragioni categoriche (questa posizione è espressa da STREET 2017). La mia riflessione si accoda a questo secondo uso. Ho ritenuto che per dare un contenuto a questa nozione ampia di normatività fosse utile rifarsi al concetto di metodi di ragionamento. Parliamo di ragioni in senso normativo tutte le volte in cui facciamo riferimento alle considerazioni che hanno rilevanza secondo il metodo del ragionamento che sottoscriviamo. Questa impostazione – che deve, sia chiaro, essere ancora ben sviluppata – permette di distinguere il concetto di ragione normativa da quello di motivazione perché possiamo immaginare metodi del ragionamento per i quali le motivazioni che abbiamo non sono considerazioni rilevanti al fine di prendere una decisione pratica (questo sarebbe il caso dell’Oggettivismo). E permette di distinguere il concetto di ragione normativa da quello di ragione categorica, perché possiamo immaginare metodi del ragionamento che assegnano *rilevanza* a certe considerazioni senza dover supporre che si tratti di una rilevanza categorica, una rilevanza “dal punto di vista dell’universo”. Che “rilevanza” diventa la domanda cruciale? Esiste una nozione di rilevanza che vada bene per tutti i metodi del ragionamento immaginabili? Non ho una risposta sviluppata a questo interrogativo. L’unica risposta, minimale, che so dare è che la rilevanza può essere intesa come quella caratteristica di certe considerazioni che ci portano in uno stato psicologico in cui “non abbiamo più nulla da dire se una data questione”.

Il terzo modo di intendere la contrapposizione tra Oggettivismo e Soggettivismo è basato sull'idea per cui oggettivisti e soggettivisti condividono la concezione generale di ragione normativa – per cui una ragione normativa è qualcosa che conta a favore –, ma i soggettivisti negano che si diano ragioni oggettive di qualsiasi genere. Dal momento che è questa la posizione che mi interessa prendere in esame la designerò con il semplice nome di “Soggettivismo” senza ulteriori qualificazioni.

Negando che si diano ragioni oggettive, categoriche – indipendenti dalla sussistenza di qualsiasi proattitudine –, il Soggettivismo è distinto da quel che abbiamo chiamato Soggettivismo Realista. Per il Soggettivismo, infatti, tutte le ragioni sono ipotetiche, tutte dipendono dalla sussistenza di proattitudini teliche attuali negli agenti. Per il Soggettivismo Realista invece le ragioni sono sì ipotetiche rispetto alla sussistenza di proattitudini teliche negli agenti, ma ciò è istituito da una ragione che non ha carattere ipotetico, ma categorico: una ragione che può esprimersi dicendo che “è bene” o “è importante” che un agente morale agisca in modo tale da soddisfare le sue proattitudini teliche attuali. Possiamo anche dire che per i Soggettivisti Realisti il carattere ipotetico delle ragioni è mediato da – o costretto in – una ragione categorica generale, per cui gli imperativi morali assumono una forma del tipo

devi³¹⁹ (fare x, qualora hai una proattitudine a favore di y e fare x è il miglior mezzo per raggiungere y)

Invece, per i Soggettivisti il carattere ipotetico delle ragioni non è mediato da – o costretto in – una ragione categorica. Per cui gli imperativi morali assumono una forma del tipo

se (hai una proattitudine a favore di y e fare x è il miglior mezzo per raggiungere y) allora devi fare x³²⁰

Tornando all'esempio del marito rude, un soggettivista direbbe che il marito, dato l'insieme delle proattitudini teliche presenti che compongono la sua identità morale, ha una ragione per infischiarne del benessere di sua moglie, ma non avrebbe risorse per dire che sia bene in senso oggettivo che egli soddisfi le sue proattitudini teliche presenti. Lui avrebbe le sue ragioni per trascurare o maltrattare sua moglie, noi le nostre per biasimarlo, emarginarlo, contrastarlo qualora la nostra sensibilità andasse in tal senso, nessuno starebbe rispondendo o mancando di rispondere a ragioni categoriche.

Il Soggettivismo nega dunque l'esistenza di ragioni categoriche, o, utilizzando una diversa terminologia, di valori oggettivi. Come le ragioni per agire di ciascuno di noi derivano dalle proattitudini teliche che abbiamo, così è ciascuno di noi che attribuisce – proietta – valore morale ad azioni e stati di cose: parliamo allora di *Proiettivismo*³²¹. Come conseguenza di questa

³¹⁹ Possiamo sostituire “devi” con espressioni usate precedentemente quali “è bene che”, “è importante che”. Sono tutte espressioni che veicolano l'operatività di una ragione categorica.

³²⁰ JOYCE 2001, 122; OLSON 2014, 152 s.

³²¹ D'ARMS, JACOBSON 2006. Il Proiettivismo è una teoria sulla produzione dei giudizi morali («a causal account of moral experience» (JOYCE 2016), dunque una tesi che si svolge su un piano metafisico ed epistemologico: cosa sono i valori morali? Come facciamo ad entrarvi in contatto? Una tesi contrapposta al Proiettivismo è il Percettivismo, o Disposizionalismo, o – in ambito morale – Teoria della Sensibilità. Secondo la Teoria della Sensibilità i valori morali sarebbero fatti del mondo che ci dispongono a rispondere con certe proattitudini, oppure che meritano di ottenere una nostra risposta (così D'ARMS, JACOBSON 2006, 189). Le Teorie della Sensibilità oscillano, a seconda delle interpretazioni, tra il riconoscimento dell'esistenza di valori oggettivi – Oggettivismo – e la loro negazione – qui, Nichilismo o Soggettivismo. Testi di riferimento consultati sono WIGGINS 1987, MCDOWELL 1979, MCDOWELL 1981. In senso critico rispetto alla Teoria della Sensibilità di McDowell vedi WILLIAMS (1988, 185s.).

impostazione, coloro i quali credono che esistano valori oggettivi o ragioni per agire indipendenti dalle proattitudini degli agenti, stanno commettendo degli errori – parliamo pertanto di *Teoria dell'Errore Morale*³²². In questa tesi la Teoria dell'Errore Morale verrà designata con il nome di “*Nichilismo*”. Secondo il Nichilismo – Nichilismo *morale*, ma non ripeterò questo aggettivo – non ci sono verità morali oggettive: chi crede nell'esistenza di verità morali oggettive, si inganna. Chiamiamo *questa* versione del Soggettivismo che è al contempo una forma di Soggettivismo, di Proiettivismo e di Nichilismo “*Soggettivismo Nichilista*”.

3.2. *Nichilismo*

Come detto in chiusura del precedente paragrafo, la concezione del Soggettivismo che mi accingo a definire presuppone una teoria ontologica dei valori morali di stampo nichilista. Per Nichilismo intendo l'idea per cui

le credenze (i giudizi) intorno alla sussistenza di valori morali oggettivi sono tutte, indiscriminatamente, false: non si danno verità morali³²³

Il Nichilismo è una Teoria dell'Errore Morale – associata a J.L. Mackie –, ossia una teoria che presenta la seguente struttura (cui si è già fatto cenno in § 3.1.1.)

Fase concettuale: il discorso morale ha una pretesa di oggettività

Fase sostanziale: non è plausibile che si diano valori oggettivi, quindi il discorso morale è viziato³²⁴

La premessa per cui il discorso morale – tutto il discorso morale, il discorso morale in generale³²⁵ – ha una pretesa di oggettività è inutilmente generale ai miei scopi. Possiamo parlare di questioni di vita o di morte – questioni morali classiche *rationae materiae* – senza avere una pretesa di oggettività. Se un discorso non possa dirsi “morale” salvo non vi sia una pretesa di oggettività diventa una questione di convenzioni linguistiche nella quale non mi voglio addentrare. Possiamo allora indebolire la posizione nichilista e dire che questa si struttura nel modo seguente

Prima fase: alcune persone conferiscono al discorso morale una pretesa di oggettività.

Seconda fase: non è plausibile che si diano valori oggettivi, quindi quelle persone che conferiscono al discorso morale una pretesa di oggettività cadono in un errore.

In § 3.1.1. abbiamo visto come, secondo una certa interpretazione, quando Mackie sostiene che l'Oggettivismo sarebbe falso, avrebbe in mente l'internalismo motivazionale, secondo il quale, se un agente giudica che una cosa sia moralmente giusta, non potrà non sviluppare una proattitudine a

³²² Il riferimento è, come ovvio, a MACKIE 1977. In § 3.1.1. abbiamo visto un'interpretazione della posizione di Mackie che la rende innocua rispetto all'Oggettivismo. Adesso sto considerando un'interpretazione della posizione di Mackie tale per cui il conflitto con l'Oggettivismo è genuino.

³²³ PARFIT 2011B p. 265; MACKIE 1977 p. 15, 30 ss.; JOYCE 2001, 6 ss., KAHANE 2016.

³²⁴ JOYCE 2001, 11 ss.

³²⁵ Questa ricostruzione del Nichilismo si ritrova in WILLIAMS 1985b p. 172 (dove si discute del valore empirico\contingente o concettuale\necessario della conclusione di Mackie per cui non esistono valori morali oggettivi) e in MILLER 2003 p.115

favore di quella cosa. La negazione dell'internalismo motivazionale porterebbe il Nichilismo a non confliggere genuinamente con l'Oggettivismo. Tuttavia, non è il rigetto dell'internalismo motivazionale a contraddistinguere il Nichilismo, bensì il rigetto della categoricità o ineludibilità, ineluttabilità, dei valori: il rigetto non dell'idea che se un agente giudica una cosa corretta, allora ne deve essere motivato (internalismo motivazionale), ma dell'idea che gli agenti siano sottoposti a ragioni per agire o per avere certe proattitudini anche se così non giudicano (non dispongono di credenze) o non hanno proattitudini in tal senso³²⁶. "Ineluttabilità" perché non è dato all'agente sottrarsi agli imperativi, la sua sottoposizione agli imperativi non è subordinata ad una qualche caratteristica del suo apparato psicologico.

Se – ad esempio – abbiamo una ragione per rispettare i diritti fondamentali nostri e del nostro prossimo, non possiamo sottrarci all'obbligo di rispettarli quali che siano i nostri giudizi e i nostri desideri a riguardo: il giudicare che i diritti fondamentali siano privi di valore o il desiderare ardentemente violarli sono considerazioni che valgono non per concludere che abbiamo ragioni, rispettivamente, per disinteressarci del loro rispetto o per violarli, quanto per concludere che abbiamo una ragione per essere diversi da quelli che siamo. Più non ci sentiamo sottoposti agli imperativi morali, più siamo sottoposti all'imperativo di essere diversi da quelli che siamo. È in questo senso che il Nichilismo si pone in contrasto con l'Oggettivismo.

Il Nichilismo non deve essere confuso con il *Non-Cognitivismo*. Secondo il Non-Cognitivismo gli enunciati morali non descriverebbero fatti, non esprimerebbero credenze, esprimerebbero, invece, stati emotivi di chi li proferisce – dunque stati mentali, soggettivi. Questa posizione, insieme linguistica e psicologica³²⁷, può essere considerata come sviluppo del Nichilismo – o, almeno, come una posizione congeniale, convergente, con esso. Se, infatti, nel ragionare su cosa sia giusto fare, non possiamo che esprimere le nostre personali emozioni, lo spazio per l'esistenza di valori oggettivi, ragioni per agire categoriche, sembra erodersi. Sebbene questo non sia un esito scontato per esso³²⁸, quando, effettivamente, il Non-Cognitivismo si traduce nella negazione dell'esistenza di verità morali oggettive, prende il nome di "*Emotivismo*"³²⁹. Un problema che mi limito solo a menzionare è se l'Emotivismo – ed, in generale, il Non-Cognitivismo – sostenga anche che i membri della pratica morale siano consapevoli dello stare esprimendo stati emotivi e non credenze. Che questa consapevolezza possa difettare mi sembra sia l'idea alla base dell'Io Emotivista come descritto da McIntyre: nel dibattito morale contemporaneo i parlanti, lungi dall'averne consapevolezza, fanno riferimento a ideali che un tempo potevano essere effettive credenze – quando inserite in una tradizione – ma oggi non sono altro che espressione di gusti. L'Emotivismo sarebbe un fatto storico, contingente³³⁰.

³²⁶ JOYCE 2001, 31. Philippa Foot ha sostenuto che anche le regole dei giochi o dell'etichetta sarebbero ineluttabili, e che sarebbero anche l'unica forma di imperativi categorici – ineluttabili appunto. Questa premessa non la porterebbe, tuttavia, a sviluppare una Teoria dell'Errore Morale perché Foot ritiene che il discorso morale non sia compromesso con la credenza che si diano imperativi morali categorici (ineluttabili), v. FOOT 1972, commentato in JOYCE 2001, 35 ss.

³²⁷ MILLER 2003 p.6, 111. Il Non-Cognitivismo può essere inteso sia come una tesi psicologica «if we construe noncognitivism in a mentalistic manner—as a thesis concerning what kind of mental states moral judgments are», sia come una tesi sulle nostre pratiche linguistiche «characterize noncognitivism as a thesis concerning sentences or speech acts» (JOYCE 2015, voce supplementare *Projectivism and Quasi-realism*)

³²⁸ Vi sono versioni del Non-Cognitivismo che aspirano ad essere compatibili con l'esistenza di verità morali. Celebri sono a riguardo le posizioni espresse da Gibbard e Blackburn, cfr. D'ARMS, JACOBSON 2006, 197 ss. Per la posizione espressivista di Gibbard si veda GIBBARD 1986. Sulla compatibilità dell'espressivismo di Gibbard e del quasi-realismo di Blackburn con il concetto di verità morale si rimanda a PARFIT 2017a, vedi anche BLACKBURN 2017.

³²⁹ Emblematiche le memorie di Parfit in merito alle reazioni di Ayer, uno dei padri dell'Emotivismo, «In its earliest, Emotivist form, Non-Cognitivism was close to Nihilism. I was present when the most notorious 'Boo-Hurray' Theorist, Ayer, heard Mackie present his Nihilistic Error Theory. Ayer's first comment was: 'That's what I should have said'. Ayer happily gave up his Non-Cognitivism, turning instead to the view that most people misunderstand morality, since most people mistakenly believe that there are moral truths» (PARFIT 2011b, 384).

³³⁰ MACINTYRE 1981.

Anche se vi è un apparentamento tra l'Emotivismo ed il Nichilismo, il nichilista non deve essere anche un emotivista. Infatti, mentre l'emotivista avanza una tesi ricostruttiva della pratica morale – peraltro abbastanza ingombrante per la sua generalità –, secondo la quale i partecipanti alla pratica interagirebbero attraverso l'espressione delle loro emozioni e non starebbero, invece, esprimendo credenze, il nichilista semplicemente crede che *qualsiasi* cosa stiano esprimendo i partecipanti – stiano esprimendo, credenze, stiano esprimendo emozioni semplici, stiano esprimendo emozioni complesse –, *coloro*, i quali esprimono stati mentali compromessi con la credenza nelle verità morali oggettive, compiono un errore. La prospettiva del nichilista è, in altri termini, diversa da quella dell'emotivista perché, mentre l'emotivista offre una ricostruzione specifica della natura linguistico-psicologica dei giudizi morali e della pratica – la pratica morale – in cui questi giudizi sarebbero impiegati, il nichilista parte da una credenza negazionista a proposito dell'ontologia dei valori – non esistono valori oggettivi – ed assume una posizione, non ricostruttiva ma, critica³³¹ nei confronti della pratica che egli vede compromessa con la pretesa di oggettività³³².

Semmai, Emotivismo e Nichilismo si rincontrerebbero qualora il nichilista avesse successo nella sua opera critica. In un mondo in cui gli esseri umani avessero smesso di esprimere credenze in valori morali oggettivi e si limitassero ad esprimere le loro emozioni la tesi emotivista sarebbe, infatti, *diventata vera*³³³. Possiamo esprimere lo stesso concetto dicendo che – dal punto di vista di un nichilista –, sebbene l'Emotivismo possa essere erroneo qualora preso come tesi sulla pratica morale attuale, la pratica emotivista – la pratica dell'usare i giudizi morali per esprimere stati emotivi – non incorre in alcuna censura, non essendo compromessa con la credenza che si diano verità morali oggettive: per il nichilista la pratica emotivista è una pratica da creature liberate, sebbene – lo preciseremo presto – non vi sia alcun valore oggettivo nella liberazione.

Passiamo adesso in rassegna alcune idee che sono manifestazioni o corollari dell'idea di oggettività dei valori morali (categoricità e ineludibilità degli imperativi morali) che il nichilista troverebbe bizzarre.

Il Punto Archimedeo. Se vi fossero valori oggettivi allora potrebbero darsi giudizi morali che li catturano e che siano oggettivi, non prospettici. Se i giudizi morali non fossero necessariamente prospettici, ossia dei punti di vista relativi, socialmente costruiti, se non fossero i *miei*, i *tuo*i, i *loro* giudizi morali, allora potrebbero immaginarsi dei giudizi morali “senza punto di vista”. Giudizi morali rispetto ai quali il punto di vista è una figura retorica: il Punto di Vista dell'Universo o il Punto Archimedeo³³⁴. Potrebbe prendersi sul serio la distinzione tra una morale sociale – raccogliente i vari giudizi prospettici, socialmente costruiti – ed una morale critica – che ricomprenderebbe i giudizi emessi a partire dal Punto Archimedeo.

L'ammissibilità di valori extra-umani. Se i giudizi morali non fossero necessariamente prospettici, sarebbe pensabile un'etica neutrale – non solo rispetto al punto di vista di questa o quella tribù, ma anche – rispetto al punto di vista degli esseri umani. Sarebbe possibile distinguere cose che hanno valore *per l'umanità* da cose che hanno un valore *assoluto*. Questa impostazione generale può poi essere sviluppata in senso più o meno antropocentrico. Si può sostenere che, da un punto di vista extra-umano, gli esseri umani comunque hanno un'importanza particolare rispetto a tutto il resto, oppure che non meritano trattamenti privilegiati. In quest'ultimo caso l'idea sarà che in assoluto

³³¹ Questo non vuol dire che per il Soggettivista-nichilista vi sia una ragione oggettiva per criticare la pratica. Vuol dire che per essere dei Soggettivisti-nichilisti non si può non guardare in modo critico alla pratica.

³³² In questo senso, parlando del Proiettivismo JOYCE 2015, voce supplementare *Projectivism and Qausi-realism*. Cfr. anche D'ARMS, JACOBSON 2006, 197.

³³³ Così, in relazione al suo *Finzionalismo*, JOYCE 2001, 200 s. «the proposal is not that noncognitivism is true of our actual moral discourse. Rather, fictionalism amounts to the claim that noncognitivism might *become* true, if we were to alter our attitude towards moral discourse».

³³⁴ WILLIAMS 1982 p. 170.

non sono più importanti, nel primo che sono più importanti in assoluto. L'idea opposta a questa linea di pensiero – con la quale il nichilista potrebbe trovarsi d'accordo – è che l'unica cosa che si possa dire sull'importanza degli esseri umani a paragone del resto è che se anche gli esseri umani sono più importanti del resto, lo sono soltanto *per noi*, ossia dalla nostra prospettiva³³⁵. Quest'ultima è un'idea, per certi versi, meno antropocentrica non solo rispetto all'idea del maggior valore assoluto dell'umanità, ma anche dell'idea dell'egual valore assoluto dell'umanità rispetto al resto, nella misura in cui esclude che agli esseri umani sia stata conferito il potere di attribuire patenti di assoluta importanza alle cose di cui è composto l'universo.

La spiegazione della Convergenza. Se si dà un punto di vista obbiettivo, sovrastante i vari punti di vista particolari e si registra – empiricamente – convergenza sui vari giudizi morali emessi da una pluralità di agenti, allora si può avanzare l'ipotesi che questa convergenza sia basata sulla veridicità di quei giudizi³³⁶. Se effettivamente si convergesse sul ripudio della violenza, del sessismo, dell'omofobia, si potrebbe ammettere come spiegazione di questa convergenza il fatto che le persone si stiano avvedendo “di come le cose stanno” al pari di come una simile – sebbene anch'essa controversa – spiegazione possa essere avanzata in merito alla convergenza delle persone sul rigetto, ad esempio, del geocentrismo.

L'ammissione del progresso morale. Se si può immaginare una conoscenza morale, allora si può immaginare che dato un giudizio morale, quel giudizio possa essere contraddetto da un giudizio morale più sofisticato sullo stesso tema. Un giudizio su cosa le stelle siano può essere contraddetto da un giudizio più sofisticato sulle stelle, così un giudizio sulle ragioni che le donne hanno per fare gesti di sottomissione agli uomini può essere contraddetto da un giudizio più sofisticato, più corretto, su quali debbano essere i rapporti tra i sessi. Questa possibilità di contraddizione e perfezionamento non è subordinata al fatto che gli esponenti della società sessista abbiano espresso il loro giudizio ritenendolo falsificabile. Forse erano soggettivisti – e credevano che il loro giudizio esprimesse solo le loro preferenze – oppure erano oggettivisti dogmatici – e credevano che non si potesse contraddire quello che pensavano in merito ai rapporti uomo-donna –, tuttavia noi possiamo intendere la nostra idea della parità dei sessi alla stregua di una correzione del loro giudizio a favore della sottomissione della donna, come potremmo intendere che la nostra teoria sulle stelle sia una correzione della teoria sulle stelle degli uomini della preistoria, come che loro l'avessero intesa – anche se, ad esempio, l'avessero intesa come non falsificabile³³⁷.

La plausibilità dell'idea di Autorità Morale. Diciamo che una persona è un'autorità in un dato ambito quando il verdetto da lei emesso in quell'ambito deve essere considerato appropriato indipendentemente dal fatto che non riusciamo a comprendere le ragioni che hanno suggerito l'emanazione di quel verdetto. Dobbiamo tenerlo per corretto, anche se non ci sembra tale, perché è stato emanato da quella persona a cui riconosciamo autorità. Come nelle scienze abbiamo ragioni epistemiche per credere a certi specialisti sebbene non possiamo seguire le ragioni che li hanno

³³⁵ WILLIAMS 2006; che le aspirazioni morali umane siano prive di senso da un ipotetico punto di vista cosmico è una posizione ricondotta da Williams a Sofocle e Tucidide in opposizione ad una tradizione che passa da Platone, Aristotele, Kant e Hegel (cfr. WILLIAMS 1993, 162 ss.)

³³⁶ WILLIAMS 1985 p. 150, 168

³³⁷ Cfr. WILLIAMS 1985 p. 162 s. Williams parla dell'Approccio Teoretico secondo il quale la pratica morale dei membri di una società ipertradizionale – ossia di una società che usa termini morali senza adottare una prospettiva riflessiva su cosa la morale sia – sarebbe *volta* a scoprire la verità intorno ai valori morali; se così fosse allora i loro giudizi sarebbero concepiti come sofisticabili, ossia come soppiantabili da giudizi più sofisticati sullo stesso punto. Da questa idea di Williams traggio quella per cui vi è un nesso tra conoscenza e sofisticabilità. Da notare come l'Approccio Teoretico di cui Williams parla, riguardi l'atteggiamento che – almeno – una comunità di agenti ha nei confronti dei giudizi morali: un giudizio morale sarebbe falsificabile se e solo se l'agente che lo ha impiegato lo considerava volto a esprimere una verità sulle cose. Tuttavia, il nesso tra conoscenza e sofisticabilità può prescindere da questa restrizione, come noto nel testo. Se si accetta l'idea della conoscenza morale, possiamo ritenere che i giudizi morali siano sofisticabili indipendentemente da come li hanno ritenuti i loro autori. Sul progresso morale si veda anche UNGER 1996.

spinti ad elaborare certe credenze, così – l’Oggettivismo vorrebbe – in ambito morale abbiamo ragioni per agire nel modo suggerito dagli esperti morali. Così, immaginiamo uno studente che si sia distratto mentre il professore di filosofia morale stava spiegando e che si riprenda solo alla fine della spiegazione quando questi enuncia la conclusione, lo studente avrebbe ragioni per tenere la conclusione per vera³³⁸. E le avrebbe, aggiungiamo, anche qualora la conclusione gli sembrasse del tutto sbagliata, controintuitiva³³⁹.

La possibilità di errori morali radicali e generali. Se ammettiamo che vi siano verità intorno a ciò che è giusto fare, attualmente potremmo versare in uno stato di grave errore. I nostri sentimenti definiscono quella che possiamo chiamare la “prospettiva umana” sulla morale, ma i nostri sentimenti sono il prodotto di vicende biologiche (evolutive) e sociali, e dunque la prospettiva umana potrebbe essere ingannevole (v. Valori extra-umani). Forse – l’Oggettivismo potrebbe dover ammettere questa evenienza: nei nostri giudizi intorno a ciò che sia giusto fare, siamo radicalmente fuori strada – i nostri giudizi non sono altro che pregiudizi. Avremmo allora delle ragioni per distaccarci dalla nostra prospettiva in modo radicale e per elaborare – o sperare che si possa elaborare – un’etica incurante del nostro punto di vista. Ragioni, dunque, per elaborare un prototipo di essere umano che vada bene per l’etica, invece che un’etica per gli, attuali, esseri umani³⁴⁰. Già questa potrebbe essere niente di più che un racconto consolatorio: magari le verità morali sono così lontane da noi oggi che nemmeno attraverso la riflessione filosofica potremmo prescindere dai nostri pregiudizi³⁴¹. Ma anche se ci fermiamo all’idea epistemologicamente più ottimista per cui, sebbene fuori strada, qualche traccia da seguire per evadere dalla nostra condizione potremmo trovarla, potrebbe essere sconsolante dove queste tracce portano. Così, poniamo di starci confrontando con una razza aliena la quale ci veda contorcerci in pregiudizi dai quali si è affrancata da lungo tempo. Lo stile di vita che questa razza aliena vorrebbe imporci è uno stile di vita non umano: quello che gli alieni predicano essere giusto non ci può apparire tale. Ebbene, per l’oggettivista avrebbe senso aprire la possibilità che quello stile di vita, decantato dagli alieni ed inconciliabile con il nostro punto di vista, sia lo stile di vita giusto. E, all’estremo, se gli alieni sentenziassero che la cosa migliore da fare dal punto di vista dell’universo è sterminarci, per l’oggettivista questa loro risoluzione andrebbe, almeno, presa in considerazione anche se a noi accadesse di non vedere come le cose potrebbero andare meglio³⁴². Dovremmo interrogarci, ad esempio, se ci sia da fidarsi di loro o se siano scuse per soggiogarci, esattamente come dovremmo fare questi calcoli – “dicono il vero?” – se gli alieni promettessero di trasmetterci conoscenze scientifiche sui viaggi nel tempo e l’elisir della felicità ma potessero farlo solo in via dogmatica, dati i limiti del nostro punto di vista cognitivo.

La possibilità di avere ragione e di “troncare” i propri ragionamenti. Specularmente rispetto al punto precedente, se ammettiamo che vi siano verità morali, la nostra prospettiva su questi valori potrebbe essere quella giusta. Ossia, potrebbe essere non una prospettiva, rilevante per noi – eventualmente – in quanto *nostra*, ma *la* prospettiva obbiettiva. L’oggettivista che sposa il – o, più laicamente, è sedotto dal – giudizio per cui “la schiavitù è ingiusta ed intollerabile” potrebbe alla fine pensare che non ci sia altro da aggiungere a questo giudizio se non che le cose stiano così e basta, indipendentemente dal fatto che qualcuno non sia d’accordo. Questo atteggiamento può essere condiviso dal soggettivista, ma solo fino ad un certo punto. È una possibilità aperta al solo

³³⁸ WILLIAMS 1992 p. 205 ss. e WILLIAMS 1995, 235; sul concetto di “testimone morale”, ossia di “autorità morale”, si veda anche HILLS 2009 e HILLS forthcoming.

³³⁹ Sul concetto di autorità si veda WOLFF 1970.

³⁴⁰ WILLIAMS 1976. Per l’idea di un’umanità per l’etica e non viceversa un’etica per l’umanità si veda invece RAILTON 1984 che cita, a sua volta, Frankena.

³⁴¹ Questa possibilità è considerate, ad esempio, da UNGER 1996, 20.

³⁴² Cfr. WILLIAMS 2006 p. 149-152

oggettivista che “non ci sia altro da aggiungere” vada preso alla lettera e non stia a significare “non ci sia altro da aggiungere, *per me*”, come avviene per il soggettivista³⁴³. È il privilegio di considerare giustificato lo spontaneo senso di obbiettività che abbiamo nell’emettere un giudizio morale ed evitare di doverci ricordare che l’obbiettività sia un’illusione.

Ebbene, per il Nichilista, l’idea di un Punto Archimedeo del ragionamento morale, la spiegazione della convergenza a mezzo della veridicità delle credenze verso cui si converge, l’idea di progresso morale, la nozione di autorità morale, l’eventualità dell’errore morale radicale e quella dell’aver ragione in modo assoluto sono solo bizzarrie, chimere³⁴⁴. Questo non vuol dire, si badi, che le precedenti siano obiezioni forti – o anche solo obiezioni – per un oggettivista.

Se Tizio ritiene che la posizione di Caio sia bizzarra, implausibile, la vicenda può avere diversi svolgimenti. La posizione di Caio denunciata da Tizio come bizzarra può essere effettivamente ritenuta bizzarra da Caio. Caio può avvedersi, a seguito della denuncia di Tizio, che quanto da lui sostenuto è implausibile. In alternativa, Caio può concedere che quanto a lui imputatogli da Tizio sarebbe bizzarro, ma negare che la ricostruzione del suo pensiero operata da Tizio sia, effettivamente, fedele. Caio può rispondere, in altri termini, che quella posizione che Tizio gli sta imputando sarebbe bizzarra, ma Tizio sbaglia nell’imputargliela. Questo schema è stato visto all’opera quando il nichilista ha giustificato la sua posizione a partire dalla bizzarria che sarebbe insita nell’idea – asseritamente professata dall’oggettivista – per cui la credenza nelle verità morali sarebbe irresistibilmente motivante (internalismo motivazionale). L’oggettivista, allora, ha potuto rispondere che, sebbene l’idea dell’irresistibile forza psicologica delle verità morali sia bizzarra, lui non la sta sostenendo affatto. Un terzo esito della vicenda potrebbe essere che Caio si ritrovi nella ricostruzione che Tizio dà della sua posizione, ma dissenta da Tizio nel considerarla bizzarra. Questo è verosimilmente il caso che stiamo esaminando, quelle che per il nichilista sono tesi bizzarre e costituiscono un motivo per rigettare l’oggettivismo – un motivo per essere nichilisti –, sono per l’oggettivista tesi accettabili se non addirittura intrinsecamente convincenti³⁴⁵. Ad esempio, è agevole immaginare che chi sia persuaso che esistano verità morali, non sia scosso dalla notazione per cui potrebbe ritenere i suoi giudizi come qualcosa sulla quale “non ci sia altro da aggiungere, *punto*”, anziché come qualcosa sulla quale può, al massimo, “non esserci qualcosa da aggiungere, *per me*”. Se possano darsi, arrivati a questo punto, argomenti a mezzo dei quali chi muove da una delle due posizioni in contesa possa convincere l’altro, oppure se, alla fine, l’optare per l’una o l’altra posizione non sia che un’operazione mistica – se un oggettivista e un soggettivista abbiano veramente qualcosa da dirsi – sarà una questione nella quale non mi addenterò.

Definiti – grosso modo – i contorni della posizione nichilista, è arrivato il momento di tornare a quella forma di Soggettivismo che ha come premessa ontologica la tesi negazionista del Nichilismo e chiederci come *questo* tipo di soggettivista dovrebbe ragionare.

3.3. *Il Soggettivismo Nichilista. Lineamenti di un metodo del ragionamento*

3.3.1. *Introduzione*

Per il Nichilismo niente è importante, ma dobbiamo tenere a mente in che senso:

« To think that nothing matters isn’t, of course, to deny that many things matter and matter greatly, *to* many people: pain and happiness, death, prosperity, kindness, cancer, and genocide, to name just a few. To think that nothing matter is to deny that any of these

³⁴³ WIGGINS 1991 p.70.

³⁴⁴ Ho fatto più volte riferimento al pensiero di Williams. Parfit dà diverse interpretazioni del pensiero di Williams e concede che alcune delle sue posizioni possano essere interpretate come esempi di nichilismo, cfr. PARFIT 2011b p.442.

³⁴⁵ Si veda, ad esempio, PARFIT 2011b *passim*.

things- or anything else – *really* matters, that any of these things actually deserves our attitude or concern»³⁴⁶

Il nichilista è un personaggio che deve concettualmente negare che vi sia conoscenza morale; deve credere che nulla importa in modo oggettivo, che non abbiamo ragioni oggettive (categoriche) per preoccuparci di alcunché. Tuttavia, il nichilista non nega – e come potrebbe? – che, di fatto, le persone abbiano delle preoccupazioni, desideri, ideali, proattitudini. Sebbene nulla importi, *accade* che certe cose importino alle persone.

Quando un nichilista si chiede a quali ragioni per agire sia sottoposto non può che pensare ai suoi attaccamenti, proattitudini – attaccamenti, proattitudini casuali. Ci pensa e nega sia di avere ragioni categoriche per avere proattitudini teliche diverse da quelle che ha – Oggettivismo – sia di avere ragioni categoriche per soddisfare le proattitudini teliche che ha – Soggettivismo Realista, una forma particolare di Oggettivismo. Tuttavia, sebbene pensi di non avere ragioni categoriche né contro né a favore delle sue proattitudini teliche, le sue proattitudini teliche restano dove sono e producono ragioni ipotetiche, strumentali.

Ho definito (§ 1 e § 3.1.) “Metodi del Ragionamento” o “Metodi della Giustificazione”, quegli insiemi di regole che stabiliscono, da un lato, quali considerazioni sono rilevanti quando dobbiamo deliberare e, dall’altro, quando siamo arrivati ad una conclusione – quando su una data questione “non c’è più nulla da dire”. Potremmo chiedere al nostro nichilista “date le tue proattitudini in favore di ϕ , ritieni forse di poter avere ragioni categoriche per non- ϕ , o sempre e solo ragioni categoriche per ϕ ?” e lui risponderebbe che ritiene di non avere ragioni categoriche né per ϕ , né per non- ϕ . Potremmo allora incalzarlo chiedendogli “ritieni dunque di non avere strumenti per arrivare ad una conclusione pratica?”. Ed il nichilista risponderebbe che, sebbene non abbia ragioni categoriche né per ϕ , né per non- ϕ , comunque ha delle proattitudini in favore di ϕ , proattitudini che *già* costituiscono una forma di deliberazione e su questa deliberazione, in mancanza di una prospettiva deliberativa più alta, non ha null’altro da dire: sebbene non ci siano ragioni categoriche per andare in un senso o in un altro, il vento soffia in un senso e non nell’altro.

Secondo il Soggettivismo

Le nostre ragioni per agire dipendono dalle nostre proattitudini teliche presenti³⁴⁷

Il Nichilismo costituisce una specificazione di questa idea vaga di Soggettivismo per cui secondo quello che chiameremo Soggettivismo Nichilista

le nostre ragioni per agire dipendono dalle nostre proattitudini teliche presenti; nel dire che le ragioni “dipendono” dalle nostre proattitudini teliche presenti non si vuol dire che sia bene – che vi sia una ragione categorica per – avere queste proattitudini, invece di altre, e di agire per soddisfarle.

Infatti, come anticipato in §3.1.3., una cosa è dire

devi (fare x, qualora hai una proattitudine a favore di y e fare x è il miglior mezzo per raggiungere y)

altra

³⁴⁶ KAHANE 2016 p. 3 s.

³⁴⁷ PARFIT 2011a p.45, 59.

se (hai una proattitudine a favore di y e fare x è il miglior mezzo per raggiungere y) allora devi fare x

Chiediamoci adesso come dovrebbe ragionare il Soggettivista Nichilista – che per economia espressiva chiamerò semplicemente “soggettivista” dal prossimo paragrafo in avanti.

Prima di andare avanti, però, due precisazioni. La prima è imposta dalla modestia. Quella che mi preme indagare è la prospettiva di un personaggio che, in ambito morale, crede che non esistano verità, valori universali³⁴⁸, da scoprire ma solo punti di vista che si ritrovano o si scontrano tragicamente. Un personaggio per cui la riflessione morale non possa che iniziare dai nostri attaccamenti contingenti – dalla nostra modalità di *default*³⁴⁹. Dare un nome a questo personaggio non è stato semplice. Il concetto di Soggettivismo è sembrato, inizialmente servire al mio scopo. Tuttavia dietro questa parola magica – “Soggettivismo” – si nascondono posizioni profondamente diverse che non catturano l’identità del personaggio che mi interessa – nei precedenti paragrafi ne ho menzionate alcune, es. il Soggettivismo Realista. Per individuare una forma di Soggettivismo appropriata ho allora scomodato la nozione di Nichilismo, giungendo così alla figura del Soggettivista Nichilista. Ebbene, è possibile che vi fossero percorsi più diretti e semplici per costruire la figura del contestatore delle verità morali. Potrebbe darsi che la figura del Soggettivista Nichilista sia ancora troppo vaga perché possa esserle attribuita un metodo del ragionamento specifico. Oppure che sia troppo ingombrante: che un suo eventuale metodo del ragionamento ponga problemi che non mi interessano qui.

Seconda precisazione. La prospettiva in cui desidero mantenermi è descrittiva. Con questa sezione della tesi non intendo argomentare a favore della negazione delle verità morali e dell’adozione di un atteggiamento prospettivista. Non starei quindi argomentando a favore dell’adozione del Soggettivismo Nichilista, nella misura in cui il personaggio del soggettivista nichilista servisse a catturare questa posizione negazionista e prospettivista. La mia domanda è “Come dovrebbe ragionare un Soggettivista Nichilista?” e non “Qual è il modo migliore di ragionare in campo morale?”. Questa precisazione vorrebbe mettere la mia analisi a riparo da alcune critiche a cui l’idea di Nichilismo potrebbe andare incontro. Potrebbe darsi che la posizione nichilista sia abbastanza determinata da permettere un’analisi dei metodi del ragionamento suoi propri e, tuttavia, sia una posizione ingiustificabile. In una simile circostanza, quello che dirò manterrà il suo valore. Se, invece, dovesse risultare che il Nichilismo sia una posizione così assurda da impedire che si possa parlare di un metodo del ragionamento nichilista, allora la critica al Nichilismo travolgerebbe – difficile dire adesso in che misura – anche la mia analisi.

Con queste precisazioni alle spalle, torniamo alla nostra domanda. Come dovrebbe ragionare il Soggettivista Nichilista?

3.3.2. *Vincoli concettuali e imperativi categorici*

Come dovrebbe ragionare il soggettivista? L’utilizzo del verbo “dovere” può già risultare sospetto. Poiché il soggettivista è un nichilista che nega l’esistenza di valori oggettivi, a questa domanda parrebbe doversi rispondere che potrebbe ragionare come gli pare – come gli indicano le sue proattitudini. Il soggettivista che rispondesse diversamente indicando un metodo univoco del

³⁴⁸ Ed i corollari di queste idee, specialmente l’idea di progresso morale.

³⁴⁹ «one thinks that there is no other place to start ethical reflection than the life we actually have» (WILLIAMS 1988, 189); e RAILTON 1984, 98 dove cita Frankena per cui «Morality is made for men, not men for morality». Devo a Bruno Celano l’espressione “modalità di *default*” in questo contesto.

ragionamento cesserebbe di essere, per ciò stesso un soggettivista. Secondo questa idea, per il soggettivista

Non ci sono ragioni per ragionare in un modo e non in un altro

La mia indagine sui modi di ragionare che gli sono richiesti o consentiti sarebbe già giunta a termine³⁵⁰.

Questa conclusione mi sembra sia, però, frettolosa. Per delineare la situazione del soggettivista mi rifarò a tre piani di analisi, due di questi verranno trattati nel presente paragrafo, il terzo, invece, costituirà oggetto di trattazione successiva.

Il primo piano di analisi è quello *concettuale*. Ad esempio, come detto poso sopra, il soggettivista è concettualmente incompatibile con la credenza per cui si dia una conoscenza morale: se qualcuno crede che esista una conoscenza morale, allora non è un soggettivista. Quando ricorre una relazione definitoria tra un personaggio morale ed una certa attività, possiamo dire che il personaggio morale è soggetto ad una regola definitoria³⁵¹, per cui la trasgressione della regola comporta che quel personaggio venga meno – cambi identità.

In secondo luogo, possiamo prendere in considerazione – quello che potremmo chiamare – piano d'analisi *categorico*. Quando assumiamo questa prospettiva di analisi ci chiediamo quali sono le ragioni categoriche che un dato personaggio morale riconosce. Diciamo che un dato personaggio morale ha una connessione categorica con una certa azione quando quel personaggio – date le regole definitorie a cui è sottoposto – ha una credenza intorno alla sussistenza di una ragione categorica per agire in un certo modo. Ossia, crede che vi sia una considerazione che conta a favore di una certa azione e che non dipende dalle sue proattitudini – una considerazione ineluttabile: a cui l'agente non può sottrarsi.

Quando un personaggio morale – date le sue caratteristiche definitorie – ammette ragioni categoriche, questo vuol dire che quel personaggio morale può rappresentarsi che sia bene, importante, in senso categorico che egli compia determinate azioni o che ragioni in un determinato modo. Ebbene, è vero che il soggettivista non può essere un personaggio del genere – v. § 3.1.3., § 3.2., § 3.3.1. – poiché per il Soggettivismo Nichilista nulla è importante in senso categorico.

Tuttavia, una cosa è dire che per il soggettivista non sarebbe importante ragionare da soggettivisti, altra è dire che vi sia un modo di ragionare distintamente soggettivista. Che un modo di ragionare distintamente soggettivista vi sia almeno in modo vago è, come già detto prima, fuori di dubbio: per poter asserire che un agente è un soggettivista-nichilista dobbiamo ascrivere a quell'agente la credenza che non esistono verità morali. Dunque quando diciamo che per un soggettivista “Non ci sono ragioni per ragionare in un modo anziché in un altro” non stiamo escludendo *a priori* che non ci sia un metodo del ragionamento distintamente soggettivista, quanto che

Non ci sono ragioni *categoriche* per ragionare in un modo e non in un altro

3.3.3. *Desiderare di non essere nichilisti*

Mentre per l'Oggettivismo vi sono cose importanti in senso oggettivo, categorico, per il Soggettivismo Nichilista niente è importante in senso oggettivo. La credenza nel fatto che nulla sia importante in senso oggettivo è un vincolo definitorio del soggettivista: se un agente difetta questa credenza, manca la condizione perché possa dirsi essere un soggettivista. Se niente è importante in

³⁵⁰ Si pone un problema simile JOYCE 2001, 177, ripreso in OLSON 2014, 183.

³⁵¹ NINO 1980 p.59 che fa riferimento alla tassonomia delle norme di Von Wright, proposta in *Norm and Action* 1963.

senso oggettivo, non può essere oggettivamente importante nemmeno ragionare in un modo invece che in un altro. Se, dunque, abbiamo un agente che crede di dover ragionare in un certo modo perché ciò sia bene, per ciò stesso questo agente non può essere un soggettivista. Per essere un soggettivista, un agente deve ritenere di non dover (categoricamente) ragionare in nessun modo specifico.

Questa posizione generale ha implicazioni peculiari. Siccome per il Soggettivismo Nichilista niente è importante in senso oggettivo (categorico), mentre secondo l'Oggettivismo vi sono cose oggettivamente (categoricamente) importanti, segue che, se l'Oggettivismo fosse vero, allora *sarebbe* importante che l'Oggettivismo fosse vero, se, invece, il Soggettivismo Nichilista fosse vero, *non* sarebbe importante che il Soggettivismo Nichilista fosse vero, perché nulla importerebbe³⁵². Questa asimmetria introdotta dal Soggettivismo Nichilista si riflette sul punto di vista del soggettivista – il nostro personaggio.

Se l'Oggettivismo fosse vero, allora sarebbe importante che l'Oggettivismo fosse vero. L'oggettivista è colui che crede che l'Oggettivismo sia vero e dunque è un agente che può credere che sia importante credere nell'Oggettivismo e ragionare da oggettivista – può credere di avere ragioni categoriche per credere nell'Oggettivismo e ragionare conformemente. Ad esempio, dato un caso eticamente rilevante, se fossimo degli oggettivisti potremmo credere di avere delle ragioni categoriche per raccogliere informazioni – incrementare la nostra conoscenza sul caso – prima di decidere.

Se invece il Soggettivismo Nichilista fosse vero, allora non sarebbe importante nemmeno che il Soggettivismo Nichilista sia vero. Il soggettivista è colui che crede che il Soggettivismo Nichilista sia vero e dunque è un agente che – per dirsi soggettivista (vincolo definitorio) – deve credere che non sia importante credere nel Soggettivismo Nichilista e ragionare di conseguenza.

Immaginiamo, adesso, che un soggettivista abbia una forte avversione verso il Soggettivismo Nichilista. Il pensiero che niente importi in modo oggettivo può essere deprimente – il tarlo del Nichilismo. Questo agente ha un insieme di proattitudini – desideri, legami, interessi – che stanno, data la sua credenza nel Soggettivismo Nichilista, sbiadendo. In aggiunta, questo agente ha una proattitudine di secondo livello a favore della conservazione delle sue proattitudini e dell'abbandono della sua credenza nel Soggettivismo Nichilista.

Ebbene, cosa dovrebbe fare un soggettivista in un caso del genere, se potesse abbandonare la credenza³⁵³ nel Soggettivismo Nichilista che al momento ha e detesta? Il soggettivista potrebbe ritenere o di avere una ragione a favore dell'abbandono o di avere una ragione a favore della preservazione della sua credenza nel Soggettivismo Nichilista. Se ritenesse di avere una ragione per preservarla, questa ragione dovrebbe andare in contrasto a quella che stiamo assumendo essere la sua proattitudine telica finale a favore dell'abbandono del Soggettivismo Nichilista. Ma questo già basterebbe a fargli cessare d'essere un soggettivista. Infatti, nel pensare di avere una ragione per preservare la sua credenza nel Soggettivismo Nichilista, starebbe riconoscendo l'esistenza di ragioni categoriche per avere proattitudini teliche diverse da quelle che ha nel presente. Non abbiamo – per il Nichilismo – ragioni categoriche per credere alla verità.

Perché possa meritare il nome di soggettivista, l'agente dovrà allora ritenere di avere una ragione pratica per abbandonare la propria credenza nel Nichilismo. Il Soggettivismo Nichilista esige, in altri termini, che possiamo avere ragioni per abbandonare il Soggettivismo Nichilista: le abbiamo se così desideriamo³⁵⁴.

³⁵² PARFIT 2017a p. 189. ; KAHANE 2016, 20.

³⁵³ Bernard Williams ha sostenuto che, concettualmente, non possiamo decidere di credere qualcosa. Tuttavia possiamo causare in noi la perdita di una credenza (es. ipnosi), cfr. WILLIAMS 1970, 148 s.

³⁵⁴ Guy KAHANE (2016) sostiene che abbiamo ragioni pragmatiche per non credere nel Nichilismo – qua Soggettivismo Nichilista. Quanto detto in questo paragrafo non va confuso con la posizione di Kahane. Mentre io sto sostenendo che un soggettivista per dirsi tale deve credere di avere ragioni per abbandonare il Soggettivismo Nichilista se lo desidera, Kahane analizza il caso di ragioni per ripudiare il Nichilismo indipendenti dalle nostre proattitudini a riguardo. La sua

3.3.4. Il problema della rappresentazione

Immaginiamo di essere giunti alla conclusione per cui non esistono valori oggettivi e le uniche ragioni che abbiamo sono ragioni strumentali all'appagamento delle nostre casuali proattitudini teliche: siamo diventati dei Soggettivisti Nichilisti. Tuttavia, dal mondo in cui siamo nati e cresciuti abbiamo ereditato modi di pensare alle cose intrisi di presupposizioni oggettiviste. Questo fa sorgere una domanda: come i modi di pensare alle cose intrisi di oggettivismo si ripropongono, riappaiono, vengono rappresentati, resi intellegibili una volta che siamo diventati dei Soggettivisti Nichilisti? (*problema della rappresentazione*³⁵⁵). In generale, poiché crediamo che le nostre ragioni derivino dalle nostre proattitudini teliche, sembra potersi dire che, quando deliberiamo, dovremmo sostituire, tradurre, la domanda “che ragioni ho per agire?” con la domanda “cosa voglio veramente?”³⁵⁶. Ma cosa vuol dire questo in concreto? Quanto del nostro eventuale vecchio mondo resterebbe al suo posto? In questo paragrafo non affronterò il problema della rappresentazione in generale ma solo in rapporto ad alcune questioni specifiche.

Prendiamo in considerazione un modo comune in cui qualcuno potrebbe raccontare le vicende della propria o altrui educazione morale

«Eleanor has always enjoyed eating meat but has recently realized that it raises some moral issues. Rather than thinking further about these, however, she talks to a friend, who tells her that eating meat is wrong. Eleanor knows that her friend is normally trustworthy and reliable, so she believes her and accepts that eating meat is wrong»³⁵⁷

Un modo di dare un senso a questa storia sarebbe che Eleanor ad un certo punto della sua vita si è resa conto di aver mangiato carne solo seguendo le convenzioni sociali; ha giudicato fosse il momento di scoprire se mangiare carne fosse realmente permesso da un punto di vista morale o no; ed ha chiesto consiglio ad un amico – considerato da lei alla stregua di un'autorità morale – giudicando se stessa incapace di una simile scoperta in via autonoma.

Direi che, se Eleanor fosse una soggettivista, non potrebbe raccontarsi la sua vicenda morale in questo modo. E questo non solo perché non potrebbe fare uso della nozione di autorità morale (l'amico nell'esempio), che abbiamo visto essere incompatibile con il Nichilismo (v. §3.2.), ma perché – circostanza sottesa alla risoluzione di rivolgersi ad un'autorità – non potrebbe rappresentarsi il suo disagio nei confronti del mangiare la carne come il presupposto di una *scoperta* in ambito pratico. Direi che possiamo distinguere due diverse domande: (1) Come può – ammesso che possa – Eleanor dare senso a questa storia da soggettivista? (2) Sarebbe Eleanor andata incontro agli stessi eventi esterni – le sarebbero accadute le stesse cose – sia che fosse stata soggettivista sia che fosse stata oggettivista? Le due domande sono distinte ma collegate: se un agente non può che ritenere bizzarre, alla luce delle sue credenze, alcune pratiche, potrà variare i suoi atteggiamenti e prendere scelte diverse – se voglio fare una seduta spiritica ma poi comprendo quanto deboli siano

posizione differisce in un altro senso dalla mia. Se io sto prendendo la prospettiva del soggettivista nichilista – ossia di quello che Kahane chiamerebbe più semplicemente “Nichilista” – Kahane invece sembra assumere la posizione di colui il quale ancora non ha maturato una credenza nel Nichilismo e si sta interrogando sul cosa credere (p.19): secondo Kahane ha ragioni pratiche – più esattamente pragmatiche – per smettere di interrogarsi sulla questione «I am now suggesting that there *are* reasons *not* to try to find out *whether* nothing matters» (p.21).

³⁵⁵ Il nome è tratto da WILLIAMS 1983. In un contesto diverso, Williams si chiede quale sia la connessione tra regolarità di comportamento biologico e norme, ossia la rappresentazione del dato biologico in creature che dispongono di linguaggio, cultura e ragionamento concettuale.

³⁵⁶ Così Parfit riassume la posizione di Williams in PARFIT 2011b p. 433, PARFIT 2017a p.190. Questa posizione sarebbe espressa da Williams in WILLIAMS 1985, specialmente a p.22 e in WILLIAMS 1981 36-48, sebbene in quest'ultimo caso – sia detto per inciso – non è facile capire da cosa si desumerebbe questa posizione.

³⁵⁷ HILLS 2014, p. 94.

le assunzioni su cui la pratica delle sedute spiritiche poggia, posso smettere di desiderare di fare una seduta spiritica, o magari trasformare il mio desiderio in un desiderio irrealizzabile, ozioso, e decidere di non prendere parte ad alcuna seduta spiritica.

Dunque, se Eleanor desidera avere un confronto con gli altri sull'opportunità di mangiare carne, e se Eleanor è una soggettivista, è il suo desiderio necessariamente proteso verso qualcosa che ella crede essere inesistente – la scoperta della verità morale sulla carne animale – con tutta l'instabilità che un desiderio consegue dall'essere giudicato irrealizzabile? Non necessariamente, Eleanor potrebbe dare senso al suo desiderio di parlare con i suoi amici di temi moralmente rilevanti considerando la discussione con i suoi amici alla stregua di un'esperienza trasformativa rispetto alla quale Eleanor ha una proattitudine a favore: desidera attualmente sottoporsi ad un'esperienza che potrebbe modificare i suoi desideri e le sue altre proattitudini in modo non prevedibile.

In § 2.3.3. e 2.3.5. ho introdotto il concetto di “Conservazione del Sé” e di “Conservatorismo”. Ho detto che una teoria ha effetti conservativi quando ritiene giustificato un dato stato psicologico dell'agente, come un'intuizione, una motivazione, un desiderio. Possiamo immaginare – ho detto – vari metodi del ragionamento che realizzano in modi diversi – in modi diversi sub-ottimali – la Conservazione del Sé. La nozione di Conservazione del Sé non è, però, solo un parametro volto a misurare gli effetti che l'applicazione di un metodo del ragionamento produrrebbe, ma è anche un concetto utile a descrivere e valutare la realtà una volta che altri concetti si sono resi inservibili – così come, in una società materialista il concetto di benessere, può essere impiegato da un agente per descrivere e valutare certe azioni, qualora il rifiuto dell'extrasensibile, abbia reso inservibile il concetto di anima per i medesimi fini. Possiamo parlare allora di una prospettiva della conservazione dell'identità.

In generale, la prospettiva della conservazione della propria identità è una prospettiva abbastanza laica, disincantata, da essere compatibile con quella del soggettivista. Gli fornisce la possibilità di rappresentarsi il contenuto di alcune azioni una volta che altre forme di rappresentazione sono diventate inservibili. Ad essere diventata inservibile, tronando al nostro esempio, è la possibilità di rappresentare l'opzione di parlare con i propri amici dell'usanza del mangiare carne come un'occasione utile al fine di comprendere una qualche verità sull'argomento. Ad essere invece ancora disponibile all'agente è la possibilità di rappresentare quell'opzione come un'esperienza trasformativa, un'occasione in cui saranno messe a repentaglio alcune delle proprie proattitudini presenti. Così descritta, sarà un fatto attorno al quale le proattitudini dell'agente potranno aderire compatibilmente con la sua credenza nel Soggettivismo Nichilista – e senza generare desideri impossibili, oziosi. L'agente si rappresenta l'azione come una riforma della propria identità e, se matura un desiderio in suo favore, la concepisce anche come una forma di conservazione della propria identità – la sua identità è infatti l'identità di qualcuno che vuole cambiare (parte de) la propria identità. Se sta parlando con i propri amici, Eleanor si rappresenterà le sue azioni come sorrette non da un desiderio di scoprire quale sia la verità sulla morale della dieta umana, ma dal desiderio di cambiare la propria identità, o, magari – meno programmaticamente –, dal desiderio di vedere cosa succede alla propria identità quando si confronta con gli altri. In questo senso Eleanor sceglierebbe, effettivamente, di scoprire qualcosa ma quel qualcosa sarebbe rappresentato non dalla verità sulla dieta onnivora, quanto sulla sua profonda identità. Avrebbe sostituito alla domanda “che ragioni abbiamo per agire?” la domanda “cosa voglio veramente?” e questo non solo nel senso per cui chiedersi quali ragioni uno abbia si ripresenta – in termini disincantati – come un richiamo ad intendere nitidamente i propri desideri in un dato momento, ma anche nel senso che andare alla ricerca di ragioni si ripresenta come la volontà di indagare su se stessi ponendosi davanti ad esperienze trasformative³⁵⁸.

³⁵⁸ A riguardo ci si potrebbe domandare come possa un agente coerentemente indagare la propria volontà attraverso esperienze trasformative. L'idea di scoprire la propria vera volontà non è forse incompatibile con l'idea per cui la nostra identità cambia in base alle esperienze che facciamo (riduzionismo à la PARFIT 1984). Non mi addentrerò nella questione.

José Juan Moreso, in un commento alla prima versione di questa tesi, ha sollevato il problema per cui i disaccordi morali non si prestano ad essere intesi come disaccordi tra preferenze individuali. Nel sollevare questo problema, Moreso richiama Enoch³⁵⁹. Qualora due amici fossero in disaccordo su quale sia il miglior modo per passare insieme la serata, volendo l'uno andare a teatro e l'altro ad un concerto di musica classica, sarebbe opportuno che entrambi si astenessero dall'impuntarsi sulla propria posizione e stabilissero una procedura imparziale per risolvere l'*impasse*: per esempio, tirare a sorte o turnarsi nelle decisioni. Tuttavia, questo schema generale per la risoluzione dei disaccordi non potrebbe funzionare per i disaccordi morali. Immaginiamo – riprendendo l'esempio – che uno dei due amici voglia andare a vedere una corrida e l'altro sia fermamente contrario per ragioni morali alla spettacolarizzazione della morte degli animali. In un caso del genere, comunemente diremmo che colui il quale è contrario alle corride per ragioni morali non è tenuto a fare un passo indietro e rimettersi ad una procedura imparziale di decisione, ma ha una ragione per far valere la propria posizione³⁶⁰. La conclusione sarebbe che le teorie che riducono i disaccordi morali a disaccordi tra preferenze individuali sono false perché non danno conto della nostra pratica morale corrente³⁶¹.

Sebbene io non stia argomentando (qui) a favore dell'adozione del Soggettivismo Nichilista, tuttavia il problema sollevato da Moreso – per tramite di Enoch – può essere riformulato come una domanda intorno alla rappresentazione dei disaccordi morali – intesi *rationae materiae* come “disaccordi su questioni di vita o di morte” – nella realtà del soggettivista. La domanda avrebbe la seguente struttura: (i) Il soggettivista nega l'esistenza di imperativi categorici; (ii) se un soggettivista sente un forte attaccamento verso una certa condotta in una questione morale, può rappresentarsi questo attaccamento solo come una espressione di suoi gusti personali; (iii) quando due agenti hanno gusti personali in contrasto, ci si aspetta che ciascuno faccia un passo indietro e si rimetta ad una procedura imparziale; (iv) domanda: il soggettivista deve, dunque, rappresentarsi i disaccordi morali come disaccordi che devono essere risolti ricorrendo a procedure imparziali di conciliazione?

Direi che nemmeno in caso di disaccordo su gusti banali un soggettivista creda di avere ragioni per rimettersi ad una procedura imparziale di conciliazione, qualora non abbia un desiderio corrispondente in tal senso. Ma mettiamo l'abbia. Mettiamo che il nostro soggettivista sia una persona sufficientemente decente da desiderare rimettersi ad una procedura imparziale di conciliazione in tutti i casi in cui ritenga che il conflitto verta su banali preferenze personali. Possiamo, allora, chiederci: dal momento che per il soggettivista i disaccordi morali si rappresentano come disaccordi tra gusti, e *questo* soggettivista ha una proattitudine a favore dell'avvalersi di una procedura imparziale di composizione dei disaccordi ogni volta che si ritrova in un disaccordo tra banali gusti personali, ha questo soggettivista una ragione per rimettersi alla procedura imparziale di conciliazione anche in materia di disaccordi morali? Ritengo di no: è vero che per il soggettivista i disaccordi morali si ripresentano come disaccordi tra gusti, preferenze, desideri ma è anche vero che non tutti i disaccordi tra desideri sono banali – i modi in cui possiamo risolvere i conflitti tra i nostri desideri, o tra i nostri e quelli altrui, dipendono dal grado in cui questi compongono la nostra identità.

A volte, dato un desiderio – ad.es. bere un bicchiere di vino –, valutiamo come indifferente – o pressoché indifferente – la sua soddisfazione o la sua rimozione: mi va ugualmente bene sia bere del vino e soddisfare il mio desiderio, sia cessare di avere il desiderio di bere del vino. Se immaginiamo due desideri per cui vale quanto detto e questi due desideri sono in conflitto in modo che la soddisfazione dell'uno impedisce la soddisfazione dell'altro, possiamo immaginare che la rimozione di uno dei due desideri costituisca anche un modo accettabile per la risoluzione del conflitto: se posso permettermi solo o di soddisfare il mio desiderio per un bicchiere di vino o di

³⁵⁹ ENOCH 2011, 16 ss.; MORESO 2015.

³⁶⁰ Si veda però il recente lavoro di Toby ORD (2015) sul commercio morale – *moral trade*.

³⁶¹ MORESO 2015, 198 «las metaéticas no objetivistas deben ser rechazadas porque no dan cuenta de este rasgo de nuestra moralidad».

soddisfare il mio desiderio per un pacchetto di sigarette, costituisce una soluzione accettabile del conflitto che – non appaghi, ma – cessi di desiderare il pacchetto di sigarette. Ma questa possibilità di risoluzione dei conflitti tra desideri non sempre è disponibile. Se io desidero che diminuisca la disuguaglianza sociale nel mondo, non è uguale – nemmeno approssimativamente – che il mio desiderio venga soddisfatto o che cessi di avere questo desiderio. E se vivo un conflitto tra desideri di questo secondo tipo – ad esempio il desiderio di vedere diminuire la disuguaglianza globale ed il desiderio che i miei cari vivano vite opulente – non costituisce per me una soluzione accettabile del conflitto che io cessi di desiderare uno degli stati di cose incompatibili.

Il soggettivista ritiene che i giudizi morali siano espressioni di desideri e le ragioni siano ipotetiche poiché dipendenti dai nostri desideri, negando così che vi siano valori ineludibili, imperativi categorici. Tuttavia, se ritiene che non esistano valori ineludibili – imperativi categorici –, riconosce come alcuni desideri sono ineludibili, nel senso che, *se* un dato agente li ha, la loro rimozione non è per quell'agente lo stesso del loro appagamento³⁶². Poiché può ammettere, accanto ai desideri banali, desideri non-banali – desideri ineludibili, nel senso specificato, oppure desideri che comunque conformano la sua identità nel profondo in altro modo – può accettare il ricorso ad una procedura imparziale di compensazione nel primo caso, ma non nell'altro.

Fino ad ora ho dato per scontato che per un soggettivista si ponga il problema della rappresentazione dei valori morali in termini di desideri – in generale proattitudini. Ho immaginato questa rappresentazione – o ripresentazione o trasfigurazione – come un processo in cui, effettivamente, cambia qualcosa. Ad esempio un agente che meriti il nome di soggettivista – vincolo concettuale – non può (se non in modo ozioso) desiderare di intraprendere una conversazione con un suo amico per *scoprire* se sia giusto mangiare gli animali o no, ma può desiderare intraprendere una conversazione del genere intendendola come un'esperienza trasformativa – esperienze che un soggettivista può desiderare senza nessun particolare imbarazzo. Dunque, un soggettivista è qualcuno per cui alcune pratiche si ripresentano con un senso diverso. Un apprendista soggettivista – una persona che crede nel soggettivismo ma ancora non ha ben capito a cosa porti questa sua credenza – è una persona che si chiede come dovrebbe rappresentarsi quelle attività che gli sono state trasmesse da una cultura intrisa di oggettivismo e che si chiede quante di queste pratiche continueranno a costituire oggetto dei suoi desideri una volta trasfigurate. È ragionevole dare per scontato tutto ciò?

Secondo l'*Abolizionismo*, una volta che abbiamo accettato la Teoria dell'Errore Morale – ossia, per noi, il Soggettivismo Nichilista – seguirebbe che dovremmo sbarazzarci dei concetti intrisi di credenze oggettiviste (come ad esempio, giusto, sbagliato, obbligatorio)³⁶³. Sono state avanzate anche altre differenti proposte. Secondo Richard Joyce l'abolizione delle pratiche morali intrise di oggettivismo porterebbe a conseguenze tragiche in termini di tenuta sociale e benessere individuale. Al fine di preservare quanto ci sta a cuore non dovremmo procedere in senso abolizionista, quanto, invece, continuare a pensare come penserebbe un oggettivista, consapevoli della falsità dell'oggettivismo. Dovremmo comportarci *come se* l'Oggettivismo fosse vero. Dovremmo assimilare disposizioni automatiche – *precommitments* – a ragionare da oggettivisti, senza sviluppare vere e proprie credenze nell'Oggettivismo³⁶⁴: *Finzionalismo*. Infine, secondo il *Conservazionismo* – da non confondere con il mio “Conservatorismo” – dovremmo assimilare disposizioni automatiche a mantenere le nostre credenze caratteristicamente oggettiviste quasi

³⁶² «Moral conflicts do not share with conflicts of desire (not yet with conflicts of belief) the feature that there is a general freedom to adopt a policy to try to eliminate their occurrence» (WILLIAMS 1965, 179). Una caratteristica ricorrente dei desideri ineluttabili – come io li ho chiamati – potrebbe risiedere nel loro contenuto: non sono, spesso, desideri di avere certe sensazioni, ma desideri intorno a come il mondo esterno dovrebbe andare. *Truth-centred motives* dove ciò che l'agente vuole «is something about the world» (WILLIAMS 1970, 150). In questo senso sarebbero desideri in cui viene scissa la connessione tra il desiderio e l'esperienza della soddisfazione del desiderio (cfr. GRIFFIN 1986, 13).

³⁶³ OLSON 2014, 179, con rimando ad ANSCOMBE 1958.

³⁶⁴ JOYCE 2001, 206 ss.

sempre, eccetto in momenti particolarmente riflessivi (momenti accademici) dove dovremmo ricordare che le credenze nei valori morali oggettivi sono false³⁶⁵.

Quando abolizionisti, finzionalisti e conservazionisti si chiedono come un soggettivista – per loro, un *error-theorist* – dovrebbe ragionare si pongono una domanda pratica. Questa domanda è ambigua. Potrebbero star chiedendosi come sarebbe bene che ragionassimo se fossimo dei soggettivisti³⁶⁶. Ossia, potrebbero star chiedendosi se, data la nostra credenza nel soggettivismo, dovremmo credere di essere sottoposti ad una ragione *categorica* a favore dell’abolizione di termini e pratiche morali intrisi di cultura oggettivista, oppure ad una ragione categorica a favore della trasfigurazione di questi termini e pratiche in senso finzionalista, ecc. Se questo fosse la domanda, non è difficile vedere come sarebbe una domanda insensata, dal momento che, per definizione, un soggettivista crede che non vi siano ragioni categoriche per fare nulla. Tuttavia, almeno nel caso di Joyce³⁶⁷, la domanda più sensatamente è: Come sarebbe conveniente ragionare se fossimo dei soggettivisti? Ossia, dati i desideri contingenti – ad. esempio vivere in una società pacifica, avere amici di cui fidarsi – che i soggettivisti hanno, è l’abolizione dei termini morali, la loro trasfigurazione in finzioni oppure la loro conservazione pressoché totale a servire meglio questi desideri? Sollevare questa domanda vuol dire sollevare una domanda su ragioni *ipotetiche* e non categoriche, dunque una domanda coerente con le credenze che un soggettivista ha.

Apparentemente il dibattito tra abolizionisti, finzionalisti e conservazionisti si situa su un piano diverso da quello della mia analisi. Quando io chiedo “come un soggettivista *dovrebbe* ragionare?” sto chiedendo quali ragionamenti un agente può compiere meritando il nome – questione concettuale – di soggettivista. Da questo punto di vista, sollevare il problema della rappresentazione vuol dire sollevare il problema di come un soggettivista deve vedere le cose per potersi dire soggettivista. Chiedere, invece, quale modo di rappresentarsi le cose serva meglio le proattitudini di un soggettivista è una domanda diversa. Però una questione si pone. Qualora il Finzionalismo o il Conservazionismo (ma non anche l’Abolizionismo³⁶⁸) fossero strategie psicologicamente perseguibili, sarebbe vero che un soggettivista che meriti il suo nome – questione concettuale, questione che mi interessa – avrebbe a disposizione diversi modi per affrontare il problema della rappresentazione e dunque diversi metodi del ragionamento disponibili. Peraltro, dal momento che sia il Finzionalismo sia il Conservazionismo caldeggiavano in modo più o meno profondo la mimesi del punto di vista oggettivista, seguirebbe che il soggettivista è compatibile con tutti i metodi del ragionamento che un oggettivista potrebbe adottare.

Ebbene, idee secondo le quali, rispettivamente, la credenza nel Nichilismo – negazione dell’oggettività dei valori morali – possa coesistere con una disposizione ad elaborare – non credenze, ma – “pensieri”³⁶⁹ oggettivisti, come vorrebbe il Finzionalismo, oppure possa addirittura coesistere con una disposizione a generare autentiche credenze nei contesti non eminentemente speculativi, come vorrebbe il Conservazionismo, può sembrare, psicologicamente parlando, poco plausibile³⁷⁰. Allo stesso tempo, mi sembra si debba perlomeno riflettere sul fatto che alcune istituzioni delle nostre società potrebbero basarsi su finzioni o credenze “a corrente alternata” – per molti di noi non potrebbe essere forse solo una finzione, a cui ricorriamo consapevolmente, che qualcuno possa essere responsabile delle proprie azioni e vada “retribuito” per il male

³⁶⁵ OLSON 2014, 192.

³⁶⁶ Joyce e Olson si chiedono più in generale come dovremmo ragionare se il Soggettivismo – per loro *error theory* – fosse vero e non come dovrebbero ragionare coloro che credono al Soggettivismo. Ignorerò questa differenza che pur potrebbe avere la sua rilevanza in un dibattito sull’opportunità di rendere pubblica la verità – ossia, la credenza nel Soggettivismo.

³⁶⁷ JOYCE 2001, 177, 182 s.

³⁶⁸ Se solo l’Abolizionismo fosse una strategia psicologicamente praticabile, allora sarebbe vero che un soggettivista, per potersi dire tale, dovrebbe procedere a trasfigurare le pratiche morali intrise di credenze oggettiviste sulla base delle rappresentazioni coerenti con la sua visione del mondo.

³⁶⁹ JOYCE 2001, 197.

³⁷⁰ Cfr. KAHANE 2016, 10-13.

“eventualmente” commesso? Saremmo, allora, abbastanza versati nell’uso di finzioni o nella compartimentazione delle credenze.

Lascio aperta la questione della praticabilità psicologica del Finzionalismo e del Conservazionismo. Non possiamo dare per scontato che, date certe azioni o pratiche usualmente interpretate come mezzi per scoprire verità morali (, scontrarsi su di esse, ecc.), un soggettivista consapevole debba sempre rappresentarsele in modo diverso da quanto farebbe un oggettivista. Tuttavia, la mancata risoluzione di questo nodo non pregiudica profondamente la linea di indagine che sto seguendo. La domanda che io mi sto ponendo è “come dovrebbe ragionare un soggettivista?”. Se le strategie finzionaliste e conservazioniste fossero psicologicamente plausibili, vi sarebbe spazio per dire che un soggettivista può restare soggettivista anche ragionando da oggettivista. Non avrebbe più senso chiedersi come dovrebbe ragionare un soggettivista in generale, ma potremmo continuare a chiederci come dovrebbe ragionare un soggettivista che non trova ragioni – che non desidera – per ragionare da oggettivista. Questa domanda sarebbe pure travolta qualora finzionalisti e conservazionisti sostenessero che un soggettivista per dirsi tale – vincolo concettuale – non può non adottare modi di ragionare oggettivisti, ma non è questa la tesi da loro sostenuta.

3.3.5. *Aspetti empirici*

Oltre ad analizzare un certo personaggio morale sulla base delle caratteristiche concettuali che deve avere per meritare il suo nome – piano d’analisi concettuale – e sulla base delle, eventuali, ragioni categoriche (§ 3.3.2.) a cui questo personaggio riterrebbe di essere sottoposto – piano d’analisi categorico, in mancanza di meglio –, possiamo analizzarlo anche sulla base dei fenomeni empirico-psicologici a cui questo personaggio sarebbe esposto. Dato un certo personaggio morale definito da un insieme di proattitudini e credenze – ad esempio “l’oggettivista egualitario”, oppure “il sadico” – questo personaggio resta esposto a destini molto diversi – ad esempio, un sadico può essere felice o infelice. Tuttavia, è possibile che la sussistenza delle proattitudini o credenze che costituiscono concettualmente la sua identità abbia un impatto tendenziale sulla sua vita – sulle azioni che intraprenderà, sulle proattitudini o credenze (concettualmente a lui irrelate) che svilupperà, etc.

Prendiamo ad esempio Kate, il personaggio dell’epico inizio di *Reasons and Persons*. Il personaggio di Kate è quello della scrittrice abnegata – “*self-denying*” – che, siccome non fa sempre quel che crede essere bene per la sua felicità, lavora troppo al suo romanzo e ha un crollo nervoso, finendo per un certo periodo depressa. Tuttavia, se Kate mirasse sempre alla propria felicità (se non fosse mai abnegata – “*never self-denying*” –), sarebbe meno ossessionata dal suo libro, troverebbe la scrittura del suo romanzo meno appagante e sarebbe ancora meno felice³⁷¹. È una connessione meramente empirico-psicologica che Kate sia, effettivamente, più felice se non cerca di perseguire la propria felicità: dal concetto di agente che mira sempre alla propria felicità non segue in alcun modo concettualmente che questo agente finisca con il perdere *chances* per aumentare la propria felicità – è così non per una verità concettuale, ma per una verità empirica sulla psicologia di alcune (molte) persone.

In § 3.3.4. ho introdotto il problema della rappresentazione. Salvo farsi muovere da desideri oziosi – desideri per cose che si crede non esistano –, un soggettivista non può agire sulla base del desiderio di intraprendere attività marcatamente oggettiviste – come il desiderio di *scoprire* se abbiamo ragioni per non mangiare gli animali. Ciò non conduce necessariamente il soggettivista alla paralisi dal momento che per almeno alcune attività umane che si prestano ad essere interpretate come attività marcatamente oggettiviste, esistono modi di rappresentare queste attività in modo compatibile con il Soggettivismo. Uno schema che ho ipotizzato è quello secondo il quale il dialogo

³⁷¹ PARFIT 1984 p.6. Ma sullo stesso tema – ossia sul carattere *self-defeating* della razionalità pratica, si veda anche ADAMS 1976.

su questioni morali può rappresentarsi – invece che come un’occasione per scoprire la verità – come un’esperienza trasformativa dell’identità dall’esito indeterminato. Poiché può rappresentarsi così certe attività, ho detto che un soggettivista può desiderare discutere del vegetarianismo senza imbarazzo.

Tuttavia, non è detto che la voglia di intraprendere una discussione su una questione di vita o di morte sia la stessa, quando interpretiamo lo scopo della discussione come un tentativo di scoprire qualcosa e quando lo interpretiamo come un modo pseudo-casuale di cambiare la nostra identità, e quest’ultima versione – quella soggettivista – potrebbe essere delle due la meno eccitante.

Sempre in § 3.3.4. mi sono chiesto se ad Eleanor sarebbero accadute le stesse cose qualora fosse stata oggettivista o soggettivista. Direi che non possiamo escludere una risposta negativa³⁷². Sebbene da un punto di vista concettuale un soggettivista non sia meno incline alla ricerca di esperienze trasformative di quanto non lo sia un oggettivista, potrebbe esserlo da un punto di vista empirico. Magari la consapevolezza che il confronto con gli altri non prelude – in ambito morale – alla scoperta di un bel nulla, ma solo a modifiche pressoché casuali della propria identità, potrebbe effettivamente paralizzarlo. Magari. O, magari, potrebbe trovare la cosa ancora più eccitante.

3.4. *Soggettivismo e Metodo della Familiarizzazione*

3.4.1. *Regola di Riferimento*

(I) *Solido percorso deliberativo. Proattitudini attuali e potenziali*

Poniamoci adesso la seguente domanda. Che differenza c’è tra il modo in cui un soggettivista dovrebbe ragionare e il Metodo della Familiarizzazione? Non è forse il Metodo della Familiarizzazione il metodo del ragionamento che deve essere adoperato dal soggettivista?

Una possibile obiezione a questa ricostruzione è basata sulla nozione di *percorso deliberativo* menzionata sopra (§3). Si è detto che, per il Soggettivismo, le ragioni per agire dipendono dalle proattitudini attuali o *potenziali*³⁷³. Per queste ultime si intendono le proattitudini che avremmo laddove fossimo informati adeguatamente sui fatti e avessimo ragionato correttamente. Similmente, quando diciamo che, da soggettivisti, dovremmo porci la domanda “cosa voglio *veramente?*”, l’uso dell’avverbio “veramente” rimanda all’idea per cui quello che ci sembra di volere potrebbe non essere quello che realmente vogliamo, e, dunque, potrebbe non essere il fondamento delle nostre ragioni – potrebbe non essere in grado di giustificare i nostri giudizi. Entrambe le nozioni – quella del solido percorso deliberativo e quella della “vera volontà” – sembrano rimandare all’idea per cui le nostre intuizioni *attuali* potrebbero *non* essere il criterio di giustificazione delle nostre azioni e dei nostri giudizi pratici. In §2.3.5. ho detto che la familiarità è una relazione che intercorre tra un agente e i suoi giudizi attuali: la Regola di Riferimento rimanda – fa, appunto, riferimento – ai giudizi familiari attuali dell’agente. Se così fosse vi sarebbe un motivo di contrasto con il Metodo della Familiarizzazione, una possibile divergenza.

Queste perplessità non sono, tuttavia, insormontabili.

³⁷² In generale sulla rilevanza empirica delle credenze sull’esistenza dei valori morali, PARFIT 2011b, 462 «Since people can respond so well to reasons without knowing what they are doing, such knowledge may seem to have little practical importance. But that is not, I believe, true. It matters whether people believe that some things matter. Of the Non-Cognitivists and Nihilists who respond so well to reasons, many, I suspect, earlier believed that there are some normative, reason-involving truths. Such people’s past beliefs may have continuing effects on what they care about and do. If other people have never had such normative beliefs, they are likely to do less well. When these people are young, for example, they would be more likely to start smoking, drive dangerously, and make the lesser, non-lethal mistakes that Hume calls fatal errors.»

³⁷³ PARFIT 2011a p.45 s., 60 ss.

Il malinteso deriva dal fatto che, pur avendo un'idea corretta di quali ragioni o giudizi – per i soggettivisti³⁷⁴ – fanno parte del solido percorso deliberativo, possiamo sbagliare a considerare quali siano le ragioni o i giudizi a cui MF si applica – ossia, le ragioni e i giudizi di cui si predica la familiarità per MF. Vediamo questo malinteso all'opera.

Come abbiamo appena detto, il Soggettivismo sarebbe la teoria per cui

(S1) « our reasons for acting are provided by, or depend upon, certain facts about what would fulfil or achieve our present desires or aims. Some of these theories appeal to our actual present desires or aims. Others appeal to the desires or aims that we would have, or to the choices that we would now make, if we had carefully considered all of the relevant facts»³⁷⁵

Immaginiamo di essere davanti ad un serpente velenoso e assumiamo di volerci salvare la vita. Siccome crediamo che scappando ci salveremo la vita, vogliamo scappare. Tuttavia, se scapperemo, verremo raggiunti dal suo morso ed uccisi. Anche se non lo sappiamo, per salvarci la vita, in effetti, non dovremmo scappare, ma restare immobili³⁷⁶. Oppure, vogliamo bere un gin-tonic, siamo davanti ad un bicchiere di quel che crediamo essere gin, allora vogliamo mescolare quella sostanza con della tonica e berla. Ma, in effetti, quella sostanza è benzina³⁷⁷.

Il giudizio secondo il quale “bisogna scappare” o quello per cui “bisogna mescolare il contenuto del bicchiere con della tonica e berlo”, sono giudizi rispetto ai quali abbiamo una proattitudine attuale favorevole, in altre parole “giudizi familiari”. Se sono giudizi familiari, parrebbe doversi concludere che siano anche giudizi giustificati secondo MF. Eppure, i sostenitori del Soggettivismo direbbero che l'agente ha una ragione per *non* scappare e per *non* mescolare e bere la benzina con la tonica, rilevando a tal proposito le proattitudini potenziali – quelle che avrebbe laddove avesse considerato a fondo la questione e fosse in possesso di tutte le informazioni rilevanti – anziché quelle attuali. La proattitudine attuale a scappare davanti al serpente è, infatti, una proattitudine *strumentale* all'appagamento della proattitudine *telica* a salvarsi la vita. Secondo il Soggettivismo le ragioni dipendono, non dalle proattitudini strumentali ma, dalle proattitudini teliche che abbiamo.

(S2)«We have most reason to do whatever would best fulfil or achieve our present *telic* desires or aims³⁷⁸» (corsivo mio)

Quando le nostre proattitudini strumentali attuali – il desiderio di scappare dal serpente – non servono adeguatamente le nostre proattitudini teliche – il desiderio di salvarci la vita –, perché basate su errori di fatto, allora, secondo il Soggettivismo, a stabilire quali ragioni abbiamo sono le proattitudini strumentali potenziali, che avremmo laddove fossimo adeguatamente informati sul modo di appagare le nostre proattitudini teliche.

Tuttavia, anche per MF è vero che saremmo giustificati rispettivamente a non scappare e a non mescolare e bere la benzina con la tonica. E questo perché il MF riguarda non anche i giudizi di razionalità strumentale, ma solo i giudizi sui fini (v.§2.3.1.). Nel caso del serpente l'unico giudizio che MF giustifica non è “che io scappi è bene” ma “che io sopravviva è bene”, nel caso del gin-tonic, non è “che io beva il contenuto del bicchiere è bene”, ma “che io viva una vita divertente è

³⁷⁴ Potremmo avere nozioni oggettiviste di cosa un “solido percorso deliberativo sia”. Ad esempio, se diciamo che solido percorso deliberativo è il percorso che conduce ad una conclusione specifica, indipendentemente dai desideri di partenza dell'agente, ci riferiamo ad una versione oggettivista del concetto di solido percorso deliberativo (JOYCE 2001, 123). Cfr. con l'idea di razionalità sostanziale in PARFIT, BROOME 1997 101 s.

³⁷⁵ PARFIT 2011a p. 45

³⁷⁶ PARFIT 2011a p. 58

³⁷⁷ WILLIAMS 1979 p. 102

³⁷⁸ PARFIT 2011a, 59

bene”. In casi coinvolgenti la razionalità strumentale, il conflitto tra Soggettivismo e MF è solo apparente. Abbiamo individuato correttamente i giudizi che compongono il solido percorso deliberativo, ma abbiamo fatto un errore sui giudizi a cui MF si applica.

In questo caso dunque la Regola di Riferimento e

Secondo la versione del Soggettivismo che ho considerato fino ad ora le ragioni dipendono, mediamente, dalle nostre proattitudini strumentali – presenti o potenziali – e, in ultima istanza, sempre dalle nostre proattitudini teliche *attuali* (v. (S2) «*present* telic desires or aims» (corsivo mio)). Possiamo immaginare altre versioni del Soggettivismo per cui le ragioni non dipendono in ultima istanza dalle nostre proattitudini teliche attuali, bensì anche da proattitudini teliche potenziali³⁷⁹. Tuttavia, a pena di collassare in forme di Oggettivismo, queste versioni di Soggettivismo devono stabilire una connessione tra le proattitudini teliche potenziali dell’agente e le sue proattitudini teliche attuali³⁸⁰.

Un caso eloquente di proattitudini teliche potenziali scollegate dalle proattitudini teliche attuali dell’agente sono quelle proattitudini teliche che verrebbero generate da eventi a cui attualmente l’agente non desidera andare incontro. Se, ritengo, accettassimo che anche queste compongono il solido percorso deliberativo di un agente e dunque generassero ragioni per agire, otterremmo dei risultati incompatibili con il Soggettivismo.

Torniamo ad Eleanor. Eleanor è familiare con il giudizio per cui va bene mangiare la carne e non ha nessun desiderio di sfidare questa sua convinzione. Se Eleanor si sedesse a parlare con i suoi amici, familiarizzerebbe con il giudizio per cui “va bene mangiare la carne, ma non quella d’allevamento intensivo”, ma ad Eleanor non va nemmeno di sedersi a parlare con i suoi amici di questo argomento. Se Eleanor applicasse il Metodo della Familiarizzazione, direbbe che il giudizio per cui “va bene mangiare la carne” è giustificato – per lei non c’è, per il momento, più nulla da pensare su quel giudizio. Se Eleanor fosse una soggettivista con delle proattitudini attuali a favore del consumo indistinto di carne animale, dovrebbe Eleanor credere di avere delle ragioni per non mangiare carne animale di allevamento intensivo perché queste sono le proattitudini che Eleanor avrebbe – proattitudini potenziali – qualora andasse incontro ad un’esperienza – la discussione con i suoi amici – a cui non desidera andare incontro? Direi di no. Perché Eleanor possa credere di avere una ragione per non mangiare carne di allevamento intensivo, Eleanor deve credere che vi sia un valore oggettivo nel diventare *quella* Eleanor che è il prodotto di una discussione che lei ora non vuole intraprendere. Deve credere che sia in vigore (per qualche principio, come magari il valore dell’accrescimento della conoscenza) un imperativo categorico a che lei diventi diversa da com’è e da come vorrebbe, stesse a lei, restare. Ma se crede queste cose, Eleanor è un’oggettivista³⁸¹.

³⁷⁹ PARFIT 2011a, 60 ss.

³⁸⁰ Cfr. JOYCE 2001, 76 «The idealized agent certainly has desires that the actual agent does not, and vice versa. Still, the idealized agent is derived from the actual agent, and so the desires of the former will be influenced by the desires of the latter [...] the things that the ideal version of myself wants for me *always* depend on what I actually desire».

³⁸¹ Giustamente, osserva Parfit, un Soggettivista non può attribuire valore all’incremento della sua conoscenza sui fatti. Se lo facesse, riconoscerebbe che da certi fatti indipendenti dai suoi stati mentali promanano ragioni per agire, la quale cosa costituirebbe la smentita della tesi centrale del Soggettivismo (PARFIT 2011a p. 93 s.). Per quanto riguarda le difficoltà nel far riferimento alle proattitudini potenziali di un nostro *alter ego* più informato, si veda sempre PARFIT 2011a, 61. «Any fact counts as *relevant*, some writers claim, if our knowledge of this fact would affect our desires. But this criterion is too wide. As Gibbard remarks, if we knew and vividly imagined the full facts about what is going on in the innards of our fellow-diners, we might lose our desire to eat. And if we learnt certain facts about man’s inhumanity to man, we might become so depressed that we would lose our desire to live. The Informed Desire Theory would then implausibly imply that, even though we actually want to eat and to stay alive, we have no reason to fulfil these desires. To avoid such implications, some Subjectivists claim that, for some fact to count as *relevant*, it is not enough that our knowledge of this fact would affect our desires. On such views, when we are choosing between several possible acts, what are relevant are only facts about these acts and their possible outcomes». Per il pensiero di Gibbard cfr. DARWALL, GIBBARD, RAILTON 1992.

Dunque, abbiamo delle versioni del Soggettivismo che ammettono la rilevanza ultima di proattitudini teliche potenziali. Adottando queste versioni del Soggettivismo, la possibilità che il giudizio giustificato in base alla Regola di Riferimento di MF differisca dal giudizio che sarebbe giustificato secondo il Soggettivismo si fa reale. In alcuni casi – come nel caso che abbiamo appena visto in cui l’acquisizione delle proattitudini teliche potenziali non è oggetto delle proattitudini teliche attuali dell’agente – possiamo escludere di trovarci davanti ad autentiche forme di Soggettivismo. Tuttavia, possiamo immaginare versioni del Soggettivismo che riconoscono rilevanza alle proattitudini teliche potenziali generando una discrepanza tra i loro esiti – intorno a quali giudizi sono giustificati o a quali ragioni abbiamo – e che non collassano in forme di Oggettivismo.

Tornando all’esempio di Eleanor, possiamo immaginare il caso in cui Eleanor desideri parlare con i suoi amici. In tal caso la proattitudine telica a non mangiare carne di allevamento intensivo sarebbe in qualche modo collegata alle proattitudini teliche attuali di Eleanor nel senso che sarebbe la proattitudine che Eleanor avrebbe qualora appagasse la sua proattitudine telica attuale ad intraprendere una discussione con i suoi amici. Dal momento che Eleanor ha verosimilmente perso l’intuizione secondo la quale non ci sia nulla di male nel mangiare indistintamente la carne animale, per MF il giudizio giustificato sarebbe, questa volta, la risoluzione ad intraprendere la discussione con gli amici. Invece, per la forma di Soggettivismo in commento il giudizio giustificato sarebbe quello ottenuto a seguito della discussione – la conclusione che non è giusto mangiare carne di allevamento intensivo.

Resterebbe da capire se queste siano forme di Soggettivismo interessanti: fino a che punto ha senso dire che le ragioni di un agente dipendono dalle proattitudini che quell’agente avrebbe laddove avesse intrapreso le esperienze che vuole intraprendere? Se io riuscissi ad intraprendere le esperienze che voglio intraprendere a settant’anni potrei ritrovarmi ad avere delle idee sull’eguaglianza sociale ed il rispetto dei diritti fondamentali diverse da quelle che ho adesso, non sarebbe abbastanza bizzarro sostenere che le mie ragioni per agire dipendano da questi giudizi? Non affronterò questi interrogativi. È possibile che vi siano forme di Soggettivismo che non danno gli stessi risultati dell’applicazione della Regola di Riferimento di MF, tuttavia vi è una rilevante versione del Soggettivismo che dà gli stessi esiti.

(II) *Soggettivismo e Conservatorismo*

Oltre che per stabilire quale giudizio sia giustificato – quali ragioni abbiamo per agire –, MF può essere usato per stabilire quali procedure seguire per modificare i nostri giudizi. Lo stesso si può dire del Soggettivismo.

Mettiamo ora il caso che Eleanor avverta il bisogno di misurarsi con i suoi amici sul tema del mangiare la carne e dopo aver parlato con loro familiarizzi con l’idea per cui “va bene mangiare la carne, ma non quella d’allevamento”. Seguendo MF diremo che Eleanor ha familiarizzato con il nuovo giudizio a seguito di un’esperienza trasformativa e che Eleanor era giustificata nell’intraprendere questa esperienza trasformativa poiché ad Eleanor la risoluzione ad intraprendere questa esperienza trasformativa era familiare. La familiarità è stata fonte della familiarità (v. § 2.3.5.). Allo stesso modo diremmo che, date le sue proattitudini teliche presenti, se Eleanor è una soggettivista allora doveva credere di avere una ragione per intraprendere un’attività il cui risultato è stato il mutamento di una sua proattitudine telica e dunque delle ragioni che riconosce. Le ragioni\proattitudini sono state fonti di nuove ragioni\proattitudini. Sia che Eleanor segua MF, sia che Eleanor creda nel Soggettivismo, Eleanor crederà di avere una ragione per intraprendere la stessa esperienza trasformativa.

Precedentemente (§ 2.3.3. (II); 2.3.5.) ho detto che il Conservatorismo è la dottrina che ritiene giustificati gli stati psicologici attuali di un agente. A seconda di quali stati psicologici si ritengono

giustificati, possiamo avere varie forme di Conservatorismo – varie concezioni alternative del concetto di Conservatorismo, o varie vie verso Conservatorismo. Una via verso il Conservatorismo potrebbe essere quella di ritenere che solo i giudizi che effettivamente motivano l'agente sono giustificati e l'agente dovrebbe, dunque, neutralizzare le intuizioni che non lo motivano – neutralizzare, ad esempio, i suoi atteggiamenti di secondo livello che criticano le sue attuali motivazioni (§2.3.3. (II)). Un'altra via verso il Conservatorismo potrebbe prescrivere di rifuggire le esperienze trasformative (andare in guerra, entrare in un mattatoio, parlare con gli amici ecc.), anche qualora avessimo l'intuizione, o financo la motivazione, ad intraprenderne alcune (§ 2.3.5.). Entrambe queste vie al conservatorismo proteggono l'identità attuale dell'agente negandone una parte, quella che è protesa verso la riforma di se stessa.

MF percorre un'altra via verso il conservatorismo. Secondo questa via tutta l'identità attuale dell'agente è giustificata, anche gli atteggiamenti di secondo livello e le risoluzioni a favore delle esperienze trasformative, ossia anche quelle componenti dell'identità dell'agente che preludono alla riforma dell'identità dell'agente. Ho chiamato questo modo di essere conservatori *La Via della Spontaneità al Conservatorismo*.

Da quanto detto riguardo alla convergenza di MF e del Soggettivismo nell'ambito delle esperienze trasformative, sembrerebbe che anche il Soggettivismo Nichilista sia compatibile con La Via della Spontaneità. Per concludere che la Via della Spontaneità sia anche l'*unico* modo in cui il Soggettivismo Nichilista possa essere conservatore – condizione necessaria perché poi possa dirsi che MF e il Soggettivismo convergono –, bisogna escludere che altre forme di Conservatorismo siano opzioni aperte al Soggettivismo Nichilista.

Una ragione, preliminare, per escluderlo parrebbe la seguente. Le altre forme di Conservatorismo presuppongono che alcune proattitudini teliche presenti dell'agente – ad.es. le proattitudini teliche non motivanti, oppure le proattitudini a favore di esperienze trasformative – vengano neutralizzate. Ossia, fanno ricorso a Regole di Ragionamento. Ad esempio, secondo una possibile versione di Conservatorismo – diversa dalla Via della Spontaneità –, data una proattitudine a favore del compimento di una certa esperienza trasformativa, dovremmo neutralizzare questa proattitudine (ritenerla non produttiva di ragioni). Avremmo qua una Regola di Ragionamento stabilente che non abbiamo ragioni di intraprendere esperienze trasformative, anche quando abbiamo una proattitudine telica attuale in tal senso. Ma – ecco l'obiezione preliminare – questo sarebbe in contrasto con la tesi centrale del Soggettivismo, per cui le ragioni derivano dalle proattitudini teliche attuali – non abbiamo ragioni per avere proattitudini teliche diverse da quelle che abbiamo.

Cosa succede, però, se un agente ha una proattitudine a favore della neutralizzazione di alcune delle sue proattitudini teliche – ad esempio, a favore della neutralizzazione delle proattitudini non motivanti, o delle risoluzioni a favore di esperienze trasformative? Per il Soggettivismo quell'agente avrà ragioni per neutralizzare alcune delle sue proattitudini teliche. Ossia, avrà una ragione per far ricorso a Regole di Ragionamento. Vi è, allora, una frattura tra Soggettivismo e Via della Spontaneità? Una frattura tra Soggettivismo e MF?

Questa sarebbe una conclusione affrettata. Come abbiamo visto (§2.3.4.), le Regole di Ragionamento sono compatibili con la Via della Spontaneità e con MF. Il fatto che lo siano anche con il Soggettivismo non preclude la convergenza. Per stabilire se una convergenza vi sia, dobbiamo allora guardare al ruolo che le Regole di Ragionamento assumono nel Soggettivismo, come a suo tempo, abbiamo guardato al ruolo che assumono in MF. La domanda diventa: il soggettivista deve – per potersi dire tale – assegnare alle Regole di Ragionamento lo stesso ruolo che queste hanno nel metodo del ragionamento che ho chiamato Metodo della Familiarizzazione?

Prima di dedicarci a questo interrogativo è bene notare un'ulteriore punto di convergenza tra MF e il Soggettivismo. Se Eleanor ha una proattitudine a favore del parlare di alimentazione con i suoi amici e, a seguito di quel discorso, Eleanor sviluppa una proattitudine avversa al mangiare carne di allevamento, possiamo dire non solo che il giudizio di Eleanor per cui “va bene mangiare la carne, ma non quella d'allevamento” sia giustificato, ma anche che fosse giustificata la procedura per la produzione di questo giudizio. Diciamo in questi casi che la familiarità è stata fonte della

familiarità. Similmente, diciamo che le ragioni\proattitudini sono state fonti di nuove ragioni\proattitudini: Eleanor ha seguito le sue ragioni – perché ha seguito le sue proattitudini – nel generare nuove ragioni – dipendenti dalle nuove proattitudini acquisite. Non bisogna però pensare che le nuove proattitudini di Eleanor generino ragioni *solo se* sono state ottenute sulla base di una procedura – nell'esempio, il dialogo con gli amici – che Eleanor aveva ragione di intraprendere.

Poniamo caso che, per quanto i suoi amici possano sforzarsi, Eleanor mai riuscirà a sviluppare una proattitudine a favore della totale astensione dal cibo. Parallelamente potremmo dire che Eleanor non può familiarizzare – stando solo a parlare con i suoi amici – con il giudizio per cui “l'unica fonte di nutrimento consentita è la respirazione”. Questo giudizio diverrebbe a lei familiare, tuttavia, qualora trascorresse una decina d'anni in un monastero di una comunità breathariana. Poiché Eleanor non ha nessuna proattitudine a favore dell'andare a rinchiusersi nel monastero con i breathariani, anzi ha una proattitudine piuttosto decisa a tenersene alla larga, se è una soggettivista crederà di avere una ragione per non andare nel monastero e una ragione per continuare a mangiare. Similmente diremmo seguendo MF che Eleanor non è familiare né rispetto al giudizio sull'astensione dal cibo, né rispetto alla risoluzione ad intraprendere l'esperienza trasformativa della vita monastica.

Tuttavia, qualcuno rinchiede Eleanor nel monastero con i breathariani e la ragazza – suo malgrado, in via eteronoma – finisce con il familiarizzare con la massima per cui “l'unica fonte di nutrimento consentita è la respirazione”³⁸². In questo caso per il Metodo della Familiarizzazione questa massima di Eleanor è ora giustificata. E lo stesso sarà per il Soggettivismo: è vero che la vecchia Eleanor non aveva ragioni, date le sue proattitudini, di acquisire una nuova proattitudine all'astensione dal cibo, ma è anche vero che oramai la vecchia Eleanor non esiste più e al suo posto c'è una nuova Eleanor che avendo una proattitudine all'astensione dal cibo crede anche di avere una ragione per astenersi dal mangiare. La libertà individuale di Eleanor è stata violata e questo per la vecchia Eleanor ha significato che le sue proattitudini fossero calpestate. Ma la nuova Eleanor non ha proattitudini per tronare ad essere la vecchia: sebbene fonte delle sue nuove proattitudini sia stata la violenza e non le sue vecchie proattitudini, comunque sono le sue nuove proattitudini e non le vecchie a determinare le ragioni che Eleanor crede di avere.

Parlando di MF ho detto (§2.3.5.) che se usiamo MF non solo per stabilire quali giudizi sono giustificati, ma anche per stabilire quali procedure – esperienze trasformative – siamo giustificati ad adottare per modificare i nostri giudizi, è vero – usando MF – che la giustificazione di un giudizio è *indipendente* rispetto alla procedura che si è seguita per arrivare a quel giudizio. Inaffatti, se immaginiamo un giudizio *y* con il quale non potremmo familiarizzare se seguissimo le procedure stabilite da MF, ma con il quale potremmo familiarizzare in altro modo – seguendo un diverso metodo del ragionamento, oppure perché sballottati dall'eteronomia – , e in questo altro modo finiamo per familiarizzarvi, allora quel giudizio *y* sarà giustificato anche secondo MF.

La stessa indipendenza vale per il Soggettivismo. Data una proattitudine a favore dell'astensione completa dal cibo e l'insieme delle proattitudini che Eleanor ha in un dato momento, non c'è modo per Eleanor di seguire le ragioni che crede di avere da soggettivista – ossia le ragioni che provengono dalle sue proattitudini teliche presenti – e ritrovarsi ad ottenere quella proattitudine. Se però Eleanor non segue l'insieme delle proattitudini teliche che ha in un dato momento – perché ad esempio qualcuno la rinchiede a forza in un monastero –, può finire con l'ottenere la proattitudine a favore dell'astensione completa dal cibo. Se Eleanor ottiene quella proattitudine, allora ha – per il Soggettivismo – una ragione per astenersi completamente dal mangiare.

³⁸² Qui ricorre la concezione psico-antropologica per cui gli esseri umani sono capaci di familiarizzare – date le appropriate circostanze, eventualmente bizzarre – con qualsiasi giudizio. Si tratta di una concezione che fa in qualche modo eco all'idea per cui, date le appropriate circostanze, gli esseri umani sono capaci di automatizzare qualsiasi comportamento. «human beings are made in such a way that everything, or almost everything – even the demonstration of Gödel's theorem, or the selection of an efficient allocation of scarce financial resources on a certain market – can, by virtue of a learning process, become automatic.» (cfr. CELANO 2016, 4)

3.4.2. Regole di Ragionamento.

(I) *Convergenza del Soggettivismo e del Metodo della Familiarizzazione*

Dunque, può un soggettivista utilizzare Regole di Ragionamento? Mi sembra sia un dato psicologico che, accanto alle proattitudini a favore di giudizi pratici sostanziali – come “Uccidilo!” o “Non bisogna mai uccidere” –, possiamo anche avere proattitudini a favore di giudizi sull’acquisizione, rimozione, gestione di altri nostri giudizi. Si può, ad esempio, avere una proattitudine a favore dell’acquisizione di un tratto generale del carattere: l’essere, ad esempio, meno invidioso, oppure più sicuro di sé o più idealista. In questo caso si avrà una proattitudine ad acquisire le proattitudini che quella persona meno invidiosa, più sicura di sé o idealista avrà, senza che si sappia quali proattitudini saranno e dunque quali delle nostre attuali proattitudini verranno rimpiazzate (neutralizzate). Questo sarebbe un caso in cui un atteggiamento di secondo livello è una proattitudine a favore di una Regola di Ragionamento. Si tratta della fattispecie analizzata precedentemente in § 2.3.3.(III) dove ho detto che giudizi di secondo livello che si risolvono in Regole di Ragionamento possono essere familiari e, dunque, giustificati in virtù della Regola di Riferimento di MF. Possiamo avere proattitudini a favore della “regola del sangue freddo” (v.§2.2.) per cui i giudizi espressi con distacco vanno preferiti ai giudizi contrari espressi d’impeto, pur nell’ignoranza di quali questi giudizi saranno. Possiamo avere proattitudini a favore del compimento di esperienze trasformative, pur ignorando le proattitudini che queste ci faranno conseguire (§ 3.4.1.). E via dicendo. Su questo punto il Soggettivismo ed MF non divergono: entrambi ammettono, rispettivamente, che possiamo avere proattitudini a favore di o possiamo essere familiari con Regole di Ragionamento.

Come detto in § 2.3.4., vi sono diversi modi in cui le Regole di Ragionamento possono rilevare in una teoria del ragionamento.

In primo luogo, possono figurare come giudizi familiari pari-ordinati agli altri giudizi familiari di primo livello. In questo senso sono giudizi che si perdono “nel mucchio” dei nostri giudizi familiari – proattitudini nel mucchio delle nostre altre proattitudini. Quando sono giudizi “nel mucchio” dei nostri altri giudizi, le Regole di Ragionamento rilevano nella misura in cui innescano processi di familiarizzazione ed estraniamento. Possiamo immaginare un agente a cui è familiare un giudizio di primo livello per cui “è permesso mangiare carne” e, allo stesso tempo, è familiare una Regola di Ragionamento per cui “bisogna neutralizzare tutte le intuizioni speciste”. Se questo agente ritenesse che tutte le intuizioni familiari che ha sono pari-ordinate, allora dovrebbe così ragionare: “mi sembra sia permesso mangiare carne, ma bisogna neutralizzare tutte le intuizioni speciste. Del resto, è permesso mangiare carne”. Sebbene uno dei due giudizi verta sull’altro, essendo i due giudizi in conflitto ritenuti pari-ordinati si produce uno stallo. Lo stallo potrà risolversi solo qualora avvenga un fortuito evento psicologico – una familiarizzazione\estraniamento.

Come detto, valutare se una Regola di Ragionamento inneschi o meno un processo di familiarizzazione o estraniamento non è impiegare effettivamente quella Regola di Ragionamento. Impieghiamo una Regola di Ragionamento quando la consideriamo – non pari-ordinata, ma – sovra-ordinata rispetto ai giudizi di primo livello su cui la Regola verte e accettiamo di dare corso al suo contenuto. Tornando all’esempio precedente, data la Regola di Ragionamento per cui “bisogna neutralizzare le intuizioni speciste”, dobbiamo veramente neutralizzare le intuizioni speciste come – assumiamo – “è permesso mangiare carne”. Sebbene saremo ancora familiari con il giudizio “è permesso mangiare carne” non per questo riterremo di star vivendo un conflitto morale: sappiamo cosa fare.

Quando un agente crede di dover applicare una Regola di Ragionamento e neutralizzare la rilevanza pratica di una sua proattitudine telica attuale, quell’agente crede di avere una ragione per avere proattitudini teliche diverse da quelle che ha. Questo sembrerebbe già contraddire il cuore del Soggettivismo. Ma è un dato di realtà che possiamo avere delle proattitudini teliche presenti a

distaccarci da alcune delle nostre proattitudini teliche presenti: posso avere una proattitudine a favorire i nostri connazionali e, contemporaneamente, una proattitudine ad eliminare questo favoritismo. Quando abbiamo una proattitudine del genere, abbiamo una proattitudine telica presente a favore della neutralizzazione di nostre altre proattitudini teliche presenti. Nel Soggettivismo le ragioni dipendono dalle proattitudini teliche presenti. Da quanto premesso segue che se abbiamo una proattitudine telica presente a favore dell'impiego di una Regola di Ragionamento – a favore della neutralizzazione di altre proattitudini teliche presenti, è lo stesso – avremo una ragione per neutralizzare le proattitudini teliche presenti indicate dalla Regola di Ragionamento.

Poiché possiamo avere proattitudini teliche presenti a favore dell'impiego di Regole di Ragionamento, per il Soggettivismo possiamo avere ragioni per impiegare Regole di Ragionamento. Tuttavia, nemmeno questo ostacola la convergenza del Soggettivismo Nichilista con MF. Infatti, come abbiamo visto (§2.3.4.), anche MF ammette che le Regole di Ragionamento che ci sono familiari vengano adoperate secondo l'uso che è loro proprio (neutralizzare giudizi, risolvere conflitti tra giudizi, ecc.) , *a patto che* le Regole di Ragionamento – che vengono considerate sopra-ordinate ai giudizi su cui vertono e, dunque, “impiegate” – vengano pur sempre considerate come un giudizi la cui giustificazione dipende dal perdurare della loro familiarità. “A patto che”: questa limitazione basta ad evitare che MF si confonda – collassi – con il Metodo dell'Accettazione. Se, infatti, la Regola di Ragionamento viene usata per regolare i rapporti tra i giudizi di grado inferiore – risolvere i conflitti, individuare i pregiudizi ecc. – , ma solo *finché* è familiare, allora essa non sarà una regola in posizione sovrana – come invece è nel Metodo dell'Accettazione –, rilevando solo per tramite della Regola di Riferimento, quest'ultima si colloca in posizione sovrana.

Dobbiamo allora chiederci se il Soggettivismo Nichilista sia compatibile con l'impiego di Regole di Ragionamento in posizione sovrana. Se è compatibile, allora diverge da MF. Se non è compatibile, abbiamo ragioni per credere che MF sia il metodo del ragionamento caratteristico del Soggettivismo: infatti, come MF, esso impiegherebbe una generale Regola di Riferimento con rimando alle nostre proattitudini teliche presenti – ossia ai nostri giudizi familiari – e le, eventuali, Regole di Ragionamento verso cui nutriamo proattitudini teliche presenti favorevoli – ossia, che possono esserci familiari – sarebbero, anche esse, sottoposte alla Regola di Riferimento – non sarebbero regole sovrane.

In §2.3.4. (II) ho fatto ricorso ad un esperimento mentale. Siamo delle persone a cui sono familiari alcuni giudizi di senso comune su questioni di vita o di morte – il senso comune sui diritti fondamentali –, tuttavia, ad un certo livello di riflessione ci accade di ripudiare queste massime e di desiderare essere dei perfetti decisori utilitaristi. Abbiamo un atteggiamento di secondo livello a favore della concezione utilitarista, radicale e rivoluzionaria dei diritti fondamentali. Siccome questo nostro atteggiamento di secondo livello in favore della riforma della nostra identità è generale e, dunque, indeterminato negli esiti – non sappiamo esattamente quali giudizi saranno familiari al nostro *doppelgänger* utilitarista, e dunque quali dei nostri giudizi soppiantati dai suoi, neutralizzati – diciamo che ci è familiare una Regola di Ragionamento in favore della neutralizzazione dei nostri giudizi di senso comune e della loro sostituzione con giudizi utilitaristi. Per MF siamo giustificati ad usare questa Regola di Ragionamento e riteniamo giustificate le conclusioni controintuitive³⁸³ che genererà. Viene inventato un marchingegno che permette di diventare puri decisori utilitaristi. Per MF il nostro giudizio per cui dovremmo usare quel marchingegno è giustificato.

Un soggettivista che ha molte proattitudini teliche presenti a favore di comportamenti di senso comune su questioni di vita o di morte – proattitudini conformi al senso comune sui diritti fondamentali –, ma ha anche una proattitudine telica presente a distaccarsi dal senso comune e a

³⁸³ Ricordiamo che siamo persone addentro al senso comune. La Regola di Ragionamento, sebbene ci sia familiare in sé, ci comanderà di accettare giudizi che vanno contro il senso comune e dunque contro il nostro senso di familiarità.

diventare un puro decisore utilitarista, crede di avere una ragione per usare il marchingegno che trasforma “i conformisti” in puri decisori utilitaristi.

L’esperimento mentale prosegue. Vediamo una simulazione dei comportamenti che avremmo qualora fossimo tramutati in puri decisori utilitaristi. Molti stridono con il senso comune, ma restano comportamenti che, per quanto estranei alla nostra psicologia, ci sembra giusto acquisire. La Regola di Ragionamento resta familiare – continuiamo ad avere una proattitudine telica attuale in suo favore: siamo ancora giustificati ad – abbiamo una ragione per – usare il marchingegno. Alcuni dei comportamenti simulati, però, sono così in contrasto con la nostra psicologia da farci estraniare³⁸⁴ dalla stessa Regola di Ragionamento – perdiamo la proattitudine ad essere dei puri decisori utilitaristi. Ad esempio, scopriamo che da puri decisori utilitaristi utilizzeremmo tutte le nostre forze per riempire l’universo di quante più persone possibili – o, eventualmente, laddove altre forme di vita convertissero meglio le risorse in istanti di piacere, dovremmo adoperarci per riempirlo di questi più efficienti esseri. Considerati questi e simili comportamenti, concludiamo che non vogliamo più essere dei puri decisori utilitaristi ma, semmai, dei decisori utilitaristi *riconsiderati*.

Per MF siamo, a questo punto, giustificati nel non usare il marchingegno che ci trasformerebbe in puri decisori utilitaristi perché la risoluzione ad affidarci alla Regola di Ragionamento non è *più* un giudizio familiare. La riconsiderazione è possibile perché ad essere in posizione sovrana è – in MF – la Regola di *Riferimento*, che riconduce la giustificazione alla familiarità. Ma lo stesso può dirsi – ritengo – per il Soggettivismo. Per il Soggettivismo le ragioni dipendono dalle proattitudini teliche presenti che abbiamo – non abbiamo ragioni per avere proattitudini teliche diverse da quelle che abbiamo. Se abbiamo una proattitudine telica presente a neutralizzare alcune delle nostre proattitudini teliche presenti – questa sarebbe la proattitudine a favore della Regola di Ragionamento – allora abbiamo una ragione per avere proattitudini diverse da quelle che abbiamo.

Le due posizioni non sono in contrasto, per avere delle ragioni per modificare le nostre proattitudini teliche presenti è sufficiente avere una proattitudine telica presente in questo senso. Ma se non abbiamo più una proattitudine telica presente a neutralizzare, sostituire (ecc.) le nostre proattitudini teliche presenti, allora non abbiamo – per il Soggettivismo – nessuna ragione per farlo. Credere che abbiamo ragioni per avere proattitudini teliche diverse da quelle che abbiamo e che queste ragioni siano indipendenti da qualsiasi delle nostre proattitudini teliche presenti è il contrario della tesi soggettivista. Non abbiamo – per il Soggettivismo – ragioni per essere diversi da quelli che siamo, qualora non desideriamo essere diversi da quelli che siamo. E dunque nell’esempio, una volta persa la proattitudine ad usare il marchingegno – metafora della Regola di Ragionamento – non abbiamo ragioni per usarlo. Come chi usa MF, il soggettivista può sempre riconsiderare le ragioni a cui è sottoposto quando variano le sue proattitudini. Come in MF le Regole di Ragionamento valgono finché sono familiari – non sono regole in posizione sovrana, ma sottoposte alla Regola di Riferimento –, così il soggettivista crede che le Regole di Ragionamento generino ragioni solo finché sorrette dalle sue proattitudini teliche presenti – non sono regole in posizione sovrana.

In altre parole. Dire che un giudizio è giustificato è dire che su quel giudizio non c’è più nulla da dire. Dato un giudizio pratico, per un Soggettivista (v. § 3.2.) dire che quel giudizio sia giustificato vuol dire che su quel giudizio non ci sia più niente da dire *per lui*. E, più in particolare, dato che quel che per lui rileva è il complesso delle sue proattitudini teliche *presenti*, dire che quel giudizio pratico sia giustificato vuol dire che su quel giudizio non ci sia più niente da dire *per ora*. Anche se avessimo una proattitudine telica in favore di una Regola di Ragionamento che ci dicesse di neutralizzare altre nostre proattitudini teliche presenti, sull’impiego di questa Regola di Ragionamento – e sui giudizi o le ragioni da essa giustificati – non ci sarebbe nulla da dire, ma solo, *per ora*, ossia *finché* quella Regola di Ragionamento è sorretta da una delle nostre proattitudini teliche presenti.

³⁸⁴ “Estraniamento” è la cessazione dello stato di familiarità (v. §2.1.).

Come quando ho analizzato la struttura di MF, possiamo immaginare un ulteriore sviluppo della storia. Possiamo immaginare che i programmatori, davanti alla nostra decisione di non usare il marchingegno, ci ammoniscano dicendo che stiamo sbagliando a ragionare. Se – diranno loro – crediamo di non essere dei decisori morali adeguati e di doverlo diventare, non possiamo valutare le intuizioni che questi illuminati decisori avrebbero, facendo riferimento alle nostre intuizioni. Il nostro attuale punto di vista non può essere il criterio di giustificazione ultimo, perché è parte del problema. Dobbiamo accettare – questa la loro conclusione – tutti i giudizi che dei puri decisori utilitaristi emanerebbero, senza riconsiderarne alcuno.

Come questa sarebbe una conclusione irricevibile secondo le regole di MF, così sarebbe una conclusione irricevibile per il soggettivista. Il soggettivista direbbe che non si trova d'accordo. Se abbiamo una ragione per diventare dei decisori morali diversi da quelli che siamo, questa ragione proviene dalle nostre proattitudini attuali presenti – dai nostri giudizi attuali presenti – e non c'è nessuna incoerenza, nessuna confusione, nel ritenere che queste ragioni vengano meno qualora siano venute meno le proattitudini corrispondenti. Abbiamo ragioni per essere diversi da come siamo, ma solo finché abbiamo dei desideri in questo senso. Se desideriamo tenerci le nostre proattitudini – i nostri affetti, desideri, attaccamenti, sentimenti ecc. –, allora abbiamo una ragione per non cambiare. Chi – come i programmatori – gli sta suggerendo il contrario è artefice – o magari vittima egli stesso – del *bluff*³⁸⁵ delle ragioni categoriche, per cui potremmo avere una ragione per essere diversi da come siamo fatti che non dipende in alcun modo da come siamo fatti – dalle nostre proattitudini teliche presenti. Riconosciuto quello che per lui è solo un *bluff* il soggettivista deve concludere che sulla questione non c'è più nulla da dire (per ora). Potrebbe darsi il caso che le conclusioni dei programmatori in favore dell'accettazione siano più o meno argomentabili. Ma questi argomenti, le conclusioni che supportano e le teorie che gli fanno da sfondo resterebbero incompatibili – finché presuppongono l'impiego di Regole di Ragionamento in posizione sovrana – con il Soggettivismo. Perché questi argomenti o teorie abbiano successo il Soggettivismo deve essere falso: in questo senso sono argomenti caratteristicamente oggettivisti³⁸⁶.

(II) *Divergenza del Soggettivismo e del Metodo della Familiarizzazione: la Meta-intuizione*

«I miracoli non metteranno mai a disagio un realista»

Fëdor Dostoevskij, *I Fratelli Karamazov*

Se siamo dei soggettivisti e finiamo con l'avere una proattitudine contro la nostra credenza nel soggettivismo, crediamo di avere una ragione per cessare di essere soggettivisti. Ma sebbene le ragioni pratiche per il mantenimento della sua credenza nel Soggettivismo dipendano dalle sue proattitudini, la sua adesione al Soggettivismo non è – da lui vista come – una questione di proattitudini, bensì come una questione di credenze. Da questo fatto discendono alcune conseguenze sulla struttura del metodo del ragionamento del soggettivista.

Ho detto che, se siamo dei soggettivisti, non possiamo adoperare Regole di Ragionamento in posizione sovrana. Questa conclusione, vera in generale, è sottoposta ad un'eccezione del tutto particolare. Il Soggettivismo Nichilista richiede, in altri termini, l'impiego di una Regola di Ragionamento in posizione sovrana.

Mettiamo il caso di un agente che crede non esistano verità morali oggettive, ma che si faccia catturare in modo spontaneo dalla pretesa di oggettività del discorso morale. Al nostro agente *sembra* che la giustificazione dei giudizi pratici non si riduca all'essere questi giudizi familiari a

³⁸⁵ Per l'idea secondo la quale l'ascrizione di ragioni estranee alle proattitudini dell'agente si risolva in un *bluff* WILLIAMS 1979, 111; ma si veda anche per lo stesso concetto senza menzione del termine “bluff” WILLIAMS 1989, 40.

³⁸⁶ Questo non vuol dire che siano anche argomenti necessariamente innocui per il Soggettivismo. Magari sono argomenti che contribuiscono a dimostrare la verità dell'Oggettivismo. Ma il punto generale non cambia: si tratta di argomenti che per funzionare devono passare per il rigetto del Soggettivismo.

qualcuno o – ricorrendo al nostro lessico alternativo – all’essere questi giudizi espressione delle proattitudini di qualcuno. Questa sensazione spontanea può generarsi in lui quando contempla certe condotte che giudica abominevoli. Mettiamo caso che Hitler avesse delle proattitudini teliche a favore del genocidio degli ebrei: è controintuitivo agli occhi di questo agente concludere che Hitler avesse delle ragioni per intraprendere il genocidio degli ebrei – che il giudizio di Hitler per cui “gli ebrei vanno sterminati” fosse, in qualche senso, giustificato³⁸⁷. Oppure, possiamo immaginare che l’agente, sebbene creda che non vi siano verità morali, in certi momenti trovi bizzarra, controintuitiva, questa stessa sua generale credenza. Per agenti del genere quel che credono essere vero – che non vi sono verità morali – non sembra vero – in certi casi a loro sembra che vi siano verità morali. La loro realtà è popolata da quel che considerano essere illusioni: illusioni di oggettività.

Beninteso, si tratta di una situazione psicologica contingente. Possiamo ben immaginare un agente che creda che non vi sono verità morali, che tutte le ragioni per agire derivano dalle proattitudini teliche presenti dell’agente, che in etica non vi sia giustificazione ulteriore rispetto alla familiarità e che trovi perfettamente intuitivo – familiare – tutto ciò. Questo agente trova intuitivo, ad esempio, che Hitler avesse una ragione per sterminare gli ebrei, e, in generale, non si ritrova mai ad ascrivere spontaneamente ai giudizi morali una pretesa di oggettività. Ma possiamo anche immaginare – dall’altro lato dello spettro – un agente che creda che vi siano verità morali, che si diano ragioni per avere proattitudini teliche, che la giustificazione di un giudizio pratico non si riduca alla familiarità e che, però, creda che quel che spontaneamente gli sembra giusto sia effettivamente giusto. Questo secondo agente riterrà che la familiarità non determini la giustificazione – anche se a Hitler fosse stato familiare il giudizio per cui “è bene che gli ebrei vengano sterminati”, non per questo quel giudizio sarebbe stato giustificato –, da ciò deriverebbe che pure i giudizi che gli sono familiari potrebbero non essere giustificati, *ma* riterrà che, in effetti, nel suo caso, lo sono. Crederà che, sebbene le cose che sembrano giuste, possono non esserlo, lui non si sta sbagliando – «come sempre, quando riconosciamo il fatto della fallibilità, certuni saranno più temerari di altri»³⁸⁸.

Questi due modelli di agenti sono, rispettivamente, un Soggettivista ed un Oggettivista i quali si rappresentano che quel che sembra loro giusto sia, effettivamente, giusto. Tra di loro vi è un’asimmetria nel fatto che il Soggettivista-nichilista creda che, in generale, quel che sembra giusto sia giusto, mentre l’Oggettivista creda che si diano cose giuste che non sembrano giuste – esistono errori morali³⁸⁹ –, ma crede che lui nello specifico sia nel giusto e, dunque, limitatamente al suo caso, quel che sembra giusto è effettivamente giusto. Possiamo, comunque, ignorare questa differenza e ricordarci di loro come di due personaggi con “il dono della spontaneità”: entrambi pensano che quel che è giusto sembri giusto e viceversa. Non sono perseguitati da illusioni.

Altre persone possono non essere, *ceteris paribus*, così fortunate. Possiamo immaginare un oggettivista epistemicamente pessimista che creda che le verità morali possono essere ben diverse da quelle che sembrano agli esseri umani³⁹⁰ e che creda anche di non essere a questo riguardo eccezionale, sicché guarderà continuamente ai suoi giudizi come possibili illusioni, errori – questo oggettivista ha giudizi che gli sembrano giusti, ma non ha la credenza che lo siano davvero. All’opposto possiamo immaginare un egualmente inquieto oggettivista che reputerà illusori non i giudizi che gli sono stati trasmessi, ma i suoi dubbi su quei giudizi. Questo oggettivista crede che i giudizi morali che gli sono stati trasmessi sono quelli giusti – perché non dubita, ad esempio, dell’autorità da cui promanano –, ma, ciononostante, questi giudizi non riescono a sembrargli giusti (li trova comunque contro-intuitivi). Infine, possiamo immaginare un oggettivista a cui capitati a volte di trovare controintuitiva la stessa credenza nell’Oggettivismo; a cui sembri che i suoi e gli altrui giudizi non siano che espressioni di punti di vista. Ma possiamo immaginare, anche, il

³⁸⁷ L’esempio è tratto da PARFIT 2011a p.98.

³⁸⁸ Traduco così LEWIS 1989, 121 «as always when we acknowledge fallibility, some of us will be bolder than others».

³⁸⁹ Sulla possibilità di rendere conto del disaccordo in ambito morale e degli errori nello stesso ambito, cfr. PARFIT 2011b 384 ss.

³⁹⁰ Questa posizione può essere ritrovata in UNGER 1996 p.19 ss.

personaggio da cui siamo partiti, colui al quale la pretesa di oggettività, veridicità o universalità dei giudizi sembri intuitivamente corretta ma che contemporaneamente crede non si diano verità morali. Forse, Russel fu uno – dei tanti – che visse questa situazione e così la esprime

«Certainly there *seems* to be something more. Suppose, for example, that some one were to advocate the introduction of bull-fighting in this country. In opposing the proposal, I should *feel*, not only that I was expressing my desires, but that my desires in the matter are *right*, whatever that may mean. As a matter of argument, I can, I think, show that I am not guilty of any logical inconsistency in holding to the above interpretation of ethics and at the same time expressing strong ethical preferences. But in feeling I am not satisfied»³⁹¹

e Lewis

«...values are contingent. It *feels* wrong. Why might that be?-Perhaps because a large and memorable part of our discussion of values consists of browbeating and being browbeaten. The rhetoric would fall flat if we kept in mind, all the while, that it is contingent how we are disposed to value. So a theory which acknowledges that contingency cannot *feel* quite right. You might say that it is unfaithful to the distinctive character of lived evaluative phenomenological. Yet even if it *feels* not right, it may still be right, or as near right as we can get»³⁹² (corsivi miei)

Sono problemi di rappresentazione delle nostre pratiche intrise di oggettivismo nella nostra lettura soggettivista delle vicende morali (§ 3.3.4). Ha un suo peso dismettere l'idea che vi sia un punto di vista morale corretto verso il quale convergere e rimpiazzarla con idee del tipo

“The tiger that assails me is in the right, and I who strike him down am also in the right. I defend against him not my *right*, but *myself*.”³⁹³

Ora, il problema è se dell'ultimo modello di agente – colui che crede non vi sia altro fuori dalla familiarità ma che anche trova controintuitiva questa sua credenza –, possa dirsi che sia un soggettivista. Direi che la risposta sia affermativa. Questo agente infatti crede che non vi siano verità morali, che le ragioni per agire dipendono dalle nostre proattitudini teliche attuali, che la giustificazione di un giudizio dipenda dalla nostra adesione psicologica a quel giudizio – dipenda dalla familiarità –, solo che psicologicamente trova le implicazioni di tutto ciò – si pensi, ad esempio al caso di Hitler –, e al limite tutto ciò stesso, controintuitivo. Il Soggettivismo è la credenza nell'assenza di verità morali, nella dipendenza delle ragioni per agire dalle proattitudini teliche, nella dipendenza della giustificazione³⁹⁴ dalla familiarità, ma non è anche la credenza intorno al fatto che tutte queste cose e le loro implicazioni siano intuitive. Un Soggettivista può ritenere che le implicazioni del Soggettivismo siano controintuitive e che, al limite, il Soggettivismo stesso sia controintuitivo, può farlo perché crede che sia vero³⁹⁵.

³⁹¹ Il passo è riportato da MACKIE 1977 p.34, a proposito del fatto che filosofi fermamente convinti della fallacia insita nell'attribuzione di oggettività ai giudizi morali, pure possano cadere preda dell'illusione dell'oggettività e – rilevantemente – essere coscienti di questa illusione senza che possano scrollarsela di dosso.

³⁹² LEWIS 1989 p.135-136.

³⁹³ Williams 1985, 62, la citazione è di Max Stirner da *The Ego and his Own*. Si tratta di una massima che descrive la posizione dell'*egoismo* la quale è irrelata al Soggettivismo. L'idea secondo la quale, poi, possano darsi situazioni tragiche in cui non resta che scontrarsi può essere compatibile con l'Oggettivismo. Tuttavia ritengo che sia un modo di vedere le cose caratteristicamente soggettivista quello di negare l'esistenza di un punto di vista comune che ci avvolge – quello in cui si difenderebbe il *right* e non il *self*.

³⁹⁴ Che, lo ricordo, da me qua viene intesa come lo stato di un giudizio in cui su quel giudizio non c'è più nulla da dire.

³⁹⁵ Delle due la tesi più difficile da sostenere è che possa, da un lato, ritenere controintuitivo il Soggettivismo stesso e, dall'altro, credere che il Soggettivismo sia vero. Per sostenere questa tesi mi sembra sia cruciale indagare la possibilità

Nel Cap.II ho introdotto il concetto di “illusione persistente”. Un giudizio è un’illusione persistente se, pur riconoscendo che quel giudizio non è giustificato, quel giudizio non cessa per questo di sembrarci corretto. Al livello pratico il riconoscimento di un’illusione persistente da parte di un metodo del ragionamento comporta che quel metodo del ragionamento ci ingiunga di accettare che il giudizio che ci sembra corretto non sia corretto, dunque accettare la negazione del giudizio – o i giudizi con esso in conflitto –, il che significa, a sua volta accettare una conclusione contro-intuitiva. Come abbiamo visto non è esatto dire che MF sia incompatibile con la degradazione di alcune intuizioni a illusioni persistenti – né, dunque, che MF sia incompatibile con l’accettazione di conclusioni contro-intuitive. Tuttavia, in MF la degradazione di alcune intuizioni ad illusioni persistenti – ossia l’accettazione di conclusioni contro-intuitive – è disposta da Regole di Ragionamento che (questa è, lo ricordiamo, la particolarità di MF) non sono in posizione sovrana – le Regole di Ragionamento valgono finché sono, almeno loro, familiari.

Il Soggettivismo – per come da me specificato, ossia come una forma di Nichilismo Morale – è una credenza sulla inesistenza di verità morali, di ragioni per avere proattitudini teliche, di qualcosa che stia al di là della familiarità. Dunque, se un soggettivista è familiare con un giudizio e, tuttavia, abbia la sensazione che questo non basti a reputare giustificato quel giudizio, quel soggettivista dovrà credere che questa sensazione di incompletezza – “manca qualcosa” – non abbia rilevanza epistemico-giustificativa. Ossia, impiega una Regola di Ragionamento. Chiamiamo questa Regola di Ragionamento “la Meta-intuizione” poiché ci dice qualcosa sui nostri giudizi morali intuitivi – nel senso di “spontanei” o “familiari” –, ossia che non c’è nulla oltre la familiarità (oltre le nostre proattitudini teliche presenti). Condizione necessaria perché MF sia il metodo del ragionamento del soggettivista dipende dal se la Meta-intuizione sia una Regola di Ragionamento in posizione sovrana.

La risposta a quest’ultima domanda mi sembra sia affermativa. Il Soggettivismo ricorre – come MF – ad una Regola di Riferimento che rimanda alle proattitudini teliche attuali dell’agente (v.§ 3.4.1.). Se fosse una Regola di Ragionamento sottoposta alla Regola di Riferimento, il soggettivista dovrebbe credere che la Meta-intuizione vada applicata *finché* gli è familiare, ossia finché ha una proattitudine a favore del suo impiego. La Meta-intuizione ci dice di ignorare da un punto di vista epistemico-giustificativo³⁹⁶ sensazioni che sono in contrasto con la credenza per cui non esistono verità morali. La credenza per cui non esistono verità morali è per il soggettivista l’unica verità morale. Che non esistono verità morali è un giudizio la cui giustificazione è da lui riguardata come indipendente dalle sue – o altrui – proattitudini teliche presenti – diversamente da quanto non avvenga per giudizi come “la schiavitù è ingiusta ed insopportabile” “una madre deve amare i propri figli” “è bene che gli ebrei siano sterminati”. Questo giudizio, dunque, - per il soggettivista – non è giustificato, *finché* gli è familiare, ma è giustificato *punto*. Esattamente in questo sta il suo essere una credenza. Così come, data quella che per il Soggettivista-nichilista è l’illusione dell’oggettività, il Soggettivista-nichilista non può rappresentarsi che l’oggettività sia un’illusione *finché* così gli sembra. Ma questo equivale a dire che la Meta-intuizione non è sottoposta alla Regola di Riferimento ed è, dunque, in posizione sovrana.

Tornando sul lessico adoperato nel precedente paragrafo. Quando da soggettivista ritengo giustificato un giudizio pratico del tipo “la schiavitù è ingiusta ed insopportabile” voglio dire che su quel giudizio “non c’è più nulla da dire *per me*” ossia ritengo che la giustificazione di quel giudizio promani dalle mie proattitudini (dal mio punto di vista emotivo). Più esattamente, voglio dire che su quel giudizio “non c’è più nulla da dire *per ora*” dal momento che ritengo siano le mie proattitudini *presenti* a fare testo. In questi casi la giustificazione dipende dalle mie proattitudini, ossia dipende

di distinguere in modo sufficientemente chiaro lo stato psicologico dell’avere una credenza e quello del trovare qualcosa controintuitivo.

³⁹⁶ Ossia quando stiamo ragionando seriamente su cosa abbiamo ragione di fare, su quali giudizi su questioni importanti, questioni di vita o di morte, siano giustificati, ecc. Non ci ingiunge invece di ignorare l’illusione dell’oggettività in altri contesti: se dobbiamo scrivere una novella su un mondo impossibile, indugiare sulla pretesa di oggettività può avere senso dal punto di vista del Soggettivismo.

dalla Regola di Riferimento. Quando, però, io Soggettivista-nichilista considero giustificata la massima per cui “non esistono verità morali”, non voglio dire che su questa massima “non c’è più nulla da dire per me\ per ora” ma che “non c’è più nulla da dire *punto*”³⁹⁷: non credo che “non ci sono verità morali *per me*”, ma che “non ci sono verità morali *punto*”. Se questa massima è giustificata indipendentemente dalla sua presente familiarità, ciò equivale a dire che la Regola di Ragionamento è in posizione sovrana.

Possiamo allora descrivere come segue il metodo del ragionamento caratteristico del Soggettivismo. Il soggettivista deve (vincolo concettuale) adoperare la Regola di Riferimento in posizione sovrana. Se adopera Regole di Ragionamento, le adopera in posizione subordinata alla Regola di Riferimento. Tuttavia, adopera anche una Regola di Ragionamento in posizione sovrana: la Meta-intuizione. Il Soggettivismo è – tra le altre cose – un metodo del ragionamento dato dall’unione del Metodo della Familiarizzazione e dalla Meta-intuizione.

3.5. Etica della popolazione: Situazioni lucianee.

In chiusura di § 3.4.2.(I) ho detto che certi argomenti devono essere considerati da un soggettivista come dei *bluff*. Per l’essere irricevibili da parte del soggettivista, ho chiamato questi argomenti “argomenti caratteristicamente oggettivisti”. In § 3.4.2. (I) per fare emergere lo schema del *bluff* oggettivista ho fatto ricorso ad un esperimento mentale complesso. Il motivo risiedeva nell’esigenza di tenere conto del fatto che possiamo avere delle proattitudini a favore della neutralizzazione di altre nostre proattitudini. Ma se non dobbiamo parlare di questo particolare tipo di proattitudini, allora possiamo descrivere lo schema del *bluff* attraverso situazioni molto più mondane e comuni.

Torniamo, brevemente, ad Eleanor. Eleanor sta parlando con i suoi amici, uno di loro le dice che “mangiare gli animali è profondamente ingiusto”. Ad Eleanor è, invece, familiare il giudizio secondo il quale “è permesso mangiare carne animale, ma non quella prodotta in allevamenti intensivi” – questa è la sua proattitudine sul tema. Inoltre, Eleanor non ha un atteggiamento di secondo livello a favore della sostituzione del suo primo giudizio – le manca una proattitudine a cambiare la sua proattitudine presente. Dunque Eleanor risponde che, forse per via di come è cresciuta, non le capita di trovare niente di male nel mangiare la carne non di allevamento. A quel punto l’amico ribatte dicendo che come Eleanor effettivamente si senta non ha rilevanza: le persone hanno una ragione per smettere di mangiare che non dipende dalle loro proattitudini teliche presenti. Se Eleanor è una soggettivista, risponderà a sua volta che non è d’accordo, e che per lei la questione può considerarsi chiusa. Riguarderà l’iscrizione alla sua persona di ragioni per non mangiare carne come un *bluff*.

Che Eleanor considererà l’iscrizione di ragioni un *bluff* non è una semplice congettura empirica, quanto una tesi concettuale. Per potersi dire una soggettivista, Eleanor deve riconoscere il *bluff* oggettivista in questo dialogo e disinteressarsi alla questione. Ossia, deve *non* sviluppare un interesse a riflettere sulla questione del se, effettivamente, è sottoposta ad una ragione per non mangiare carne che non dipende dal suo apparato psicologico attuale.

Questo è quello che ho sostenuto in merito al Soggettivismo. Non sostengo invece che un oggettivista, per meritare questo nome, *debba* interrogarsi se abbia ragioni per avere proattitudini diverse da quelle che ha, ogni volta che viene sfidato a distaccarsi dalle proprie proattitudini. A riguardo, direi solo che l’oggettivista *può* farlo – a differenza del soggettivista – senza perdere il suo nome. Ma *quando* un oggettivista svilupperà una proattitudine a distaccarsi criticamente dalle sue proattitudini teliche presenti? Questa domanda si ricollega ad un tema non direttamente discusso, ma continuamente toccato, in questo lavoro: se vi sia un metodo coerente, rigoroso, per degradare alcune – ma non tutte – delle nostre intuizioni a pregiudizi. Senza voler affrontare questa enorme

³⁹⁷ In maniera contorta ma – credo – esatta, possiamo dire che data la massima “quando un giudizio è giustificato vuol dire che su quel giudizio non c’è più nulla da dire *per me*” questa massima è per il Soggettivista-nichilista giustificata ma nel senso che su di essa “non c’è più nulla da dire *punto*”.

questione, se ci chiediamo quando un oggettivista svilupperà una proattitudine a riflettere criticamente sulle sue proattitudini presenti, possiamo fare alcune congetture empiriche.

Immaginiamo che qualcuno ci dica “è bene che la razza ariana sottometta le altre e stermini quelle che le si oppongono”. Rispondiamo che questo giudizio non c’è in alcun modo familiare; non genera in noi alcuna proattitudine, rispettivamente, a sottomettere e sterminare i non-ariani – qualora fossimo noi gli ariani – o a farci sottomettere o sterminare dagli ariani – qualora fossimo i non-ariani. A questo punto il nostro interlocutore obietta che le nostre proattitudini teliche presenti non risolvono in alcun modo la questione, perché abbiamo ragioni per avere proattitudini teliche diverse da quelle che abbiamo nel presente, potendo essere queste meri pregiudizi.

Verosimilmente, molti oggettivisti non si sentirebbero in alcun modo colpiti da questa sfida e, al pari dei soggettivisti ignorerebbero la questione. Ma immaginiamo un argomento di discussione diverso da quello delle prerogative della razza ariana. Immaginiamo che qualcuno dica “è meglio mettere al mondo una persona aggiuntiva che vivrà una vita felice di 80 anni, invece di salvare la vita ad una persona di 20 anni che avrebbe davanti a sé solo altri 60 anni di vita felice”. Come sopra, confessiamo che proprio non ci riesce di essere familiari con un giudizio del genere: il giudizio in questione non stimola in noi alcuna proattitudine a creare vite aggiuntive a costo di lasciar morire persone già esistenti. A questo punto l’interlocutore ci ammonisce che stiamo sbagliando a ragionare, che le nostre proattitudini teliche presenti non risolvono in alcun modo la questione, perché abbiamo ragioni per avere proattitudini teliche diverse da quelle che abbiamo, potendo essere queste meri pregiudizi. Avremmo, secondo lui, un pregiudizio a favore delle persone presenti.

Sarebbe ingeneroso – credo – dire che oggettivisti degni di nota si farebbero convincere da un argomento così scarno. A tacer d’altro, un simile argomento non chiarisce cosa, effettivamente, faccia di un giudizio un pregiudizio – il problema dell’arbitrarietà. Tuttavia, se gli oggettivisti devono ammettere la possibilità che alcuni dei nostri giudizi morali – ma non tutti – siano meri pregiudizi, anche se troveranno la conclusione dell’argomento – così com’è – gratuita, potranno trovare interessante interrogarsi sul pregiudizio presentista.

Perché gli oggettivisti (di oggi) trovano non interessante interrogarsi sulle ragioni che – a dispetto delle nostre proattitudini teliche presenti – potremmo avere per abbracciare l’ideologia della razza ariana ma trovano³⁹⁸ interessante interrogarsi sulle ragioni che – a dispetto delle nostre proattitudini teliche presenti – potremmo avere per mettere sullo stesso piano il benessere delle persone possibili e quello delle persone presenti o future? Lo stesso vale per ambiti diversi da quello analizzato in questa tesi: perché, ad esempio, gli oggettivisti trovano interessante interrogarsi sulle ragioni che – a dispetto delle nostre proattitudini teliche – avremmo per minimizzare attivamente la sofferenza nel mondo animale, ad esempio, neutralizzando i predatori naturali³⁹⁹?

In altri termini, consideriamo degli oggettivisti le cui intuizioni – proattitudini, giudizi familiari – sono contrarie al suprematismo ariano, ma anche contrarie ad un atteggiamento neutrale tra persone presenti (o future) e persone possibili, contrarie alla minimizzazione attiva della sofferenza nel mondo animale, ebbene, perché questi Oggettivisti non trovano interessante chiedersi se hanno ragioni per essere dei suprematisti ariani, ma trovano interessante chiedersi se hanno ragioni per essere neutralisti tra persone presenti e possibili o per desiderare la minimizzazione attiva della sofferenza nel mondo animale?

Immaginiamo di venire a contatto con i membri di una civiltà a cui viene spontaneo non fare distinzione tra il benessere delle persone presenti (o future) e il benessere delle persone possibili, nonché applicare il Principio Totale. Quando noi proviamo a spiegare loro la nostra intuitiva ritrosia, il nostro disagio, a barattare il benessere delle persone presenti con quello delle persone possibili – come nel caso in cui dovessimo scegliere se salvare la vita ad una persona o creare una

³⁹⁸ L’hanno trovato interessante alcuni celebri filosofi contemporanei oggettivisti come Parfit o McMahan.

³⁹⁹ Si veda per esempio MCMAHAN 2015.

persona addizionale –, oppure a ritenere che Z sia meglio di A⁴⁰⁰, costoro semplicemente ci dicono di non capire. Loro trovano perfettamente intuitivo che, come possa farsi del bene lenendo la sofferenza di una persona già esistente, così si possa fare del bene creando una persona nella cui vita il piacere supererà il dolore. Trovano perfettamente intuitivo che, anziché un già grande numero di persone con un alto livello di benessere, andrebbe creata una popolazione molto più grande i cui membri conducono vite appena degne di essere vissute. Siccome hanno queste e simili intuizioni, le hanno riversate nelle istituzioni della loro civiltà. Presso di loro, c'è, dunque, un grande affanno nel garantire che esistano più persone possibili con un livello di benessere positivo a patto che questo non pregiudichi in modo eccessivo il benessere delle persone esistenti.

Oppure, immaginiamo di venire a contatto con i membri di una diversa civiltà i quali concepiscono in modo nitido il desiderio dell'aver dei figli come un dispositivo psicologico al servizio del loro benessere. Questa civiltà ha appena sintetizzato una sostanza che una volta somministrata farà vivere a ciascuno una vita lunga e felice, ma renderà anche tutti sterili o infertili⁴⁰¹. In questa società si celebrano i preparativi per il grande giorno in cui la sostanza verrà somministrata e l'attuale generazione diventerà anche l'ultima. Ci affrettiamo a metterli in guardia da quello che stanno per fare. Diciamo loro che sono vittima di un malinteso: avere dei figli è una cosa bella in sé, non uno strumento per il benessere come ad esempio lo è lo spazzolarsi i denti. Ma loro ci rispondono di non capire cosa vogliamo dire: avere dei figli è – dal loro punto di vista – esattamente come spazzolarsi i denti; così come noi non desidereremmo spazzolarci i denti se non fosse utile a mantenerci in salute, così loro non desidererebbero avere dei figli se averli non fosse necessario a vivere esistenze meno miserabili.

Intuitivamente avremmo voglia di sovvertire le pratiche sociali di queste due civiltà? Congetturo che molti di noi sarebbero strabiliati dalle risposte ricevute e non proverebbero il desiderio di adottare i loro costumi, ma non proverebbero nemmeno rancore, disgusto o altri generi di animosità nei confronti di queste strane persone e delle società che hanno costruito. Diverso sarebbe il caso in cui fossimo entrati a contatto con una società in cui alcuni di quelli che chiamiamo diritti umani venissero continuamente calpestati. Ad esempio una società profondamente sessista, razzista e autoritaria. Rispetto a questi costumi, molti di noi proverebbero una decisa avversione.

Quando dico che non proveremmo animosità nei confronti dei primi due modelli di società sto semplificando un po' le cose. In effetti si dovrebbero indagare più a fondo le nostre reazioni nel misurarci con queste. Cito una sola complicazione. Delle due civiltà bizzarre ho dato una raffigurazione armonica, le ho descritte come luoghi in cui le medesime intuizioni sono irrealisticamente condivise da tutti i loro membri. Ebbene, come ci comporteremmo con dei dissidenti che ci chiedessero aiuto e che condividessero le nostre intuizioni e non quelle della società di appartenenza? Ad ogni modo, il caso opposto della società sessista, razzista e autoritaria mi sembra istruttivo proprio perché ci permette di immaginare una società verso la quale proviamo una decisa avversione anche se non ha dissidenti. Possiamo infatti immaginarla come una società in cui le donne, le minoranze etniche, i bambini, gli adolescenti e i poveri abbiano sviluppato un senso di subalternità⁴⁰² nei confronti del gruppo sociale egemone. Nessun lamento proviene da quella società, come non viene dalle prime due secondo la irrealistica descrizione armonica che ne ho dato,

⁴⁰⁰Z è un mondo in cui un enorme numero di persone vive una vita appena degna di essere vissuta rispetto, A è un mondo in cui esiste sempre un gran numero di persone, sebbene molto minore di quello che esiste in Z, epperò tutti godono di un altissimo livello di benessere.

⁴⁰¹ La sola idea generale della sostanza è tratta da un esperimento mentale in NG 1989, 237 nota 1 (che fa rimando ad altro articolo di Ng). Ma si veda anche GLOVER 1977, 69 «Suppose we could take a drug which would render us infertile, but make us so happy that we would not mind being childless. Would it be wrong for everyone now alive to take it, ensuring that we would be the last generation? Would it have mattered if the human race had become sterile thousands of years ago? Some people are indifferent to either of these possibilities, and I have no argument to convince them. But other people, including me, think that to end the human race would be about the worst thing it would be possible to do. This is because of a belief in the intrinsic value of there existing in the future at least some people with worth-while lives».

⁴⁰² Sulla subalternità BARTOLI 2008.

eppure – direi – vorremmo, se potessimo, sconvolgere la società sessista, razzista e autoritaria per farla assomigliare più alla nostra – o a quello che vorremmo la nostra fosse.

Designo le circostanze in cui non proviamo avversione – né attrazione, se non letteraria – per stili di vita profondamente diversi dai nostri “*situazioni luciane*”, in onore di Luciano di Samosata che conobbe gli abitanti della Luna ed i loro strani costumi.

Una congettura che potrebbe essere di qualche interesse per la psicologia morale è che le situazioni luciane debbano essere situazioni meramente teoriche, ossia vicende mai verificatesi nel corso della storia umana – o verificatesi così di rado da non influenzare lo sviluppo delle nostre reazioni emotive. La ragione potrebbe essere che, laddove civiltà così profondamente diverse si fossero ritrovate in conflitto – un conflitto che può anche essere immaginato come indipendente dai loro valori, ad esempio un conflitto per le risorse naturali – verosimilmente i membri di ciascuna avrebbero sviluppato una emotiva avversione per i principi e i costumi dell’altra. Come molti di noi – ma, per noi, troppo pochi – provano avversione per la società sessista, razzista e autoritaria perché il sessismo, il razzismo e l’autoritarismo sono state, e sono, vicende concrete attorno alle quali si sono sviluppate – biologicamente o anche solo socialmente – le nostre reazioni emotive, così se il neutralismo tra persone presenti e persone possibili fosse stato un’alternativa reale al nostro atteggiamento, forse avremmo sviluppato una viscerale avversione verso di esso. Al contrario, potremmo immaginare che se il sessismo, il razzismo e l’autoritarismo non fossero state emozioni umane e non avessero, a loro volta, influenzato lo sviluppo di emozioni opposte in risposta, nell’immaginare società razziste, sessiste ed autoritarie ci ritroveremmo a contemplarne la bizzarria senza provare per loro avversione – ci ritroveremmo in una situazione luciana rispetto alla società razzista, sessista ed autoritaria⁴⁰³.

Tornando alla domanda da cui eravamo partiti, perché gli oggettivisti trovano interessante interrogarsi sulle ragioni che avremmo per riformare le nostre intuizioni attuali in modo da diventare neutralisti rispetto alle persone presenti e possibili e non trovano (oggi) interessante interrogarsi sulle ragioni che avremmo per riformare le nostre intuizioni attuali in modo da diventare dei suprematisti ariani? Uno dei fattori da tenere in considerazione è che stiamo rispetto al neutralismo – ma non anche rispetto al suprematismo ariano – in una situazione luciana. Riconosciamo che il neutralismo non figura tra le nostre proattitudini teliche attuali, ma non proviamo verso di questo particolare avversione. Sul neutralismo – come per le altre intuizioni rispetto alle quali siamo in una situazione luciana – ci viene da dire che non è come noi la pensiamo, ma non ci viene anche da dire che è bene come noi la pensiamo. Quando un soggettivista arriva a sperimentare questa sensazione deve considerare la questione chiusa: dal momento che per il soggettivismo non esistono ragioni per avere proattitudini diverse da quelle che abbiamo e da quelle che ora vorremmo avere. Per un soggettivista- dire “siamo fatti così e non in quell’altro modo” è una conclusione. Quando è, invece, un oggettivista a sperimentare questa sensazione, la sua credenza nell’Oggettivismo gli fornisce le risorse per chiedersi quali ragioni abbiamo per essere come siamo e non in un modo diverso – e il fatto che quel modo diverso di essere non sia repellente, come il suprematismo ariano, rende l’attivazione di questo ragionamento più facile.

Potrebbe obiettarsi⁴⁰⁴ che anche un oggettivista arrivato davanti ad una situazione luciana possa – al pari di un Soggettivista-nichilista – concludere che semplicemente siamo fatti così e non nell’altro modo: che è alla nostra identità che dobbiamo guardare per decidere che fare. Infatti, gli oggettivisti accettano che vi siano proattitudini che *non* abbiamo ragione di avere, ma che producono ragioni per agire. Questo è il caso dei gusti. Per gli Oggettivisti un agente ha una ragione

⁴⁰³ WILLIAMS 1974 distingue tra un confronto reale ed un confronto teorico, concludendo che, in ambito morale, un relativista assennato rinuncia a giudicare solo nei casi in cui il confronto sia teorico. La distinzione di Williams tra confronto reale e teorico si sovrappone approssimativamente alla mia, tuttavia io non sto sostenendo che non abbia senso apprezzare o condannare stili di vita che stanno rispetto ai nostri in una situazione luciana, quanto che spontaneamente non generiamo nessun giudizio riguardo a questi stili di vita teoricamente alternativi che non sia “questo non è il modo – o il mondo – in cui io vivo”.

⁴⁰⁴ Questo problema è stato sollevato da Bruno Celano.

per curarsi del proprio benessere e per avere le proattitudini che gli permetteranno di curarsi del proprio benessere. È totalmente indifferente, però, per l'Oggettivismo che l'agente abbia una preferenza per la carta da parati gialla o per la carta da parati azzurra – quello che rileverebbe sulla carta da parati è, al massimo, che l'agente non sia un nevrotico con una proattitudine a comprare la carta da parati gialla quando preferisce quella azzurra. Ebbene, un Oggettivista potrebbe dire che è una verità morale – produttiva di ragioni imperative, ragioni per avere proattitudini teliche – che il suprematismo ariano sia male, ma non è una verità morale – ma una questione di gusti – essere neutralisti rispetto al benessere delle persone presenti e delle persone possibili.

Per rispondere così, però, l'Oggettivista dovrebbe ammettere che molte questioni non sono altro che questioni di gusti. In particolare, dovrebbe ammettere che si danno *questioni di vita o di morte* in cui quel che rileva sono, in ultima istanza, gusti insindacabili. Infatti, se è indifferente essere neutralisti mantenere un atteggiamento parziale a favore delle persone esistenti, sarà indifferente se una società architetti le proprie istituzioni in modo tale da salvare la vita a molte persone che giacciono debilitate negli ospedali oppure le lasci morire e destini le sue risorse alla creazione di numerose persone aggiuntive. Se ammettesse che nelle situazioni lucianee c'è solo spazio per i gusti – per le rispettive “modalità di default” –, l'Oggettivismo si dovrebbe rintanare in un perimetro angusto.

Un merito del genio di Parfit è stato quello di scoprire una miniera di situazioni lucianee attraverso lo studio dell'etica della popolazione. Che sia stato un genio teorico – accusato di non far altro che creare “squisiti enigmi”⁴⁰⁵ – a gettare le basi per questa scoperta corrobora la congettura che le situazioni lucianee si configurino solo nella misura in cui le intuizioni in posizione di alterità – a differenza del razzismo, sessismo e autoritarismo – non hanno trovato spazio nel lento, faticoso, doloroso e spietato processo di configurazione del nostro apparato emotivo.

Si badi, con questo non voglio dire che tutti – o anche solo la maggior parte – di coloro che si dedicano all'etica della popolazione siano Oggettivisti che non possono accettare che il ragionamento su questioni di vita o di morte si arresti, a volte, davanti alla contemplazione di situazioni lucianee. Né, tantomeno, che, se si accetta il Soggettivismo, i paradossi dell'etica della popolazione svaniscono. Parfit stesso ha costruito un ingegnoso enigma – il Paradosso della Mera Addizione – che sfida le *nostre* intuizioni comuni. Invece di sollevare il dubbio che le nostre intuizioni siano la radice del problema. Arrhenius ha estensivamente argomentato come date – quelle che per lui sono – le *nostre* intuizioni attuali, non possiamo arrivare ad elaborare principi assiologici soddisfacenti per le “scelte determinanti il numero”. Tuttavia l'etica della popolazione resta una miniera generatrice di situazioni lucianee e gli ultimi ponderosi scritti di Parfit⁴⁰⁶, con la loro insistenza sulla precedenza delle ragioni sulle proattitudini teliche, supportano altri – per esempio Tännsjö o Greene – nel pensare, in modo distintivamente oggettivista, che dovremmo, effettivamente, avere intuizioni diverse da quelle che ci capita di avere; che, in particolare, dovremmo preoccuparci di cose di cui non ci viene spontaneo preoccuparci come la minor felicità esperita nell'universo per ogni persona in meno che viene concepita.

⁴⁰⁵ TEMKIN 1987, 38.

⁴⁰⁶ Mi riferisco ai tre volumi di cui consta *On What Matters*.

Conclusioni

Gli argomenti che questionano la rilevanza epistemico-giustificativa di alcune delle nostre intuizioni morali pongono – ho detto in chiusura del Cap. II – tre problemi.

Un primo problema cruciale è se la neutralizzazione selettiva delle intuizioni morali – ad esito della quale, alcune, ma non tutte, sono fatte regredire a meri effetti psicologici o, usando altra espressione, pregiudizi – sia una pratica coerente. Non ho affrontato questo problema ed una delle possibili direzioni di sviluppo del presente lavoro potrebbe consistere nel provare a darvi una risposta.

Oltre al problema dell'arbitrarietà, ho avanzata altri dubbi sull'opportunità di adottare un metodo del ragionamento morale che, distaccandosi da almeno alcune delle intuizioni che ci capita di avere, conducesse all'accettazione di conclusioni controintuitive.

Un dubbio era se, in fondo, il conflitto tra il metodo intuizionistico (o forse meglio sarebbe dire "intuitivistico") e il metodo compatibile con l'accettazione di conclusioni controintuitive non fosse solo apparente (problema della riduzione). Ci si chiedeva se, alla fine, chi predicasse il distacco dalle intuizioni – da certe intuizioni – non stesse semplicemente esprimendo le proprie intuizioni, giustificando la scarsa presa di queste sugli altri attraverso l'evocazione di un problema di metodo. Almeno finché l'analisi resta un'analisi della struttura *cosciente* – accessibile all'introspezione – dei

nostri ragionamenti, mi sembra che a questa domanda possa darsi risposta negativa. L'analisi del Metodo della Familiarizzazione e del Metodo dell'Accettazione rivela come possa esservi una differenza strutturale effettiva nel modo in cui i giudizi vengono prodotti dall'agente a seconda del metodo impiegato. Il rischio di riducibilità di un metodo all'altro è stato considerato nel momento in cui si è notato che anche una Regola di Ragionamento può essere familiare. Tuttavia, come si è detto, questo non basta a far convergere il Metodo della Familiarizzazione ed il Metodo dell'Accettazione. La differenza c'è ma è più sfumata e risiede nell'identità della regola che ricopre la posizione sovrana: la Regola di Riferimento nel caso del Metodo della Familiarizzazione, una tra le molteplici Regole di Ragionamento nel Metodo dell'Accettazione. Questa risposta di principio non esclude, tuttavia, che gli argomenti a favore dell'accettazione di conclusioni controintuitive siano sussumibili entro il Metodo della Familiarizzazione, anziché entro il Metodo dell'Accettazione. Rispetto a questi argomenti, la questione resta aperta per via della scarsità di indicazioni sul ruolo delle intuizioni rinvenibili in essi (dal problema della riduzione al problema della sussunzione). Tuttavia, la strada percorsa è servita, precisamente, a mettere a fuoco una domanda per chi di questi argomenti fa uso: è la Regola di Ragionamento impiegata sottoposta o no ad un controllo di intuitività – ossia, è sottoposta o no alla Regola di Riferimento?

Infine, avevo avanzato il “problema dell'inumanità”. Data una soluzione ad un dilemma morale che sembra sbagliata, non si capisce in che senso questa possa meritare il nome di soluzione. Siccome vogliamo un'etica per esseri umani, vogliamo che le soluzioni morali siano intuitive. Il Metodo dell'Accettazione – ma non il Metodo della Familiarizzazione – sembrava un'impresa mal congegnata. Indipendentemente se possa elaborarsi una metodica solida per quanto riguarda la neutralizzazione di alcune intuizioni e la correlativa accettazione di conclusioni (oggi) ripugnanti (problema dell'arbitrarietà), l'idea del distacco dai nostri valori mi era sembrato un difetto genetico nelle stesse aspirazioni del Metodo dell'Accettazione. Da cui anche il dubbio (problema della riduzione) che non vi fossero spazi per alternative profonde sul come ragionare nelle questioni sui fini ultimi.

Così avevo ragionato. Eppure, vi è una tradizione di pensiero per la quale ha senso l'idea che non sia l'etica a dover andare verso l'umanità, ma l'umanità verso l'etica. Questa tradizione di pensiero è l'Oggettivismo, secondo il quale potremmo avere ragioni per essere persone profondamente diverse da quelle che siamo. L'opposizione tra Oggettivismo e Soggettivismo ha dato, per così dire, il movente alla mia distinzione tra il Metodo della Familiarizzazione ed il Metodo dell'Accettazione. Perché ricorrere o non ricorrere a Regole di Ragionamento in posizione sovrana? Perché ammettere l'accettazione di conclusioni contro-intuitive solo quando abbiamo atteggiamenti di secondo livello in tal senso? Perché parlare di pregiudizi sui fini? Pregiudizi rispetto a cosa? Una risposta è che le persone possono divergere sulle loro credenze intorno al rapporto tra la loro identità contingente e i valori morali. Queste credenze, ho sostenuto, invece di restare sullo sfondo, possono avere rilevanza per quanto riguarda il metodo del ragionamento che coscientemente sottoscriviamo.

Prima di chiudere un ultimo cenno al problema della riduzione. In questa tesi, sebbene l'uso dell'espressione familiarità sia stato dilagante, della familiarità non è stata data una definizione rigorosa. Ne era mia intenzione darla. Ho creduto solo che questa espressione evitasse alcune confusioni che il termine intuizione può ingenerare e sottolineasse bene la rilevanza delle identità. Pensare ai giudizi come cose che possono essere o non essere familiari in strada il nostro pensiero a ragionare in termini di identità e non, invece, di scoperte, soluzioni, comprensioni – dove invece

instrada il termine intuizione. Eppure la indeterminatezza del concetto di familiarità comporta dei problemi. Familiarità è, alla fine, solo la sensazione di correttezza, senza particolari attributi. Ebbene si potrebbe obiettare – come ha fatto il meno sibillino dei miei supervisori – che non possiamo non affidarci, ad un certo punto, che al senso di correttezza per stabilire cosa sia giusto. Scanlon disse

any way that I can imagine of criticizing these judgments and arriving at others would amount to an instance of this same general method. To be sure, we cannot establish in this way that we *must* accept the judgments about reasons that we do hold. All that can be established is that they seem, on reflection, to be correct. That, it seems to me, is enough, and as much as one could reasonably ask for.

Non è mia intenzione dire che possiamo fare a meno – anche solo al livello introspettivo e dunque lasciando da parte le questioni psicologiche reali – del senso di correttezza. Ad un certo livello è ben possibile che non possiamo non ridurre l'adesione ad un principio o ad una teoria al fatto che quel principio o teoria ci sembri corretto. Ciò però non esclude – o così mi sembra – che, una volta stabilito quale metodo del ragionamento ci sembri corretto, possano darsi metodi del ragionamento diversi. In questa tesi ho provato a descrivere un'alternativa tra questi metodi.

Riferimenti bibliografici

ADAMS R.M. 1976, *Motive Utilitarianism*, in «The Journal of Philosophy», Vol.73, No.14, 1976, p. 467 ss.

ANSCOMBE G. E. M. 1958, *Modern Moral Philosophy*, in «Philosophy», 33, 124, 1 ss.

ARRHENIUS G. 2000a, *An Impossibility Theorem for Welfarist Axiologies*, in «Economics and Philosophy», 2, 2000, 247ss.

ARRHENIUS G. 2000b, *Future Generations. A Challenge for Moral Theory*, dissertazione di dottorato, Uppsala, 2000

ARRHENIUS G. 2003, *The Very Repugnant Conclusion*, in SEGERBERG. K. e SLIWINSKI R. (eds.), *Logic, law and morality: thirteen essays in practical philosophy in honour of Lennart Åqvist*, Uppsala Philosophical Studies, 51, 167-180.

ARRHENIUS G. 2004, *The Paradoxes of Future Generations and Normative Theory*, in RYBERG J., TÄNNSJÖ T. (eds.), *The Repugnant Conclusion*, Library of Ethics and Applied Philosophy, vol 15, manging Editor, Amsterdam, pp. 201-218, 2004

ARRHENIUS G. 2009, *Can the Person Affecting Restriction Solve the Problems in Population Ethics?*, in ROBERTS M. & WASSERMAN D. (eds) *Harming Future Persons. Ethics, Genetics and the Non-Identity Problem*, Springer, Dordrecht – Heidelberg – London – New York, 2009

ARRHENIUS G. 2011, *Life Extension Versus Replacement*, in SAVULESCU J., MEULEN R., KAHANE G., (eds.), *Enhancing Human Capacities*, New Jersey, Blackwell, 368 ss.

ARRHENIUS G. 2011, *The Impossibility of a Satisfactory population Ethics*, in DZHAFAROV E. (ed.), *Descriptive and Normative Approaches to Human Behaviour*, in «Advanced Series of Mathematical Psychology», vol. 3. 2011.

ARRHENIUS G 2013, *Egalitarian Concern and Population Change*, in EYAL N., HUSRT S.A., NORHEIM O.F., WILKER D. (eds.), *Inequalities in Health: Concepts, Measures, and Ethics*, Oxford, Oxford University Press, 2013, 74 ss.

ARRHENIUS G., BYKVIST K. 1995, *Future Generations and Interpersonal Comparison*, Uppsala, Uppsala Prints and Preprints in Philosophy, no. 1, 1995.

ARRHENIUS G., RABINOWICZ W. 2010, *Better to Be than not to Be*, in JOAS H., BARBRO K. (eds.), *The Benefit of Broad Horizons: Intellectual and Institutional Preconditions for a Global Social Science: Festschrift for Bjorn Wittrock on the Occasion of His 65th Birthday*, Leiden-Boston, Brill, 2010, pp. 339-414.

ARRHENIUS G., RABINOWICZ W. 2015, *The Value of Existence*, in HIROSE I., OLSON J. (eds.), *The Oxford Handbook of Value Theory*, Oxford, Oxford University Press, 2015, pp. 424-443.

BARTOLI C. 2008, *La teoria della subalternità e il caso dei dalit in India*, Soveria Mannelli, Rubbettino, 2008

BENATAR D. 2006, *Better Never to Have Been*, Oxford- New-York, Oxford University Press, 2006

BERKER S. 2014, *Does Evolutionary Psychology Show That Normativity Is Mind-dependent?*, in D'ARMS J., JACOBSON D.(eds.), *Moral Psychology and Human Agency: Philosophical Essays on the Science of Ethics*, Oxford, Oxford University Press, 2014, 215 ss.

BLACKBURN S. 2006, *Antirealist Expressivism and Quasi-Realism*, in COPP D. (ed.) *The Oxford Handbook of Ethical Theory*, Oxford, Oxford University Press, 2006, 146 ss.

BLACKBURN S. 2017, *All Souls Night*, in SINGER P. (ed.), *Does Anything Really Matter?*, Oxford, Oxford University Press, 2017

BLACKORBY C., BOSSERT W., DONALDSON D. 1997, *Critical-level Utilitarianism and Population Ethics Dilemma*, «Economics and Philosophy», vol. 13, 2, pp. 197-230

BLACKORBY C., BOSSERT W., DONALDSON D. 2004, *Critical-level Population principles and the Repugnant Conclusion*, in RYBERG J., TÄNNSJÖ T. (eds.), *The Repugnant Conclusion*, Library of Ethics and Applied Philosophy, vol 15, manging Editor, Amsterdam, pp. 45-59, 2004

BOONIN-VAIL D. 1996, *Don't Stop Thinking About Tomorrow: Two Paradoxes About Duties to Future Generations*, in «Philosophy & Public Affairs», 25, 4, 1996, 267-307.

BOONIN D. 2014, *The Non-identity Problem & the Ethics of Future People*, Oxford, Oxford University Press, 2014.

BROOME J. 1999, *Ethics out of Economics*, Cambridge, Cambridge University Press

- BROOME J. 1991, *Weighing Goods*, Oxford, Blackwell, 1991.
- BROOME J. 2004, *Weighing Lives*, New York, Oxford University Press, 2004.
- BRINK D. 1984, *Moral Realism and the Skeptical Arguments from Disagreement and Queerness*, in «Australasian Journal of Philosophy», 62, 1984, 11 ss.
- CARLSON E. 1998, *Mere Addition and Two Trilemmas of Population Ethics*, « Economics and Philosophy», vol. 14, 2, pp. 283-306
- CONTESTABILE B. 2010, *on the Buddhist Truths and the Paradoxes in Population Ethics* , in «Contemporary Buddhism», 11, 1, 2010, 103-113
- CELANO B. 2016, *Preconventions. A Fragment of the Background*, in «Revus», 30, 2016, 9 ss.
- CHURCHLAND P. 2011, *Braintrust. What Neuroscience Tells Us about Morality*, Princeton, Princeton University Press, 2011.
- COHEN G.A. 2013, *Rescuing Conservatism. A Defense of Existing Values*, in (id.) *Finding Oneself in the Other*, Princeton -Oxford, Princeton University Press, 2013, 143 ss.
- CRISP. R. 2006, *Reasons and the Good*, Oxford, Clarendon Press, 2006.
- D'ARMS J., JACOBSON D. 2006, *Sensibility Theories and Projectivism*, in COPP. D. (ed.), *The Oxford handbook of Ethical Theory*, Oxford, Oxford University Press, 2006, 186 ss.
- DARWALL S., GIBBARD A., RAILTON P. 1992, "Toward Fin the Siecle Ethics: Some Trends" in «The Philosophical Review», 101,1, 1992, 115 ss.
- DANIELS N. 1996, *Justice and Justification. Reflective Equilibrium in Theory and Practice*, Cambridge-New York, Cambridge University Press, 1996.
- ENOCH D. 2011, *Taking Morality Seriously. A Defense of Robust Realism*, Oxford, Oxford University press, 2011.
- FOOT P.F. 1967, *The Problem of Abortion and the Doctrine of the Double Effect*, in «Oxford Review», 5, 1967, p. 5 ss.
- FOOT P.F. 1972, *Morality as a System of Hypothetical Imperatives*, in «The Philosophical Review», Vol. 81, No. 3, 1972, 305 ss.
- FRANKFURT H.G. 1971, *Freedom of the Will and the Concept of a Person*, in « The Journal of Philosophy», Vol.68, 1, 1971, pp. 5 ss.
- GIBBARD A. 1986, *An Expressivist Theory of Normative Discourse*, in «Ethics», vol.96, n.3, 1986, 472 ss.
- GIUBILINI L., SANYAL S. 2016, *Challenging Human Enhancement*, in CLARKE S., SAVULESCU J. et all (eds.), *The Ethics of Human Enhancement. Understanding the Debate*, Oxford, Oxford University press, 2016, 1 ss.

- GLOVER J. 1977, *Causing Death and Saving Lives*, Londra, Penguin, 1977
- GREAVES H. 2016, *Population Axiology*, forthcoming.
- GREENE J. D. *The Secret Joke of Kant's Soul*, in SINNOTT-ARMSTRONG W. (ed), *Moral Psychology. Vol II*, Cambridge (Mass.)- London, MIT Press, 2008, 35 ss..
- GREENE J. D. 2013, *Moral Tribes: Emotion, Reason and the Gap between Us and Them*, New York, The Penguin Press, 2013
- GREENE J. D. 2014, *Beyond Point and Shot Morality: Why Cognitive (Neuro)Science Matters for Ethics*, in «Ethics», Vol.124, No.4, pp. 695 ss.
- GRIFFIN J. 1986, *Well-Being. Its Meaning, Measurement, and Moral Importance*, Oxford, Oxford University Press, 1986.
- GUASTINI R. 2011, *Interpretare e argomentare*, Milano, Giuffrè, 2011.
- 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., BJORKLUND F. 2008, *Social Intuitionists Answer Six Questions about Moral Psychology*, in SINNOTT-ARMSTRONG W. (ed), *Moral Psychology. Vol II*, Cambridge (Mass.)- London, MIT Press, 2008, 181 ss.
- HAIDT J. 2012, *The Righteous Mind*, Londra, Penguin Books, 2012
- HARE R. 1988, *Possible People*, in «Bioethics», Vol.2, 4, 1988, 279 ss.
- HILLS A. 2009, *Moral Testimony and Moral Epistemology*, in «Ethics», 120, vol.1, 2009, p. 94 ss.
- HILLS. A. forthcoming, *Cognitivism about Moral Judgments*.
- HOLTUG N. 2004, *Person-Affecting Moralities*, in RYBERG J., TÄNNSJÖ T. (eds.), *The Repugnant Conclusion*, Library of Ethics and Applied Philosophy, vol 15, Manging Editor, Amsterdam, pp. 129-161, 2004
- HOOKE B. 2015, *Rule Utilitarianism*, Stanford Eyclopedia of Philosophy.
- HOOKE B. 2016, *Wrongness, Evolutionary Debunking, Public Rules*, in «Ethics & Politics», XVIII, 2016, 135ss.
- HUDSON J. L. 1987, *The Diminishing Marginal Value of Happy People*, «Philosophical Studies», 51, pp. 123-137
- HUEMER D. 2008, *In Defence of Repugnance*, «Mind», vol. 117, pp. 900-933, 2008
- HURKA T.M. 1982a, *Average Utilitarianisms*, «Analysis», vol 42, 2, pp. 65-69

- HURKA T.M. 1982b, *More Average utilitarianisms*, «Analysis», vol. 42, 3, pp. 115-119
- HURKA T.M. 1983, *Value and Population Size*, «Ethics», vol. 93, 3, pp. 496-507
- KAHANE G. 2011, *Evolutionary Debunking Arguments*, in «Noûs», 45,1, 2011, 103 ss.
- KAHANE G. 2017, *If Nothing Matters*, in «Noûs», 51, 2, 2017, 327 ss.
- KAHNEMAN D. 2011, *Thinking Fast and Slow*, New York, Farrar, Straus and Giroux, 2011.
- KITCHER P. 2006, *Biology and Ethics*, in COPP D. (ed), *The Oxford Handbook of Ethical Theory*, Oxford, Oxford University Press, 2006, 163 ss.
- KYMLICKA W. 2002, *Contemporary Political Philosophy. An Introduction*, seconda edizione, Oxford, Oxford University Press, 2002
- JOYCE R. 2001, *The Myth of Morality*, Cambridge, Cambridge University Press, 2001.
- JOYCE R. 2015, *Moral Anti-Realism* in Stanford Encyclopedia of Philosophy, <https://plato.stanford.edu/entries/moral-anti-realism/projectivism-quasi-realism.html>, consultato il 10/06/2019.
- LEWIS D. 1989, *Dispositional Theories of Value*, in SMITH M., DAVID L., JOHNSTON M., *Dispositional Theories of Value*, «Proceedings of the Aristotelian Society, Supplementary Volume», 63, 1989, 113 ss.
- MACINTYRE A. 1981, *After Virtue: A Study in Moral Theory*, Notre Dame (Indiana), University of Notre Dame Press, 1981.
- MACKIE J. L. 1977, *Ethics. Inventing Right and Wrong*, London, Pelican Books, 1977.
- MACKIE J.L. 1985, *Parfit's Population Paradox*, in MACKIE J.L. e MACKIE P. (eds.) *Persons and Values. Volume II*, Oxford, Clarendon Press, 1985
- MARGOLIS H. 1987, *Patterns, Thinking, and Cognition*, Chicago, University of Chicago press, 1987
- MCDOWELL J. 1979, *Virtue and Reason*, in (ID.), *Mind, Value, and Reality*, Cambridge (Mass.), Harvard University Press, 1998, 198 ss.
- MCDOWELL J. 1979, *Non-Cognitivism and Rule-Following*, in (ID.), *Mind, Value, and Reality*, Cambridge (Mass.), Harvard University Press, 1998, 50 ss.
- MCCMAHAN J. 1981, *Problems of Population Theory*, *Ethics*, 92, pp. 96-127
- MCCMAHAN J. 1998, *Wrongful Life: Paradoxes in the Morality of Causing People to Exist*, in J.L. Coleman, C.W. Morris(eds.), *Rational Commitment and Social Justice: Essays for Gregory Kavka*. Cambridge University Press., 1998, pp. 208-47

- MCMAHAN J. 2009, *Asymmetries in the Morality of Causing People to Exist*, in ROBERTS M. & WASSERMAN D. (eds) *Harming Future Persons. Ethics, Genetics and the Non-Identity Problem*, Springer, Dordrecht – Heidelberg – London – New York, 2009, pp. 49-68
- MCMAHAN J. 2013, *Causing People to Exist and Saving People's Lives*, *Ethics*, 17, pp. 5-35
- MCMAHAN J. 2013, *Moral Intuition*, in LAFOLLETTE H., PERSSON I. (eds.), *The Blackwell Guide to Ethical Theory*, Oxford, Blackwell, 2013, 103 ss.
- MCMAHAN J. 2015, *The Moral Problem of Predation*, in CHIGNELL A., CUNEO T., HALTEMAN M., (eds.), *Philosophy Comes to Dinner: Arguments About the Ethics of Eating*, London, Routledge, 2015.
- MILLER A. 2003. *An Introduction to Contemporary Metaethics*, Cambridge, Polity Press, 2003.
- MORESO J.J. 2015, *Objetividad moral sin realismo robusto*, in « Discusiones: Contratos: entre el derecho y la justicia», 1, 16 ,2015, 191 ss.
- NARVESON J. 1973, *Moral Problems of Population*, *The Monist* 57, pp. 62-86
- NINO C. 1980. *Introduzione all'analisi del diritto*, Torino, Giappichelli, 1996.
- NG Y.K. 1989, *What Should We Do About Future Generations?*, «Economics and Philosophy», vol.5, 2, pp. 235-253
- NG Y.K. 1983, *Some Broader Issues of Social Choice*, in PATTANAIAK P.K., SALLES M. (eds.), *Social Choice and Welfare*, Amsterdam, North Holland Publishing Company, 1983
- NORCROSS A. 1997, *Comparing Harms: Headaches and Human Lives*, in «Philosophy and Public Affairs», 26, 2, 1997, 135-167
- NOZICK R. 1974, *Anarchy, State and Utopia*, Basic Books, 1974
- OLSON J. 2014, *Moral Error Theory. History, Critique, Defence*, Oxford, Oxford University Press, 2014.
- ORD T. 2015, *Moral Trade*, in «Ethics», 126, 118 ss.
- PARFIT D. 1984, *Reasons and Persons*, Oxford – New York, Oxford University Press, 1984.
- PARFIT D. 1996, *Acts and Outcomes: A Reply to Boonin-Vail*, in «Philosophy & Public Affairs», 25, 4, 1996, 308-316
- PARFIT D. 2004, *Overpopulation and the Quality of Life*, in RYBERG J., TÄNNSJÖ T. (eds.), *The Repugnant Conclusion* , Library of Ethics and Applied Philosophy, vol 15, managing Editor, Amsterdam, pp. 7-22, 2004
- PARFIT D. 2016, *Can We Avoid the Repugnant Conclusion?*, in «Theoria», 82, 2016, 110-127
- PARFIT D. 2011a. *On What Matters. Volume I*, Oxford, Oxford University Press, 2011.
- PARFIT D. 2011b. *On What Matters. Volume II*, Oxford, Oxford University Press, 2011.

- PARFIT D. 2017a. *On What Matters. Volume III*, Oxford, Oxford University Press, 2017.
- PARFIT D. 2017b, *Future People, the Non-Identity Problem, and Person-Affecting Principles*, *Philosophy & Public Affairs*, 45, 2, 2017, pp. 118-157
- PARFIT D., BROOME J. 1997, *Reasons and Motivation*, in «Proceedings of the Aristotelian Society», Supplementary Volumes Vol. 71, 1997, p. 99 ss.
- PERSSON I., SAVULESCU J. 2012. *Unfit for the Future, The Need for Moral Enhancement*, Oxford, Oxford University Press, 2012.
- PUGH J., KAHANE G., SAVULESCU J. 2013, Cohen's Conservatism and Human Enhancement, in «The Journal of Ethics», 17, 4, 2013, 331 ss.
- PUGH J., KAHANE G., SAVULESCU J. 2016, *Partiality for Humanity and Enhancement*, in CLARKE S., SAVULESCU J., et. all. (eds.), *The Ethics of Human Enhancement*, Oxford, Oxford University Press, 2016, 170 ss.
- RACHELS S. 1998, *Is it Good to Make Happy People?*, in «Bioethics», 12, 2, 1998, 93-110
- RAILTON P. 1984, *Alienation, Consequentialism and the Demands of Morality*, in «Philosophy and Public Affairs» Vol 13, no.2, ristampato in SCHEFFLER S. (ed) *Consequentialism and its Critics*. Oxford, Oxford University Press, 1988, p. 93 ss.
- RAWLS J. 1971, *A Theory of Justice*, Cambridge (Mass.), Harvard University Press, 1971.
- ROBERTS M. 2003, *Is the Person-Affecting Intuition Paradoxical?*, *Theory and Decision*, 55, 2003, pp. 1-44
- ROCCHÉ G. (in via di pubblicazione), *About the Badness of Existence and the Prospect of Extinction*, in SCHEFCZYK M., SCHMIDT-PETRI C. (eds.), *Utility, Progress, and Technology*, Karlsruhe, KIT Scientific Publishing
- RYBERG J. 2004, *The Repugnant Conclusion and Worthwhile Living*, in RYBERG J., TÄNNSJÖ T. (eds.), *The Repugnant Conclusion*, Library of Ethics and Applied Philosophy, vol 15, Manging Editor, Amsterdam, pp. 239-255, 2004
- SCANLON T. 1998, *What We Owe to Each Other*, Cambridge (Mas.), Belknap, 1998
- SEN A. 1982, *Rights and Agency*, in «Philosophy & Public Affairs», 11, no.1, 1982, 3-39.
- SIDER T. R. 1991, *Might Theory X Be a Theory of Diminishing Marginal Value?*, «Analysis», vol. 51, 4, pp. 265-271
- SIDGWICK H. 1907, *The Methods of Ethics*, settima edizione, Indianapolis-Cambridge, Hackett Publishing Company, 1981
- SINGER P. 1972, *Famine, Affluence, and Morality*, in «Philosophy and Public Affairs», 1, No.3, 1972, 229 ss.

- SINGER P. 1975, *Sidgwick and the Reflective Equilibrium*, in «The Monist», 58,3, 1975, 490 ss.
- SINGER P. 2005, *Ethics and Intuitions*, The Journal of Ethics, 9, 2005, pp. 331-352.
- SIKORA R. 1978, *Is it Worn to Prevent the Existence of Future Generations?*, in SIKORA R, BARRY, B. (eds.) *Obligations to Future Genarations*, Philadelphia, Temple Univeristy Press, 1978
- SLOVIC P., FISCHOFF B, LICHTENSTEIN S. 1978, *Accident Probabilities and Seat Belt Usage: A Psychological Perspective*, in «Accident Analysis and Prevention», 10, 1978, 281-285
- SUMNER L.W. 1996, *Welfare, Happiness, and Ethics*, Oxford – New York, Oxford University Press, 1996
- STREET S. 2017, *Nothing “Really” Matters, but That’s not What Matters*, in SINGER P. (ed.), *Does Anything Really Matter*, Oxford, Oxford University Press, 2017, 121 ss.
- SUNSTEIN C.R. 2005, *Moral Heuristics*, in «Behavioral and Brain Sciences», 28, 2005, 531 ss.
- TÄNNSJÖ T. 1998, *Hedonistic Utilitarianism*, Edimburgo, Edinburgh-University Press, 1998
- TÄNNSJÖ T. 2004, *Why We Ought to Accept the Repugnant Conclusion*, , in RYBERG J., TÄNNSJÖ T. (eds.), *The Repugnant Conclusion* , Library of Ethics and Applied Philosophy, vol 15, Manging Editor, Amsterdam, pp. 219-238, 2004
- TÄNNSJÖ T. 2008, *Egalitarianism and the Putative Paradoxes of Population Ethics*, «Utilitas», Vol. 20, 02, 2008, 187-198.
- TAYLOR C. 1995, *A Most Peculiar Institution*, in ALTHAM J.E.J., HARRISON R. (eds.), *World, Mind, and Ethics. Essays on the Ethical Philosophy of Bernard Williams*, New York, Cambridge University Press, 1995, 132 ss
- TEMKIN L. 1987, *Intransitivity and the Mere-Addition Paradox*, Philosophy & Public Affairs, vol. 16, n. 2, pp. 138 -187
- TEMKIN L.S. 2012. *Rethinking the Good. Moral Ideals and the Nature of Practical Reasoning*, New York, Oxford University Press, 2012
- TERSMAN F. 2008. *The Reliability of Moral Intuitions. A Challenge for Neuroscience*, in «Australasian Journal of Philosophy», 86, 3, 2008, 389-405.
- TERSMAN F. 2015. *Debunking and Disagreement*, in «Noûs», 2015, 1 ss.
- THOMSON J.J. 1985, *The Trolley Problem*, in «The Yale Law Journal», 94, 6, 1985, p. 1395 ss.
- UNGER P. 1996, *Living High & Letting Die. Our Illusion of Innocence*, New York – Oxford, Oxford University Press, 1996.

WIGGINS D. 1991, *Moral Cognitivism, Moral Relativism and Motivating Moral Beliefs*, in «Proceedings of the Aristotelian Society», vol. 91, 1991, p. 61 ss.

WIGGINS D. 1987, *A Sensible Subjectivism?*, in (ID), *Needs, Values, Truth*, Oxford, Blackwell, 1987, 185 ss.

WILLIAMS B.A.O. 1965, *Ethical Consistency*, in «Proceedings of the Aristotelian Society», ristampato in in (Id), *Sources of the Self*, Cambridge, Cambridge University Press, 1973, 166 ss.

WILLIAMS B.A.O. 1970, *Deciding to Believe*, in Kiefer H., Munitz M. (eds.), *Language, Belief and Metaphysics*, ristampato in (Id), *Sources of the Self*, Cambridge, Cambridge University Press, 1973, 136 ss.

WILLIAMS B.A.O. 1973, *A Critique of Utilitarianism*, in SMART J.J.C., WILLIAMS B.A.O. (eds.), *Utilitarianism for & against*, New York, Cambridge University Press, 1973.

WILLIAMS B.A.O. 1972, *The Makropulos Case: Reflections on the Tedium of Immortality*, lezione tenuta presso l'università di Berkley, in ID. *Problems of the Self*, Cambridge, Cambridge University Press, 1973, pp. 85- 100.

WILLIAMS B.A.O. 1974, *The Truth in Relativism*, in «Proceedings of the Aristotelian Society», Vol. 75, ristampato in WILLIAMS B.A.O., *Moral Luck*, Cambridge, Cambridge University Press, 1981, pp. 132 ss.

WILLIAMS B.A.O. 1976, *Utilitarianism and Moral Self-Indulgence*, in LEWIS H.D. (ed.), *Contemporary British Philosophy, personal statements*, London, Allen and Unwin, 1976, p. 115 ss., ristampato in ID, *Moral Luck – Philosophical Papers 1973-1980*, Cambridge, Cambridge University Press, 1982, p. 40 ss.

WILLIAMS B.A.O. 1979, *Internal and External Reasons*, in HARRISON R. (ed.), *Rational Action*, Cambridge University Press., 1979, p. 101 ss., ristampato in ID, *Moral Luck – Philosophical Papers 1973-1980*, Cambridge, Cambridge University Press, 1982, p. 101 ss.

WILLIAMS B.A.O. 1981, *The Legacy of the Greek Philosophy*, in FINLEY M.I. (ed.), *The legacy of Greece: A New Appraisal*, ristampato in ID., *The Sense of the Past*, Princeton, Princeton University Press, 2006, 3ss.

WILLIAMS B.A.O 1982, *The Point of View of the Universe: Sidgwick and the Ambitions of Ethics*, in «The Cambridge Review» 1982, ristampato in in ID., *Making Sense of Humanity – and Other Philosophical Papers 1982-1993*, Cambridge, Cambridge University Press, 1995, p. 153 ss.

WILLIAMS B.A.O 1982, *Evolution, Ethics, and the Representation Problem*, in BENDALL D.S. (ed), *Evolution to from Molecules to Men*, ristampato in in ID., *Making Sense of Humanity – and Other Philosophical Papers 1982-1993*, Cambridge, Cambridge University Press, 1995, p. 153 ss.

WILLIAMS B.A.O 1985, *Ethics and the Limits of Philosophy*, Waukegan (Illinois), Fontana Press, 1985.

WILLIAMS B.A.O 1985B, *Ethics and the Fabric of the World*, in HONDERICH T. (ed) *Morality and Objectivity*, ristampato in in ID., *Making Sense of Humanity – and Other Philosophical Papers 1982-1993*, Cambridge, Cambridge University Press, 1995, p. 172 ss.

WILLIAMS B.A.O 1988, *What does Intuitionism Imply?*, in MORAVSCIK J., TAYLOR C.C.W. (eds.), *Human Agency: language, duty and value*, , ristampato in in ID., *Making Sense of Humanity – and Other Philosophical Papers 1982-1993*, Cambridge, Cambridge University Press, 1995, p. 172 ss.

WILLIAMS B.A.O. 1989, *Internal Reasons and the Obscurity of Blame*, in «Logos», Vol 10, Santa Clara University, ristampato in in ID., *Making Sense of Humanity – and Other Philosophical Papers 1982-1993*, Cambridge, Cambridge University Press, 1995, p. 35 ss.

WILLIAMS B.A.O. 1992, *Who Needs Ethical Knowledge?*, in GRIFFITHS A.P. (ed), *Ethics*, 1992, ristampato in in ID., *Making Sense of Humanity – and Other Philosophical Papers 1982-1993*, Cambridge, Cambridge University Press, 1995, p. 35 ss.

WILLIAMS B.A.O. 1993, *Shame and Necessity*, Berkley, University of California Press.

WILLIAMS B.A.O. 1995, *Truth in Ethics*, in «Ratio», VIII, 1992, p. 227 ss.

WILLIAMS B.A.O. 2006, *The Human Prejudice*, in WILLIAMS B.A.O, *Philosophy as a Humanistic Discipline*, MOORE A.W. (ed.), Princeton (New Jersey), Princeton University Press, 2006, pp. 135 ss.

WOLFF R. P. 1970, *In Defense of Anarchism*, Oakland (California), University of California Press, 1998

WOOD A. 2015, *Kant and Virtue Ethics*, in BESSER-JONES L., SLOTE M. (eds.), *The Routledge Companion of Virtue Ethics*, New-York – London, Routledge, 2015, 307 ss.