

SUL COGNITIVISMO NON METAFISICO DI PARFIT

PIERPAOLO MARRONE

Università di Trieste

Dipartimento di Studi Umanistici

marrone@units.it

ABSTRACT

In this paper I examine some implications of Parfit's non-metaphysical and cognitivist metaethics, especially his theory that the agents respond in non-causal manner to non-ontological properties, and the criticisms that are carried out from the evolutionary debunking argument. I conclude that a dispositionalist and realistic position in metaethics seems to fit better to our evolutionary history.

KEYWORDS

Parfit, cognitivism, evolutionary debunking argument, dispositionalism.

L'ultima opera di Parfit è molto ambiziosa nella sua idea di fondo, ossia quella di fare dell'etica una disciplina precisa e rigorosa. Il titolo però è necessariamente spiazzante, perché *On What Matters*¹ potrebbe essere inteso come un imperativo occulto (nel senso della preventiva dichiarazione che effettivamente esiste qualcosa che importa) e come un appello all'intuizione, quell'intuizione che appunto ci assicura che qualcosa importa davvero. Sostenere, infatti, che ci sia qualcosa che necessariamente vale la pena significa anche affermare una generale posizione anti-relativistica.² Anch'io ritengo che sia difficile riuscire ad argomentare che questa intuizione non abbia dalla sua delle ragioni buone e forti. Del resto, è proprio quando noi diamo nei suoi termini più generali una risposta positiva alla domanda "ci sono cose che hanno realmente un'importanza intrinseca?" che le cose cominciano a complicarsi e a farsi interessanti dal punto di vista teorico e dal punto di vista dei contenuti. Dare una risposta positiva alla questione potrebbe, infatti, equivalere ad ammettere che ci sono dei fatti normativi primitivi dai quali dobbiamo partire per i

¹ Parfit, 2011a; Parfit, 2011b; Parfit, 2017.

² Sulla dimensione dialettica della discussione di Parfit, 2017, si veda la discussione in Pellegrino, 2018.

nostri giudizi di valore.³ Senza questi fatti normativi primitivi, l'idea che ci sia qualcosa che importa potrebbe in definitiva ridursi a un appello retorico che difficilmente può reggere all'analisi critica.⁴

Innanzitutto occorre dire una cosa piuttosto semplice e derivata dall'osservazione diretta della nostra esperienza: mentre è chiaro che per noi ci sono cose che hanno importanza, spesso non è affatto chiaro perché ce l'abbiano. Mi spiego con un esempio. Sono qui in una città che non è la mia per una visita di studio. La giornata è limpida e io sono ritornato nel residence dove alloggioro per riposarmi da un seminario particolarmente impegnativo. Abito a un piano alto dove domino con lo sguardo la maggior parte del quartiere residenziale. Sul tetto di un edificio una troupe sta svolgendo un servizio di moda. Davanti al fotografo si alternano due modelle bellissime, una bionda e l'altra mora. La scena mi riempie di soddisfazione, in senso non soltanto estetico. Mi fa provare una sensazione di armonia, e questa sensazione mi fa pensare che tutto intorno a me in questo breve momento è sensato e degno di essere vissuto. Sono momenti che ritengo tutti abbiano sperimentato a partire da un certo momento della propria esistenza e della propria maturazione umana. È chiaro che questa è una descrizione del tutto incompleta del perché tutto intorno a me dovrebbe apparire sensato. Per poterlo dire in maniera più solida e meno connotata emotivamente dovrei almeno risalire agli episodi più significativi della mia vita, cosa che effettivamente costituisce l'obiettivo di molte tecniche psicoterapeutiche. Ammesso che riuscissi a farlo in una maniera plausibile (fatta la tara all'idea che la frase "gli episodi più significativi della mia vita" ha forse senso solo per me in questo momento) sarei davvero giunto a un qualche fatto normativo primitivo o non forse piuttosto e unicamente a un qualche nodo significativo della mia autobiografia?⁵

L'esempio che ho fatto è volutamente minimalista. Avrei potuto scegliere qualcosa di maggiormente eclatante in maniera tale da portare le nostre intenzioni a convergere e a dire che ovviamente c'è una dimensione nella quale risulta evidente che esiste qualcosa che è importante. È importante, ad esempio, non torturare le persone, non soltanto le persone umane. È importante avere degli obiettivi nella

³ Posizione che alcuni considerano, secondo me giustamente, come una variante dell'universalismo kantiano, ad esempio Gunnemyr, 2017.

⁴ Si veda la critica radicale di Kiesewetter, 2012.

⁵ Questo problema intreccia quello della rilevanza temporale del passato che era già stato oggetto di Parfit, 1984 e che ritorna anche in Parfit 2011b, p. 716: "We may therefore misunderstand which are the facts that give us reasons to care about our future, and misjudge the strength of these reasons. Since my thoughts about persons and personal identity had been influenced only by certain Western philosophers, I was encouraged to learn that Buddha seems to have reached similar conclusions. We may also have false beliefs about the nature and rational significance of time. We do not, I believe, have reasons to care more about the future than about the past. What has happened is just as real as what will happen. Nor is the past less real than the present. Though people who are dead do not exist now, that is merely like the fact that people who live elsewhere do not exist here. And time's passage is an illusion."

vita, perché questo contribuisce a farci sentire delle persone non incomplete. Probabilmente è importante che questi obiettivi non siano raggiunti in completa solitudine, ma siano condivisi in una qualche misura da altre persone, che sono importanti per noi.⁶ Forse anche per loro sarà importante percepire questa condivisione, in sintonia con il fatto che siamo esseri sociali cooperativi.

È forse questa capacità cooperativa il fatto normativo primitivo al quale dobbiamo ricondurre l'etica? Probabilmente, nella misura in cui la nostra abilità sociale e cooperativa è il frutto di fitness adattive plasmate dall'evoluzione biologica, dovremmo rispondere affermativamente. Anche Parfit sembrerebbe pensarlo, ma questa convinzione lo porta verso esiti decisamente inaspettati.⁷ Uno degli aspetti essenziali delle nostre abilità cooperative è la capacità autoriflessiva, che viene segnalata anche dal fatto di essere in grado di formulare degli enunciati con un contenuto morale e dalla capacità di riconoscerne la presenza quando sono enunciati da altri. Questi enunciati assolvono sia a funzioni prescrittive sia a funzioni descrittive, almeno nel senso minimale che descrivono quelle che si pensano essere caratteristiche morali dell'azione e dell'intenzione. Sembrerebbe che gli asserti morali siano o non siano validi in ragione del fatto che in qualche modo abbiano presa sulla realtà e in virtù del fatto che hanno determinate proprietà, ad esempio quelle che ne fanno appunto degli asserti morali. Queste proprietà magari non saranno naturali, ma che debbano dire qualcosa su una porzione del mondo, ossia avere un contenuto informativo, pare essere una cosa ovvia.

Per Parfit, però, le cose stanno in una maniera piuttosto diversa. Ovviamente, anche lui ritiene che gli asserti morali abbiano un contenuto informativo, ma lo hanno perché gli asserti normativi incorporano in maniera essenziale proprietà che

⁶ Sul nesso tra etica e narratività condivisa insiste Cattaneo, 2013.

⁷ Nel senso anche che non lo inclinano verso forme di scetticismo normativo, come quello che deriva dal cosiddetto evolutionary debunking argument, secondo il quale il fatto che crediamo che alcuni asserti normativi siano veri significa soltanto che si sono dimostrati evolutivamente vantaggiosi: "natural selection explains how we became able to form such beliefs in these reliable ways. These beliefs were advantageous only because they were often true. Similar claims may apply to our logically and mathematically based beliefs. It might have helped my early human to realize that, since three lions entered his cave and only two had left, one lion was still in the cave [...] (1) Such normative beliefs were often advantageous, by causing us to have true worldly beliefs which helped us to survive and reproduce.

(2) Because these normative beliefs were advantageous, natural selection made us disposed to have them.

(3) These beliefs would have had the same effects whether or not they were true.

Therefore

(4) These beliefs would have been advantageous whether or not they were true. Therefore

(5) Natural selection would have disposed us to have these beliefs whether or not they were true.

(6) We have no empirical evidence for the truth of these beliefs.

(7) We have no other way of knowing whether these beliefs are true.

Therefore

We cannot justifiably believe that these beliefs are true" (Parfit, 2011b, p. 512)

sono tanto non ontologiche quanto non naturali.⁸ Queste proprietà sono a loro volta incorporate nelle nostre intuizioni morali. Alle loro proprietà le nostre intenzioni rispondono in maniera non causale. Si tratta in altre parole di una forma di cognitivismo. Ma non tutti i cognitivismi sono uguali, naturalmente.⁹

We are Cognitivists about some kind of claim if we believe that such claims can be, in a strong sense, true. Many such claims have metaphysical or ontological implications. In trying to decide whether these claims are true, we must answer some questions about what exists, in an ontological sense. That is true, for example, of claims about concrete entities, such as rocks, stars, philosophers, and bluebell woods. And it may be true of all claims about the natural properties of what exists in the spatio-temporal world. When we believe that claims of these kinds can be in a strong sense true, we are Metaphysical Cognitivists about such truths.¹⁰

Il cognitivismo di questo genere può trovarsi in difficoltà con alcune entità specifiche come i numeri ad esempio: “According to the No Clear Question View: Numbers are not a kind of entity about which it is a clear enough question whether, in some ontological sense, they exist, or are real, though they are not in space or time.”¹¹ La strategia di Parfit per evitare la No Clear Question View è di proporre un cognitivismo non metafisico o non ontologico.¹²

When we consider some other kinds of claim, we may accept views of a different kind, which we can call Non-Metaphysical Cognitivism. On such views:

(F) There are some claims that are, in the strongest sense, true, but these truths have no positive ontological implications.

(G) When such claims assert that there are certain things, or that these things exist, these claims do not imply that these things exist in some ontological sense.¹³

L'esempio di Parfit è uno di quelli che farebbero la gioia dei platonisti. Pensiamo a un'operazione matematica molto semplice, ad esempio a un'addizione tra numeri interi che dia un certo risultato. Il risultato è naturalmente maggiore di ognuno dei due numeri che si sono addizionati. Nessuno, nemmeno Dio, sostiene Parfit, potrebbe far sì che le cose stiano diversamente. Affinché le cose stiano così è necessario che ci siano delle entità come i numeri, le quali abbiano determinate proprietà, ad esempio quella di essere addizionabili. Per ottenere questo risultato noi non dobbiamo minimamente occuparci del problema relativo all'esistenza in un senso ontologico dei numeri nel tempo e nello spazio. Considerazioni del tutto simili si applicano anche alle verità logiche e alle argomentazioni valide. Quando dobbiamo

⁸ Temi che sono analizzati precisamente in relazione a causalità e normatività da Jurjako, 2011.

⁹ Questo è probabilmente il motivo per cui l'etica della virtù non è considerata nell'analisi tripartita di Parfit, 2011a, Parfit, 2011b e Parfit, 2017, che riguarda il deontologismo, l'utilitarismo e il contrattualismo morale, ma non l'etica delle virtù. Si veda in proposito Chappell, 2012.

¹⁰ Parfit 2011b, p. 479.

¹¹ Parfit 2011b, p. 479.

¹² Che Pellegrino, 2013, ritiene difficilmente conciliabile con l'utilitarismo.

¹³ Parfit 2011b, p. 479.

decidere se queste verità sono effettive e se questi argomenti sono validi non abbiamo nessuna necessità di sapere se verità o argomenti esistano in un qualche senso ontologico.

Il minimo che si possa dire di fronte a questa posizione è che si tratta di una prestazione teorica molto complessa. Innanzitutto, è mia opinione che sia estremamente difficile esemplificare una proprietà non ontologica e non naturale. Spesso del bene si è detto che si tratta di una proprietà non naturale. Non sono sicuro che ci sia stato qualcuno che abbia sostenuto che si tratti anche di una proprietà non ontologica, forse solo i sostenitori di una qualche *error theory*,¹⁴ o forse chi è fautore di un radicale scetticismo etico abbinato a una qualche forma di nominalismo. La mia proposta è di lasciar però perdere per un attimo il bene, che è un assoluto, e di pensare a qualcosa di maggiormente relativo però altrettanto estremo. Pensiamo a un individuo la cui maggior parte delle azioni siano malvagie e per il quale la maggior parte delle intenzioni siano conformi all'idea di procurarsi il proprio utile preferibilmente creando danni agli altri oppure che crea danni agli altri per il semplice gusto di farlo anche in assenza di un utile articolato da perseguire. Questa mi sembra una buona descrizione di una persona malvagia che compie azioni malvage. La sua malvagità è una proprietà non naturale? Se noi pensiamo che in una descrizione definita ed esaustiva di questa persona possiamo tralasciare di menzionare la sua volontà, attitudine, intenzione (chiamatela come volete) a compiere azioni malvage, allora la malvagità diviene anche per questo una proprietà non ascrivibile a ciò che quella persona è, ossia alla sua natura? Disgraziatamente, una descrizione di questo genere non sarebbe affatto esaustiva e ognuno di noi se ne rende perfettamente conto e non ha senso insistervi ulteriormente.

Non mi pare di aver trovato alcuna dimostrazione dell'esistenza di proprietà non naturali e non ontologiche in Parfit. L'esistenza stessa di proprietà morali naturali e ontologiche nel senso di Parfit può ovviamente essere messa in questione. Io ritengo che non sia possibile darne una dimostrazione, ma penso anche che sia possibile argomentare persuasivamente a favore della loro esistenza. Pensate, infatti, a un esempio del genere. Siete sulla vostra spiaggia preferita. La spiaggia è deserta, eccetto voi. A un certo punto vi accorgete che un bambino sta annegando in mare. Voi girate la testa da un'altra parte, vi infilate gli auricolari e fate per partire la daily compilation che Spotify ha preparato per voi. Tutte queste azioni che avete fatto grazie ad alcune proprietà naturali, le quali fanno di voi un prodotto dell'evoluzione biologica, non hanno nulla a che fare con altre proprietà che riguardano la vostra condotta? Non sono nemmeno indici precisi e contestuali che c'è qualcosa che non va in voi? Ma anche ammesso che non si sia d'accordo sull'esistenza di queste proprietà naturali la cui sussistenza, me ne rendo conto, dipende certamente anche da un carico stipulativo e culturale che noi poniamo sulla parola "natura", e che non sempre è facile da chiarire ed esibire, dire che le proprietà morali che avete esibito

¹⁴ Mackie, 1991; Phillips, 2014.

con la vostra azione sono anche proprietà non ontologiche è tutta un'altra questione.

Che cosa si dovrebbe precisamente intendere con proprietà non ontologiche è difficile da comprendere. Se una proprietà si manifesta, allora in qualche senso deve fare parte della realtà, ossia deve necessariamente avere delle caratteristiche ontologiche. Per ogni platonista, ovviamente, questo non è un problema, perché ci potrebbero essere delle proprietà che non si sono mai manifestate nella realtà, eppure dovrebbero continuare ad avere un solido spessore ontologico. Il platonismo matematico, in definitiva, si basa proprio su questo assunto. Potrebbe essere che il rapporto tra diametro e circonferenza non si sia mai manifestato nella realtà sia nel senso che non esistono degli oggetti fisici che sono cerchi perfetti sia perché questo rapporto non è stato mai concepito da nessuna mente nell'universo. Il platonista matematico continuerebbe però dire che le proprietà che derivano da quella relazione sono proprietà ontologiche, se non altro per il fatto che *sono* quella relazione. Ci sono certamente alcune proprietà che non sono naturali, nel senso che appartengono ad oggetti che non esistono in natura. Le proprietà del grafene costruito da Andrej Gejm e Konstantin Novosëlov non sono naturali, perché prima della sua costruzione non si manifestavano come durezza del diamante e flessibilità della plastica in un materiale artificiale, ma ovviamente sono proprietà ontologiche.

Relativamente al fatto che noi reagiremmo in maniera non causale a proprietà non naturali e non ontologiche si tratta di un'affermazione che faccio fatica a non qualificare come avvolta da una densa nube di mistero. Potremmo forse essere aiutati dall'affermazione di Parfit che

Of those who believe that there are some abstract entities, some have claimed
(H) Concrete and abstract entities do not exist in the same sense. Such claims are hard to defend. If we are Non-Metaphysical Cognitivists about abstract entities, we should accept the Plural Senses View, and we should therefore reject (H). On our view:

There are both many concrete entities, such as rocks and stars, and many abstract entities, such as numbers and logical truths.¹⁵

Se reagisci a una qualche proprietà, questo avviene perché questa proprietà causa una qualche reazione. Queste proprietà possono essere considerate in un qualche senso non naturali, come le proprietà matematiche, ma non possono non essere presenti in un qualche senso in qualche oggetto naturale, ad esempio la mente umana, se hanno una qualche relazione causale (ad esempio con qualche pensiero di qualche mente).

Tuttavia, ci sono molte ragioni per prendere sul serio le considerazioni di Parfit, se non altro perché ci costringono pensare alla costruzione di un racconto alternativo della moralità. Come in ogni indagine, una delle cose che sono maggiormente importanti è dichiarare esplicitamente i propri punti di partenza. In un certo senso,

¹⁵ Parfit 2011b, p. 480.

questi punti di partenza non devono essere considerati propriamente come degli assiomi che si tratta di assumere senza dimostrazione, bensì devono essere pensati come strumenti epistemici la cui efficacia esplicativa è verificata mostrando che interpretano meglio di altri strumenti aspetti essenziali del campo che intendono mettere a tema, certamente anche nel senso che vanno maggiormente incontro di altri a qualcosa che è largamente condiviso dalla comunità alla quale ci stiamo rivolgendo, che potrebbe avere un insieme di intuizioni le quali potrebbe rivelarsi ben fondate proprio alla luce della portata esplicativa dei nostri assunti.¹⁶

Per parte mia penso che uno degli elementi tra il quale occorre partire nell'esame della moralità è il disaccordo etico. In un certo senso questo è anche un dato fenomenico della realtà morale (che ovviamente deve essere interrogato). La realtà del disaccordo chiama in causa altri elementi sui quali, a mio avviso, abbiamo una buona presa intuitiva. Penso a concetti quali "piani di vita", "preferenze", "ordinamento delle preferenze". Credo che questi concetti siano compresi facilmente da chiunque a livello intuitivo, anche se i problemi che sollevano sono molti e complicati. Inoltre, disaccordo morale, preferenze, piani di vita sono concetti che si richiamano tra di loro e hanno la particolarità, per me molto importante, di differire in maniera radicale dagli elementi morali primitivi quali sono intesi da Parfit, che sono non metafisici, pienamente conoscibili e ai quali rispondiamo in maniera non causale. Un disaccordo morale su piani di vita e preferenze riguarda stati del mondo e perciò nella mia prospettiva proprietà naturali, proprietà ontologiche e relazioni causali. Naturalmente anche Parfit ritiene che disaccordo morale, piani di vita, preferenze individuali e collettive siano della più grande importanza, ma non pensa che la loro collocazione normativa più appropriata sia all'interno di una dimensione causale.¹⁷

Come dobbiamo intendere una discussione normativa alla quale noi rispondiamo in maniera non causale? Una spiegazione possibile di una spiegazione non causale è offerto per Parfit dalla matematica. Pensate a una relazione tra due grandezze: per Parfit la conoscenza che noi ne abbiamo costituisce una risposta non causale a fatti matematici. Prendete un momento il vostro cellulare e calcolate con l'app opportuna l'area di una determinata figura geometrica regolare. Otterrete un certo risultato. In che senso il risultato è causato da qualcosa? Se ci pensate bene, direbbe Parfit, voi avete pigiato su delle icone che hanno attivato dei circuiti elettronici e così via. La risposta causale che genera il risultato sullo schermo del vostro cellulare riguarda l'esistenza di determinati circuiti elettrici e non ha nulla a che fare con fatti che riguardano la relazione tra grandezze. Per questo motivo quando noi risolviamo un problema algebrico stiamo semplicemente avendo accesso a dei fatti algebrici, ma questo non avviene in maniera causale. Per Parfit noi riconosciamo che la risposta è proprio quella lì, non che sia stata causata dal problema algebrico.

¹⁶ Darwall, 2014.

¹⁷ Parfit 2011a, pp. 111-129.

Se noi accettiamo questa posizione, allora dobbiamo anche pensare che ci sono importanti implicazioni che probabilmente devono essere tratte sia relativamente alle discipline formali sia relativamente all'analogia con le proprietà non ontologiche e non causali. Se non c'è relazione causale tra la nostra credenza giustificata sulla verità degli enunciati matematici e la forma di questi stessi enunciati matematici, allora penso che occorre dedurre che tutti questi enunciati sono analitici. Così come un'equivalenza algebrica stabilisce una identità di significato tra due differenti stringhe di simboli, allo stesso modo accade ad esempio per l'enunciato "tutti gli scapoli sono non sposati". Si potrebbe dire che scapolo e non sposato hanno sensi diversi e identico significato, se applichiamo la distinzione di Frege tra *Sinn* e *Bedeutung*,¹⁸ ma allora la stessa cosa va detta anche per gli enunciati normativi, se pure questi sono riconosciuti come validi in virtù di una relazione che non è causale.

Definirei questa posizione di Parfit come semi-leibniziana, perché a differenza di Leibniz, Parfit non sosterebbe, almeno secondo l'interpretazione che qui ne sto dando, che sono analitici anche tutti quegli enunciati che solitamente sono ritenuti sintetici, posizione che Leibniz può sostenere perché la sua teoria della verità non è una teoria della corrispondenza.¹⁹ Tuttavia, chiediamoci anche, dopo aver fatto queste precisazioni cautelative, se Parfit davvero non avrebbe dovuto avere una posizione compiutamente leibniziana. Se il nostro agire normativo è non causale perché le proprietà ontologiche non naturali della normatività sono non causali, così come la nostra digitazione di determinate stringhe sull'app del cellulare produce un risultato che non reagisce causalmente con il significato matematico della stringa che abbiamo digitato, non si potrebbe allora sostenere che non c'è alcun bisogno di duplicare la realtà, ponendo da una parte relazioni causali e dall'altra relazioni non causali, e bensì dire che tutte le relazioni sono in definitiva non causali, ma semplicemente accadono in un certo modo perché la realtà è fatta così e così, ossia non potrebbe non accadere se non in questa stessa maniera nella quale sta accadendo?

Possiamo però anche, senza seguire Parfit e senza avventurarci in conclusioni leibniziane, tentare di raccontare una storia diversa. Le app che usiamo sui nostri cellulari sono dei programmi che qualcuno ha scritto. Non sembra essere una cosa eccessivamente impegnativa dal punto di vista ontologico pensare che le righe del programma che corrispondono agli stati fisici della macchina che implementano l'app provocano un qualche altro stato fisico che poi si tradurrà in una determinata sequenza di simboli che noi interpreteremo nella maniera corretta quando appariranno sullo schermo. Questa analogia non potrebbe essere portata più in là? Se pensiamo a noi stessi come al risultato di una scrittura, quella codificata dal codice genetico, e come il risultato dell'interazione di questo con l'ambiente sociale, allora potremmo ancora sostenere che le dinamiche della cooperazione sociale non

¹⁸ Frege, 1965.

¹⁹ Mugnai, 2001, p. 43.

hanno nulla a che fare con la generale predisposizione a non infilarci gli auricolari per ascoltare la nostra compilation preferita quando sentiamo le grida di un bambino che sta annegando? Tutto questo, non ha nulla a che fare con la nostra storia evolutiva?²⁰ Sembra ben difficile che Parfit possa dare una risposta negativa a queste due domande, e allora occorre fare uno sforzo ulteriore di comprensione se non si vuole catalogare quell'analogia tra matematica e normativo come semplicemente incomprensibile.

La mia impressione è che Parfit abbia creduto fortemente a qualcosa che potremmo chiamare l'unità della ragione. Le ragioni che ci guidano alla soluzione di un problema matematico fanno parte del medesimo territorio di quelle che ci guidano nella soluzione di un problema empirico o di un dilemma morale sollevato dalla ragion pratica nel senso non causale del significato di Parfit.²¹ Allora andrebbe indagato che cosa significa attribuire la patente di razionalità a determinate nostre azioni. Da un punto di vista evolutivo, andrebbe notato che anche tutte le nostre reazioni *flight or fight* hanno una connotazione di razionalità, e questa idea generale sostiene il debunking argument evolucionistico sulla moralità, che secondo Parfit non implica nessun impegno veritativo.

These debunking arguments would have most force when they are applied to the normative beliefs that have helped some communities to destroy, conquer, or exploit others. Some examples might be the beliefs that, rather than following the Golden Rule, we ought to give, or may give, strong priority to the well-being of people who are members of our tribe, nation, or race, or followers of the same religion. These beliefs may have been evolutionarily advantageous, not only at the genetic but also at the social or cultural level. Such beliefs have also been widely held. Some people have believed that they were permitted or even required to give no weight to the well-being of strangers, or members of other tribes, nations, races, or religions.²²

Questo potente retaggio dell'evoluzione dà anche origine a sorprendenti bias indagati della psicologia evolucionistica. Attribuiamo intenzioni cooperative benevole a volti osservati per frazioni di secondi, che magari vediamo in una foto per la prima volta. Stiamo reagendo in maniera non causale anche quando verbalizziamo la nostra intenzione di cooperare con queste persone?²³ Anche questo comportamento fa parte del dominio della ragione? È difficile negarlo tanto quanto il comportamento è stato selezionato per risolvere un problema anche se i nostri errori sono sovradeterminati dalla pressione selettiva. Tuttavia, occorre pensare che in altre situazioni, molto differenti dalle nostre società estremamente pacifiche, l'interpretazione corretta di un volto poteva significare la differenza tra la vita e la morte. Non sorprende che l'evoluzione si sia permessa di selezionare strategie improntate alla

²⁰ Ridley, 1998; Axelrod, 2006.

²¹ Parfit 2011b, pp. 426-463.

²² Parfit 2011b, pp. 537-538.

²³ Bargh, 2017.

prudenza. In una maniera analoga le nostre conoscenze matematiche di base funzionano perché sono strumenti potenti di interpretazione di esperienze quotidiane: quanto ci attendiamo come resto dopo l'acquisto di un caffè, quando consultiamo l'estratto della carta di credito, quando calcoliamo quanto tempo ci manca per arrivare alla stazione di destinazione.

Allo stesso modo del riconoscimento presunto di una personalità dal suo volto, noi siamo particolarmente sensibili a interi set di enunciati normativi, anche se può capitare che non siano in accordo gli uni con gli altri? Tutto quello che al momento possiamo offrire sono spezzoni di resoconti e ipotesi applicative di tali resoconti. Il resoconto che ci offre Parfit è una buona descrizione delle ragioni che noi abbiamo per agire all'interno del paradigma che intende mettere insieme il deontologismo, l'utilitarismo e il contrattualismo etico di Scanlon, ma per quali motivi queste ragioni reagiscano alle pressioni evolutive è qualcosa che nella sua concezione rimane misterioso se si intende mantenere l'idea che noi rispondiamo non causalmente alle ragioni normative. La parola "evolution" e derivati ricorre non molte volte in *On What Matters*, ma in contesti decisamente importanti. Che cosa intende precisamente Parfit con questo termine? Da una parte, sembra intendere semplicemente lo sviluppo di un individuo fino alla maturità, che si può far coincidere con il periodo di tempo della nostra vita nel quale generalmente siamo in grado di prendere decisioni ponderate per tutte quelle questioni che facciano rientrare nel dominio della moralità. Da un'altra parte, Parfit mette in competizione il resoconto che della moralità offre il senso comune, che ritiene che il contenuto della moralità nella sostanza sia dato e che non costituisca la questione di maggior interesse da indagare, con l'evoluzione adattiva dell'individuo e della specie umana. Si tratta del celebre *debunking argument* che recentemente è stato illustrato da Sharon Street.²⁴

According to Street's evolutionary debunking argument, because our normative beliefs were greatly influenced by natural selection, these beliefs were caused in ways that were unrelated to their truth. When we know that our beliefs were caused in such ways, these beliefs cannot be justified. Street's debunking argument, I claim, applies to her own normative beliefs. Street could plausibly deny that her argument undermines these beliefs. We can similarly deny that Street's argument undermines the most important normative beliefs that Street claims cannot be justified²⁵

Il debunking argument non è però affatto in contraddizione con un resoconto conciliativo della moralità come quello che Parfit cerca di offrire attraverso la metafora dello scalare la montagna da tre versanti diversi, versanti che corrispondono alle tre tradizioni del deontologismo, dell'utilitarismo e del contrattualismo, mentre non sembra dar conto di quello che io ritengo un dato primitivo della moralità, vale a dire la realtà del disaccordo morale ossia del conflitto morale. Per Parfit il debunking argument al massimo può dar conto di una *hedonic form* di moralità:

²⁴ Street, 2006.

²⁵ Parfit, 2017, p. 18.

Our genes cannot give us the aim of acting in whatever ways would most effectively spread these genes, since that is a highly complicated aim, which we have only recently become able to describe. But our genes can motivate us in other, simpler ways. We can be motivated to act in ways that make us more likely to survive. Early humans, their graves and monuments suggest, were fearfully aware of death. Our genes could give us various other desires, and the instrumental motivation to do what would fulfil these desires. Such advantageous motivation often takes hedonic forms. Natural selection gave us bodies and brains that often make us feel pleasure or pain when we act in ways that have good or bad effects on our health, or our children's health, or when we act in various other ways that promote or prevent the spreading of our genes.²⁶

Detto questo, tuttavia, anche quello che ho chiamato il dato primitivo del conflitto morale tra visioni concorrenti alternative rimane fundamentalmente intatto. Esistono delle divergenze che Parfit in maniera non sorprendente ritiene di poter superare con un appello all'intuizione sul perché abbiamo delle ragioni valide per credere che alcuni aspetti normativi siano semplicemente veri sia in campo epistemico sia in campo morale. Questo appello l'intuizione non è sorprendente perché Parfit, quando sostiene che non ci sia nulla di misterioso da comprendere quando ci sembra evidente che alcune credenze devono essere vere, ripete una mossa sostanzialmente cartesiana, quella dell'appello all'intrinseca affidabilità di determinate credenze. L'idea che sappiamo che alcuni asserti sono veri per il semplice fatto che li stiamo pensando sono mosse che mi pare non differiscono nulla nella sostanza e nemmeno nella forma all'appello cartesiano alla chiarezza e alla distinzione. Possiamo realmente dirci soddisfatti di queste posizioni che affermano che una credenza normativa epistemologica è giustificata per il fatto solo che la crediamo vera? Davvero sarebbero risolti i problemi che derivano dal ritenere l'intuizione una guida sicura almeno relativamente a un certo insieme di asserti? E questa mossa è risolutiva anche rispetto al debunking argument?

Le capacità cognitive che ci ha fornito la pressione selettiva costituiscono ciò che chiamiamo razionalità. È certamente vero che queste capacità hanno effetti specifici e in questo senso cessano di essere guidate veramente dalla pressione selettiva come vuole anche Parfit, ma questo che cos'altro significa se non il fatto che tali capacità si innestano nelle innumerevoli intersezioni delle strategie sociali, cooperative e competitive che costituiscono le nostre vite? Questo, ancora una volta, non è semplicemente equivalente a dire che non c'è una reale soluzione di continuità tra quanto la pressione evolutiva ha prodotto nella nostra costituzione individuale e la nostra capacità di farla interagire con le diverse e analoghe costituzioni individuali degli altri? Dalla trascrizione del codice genetico che produce un nuovo individuo alla capacità di questo individuo di formulare il problema di Gettier²⁷ la strada è

²⁶ Parfit, 2011b, p. 527.

²⁷ Gettier, 1963.

molto lunga e ci è impossibile tracciarne la derivazione con precisione, ma occorre dire che non è nemmeno necessario farlo.

Il quadro comincia ad essere sufficientemente chiaro per poter dire che quale sia l'abilità razionale della quale stiamo dando prova in un qualsiasi momento alla sua manifestazione hanno contribuito causalmente tanto fattori evolutivi quanto fattori che possiamo chiamare relazionali. Del resto, dal momento che siamo animali che si sono evoluti socialmente le cose non potrebbero stare altrimenti. Allo sviluppo delle capacità razionali rimane essenziale l'esposizione alla socialità, come accade per lo sviluppo della capacità linguistica. Alle spalle di queste capacità ci deve essere una pressione selettiva che ha dato loro origine, anche se può accadere che tali capacità si svolgano in direzione eccedenti rispetto alla fitness evolutiva. Voglio dire: anche la scrittura della *Critica ragion pratica* origina nella nostra capacità di immaginare lunghe catene causali in assenza degli eventi dove per la prima volta abbiamo creduto di osservarle, ma queste capacità ovviamente non sono state progettate per scrivere un trattato di filosofia morale, bensì per rispondere, assieme ad altre strategie, al problema della sopravvivenza e alla trasmissione del proprio patrimonio genetico in un mondo ostile.²⁸ Questo potrebbe in effetti corrispondere all'idea di Parfit, perché ci deve essere una coerenza tra portata causale derivata dalle pressioni evolutive e la nostra capacità di riconoscere e di rispondere a delle ragioni. Ma la spiegazione e descrizione che ne fornisce è talmente semplificata da dover per forza essere poco persuasiva. Secondo Parfit siccome specie animali determinate sono state selezionate per caratteristiche specifiche che hanno assicurato loro il successo riproduttivo nella diffusione del patrimonio genetico - nel caso dei bonobo l'estrema promiscuità sessuale, nel caso delle gazzelle la loro velocità, nel caso dei camaleonti il loro mimetismo - anche per gli esseri umani deve essere possibili individuare delle caratteristiche specie-specifiche che ne hanno decretato il successo. Per Parfit è la nostra capacità di riconoscere delle ragioni come palesemente vere. Del resto, se

(O) these normative beliefs were mostly produced by evolutionary forces.

We should agree that, if (O) were true, that would count strongly against the view that we can respond to the intrinsic credibility of such normative beliefs, and to our reasons to have such beliefs. But there is, I believe, no strong evidence for the truth of (O), and much evidence against (O)²⁹

Il normativo però si intreccia con il naturale e senza il naturale, ovvero senza la pressione selettiva, non esisterebbe, ma questo non significa che si appiattisca sul naturale. Il debunking argument può essere esso stesso indebolito con la semplice fenomenologia dell'esperienza morale che ci circonda, ossia proprio a partire da

²⁸ Henrich & Henrich, 2007.

²⁹ Parfit, 2011b, p. 534.

quel dato primitivo che più volte richiamavo e che sottolinea l'evidenza del disaccordo morale. E su questo sembra essere d'accordo anche Parfit.

If our normative beliefs were mostly produced by evolutionary forces, we would expect that we would have beliefs that were reproductively advantageous, by making it likely that we would have more descendants. If we ask which normative beliefs would be most likely to have this effect, there are some obvious answers. We would believe that we have strong reasons to try to have as many surviving children as we can, as an end in itself, and not merely because having children would promote our own well-being. But most people do not believe that they have such reasons.³⁰

Non voglio anch'io cadere nel medesimo equivoco cartesiano nel quale ritengo sia caduto Parfit con il suo appello l'intuizione ma non posso fare a meno di pensare che sia evidente che la faccenda deve essere un po' più complicata di quanto il debunking argument lasci intendere e proprio a causa del disaccordo morale come dato etico primitivo.

In primo luogo, l'umanità se l'è cavata molto bene per migliaia di anni senza avere la minima idea che potesse esistere qualcosa come le credenze vere giustificate. Avere delle credenze adattive nel senso che corrispondono al vero non è una qualità specifica dell'essere umano. In che senso lo scimpanzé che sta valutando se arrampicarsi sull'albero alla cui base sta sonnecchiando un leone per afferrare quel delizioso casco di banane non sta rispondendo a delle ragioni? Non sta forse valutando molte cose complesse con i sistemi cognitivi che la pressione selettiva ha strutturato per lui? Cose del genere: sarò abbastanza silenzioso da non svegliare il leone? Il leone è affamato oppure no? Io sono abbastanza affamato da correre questo rischio? Non sta rispondendo a delle ragioni quando l'animale che lo scimpanzé è attiva i sistemi cognitivi che gli possono essere di ausilio nel suo problema? A me pare evidente che sia così nella totalità delle strategie nelle quali sia in gioco la sopravvivenza e la trasmissione del patrimonio genetico degli organismi individuali. Certo c'è una differenza molto importante e che non si può evitare di sottolineare: noi spesso rispondiamo a ragioni che siamo in grado di manifestare con un atteggiamento proposizionale. Parliamo un linguaggio verbale, lo comunichiamo agli altri, intessiamo dialoghi interiori con noi stessi. Sono tutte cose che con ogni evidenza disponibile altri organismi a noi conosciuti non fanno nella misura nella quale è possibile fare a noi. Tuttavia, questa nostra capacità non deve essere enfatizzata solo perché unicamente noi la possediamo, per quello che al momento ne sappiamo. Tutte queste capacità cognitive superiori devono essere contestualizzate all'interno della strategia evolutiva di trasmissione del proprio patrimonio genetico. Del resto, se non fossero contestualizzabili in questo modo, semplicemente non ci sarebbero. E deve essere così anche per Parfit, almeno se il suo resoconto oggettivistico si propone di essere sensibile anche alle ragioni naturali dell'evoluzione con

³⁰ Parfit, 2011b, p. 535.

la quale non può essere in disaccordo sostanziale, poiché altrimenti queste capacità cognitive non sarebbero sopravvissute al pool genico.

La voce e la nostra evoluta capacità verbale può essere utilizzata tanto per descrivere ai nostri simili un pericolo che si sta approssimando oppure per declamare liriche di Leopardi, ma se non ci fosse stato qualcuno nella savana ad urlare per avvertire gli altri uomini dell'arrivo di un pericolo, magari non ci sarebbe stato mai in futuro un Leopardi capace di riflettere sull'infinito. Noi rispondiamo con la riflessione alla riflessione di Leopardi se ne abbiamo voglia e ne siamo individualmente capaci. Vi rispondiamo in un senso non causale nel senso di Parfit, perché non sono le onde sonore che noi percepiamo ad indurre in noi determinate riflessioni, ma il contenuto inscritto in queste, il suo manifestarsi semantico come fenomeno significativo, almeno se non siamo distratti e conosciamo quella lingua specifica. Questo ci dice due cose secondo me. Rispondere in maniera non causale potrebbe equivalere a rispondere causalmente e intenzionalmente al contenuto semantico di un enunciato o di quanto può essere interpretato come un atteggiamento proposizionale o di quanto può essere proposizionalmente descritto in un enunciato che abbia un contenuto etico motivazionale-prescrittivo. Ma questo non ci dice molto su quali enunciati sia opportuno selezionare. Si può rispondere in questa maniera a strutture etiche che legittimano le faide per motivi di onore. Non si tratta di una faccenda eccessivamente complicata da giustificare. Anche i bikers della serie *Sons of Anarchy* rispondono in maniera non causale nel senso di Parfit a quelle che loro ritengono essere delle buone ragioni morali che coinvolgono a un livello generale astratto dimensioni di dignità, rispetto, senso del dovere che anche ognuno di noi probabilmente condivide *prima facie*. Naturalmente, la maggior parte di noi, almeno me lo auguro, non declina questi valori generali nel contesto del traffico di armi, dello spaccio di stupefacenti, dell'industria del porno. Anche Locke sosteneva che perfino una congrega di delinquenti non può fare a meno di un insieme di regole condivise. La differenza tra le loro regole e le nostre regole morali si situa due livelli: (1) c'è una profonda differenza dal punto di vista dei contenuti. e, (2) c'è un'altra differenza, la quale non è affatto di minor peso e si situa a un livello di maggiore generalità dei comportamenti. I comportamenti violenti non sono generalizzabili oltre un certo limite, perché sono troppo instabili.³¹ Tuttavia, sostenere che quanto più una regola genera stabilità tanto più è dotata di contenuto morale, non può essere ovviamente vero. Infatti ci sono stati periodi nei quali il regime sudafricano basato sull'apartheid era piuttosto stabile e questo valeva anche per quegli stati americani che mantenevano un regime segregazionista. È evidente, almeno a tutti coloro che non sono suprematisti bianchi o altrimenti razzisti, che non c'era nessuna evidente contenuto morale condivisibile in quei comportamenti. La stabilità non ha quindi un legame necessario e sufficiente con la moralità, anche se quanto più una moralità è condivisa, tanto più produce tendenziale stabilità.

³¹ Semerari, 1992.

Di quale stabilità però deve trattarsi? Non può infatti essere una stabilità priva di contenuti, ma è quella stabilità che maggiormente elimina e censura i comportamenti violenti. Per comportamento violento intendo in primo luogo, quei comportamenti che implicano l'entrata nella sfera fisica di uno o più individui senza il loro permesso. Questa è solo un'approssimazione in prima battuta, perché le forme della violenza sono molteplici e coinvolgono ad esempio anche manifestazioni nella forma dello *hate speech*. Rispondiamo in maniera non causale alle ragioni generali della stabilità non violenta, quando riteniamo che questo genere di comportamenti siano eticamente superiori ad altri? Continuo a pensare non sia così e continuo a immaginare che un ambiente con basso tasso di violenza permetta anche una maggiore efficienza della trasmissione del proprio patrimonio genetico. Non sto affatto dicendo che questa sia l'unica né la principale e nemmeno la migliore ragione per preferirlo; sto dicendo che questi effetti non possono essere sottovalutati e nemmeno essere trattati come meri effetti collaterali della nostra capacità di rispondere a delle ragioni.³²

Fatte tutte queste considerazioni abbiamo fatto un passo in avanti nella comprensione di che cosa intenda Parfit quando parla della nostra razionalità che viene coinvolta quando rispondiamo non causalmente a delle ragioni? Almeno per me non è così, tanto quanto mi riesce difficile intravedere un'unica forma di razionalità accanto a quel fenomeno primitivo che ritengo essere il disaccordo morale. In definitiva esistono dunque nozioni normative basilari? In che modo funzionano? Non è sufficiente pensare che spiegare il funzionamento di queste nozioni normative equivale a spiegare i meccanismi mentali che le implementano? Si potrebbe chiamare questo approccio disposizionalismo perché il suo assunto di base è che esistano delle disposizioni normative ad agire in quella specifica maniera che chiamiamo morale. In fin dei conti, potrebbe essere sufficiente mostrare come questi concetti siano plausibili quando sono inseriti in un ragionamento normativo. È davvero necessario che ci sia qualcosa di più? Per Parfit evidentemente la risposta deve essere positiva perché per lui i concetti normativi sono derivati da un insieme di ragioni che possono essere tanto ragioni per credere quanto ragioni per agire. Non manca ovviamente la chiave che apre la serratura del ragionamento normativo, ossia una funzione primitiva di dovere inteso nel senso di implicare delle ragioni. Anche questa derivazione per Parfit deve essere presa in senso primitivo, quanto poi ai contenuti delle disposizioni normative, questa è tutta un'altra storia. È chiaro che quello di Parfit deve essere una sorta di realismo e di cognitivismo, ma che ci siano ragioni decisive per fare o non fare qualcosa non significa necessariamente che noi rispondiamo a ragioni che stanno lì fuori in attesa di essere conosciute. Questa forma di realismo e cognitivismo che anima tutto il progetto ecumenico di Parfit si condanna

³² Questo è uno dei motivi per cui l'utilitarismo è sensibile agli individui, mentre Parfit ha sempre enfatizzato non gli individui, bensì le esperienze. Gruzalski, 1986.

a un compito tanto grandioso quanto impossibile. Progettare per la moralità la medesima precisione delle scienze della natura non è di per sé un'idea bizzarra. In fondo era anche l'intento di Hume e di molti altri. Ma per raggiungerlo occorre pensare a qualcosa di più che ai meccanismi che costituiscono la nostra mente biologica? Il disposizionalismo è una forma di non cognitivismo? Penso che questi siano termini che vadano chiariti contestualmente. Il disposizionalismo non è una forma di emotivismo, perché ritiene che dal naturalismo possano essere dedotte delle conoscenze etiche. Queste conoscenze ricevono dei contenuti del tutto decisivi dalla teoria dell'evoluzione, dalla psicologia evoluzionistica e probabilmente anche da alcune discipline formali, come la teoria dei giochi, oltre che dalle teorie della cooperazione e dalla filosofia politica. Tuttavia, occorre riconoscere che anche se facciamo tutte queste precisazioni, il disposizionalismo rientrerebbe probabilmente per Parfit nel grande calderone del non cognitivismo. Ma ciò che il disposizionalismo sostiene è semplicemente che non esiste una qualche proprietà che corrisponda ad essere razionali. Rispondere a delle ragioni in etica non è diverso da rispondere a delle ragioni in altri campi, ossia rispondervi in maniera causale. Queste ragioni sono l'ambiente nel quale ci muoviamo e le obbligazioni che da questo ambiente culturale noi pensiamo di poter trarre e di poter sostenere come valide di fronte ai nostri simili. Porre la questione ulteriore se una qualche azione o disposizione o sentimento che siano razionali in questo senso siano anche veri risulta una questione insensata in certa misura. Quando noi siamo in grado di mostrare il posto di una motivazione, di un'azione, di un sentimento nella trama delle nostre relazioni, allora sappiamo già quanto di importante c'è da sapere (anche se non forse tutto quello che c'è da sapere).

In realtà, io penso che non sia affatto chiaro che noi siamo in possesso di una descrizione precisa di che cosa significa essere razionali e tantomeno di che cosa significa rispondere a delle ragioni. Per alcuni essere razionali significa massimizzare l'utilità attesa nell'immediato futuro. Per altri significa massimizzare l'utilità attesa nel lungo periodo. Per altri essere razionale significa assumere quel comportamento che un soggetto generico farebbe in circostanze simili *ceteris paribus*. Per altri è il comportamento che risponde ad una legge universale, così che è l'universalità ad essere razionale e non la generalità. Tuttavia, alcuni altri pensano che non esistano buone ragioni per giudicare irrazionale il comportamento del *free rider*, il quale è parassitario rispetto a determinati comportamenti generali.³³ Ed in effetti i comportamenti parassitari, tra i quali rientra anche il free riding, hanno dalla loro notevoli successi evolutivi. Ognuno di questi comportamenti risponde a delle ragioni. Ma poi che dire di quella forma di razionalità che Aristotele riferisce come propria degli *endoxa*, le opinioni ricevute dai più, dai più saggi, dai più illustri, insomma le opinioni comuni rilevanti? Si tratta di opinioni che hanno superato un processo di selezione, talvolta attraverso le generazioni. Abbiamo motivi a priori

³³ Griffin, 1985.

per negare loro una qualche forma di razionalità? Si potrebbe pensare a queste opinioni, che sono emerse come valide da un processo selettivo, come a dei servo-meccanismi ai quali rispondiamo in maniera via via maggiormente automatica e integrata attraverso l'induzione dei processi imitativi dell'educazione.³⁴

Parfit ci offre un resoconto alternativo a questi processi e a queste concezioni che ho menzionato sia nel senso di essere nettamente superiore dal punto di vista esplicativo sia nel senso di integrare aspetti di razionalità che in ciascuno di questi approcci non possono che mancare? A me sembra che Parfit investa una quantità enorme di energie intellettuali per dire che ciò che rende un'azione razionale è una attribuzione. Significa attribuire alle persone credenze e sentimenti sufficientemente forti per compiere un'azione o per avere una reazione di fronte a un'azione. Ma questa non è una sorta di tautologia? Non equivale a dire che un'azione è giustificata quando la gente che la compie ha credenze e sentimenti adatti a giustificarla? Non si tratta di caratterizzazioni troppo generali per essere utili? Non sono qualificazioni predittive del comportamento di chi potrebbe comunque rivendicare per se stesso la caratteristica di rispondere a delle ragioni?³⁵

In definitiva, ognuno di noi vericola una quantità significativa di informazioni che ritiene giustifichino le sue azioni. Anche un appartenente alla gang dei Soprano potrebbe rivendicare, dopo adeguato training filosofico, la capacità di rispondere a delle ragioni nell'ambito di classi di comportamenti molto diverse, che potrebbero contemplare tanto l'eliminazione fisica di componenti di gang rivali, quanto prendersi amorevolmente cura dei propri figli, come effettivamente talvolta fanno anche i più efferati criminali. Avere delle ragioni sufficienti per compiere determinate azioni è un concetto che una volta definito non ci dice quasi nulla di realmente significativo, se non forse il fatto che se qualcuno ha fatto una determinata azione, allora aveva una ragione sufficiente per fare proprio quell'azione, altrimenti non l'avrebbe fatta. Il che è molto prossimo a dire che se qualcosa esiste allora devono esserci le ragioni relative che spiegano la sua esistenza. Non sembra essere un risultato esaltante dal punto di vista della filosofia morale.

Tutto questo non mi pare essere nemmeno l'inizio di un percorso per certificare quali preferenze, desideri, motivazioni siano i più adatti a candidarsi al ruolo delle ragioni alle quali il soggetto dovrebbe rispondere. Per raggiungere un simile obiettivo dovremmo essere in possesso di un insieme di regole mediante le quali giudicare i casi controversi. Ma come si potrebbero caratterizzare i casi controversi? Una maniera potrebbe essere questa: si tratta di quei casi dove una credenza o, più spesso, un insieme di credenze, non è giustificato. Il problema, però, è che io penso che la nazione di giustificazione sia essa stessa problematica e necessita non tanto di una chiarificazione concettuale, quanto di essere messa contestualmente ed empiricamente alla prova. Si prenda quella che Adorno chiamava la metafisica per gli

³⁴ Karbowski, 2015.

³⁵ Lewis, 2018.

stupidi, ossia la credenza negli oroscopi e nell'astrologia che molte persone, anche con notevole preparazione culturale, coltivano e appassionatamente seguono. Trasportiamo queste credenze in un periodo storico tragico ossia il periodo dell'ascesa al potere del partito nazista in Germania. È ben documentato che in quel periodo la credenza nell'astrologia e in altre discipline cosiddette di confine era diffusa sia orizzontalmente tra le masse, sia verticalmente, tra i vertici del partito nazista e dello Stato tedesco.³⁶ Alcuni astrologi riuscirono a fare brillanti carriere in virtù di oroscopi che semplicemente incontravano i desiderata di coloro che li commissionavano.

Il problema è che queste credenze alimentavano scelte tragiche e spesso criminali. Di queste e di altre credenze noi pensiamo non siano affatto giustificate e abbiamo tutte le ragioni di crederlo, ma il processo che ci ha condotto ad avere ragioni giustificate per crederlo è un processo che si nutre di una quantità impressionante di fattori. Si tratta di fattori che solo in parte hanno che fare con l'educazione e la diffusione di paradigmi scientifici, che spesso in effetti vengono intesi come i modelli delle credenze giustificate e dei protocolli adatti a conseguirne. In fin dei conti, la Germania era una delle nazioni più avanzate del mondo sia culturalmente sia scientificamente, eppure fu preda di quella che non si può definire in altro modo se non come un'orgia di credenze superstiziose. Tuttavia, quando i nazisti pubblicavano i loro libri con l'interpretazione delle quartine di Nostradamus, soprattutto, ma non soltanto, quando la guerra stava avendo un andamento favorevole, molti avranno pensato di avere delle credenze giustificate rispetto a questa interpretazione.

Quando noi siamo in disaccordo su questioni del genere e bolliamo queste credenze come forme di fanatismo superstizioso, non è sempre facile spiegare precisamente quali siano i fondamenti che motivano la superiorità delle nostre credenze su quelle di altri. Il problema, infatti, io credo non stia tanto in una diversità sui contenuti di queste credenze, quanto nella convinzione che queste credenze siano indici di visioni della vita completamente diverse; ossia: noi non siamo tanto in disaccordo sulla modalità di giustificazione delle credenze quanto su un modello di vita che ci viene rappresentato. Naturalmente, quello che ho proposto è un caso estremo e non tutti i disaccordi sulle preferenze sono di questo genere, forse nemmeno la maggior parte lo è. Lasciando perdere i casi più banali e superficiali, ci possono essere disaccordi più profondi che non investono i modelli di vita, ad esempio quando ci rechiamo a votare in elezioni particolarmente significative per noi. Tutti questi disaccordi non hanno nulla a che fare con il rispondere non causalmente a proprietà non ontologiche? Non sono in grado di dimostrarlo, ma questa sintetica e semplificata descrizione e assunzione del disaccordo mi sembra semplicemente più economica che presumere che nel caso di preferenze corrette si stia rispondendo in maniera non causale e non ontologica mentre nel caso di

³⁶ Kurlander, 2018.

preferenze scorrette si sta rispondendo a delle preferenze in maniera causale e ontologica. Parfit sostiene giustamente che esiste una chiara differenza tra concludere di fare qualcosa e pensare a quello che dovrei fare.

When we conclude that we ought to do something, we are not deciding to do this thing, but coming to have a normative belief. Though our decisions to act are often based on such beliefs, these decisions are not the same as our coming to have these beliefs. We always have two questions:

Q1: What ought I to do?

Q2: What shall I do?

This distinction is clearest when we must make decisions that could not even be based on any normative belief. Such cases take their simplest form when we must choose between two qualitatively identical items. Buridan's imagined donkey, or ass, was given two identical bales of hay. Because this animal was too rigidly rational, being unable to make decisions for no reason, he could not decide which bale to eat, since he had no reason to prefer either bale to the other. Being unable to decide which bale he ought to pick, he could not decide which bale to pick. So he starved to death³⁷

Questa distinzione però sembra avere senso soprattutto per un sottoinsieme piuttosto specifico di azioni ossia per quelle che Aristotele chiamava azioni akratiche. L'azione akratica però se è un caso evidente di debolezza della volontà, allora è anche un caso dove è chiaramente riconoscibile una risposta chiara e non controversa alla domanda "che cosa dovrei fare?", nel senso indicato da Parfit? Potrebbe non esserlo.³⁸ Chi si trova in una situazione akratica sperimenta l'impossibilità di conciliare due differenti sistemi motivazionali e non sperimenta invece un conflitto tra due sistemi, l'uno razionale e l'altro irrazionale. Se il soggetto akratico semplicemente decide che la soddisfazione immediata che ricava dall'azione, che un altro sistema motivazionale orientato alla soddisfazione sul lungo periodo invece sconsiglia, è maggiore e vale la pena di correre i rischi che a quei comportamenti sono solo solitamente associati, non si sta comportando irrazionalmente. I comportamenti akratici sono spesso legati alle problematiche delle dipendenze. Io credo che sbaglieremmo a pensare che in tutti questi casi le persone siano sempre vittime di un autoinganno. Non è difficile trovare tra questi agenti chi è perfettamente consapevole dei danni che sta producendo alla propria salute, ma reputa i vantaggi che derivano dalla sua pratica superiori a quei danni, perché magari il comportamento dannoso accresce la proprio capacità di socializzazione oppure la capacità di rilassarsi, o ancora perché permette una possibilità legalmente accettata di trascendere una realtà spesso percepita come troppo pressante e ansiogena. Si avrebbe un bel dire che in questo modo si evade dalla realtà, ma questa sarebbe unicamente una posizione normativa mascherata da una descrizione. Evadere dalla realtà è in fondo

³⁷ Parfit, 2011b, pp. 386-387.

³⁸ Gilead, 1999.

quello che tutti noi talvolta facciamo, ad esempio quando sogniamo ad occhi aperti oppure quando assumiamo sostanze psicotrope, che magari ci sono state prescritte dal nostro medico. Questi comportamenti non sono di per sè né irrazionali né strutturalmente incoerenti.

In campo normativo non ci troviamo di fronte alla semplicità dell'implicazione logica. La coerenza normativa ha più a che fare con una coerenza nel corso del tempo che con il fatto che se credo che x implica z , allora sarebbe incoerente credere che se x allora non- z . Quando descriviamo le motivazioni che ci hanno condotto a un determinato corso d'azione descriviamo una storia che implica delle credenze sulle quali abbiamo basato il corso d'azione che abbiamo intrapreso. E questa descrizione comporta la convinzione fondata che sarebbe risultato incoerente comportarsi diversamente da quanto quelle medesime credenze consigliavano.

La capacità di cambiare le proprie preferenze e l'ordine nel quale sono in relazione le une con le altre, capacità che probabilmente soltanto la specie umana possiede in una maniera così sconcertantemente articolata, implica sia la possibilità di entrare in conflitto con un proprio ordine di preferenze anteriore sia un potenziale conflitto con le preferenze di qualche altro agente, laddove siano in gioco interessi per una risorsa scarsa ad esempio. Questa risorsa può essere scarsa anche dal punto di vista intrapersonale, come lo è ad esempio il tempo (e per questo le problematiche relative all'identità personale sono così rilevanti).³⁹ Quando io faccio un investimento di un qualche tipo proietto l'ordine attuale delle mie preferenze in un tempo futuro, che implica una scommessa sulla permanenza di quella parte della mia identità personale che ha a che fare proprio con questo ordine proiettato nel futuro. Ma io posso cambiare questo ordine perché intervengono altre priorità, perché mi rendo conto che alcune aspettative che avevo e che erano legate al mio investimento proiettato nel futuro devono essere rimodulate rispetto a quello che nel frattempo sono diventato. Tutto questo non implica in via di principio la violazione di nessun ordine logico e non comporta affatto alcuna incoerenza dal punto di vista analitico. Posso investire in una casa in montagna perché penso che ne godrò intensamente assieme ai miei figli e ai miei futuri nipoti, ma se i miei futuri nipoti una volta cresciuti non ne vorranno sapere di andare in qualche sperduto e noioso posto in montagna e preferiranno un mese di movida a Ibiza, io potrò essere indotto a disfarmi del mio investimento. Questo non comporterebbe alcuna incoerenza formale, ma il semplice e umano rassegnarsi di fronte al fatto che noi il più delle volte non controlliamo il futuro, né le nostre preferenze future, né tanto meno quelle degli altri.

Sono considerazioni banali, non è vero? Eppure in tutto questo vi è qualcosa che impatta profondamente su quanto Parfit considera come fondamento di una considerazione rinnovata e fondamentale della moralità. Si tratta di questo: noi contempliamo sin da subito la possibilità del disaccordo nella costituzione delle

³⁹ Ziff, 1990.

preferenze e nel confronto intersoggettivo, almeno sin da quando ci accorgiamo nel corso del nostro sviluppo infantile di avere una mente che è autonoma e inaccessibile a quella degli adulti. Per spiegare questo disaccordo, sia con noi stessi sia con gli altri, non abbiamo bisogno di ricorrere a concetti quali proprietà non naturali e non ontologiche. Il disaccordo sulle preferenze, che può ben trasformarsi in disaccordo sulle cose fondamentali della vita, ossia su ciò che importa, ha anche un rilevante versante positivo. Se noi abbiamo la consapevolezza di essere in disaccordo, allora questo significa che abbiamo la capacità di cooperare e di creare accordo. L'accordo è tanto pervasivo quanto il disaccordo e non si dice una cosa per nulla banale sostenendo che sono due facce di una medesima medaglia. Tuttavia, ogni medaglia non ha soltanto due facce, bensì tre, perché di ogni medaglia esiste anche il bordo. E il bordo della nostra questione da che cosa è costituito? Probabilmente dal fatto che questa capacità di accordarsi e di essere in disaccordo, ossia di sostenere il proprio punto di vista in contese che per noi possono essere soltanto verbali e intellettuali, ma che in altri momenti della storia umana hanno riguardato la nostra stessa sopravvivenza, ossia la possibilità di trasmettere ai nostri discendenti il nostro patrimonio genetico, è un prodotto evolutivo. Se è un prodotto evolutivo, allora non c'è motivo di pensare che debba essere sostenuto da proprietà non naturali e non ontologiche.⁴⁰ Il punto riguarda la realtà stessa del disaccordo sul quale in effetti Parfit sostiene delle cose sorprendenti. Prima però soffermiamoci ancora un momento sulla dinamica del disaccordo sulle preferenze. Quando noi lo articoliamo in un ragionamento e in una spiegazione rivolta a noi stessi stiamo facendo un'operazione di approfondimento delle nostre preferenze, sia nel senso che forniamo ragioni esplicite a quanto possiamo aver costruito intuitivamente sia nel senso che magari saremo indotti ad abbandonare alcune preferenze o alcune modalità di giustificazione di qualche preferenza. Tuttavia, non siamo indotti a pensare che il disaccordo sveli un punto di non ritorno che chiamiamo verità, a meno che questa verità non abbia a che fare con un qualche contenuto fattuale, come si vedrà. Per Parfit invece il disaccordo è soltanto apparente e non può darsi nella realtà se non come finzione. "We cannot believe that such people are disagreeing merely because, if we had this belief, that would be better for us. We could at most pretend that such people are disagreeing".⁴¹

In un certo senso questa è una distinzione che è plausibile accettare, ma lo è a patto che tu creda che ci siano cose che effettivamente sono vere e che ci sia una relazione tra verità intesa come proprietà degli enunciati e credenze morali. Faccio un esempio. Ci sono persone che credono che gli uomini bianchi europei etero sono naturalmente superiori ai senegalesi maschi gay. Questa è una credenza fattualmente errata e quindi è errata anche qualsiasi credenza morale che sia basata su quella credenza fattuale. Ovvero, non è stato mai vero che un bianco maschio etero

⁴⁰ Da una prospettiva hobbesiana è questa anche la posizione di Gauthier, 1999.

⁴¹ Parfit, 2011b, p. 389.

europeo sia superiore a qualsiasi altro maschio (o donna) per queste sue caratteristiche naturali. In questo senso una credenza, assieme al suo grado di conferma è una buona guida nell'azione. Tuttavia, in questo caso essere una buona guida nell'azione ha a che fare precisamente con l'accertamento della falsità di una credenza. In questo senso ci sono credenze morali che sono razionali. È razionale ad esempio credere che sia sbagliato torturare neonati per divertimento in ogni mondo possibile dove esista qualcosa come un essere umano (si trattasse anche di un unico neonato), perché chi lo facesse non sarebbe qualificabile come appartenente al genere umano. Se un predatore non umano giocasse con un neonato come un gatto gioca con il topo, alla fine uccidendolo, non farebbe nulla di moralmente sbagliato. Non c'è alcun bisogno di ipotizzare proprietà non naturali e non ontologiche per giungere a queste conclusioni. E in fin dei conti il disaccordo sulle credenze a che cosa potrebbe essere paragonato se non a un disaccordo su descrizioni divergenti, ovvero a stati che si producono nel mondo o che si potrebbero produrre nel mondo?⁴²

Facciamo un altro esempio. Come è noto si stanno commercializzando robot umanoidi che vengono utilizzati a scopi sessuali. È giusto o sbagliato fre sesso con i robot?⁴³ Per decidere una questione del genere, anche solo nel senso di giungere a un set plausibile di credenze, non dovremmo forse tracciare una sorta di storia degli effetti dei nostri comportamenti sessuali con le macchine umanoidi? E questo non avrebbe a che fare con qualcosa che effettivamente pensiamo si potrebbe produrre nella realtà causando degli effetti che hanno a che fare con proprietà naturali e con proprietà ontologiche? In questo senso è del tutto plausibile sostenere che esiste un valore della verità che non è semplicemente il grado di credenza garantita che viene prodotto in base al nostro accertamento dell'adeguamento di un enunciato alla verità. Gli enunciati influenzano le nostre preferenze, le preferenze influenzano le nostre azioni. Tutto questo accade in un mondo dove ci sono proprietà degli oggetti e delle azioni e descrizioni più o meno adeguate di quello che ci sta accadendo e delle cose che vogliamo accadano.

Nella discussione che sin qui si è svolta è evidente il debito che Parfit ha contratto con il non-naturalismo di Moore. È nota la posizione di Moore. Se io enumero delle proprietà naturali positive di un qualche oggetto e poi ne concludo che questo oggetto è buono, allora ho commesso la celebre fallacia naturalistica. Ammettiamo che mi stia mangiando un gelato alla menta e cioccolato. Mentre lo mangio penso che la sensazione di piacere che provo mangiandolo derivi da una proprietà naturale di quel gusto di gelato. Concludo che mangiare gelato alla menta e cioccolato sia buono e commetto quindi questa fallacia. La qualificazione di fallacia al mio ragionamento deriva dal fatto che io ho concluso valutativamente da premesse non

⁴² Credo che in questo senso debba essere interpretata la versione dell'espressivismo di Gibbard, 2007.

⁴³ Balistreri, 2018.

valutative.⁴⁴ Ogni premessa fattuale non può che concludere a conseguenze fattuali. Se questo è vero per la bontà, allora si può pensare che valga anche per le altre proprietà morali. Ma si sa anche che Moore generalizza il suo argomento in ambiti non naturali. Se io penso che Dio sia buono, e lo concepisco come un essere non appartenente a quanto noi chiamiamo natura, allora egualmente commetto una fallacia naturalistica. Il nucleo della sua argomentazione mi pare abbastanza chiaro: non è possibile attribuire proprietà morali a oggetti non morali, ovvero non è possibile ridurre le proprietà morali a qualsiasi altra proprietà. È naturalmente dubbio che una fallacia di questo genere abbia questa valenza universale. Basta che si sia d'accordo nel considerare che l'enunciato "qualsiasi cosa piacevole è anche buona" abbia una plausibilità prima facie per non incorrere né in una fallacia naturalistica né in una fallacia riduzionistica. Immaginiamo adesso che la proprietà di essere buono coincida con la proprietà di essere naturale. Secondo Parfit "According to Non-Analytical Naturalists, any true normative claim states some fact that is both normative and natural. If this fact were natural, it could also be stated by some non-normative claim. If these claims stated the same fact, they would give us the same information."⁴⁵ Allora a questo punto dobbiamo chiederci che cosa siano i fatti, le informazioni, le pretese dei quali Parfit ci parla così spesso. Si tratta di concetti o di proprietà, di stati del mondo o di intenzioni? L'etica in fin dei conti proprio in virtù del fatto che è onnipervasiva in quanto coinvolge qualsiasi agente dovrebbe occuparsi di cose che accadono nel mondo. Penso che questa sia un'assunzione del tutto banale, che può essere sostenuta senza ulteriore qualificazione rispetto alla natura delle proprietà morali o alla natura degli oggetti ai quali gli enunciati morali si riferiscono. Se dunque penso che buono significa piacevole, assumo che buono corrisponda a uno stato del mio essere nel mondo. Questa è una proprietà del mio essere nel mondo rilevante per me in un qualche suo aspetto. In questo senso veicola delle informazioni, ma non è affatto detto che siano le stesse che vengono veicolate dal medesimo stato del mondo per un'altra persona, quando anche questa altra persona pensasse che buono significa piacevole. Le informazioni sono successioni di pensieri, gli stati del mondo sono qualcosa che si verifica nell'ambiente. Il problema è che noi pensiamo agli stati del mondo attraverso catene di pensieri, che veicolano informazioni, poiché non abbiamo nessun accesso privilegiato agli stati del mondo senza la mediazione dei nostri giudizi e precisamente questo è il nostro essere nel mondo. Penso che sia questo uno dei risultati della distinzione di Frege tra senso e significato. "Stella della sera" e "stella del mattino" significano il medesimo oggetto, ossia il pianeta Venere, ma l'accesso che noi vi abbiamo veicola informazioni diverse. Ovviamente è diverso dire "la stella del mattino è la stella della sera" e dire "buono significa piacevole". Nel primo caso il riferimento è a un oggetto unico, nel secondo è a una costellazione di oggetti, significati, informazioni, per cui

⁴⁴ Moore, 2004.

⁴⁵ Parfit, 2011b, p. 337.

l'idea di Parfit che "True claims about the *identity* of some property, use two words or phrases that refer to the same property, and tell us that this property is the same as itself. When that is *all* that such claims tell us, these claims are trivial",⁴⁶ è ben lungi dall'essere un banale truismo. Dove sta il problema? Il problema è che i concetti non è detto siano identici alle proprietà. Così il concetto di stella del mattino è identico a quello di stella della sera, ma il concetto di buono potrebbe comportare delle proprietà che non sono identiche a quelle di piacevole. Il fatto che riteniamo che certe nuvole di significati siano più prossime all'identificazione con altre nuvole è proprio al centro del problema del perché qualcosa ha importanza dal punto di vista morale. Per questo sono necessarie proprietà non naturali e non ontologiche che si comportano come mimi che disegnano e recitano in un mondo immaginario evocando oggetti con i solo loro gesti? Quanto pensiamo che la sofferenza sia qualcosa che ci interpella, che cosa stiamo dicendo? Stiamo dicendo che la sofferenza richiede la nostra attenzione, che la sofferenza è uno stato del mondo che comporta delle proprietà che hanno rilevanza morale. A questo stato del mondo e a queste proprietà noi rispondiamo in maniera causale, magari anche con il più completo cinismo e la più gelida indifferenza, ossia con la nostra specifica capacità di essere nel mondo. Siamo in grado di provare che una risposta è più razionale di un'altra? In altre parole ci sono fatti o verità rispetto a ciò che è razionale credere? La risposta di Parfit è positiva ed in definitiva è questo che importa maggiormente: "If there could not be facts or truths about what it is rational to believe, [...], it could not be rational to believe anything [...]. This bleak view is close to nihilism".⁴⁷ Dal punto di vista morale è razionale credere che la sofferenza sia prima facie un male? Penso di sì perché esistono molte ragioni convergenti a sostegno di una credenza di questo genere. Sono credenze che hanno a che fare con stati del mondo e contemporaneamente con la nostra interpretazione di questi stati. Non può essere altrimenti, perché noi non abbiamo nessun accesso a stati del mondo indipendentemente dalle informazioni che ne elaboriamo. Probabilmente la nozione di stato del mondo intesa come indipendente dall'interpretazione delle informazioni che ne diamo è un non senso. Tutto questo accade a noi e attorno a noi. Abbiamo a che fare con proprietà reali e con causalità reali che avvengono nel mondo naturale. Tutto questo non rende meno razionale la nostra credenza su ciò che conta in etica, piuttosto accade il contrario.

⁴⁶ Parfit, 2011b, p. 334.

⁴⁷ Parfit, 2011b, pp. 409-410.

RIFERIMENTI BIBLIOGRAFICI

- Axelrod, R. (2006) *The Evolution of Cooperation*, New York, Basic Books.
- Balistreri, M. (2018), *Sex robot. L'amore al tempo delle macchine*, Roma, Fandango.
- Bargh, J. (2017) *Before You Know It: The Unconscious Reasons We Do What We Do*, New York, Atria Books.
- Cattaneo, F. (2013) *Narrazione ed esperienza tra antropologia ed etica*, "Acta Philosophica", 2013, pp. 11-33.
- Chappell, T. (2012) *Climbing Which Mountain? A Critical Study of Derek Parfit, 'On What Matters'*, "Philosophical Investigations", 2012, pp. 167-181.
- Darwall, S. (2014) *Agreement Matters: Critical Notice of Derek Parfit, 'On What Matters'*, "Philosophical Review", 2014, pp. 79-105.
- Frege G., (1965), *Senso e significato in Logica e aritmetica*, Boringhieri, Torino 1965, pp. 374-404.
- Gauthier, D. (1999), *Morals by Agreement*, Oxford, Clarendon Press.
- Gettier, E. (1963), *Is Justified True Belief Knowledge?*, in Martinich P. - Sosa D. (a cura di) (2001), *Analytic Philosophy*, Oxford, Blackwell Publishers.
- Gibbard, A. (2007) *Rational Credence and the Value of Truth*, in Gendler, J. & Szabó T. (eds), *Oxford Studies in Epistemology*, Volume 2, Oxford: Oxford Univ Press, pp. 143-164.
- Gilead, A. (1999) *How is Akrasia Possible after All?*, "Ratio", pp. 257-270.
- Griffin, J. (1985) *Some Problems of Fairness*, "Ethics", 96, pp. 100-118.
- Gruzalski, B. (1986) *Parfit's Impact on Utilitarianism*, "Ethics", 96, pp. 760-783.
- Gunnemyr, M. (2017) *Sufficient Reasons to Act Wrongly: Making Parfit's Kantian Contractualist Formula Consistent with Reasons*, "Philosophia: Philosophical Quarterly of Israel", 2017, pp. 227-246.
- Henrich, J. & Henrich, N. (2007) *Why Humans Cooperate: A Cultural and Evolutionary Explanation*, Oxford, Oxford University Press.
- Karbowsky, J. (2015) *Complexity and Progression in Aristotle's Treatment of 'Endoxa' in the 'Topics'*, "Ancient Philosophy", pp. 75-96.
- Kiesewetter, B. (2012) *A Dilemma for Parfit's Conception of Normativity*, "Analysis", 2012, pp. 466-474.
- Kurlander, E. (2018) *I mostri di Hitler. La storia soprannaturale del Terzo Reich*, Milano, Mondadori.
- Jurjako, M. (2011) *Parfit's Challenges*, "Croatian Journal of Philosophy", 2011, pp. 237-248.
- Lewis, J. (2018) *The Discretionary Normativity of Requests*, "Philosophers' Imprint", <https://quod.lib.umich.edu/p/phimp/3521354.0018.020/--discretionary-normativity-of-requests?view=image>
- Mackie, J.L. (1991) *Ethics: Inventing Right and Wrong*, London, Penguin Books.
- Moore, G.E. (2004), *Principia Ethica*, New York, Dover Publications.
- Mugnai, M. (2001), *Introduzione alla filosofia di Leibniz*, Torino, Einaudi.

- Parfit, D. (1984) *Reasons and Persons*, Oxford, Clarendon Press.
- Parfit, D. (2011a) *On What Matters*, vol. I, Oxford, Oxford University Press.
- Parfit, D. (2011b) *On What Matters*, vol. II, Oxford, Oxford University Press.
- Parfit, D. (2017) *On What Matters*, vol. III, Oxford, Oxford University Press.
- Pellegrino, G. (2013) *La ridondanza del contrattualismo. L'insufficiente giustificazione del consequenzialismo*, "Iride: Filosofia e Discussione Pubblica", 2013, pp. 641-649.
- Pellegrino, P. (2018) *Scalare la stessa montagna? La metaetica di Derek Parfit in 'On What Matters: Volume Three'*, "Rivista di Filosofia", 2018, pp. 287-306.
- Phillips, D. (2014), *Sympathy for the Error Theorist: Parfit and Mackie*, "Ethical Theory and Moral Practice", 2014, pp. 559-566.
- Ridley, M. (1998) *The Origins of Virtue: Human Instincts and the Evolution of Cooperation*, New York, Penguin Books.
- Semerari, F. (1992), *Potenza come diritto: Hobbes, Locke, Pascal*, Bari Dedalo.
- Street, S., (2006) *A Darwinian dilemma for realist theories of value*, "Philosophical Studies", pp. 109-166.
- Ziff, P. (1990) *Time Preference*, "Dialectica", pp. 3-54.