

# La disintegrazione della morale di senso comune Alcuni problemi per l'incorporazione della morale nel diritto

## The Disintegration of Commonsense Morality Some Problems On the Incorporation of Morality in Law

GIUSEPPE **ROCCHÈ**

Assegnista di ricerca presso l'Università degli studi di Palermo.

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

### ABSTRACT

Secondo un'idea diffusa, esaminata da Bruno Celano, il diritto incorpora la morale al fine di mitigare le conclusioni contro-intuitive a cui certi argomenti giuridici porterebbero. Perché possa assolvere questa funzione la morale deve essere intesa come morale di senso comune. In questo lavoro si mostra come un'idea utile a fare luce sul concetto di morale di senso comune sia l'idea di "integrità", per come delineata da Bernard Williams nella sua critica all'Utilitarismo. Successivamente si analizzano due crisi della morale innescate da studi di psicologia o di orientamento psicologista. Un primo problema riguarda la morale di senso comune – la difesa dell'Utilitarismo da parte di Joshua Greene –, l'altro, forse, la morale in generale – il problema del framing. Si conclude notando come dalla crisi della morale discenda un maggiore bisogno di integrazione tra indagine filosofico-giuridica e indagine filosofico-morale.

According to a common idea, addressed by Bruno Celano, law incorporates morality to mitigate the counterintuitive conclusions to which certain legal arguments would lead. For morality to fulfill this function, it must be understood as common sense morality. This article shows how a useful idea to shed light on the concept of common sense morality is the idea of "integrity" as outlined by Bernard Williams in his critique of Utilitarianism. Two crises of morality are then found in psychology and in empirical philosophy. One concerns common sense morality only – Joshua Greene's defence of Utilitarianism – while the other, perhaps, morality in general – the problem of framing. The paper concludes by noting how the crisis of morality is a reason for a greater integration between studies in legal theory and in moral philosophy.

### KEYWORDS

diritto e morale, tesi dell'incorporazione, Bruno Celano, diritto e scienze cognitive, Bernard Williams, framing

law and morality, incorporation thesis, Bruno Celano, law and cognitive science, Bernard Williams, framing

# La disintegrazione della morale di senso comune

## Alcuni problemi per l'incorporazione della morale nel diritto

GIUSEPPE ROCCHÈ

1. *Introduzione* – 2. *La morale in soccorso del diritto* – 3. *L'Utilitarismo e il valore dell'integrità* – 3.1 *L'Utilitarismo* – 3.2 *La critica dell'integrità* – 4. *Le sfide della psicologia alla morale* – 4.1 *Greene e la "trolleologia"* – 4.2 *Kahneman e il framing* – 5. *Conclusioni*

### 1. *Introduzione*

Secondo un'idea diffusa il diritto si serve della morale, la incorpora<sup>1</sup>. Questo articolo si ripropone di problematizzare la tesi dell'incorporazione della morale nel diritto richiamando l'attenzione su alcuni contributi più o meno recenti della teoria morale e della psicologia.

Il problema che ho in mente e che sorgerebbe in relazione all'idea dell'incorporazione è un problema di natura pratica. L'incorporazione della morale nel diritto sarebbe frutto di un'attività, in particolare un'attività mentale. Questa attività, che affronta vari problemi pratici, sarebbe resa ulteriormente problematica dai risultati di certi studi empirici nel campo della psicologia cognitiva e da certe teorie morali basate anch'esse su studi psicologici. Ridotto all'osso il problema è che, secondo questi studi, la riflessione morale – o almeno certa riflessione morale – sarebbe gravemente difettosa, e dunque la sua capacità di offrire risposte soddisfacenti per il diritto andrebbe ripensata<sup>2</sup>.

L'idea dell'incorporazione soffre di questo problema nella misura in cui si concede che essa abbia dei risvolti pratici. Siccome l'idea dell'incorporazione della morale nel diritto si presta a essere intesa come una tesi di natura concettuale<sup>3</sup> bisogna chiarire quale problema pratico si nasconderebbe dietro di essa<sup>4</sup>.

Bruno Celano, nel suo manuale di introduzione allo studio della filosofia del diritto, considera due modi di intendere il rapporto tra diritto e morale. Un primo modo di intendere la connessione tra diritto e morale ha carattere definitorio. Secondo i giusnaturalisti il diritto che non si

<sup>1</sup> DWORKIN 1996; RAZ 2009a [1979]. Seguo qui CELANO 2021, 71-76. Si veda anche RAZ 2009b [2004], dove Raz contrappone la tesi maggiormente discussa dell'incorporazione della morale nel diritto con quella, da lui tematizzata, dell'incorporazione del diritto nella morale.

<sup>2</sup> Sebbene uso l'espressione "incorporazione" per designare il rimando del diritto alla morale, non si deve intendere la tesi dell'incorporazione come la tesi distintiva del giuspositivismo inclusivo, detto anche "incorporazionismo" (COLEMAN 1998), per cui i principi morali sono "incorporati" nel senso di essere contenuti *ex ante* – prima della decisione dell'interprete – all'interno dell'ordinamento giuridico (CHIASSONI 2013, 70). I problemi analizzati riguardano anche impostazioni non-positiviste come quella di Dworkin, da cui si è partiti. E riguardano anche il giuspositivismo esclusivo. Infatti, ciò che interessa in questa sede è l'incorporazione della morale nel ragionamento pratico del giurista, e il giuspositivismo esclusivo non nega che il diritto possa assegnare al giurista il compito di interpellare la morale per risolvere una controversia. Anche se preferissimo dire insieme al giuspositivismo esclusivo che i principi morali non fanno parte del diritto positivo *ex ante* (CHIASSONI 2013, 73), e che «quando il diritto impone ai giudici di decidere una controversia applicando principi morali, ciò equivale a conferire loro il potere di creare nuovo diritto conformemente a tali principi» (CHIASSONI 2013, 75), resterebbe vero che nel creare nuovo diritto il giurista dovrebbe adottare un punto di vista morale e in questo senso "incorporare" la morale nel suo ragionamento.

<sup>3</sup> Si veda, per esempio, nell'ambito della letteratura sul giuspositivismo inclusivo HIMMA 2004, *passim*.

<sup>4</sup> Ringrazio un referee anonimo per avermi fatto riflettere sull'opportunità di chiarire la prospettiva della mia analisi.

conforma al diritto naturale non sarebbe vero diritto, secondo i giuspositivisti il diritto deve conformarsi a giustizia altrimenti sarà un diritto ingiusto. Questo modo di intendere la controversia riduce il problema a un disaccordo meramente verbale. Ma – nota Celano – vi è un altro modo di intendere il disaccordo tra giusnaturalismo e positivismo giuridico in modo che risulti genuino e interessante. Ci si può chiedere se per *identificare* il diritto sia necessario o meno fare riferimento a considerazioni morali, oppure sia sufficiente fare riferimento a fatti sociali. Questo secondo tipo di connessione non ha più carattere definitorio ma carattere argomentativo. Per il giusnaturalismo al fine di identificare cosa sia diritto è necessario calarsi in una forma di argomentazione morale, per il positivismo giuridico no<sup>5</sup>.

Ritengo che questo modo di intendere la connessione tra diritto e morale sottenda una questione di natura teorica – “come faccio a individuare il diritto?” – che ha delle chiare ricadute pratiche, se si riconosce che il diritto possa dare ragioni per agire: la questione teorica, epistemica, del come individuare il diritto condiziona la questione pratica del come individuare le ragioni per agire. Arrivati a questo punto si prefigura già una formulazione del problema pratico. Se per individuare il diritto è necessario fare riferimento a considerazioni morali, ma il ragionamento morale in generale è affetto – o certe forme di ragionamento morale sono affette – da profondi problemi, a che servirebbe consultare la morale per determinare il diritto? La presenza di problemi nella sfera del ragionamento morale messi in luce dalla filosofia morale o dalla psicologia si riverbererebbero sul problema pratico dell’individuazione di un diritto.

Se ci distacciamo in parte dall’impostazione di Celano, credo che poi il problema pratico possa essere ulteriormente articolato per arrivare dove voglio arrivare. La connessione argomentativa tra diritto e morale è presentata da Celano come un modo di intendere il problema del se vi sia o meno una connessione *necessaria* tra diritto e morale. In questo senso, se vi fosse una connessione necessaria tra diritto e morale di natura argomentativa, e la filosofia e la psicologia dimostrassero che il ragionamento morale è inconcludente, avremmo ragioni per ritenere che sia impossibile identificare i fatti giuridici. Ma vi è un altro modo di intendere la tesi della connessione argomentativa<sup>6</sup>. La connessione argomentativa può essere vista non come interpretazione di una connessione necessaria ma come interpretazione di una connessione contingente. Che l’individuazione del diritto richieda o meno l’adozione di un punto di vista morale – o il grado in cui lo richieda – potrebbe essere una circostanza che varia da ordinamento a ordinamento<sup>7</sup>.

Recentemente Aldo Schiavello ha posto pure la questione della incorporazione della morale nel ragionamento giuridico alla stregua di un problema dai risvolti pratici. Schiavello, seguendo Bobbio, distingue due tipologie di giurista: il giurista-custode e il giurista-creatore. Il primo considera l’attività di interpretazione e applicazione del diritto come un’attività meccanica, guarda prima di tutto all’intenzione del legislatore, e in generale adotta un atteggiamento di *self restraint* in materia interpretativa. Il secondo, invece, espande la sua discrezionalità interpretativa attraverso il ricorso ai principi, alle norme programmatiche, alle clausole generali e all’interpretazione costituzionalmente orientata. Secondo Schiavello il giurista non può che essere creatore del diritto, *ma* questo non vuol dire che la distinzione tra i due modelli di giurista sia puramente ideologica e che la differenza tra i modi di ragionare dei due giuristi sia solo epifenomenica. Al contrario, vi è una differenza pratica nel modo di ragionare dei due giuristi: si danno casi in cui se ragioniamo come giuristi-custode allora arriveremo alla decisione X, se ragioniamo come giuristi-creatore arriveremo alla decisione Y<sup>8</sup>.

<sup>5</sup> CELANO 2021, 70-74.

<sup>6</sup> Ancora una tesi sul concetto di diritto, della quale interessano qua le ricadute per il ragionamento pratico.

<sup>7</sup> Questa interpretazione della connessione argomentativa è suggerita dal giuspositivismo inclusivo: una tesi, ancora una volta, sul concetto di diritto, della quale interessano qua le ricadute per il ragionamento pratico. Sul giuspositivismo inclusivo si vedano, tra gli altri, COLEMAN 1998 e HIMMA 2004. Per una panoramica CHIASSONI 2013.

<sup>8</sup> SCHIAVELLO 2023, 12 ss.

E del resto che l'incorporazione sia una possibilità e non una necessità, o che perlomeno sia una questione di grado, emerge anche nell'impostazione di Dworkin sulla lettura morale della costituzione americana. La lettura morale della costituzione – a cui pure Celano fa riferimento – prevede che le clausole generali inserite nella costituzione vadano intese alla stregua di principi morali generali che sarebbero incorporati dal diritto<sup>9</sup>. Al modello della lettura morale si contrapporrebbe l'originalismo, che mira alla scoperta delle intenzioni del legislatore al fine di determinare il contenuto del diritto<sup>10</sup>. Anche se per Dworkin pure la lettura morale ha la funzione di rispettare le intenzioni dei costituenti, la contrapposizione dei due modelli resta reale: la lettura morale ascrive al legislatore l'intenzione di stabilire un principio morale astratto e di chiedere all'interprete di svolgere un ragionamento morale; invece secondo l'originalismo si deve rispettare la precisa interpretazione che il legislatore dava al principio che ha posto. E resta anche sostanziale, dal momento che a seconda del modo di ragionare che sceglieremo seguiranno soluzioni incompatibili su questioni che coinvolgono i diritti fondamentali<sup>11</sup>.

Ma se abbiamo delle reali alternative rispetto all'incorporazione della morale nel diritto e da queste discendono soluzioni applicative sostanzialmente diverse si pone uno specifico problema pratico di scelta. Come, secondo quale modello, devono operare i giuristi? Più come custodi o più come creatori? Una scelta che, poi, non è verosimilmente solo questione culturale – una questione, se vogliamo, di autoproclamazione dei giuristi – ma è anche imposta o suggerita dall'apparato istituzionale (opzione, ad esempio, tra Stato liberale o tra Stato costituzionale) nel quale opera il giurista. E allora: quali ragioni abbiamo per optare per un sistema che esiga in misura maggiore l'incorporazione della morale nel diritto rispetto a uno che la esiga in maniera minore?<sup>12</sup>

Una volta che questi problemi pratici sono stati collocati sullo sfondo, possiamo intendere il problema di cui questo articolo si occupa. Il giurista si trova davanti a una scelta sul se incorporare il ragionamento morale nel ragionamento giuridico. Uno dei modi in cui la morale determina il contenuto del diritto consiste nell'imporre dei limiti alle conclusioni che possono essere raggiunte: la morale interviene disinnescando dei ragionamenti che conducono a conclusioni contro-intuitive. La morale è allora buon senso, o senso comune. Però, secondo alcuni contributi della teoria morale e della psicologia, il ragionamento morale di senso comune, e forse non solo quello di senso comune, non è in buone condizioni. A seconda dei casi, sul ragionamento morale di senso comune influirebbero fattori normativamente irrilevanti, oppure il ragionamento morale correrebbe verso ponti interrotti (la morale sarebbe un sistema incompleto e per questo paralizzante). Si assiste alla disintegrazione della morale di senso comune (e forse non solo di quella).

Il problema di cui parlo può essere così schematizzato.

In certi casi per individuare il diritto è necessario fare riferimento a considerazioni morali.

Sovente alcuni canoni interpretativi conducono a conclusioni che sul piano pratico sono contro-intuitive; il rimando alla morale – la sua incorporazione nel diritto – ha il ruolo di correggere certe conclusioni contro-intuitive. (v. §2 – Questa tesi, nel presente lavoro, non verrà problematizzata)

Perché possa correggere le conclusioni contro-intuitive, la morale deve essere intesa come morale di senso comune. (Sebbene non si proporrà una definizione di morale di senso comune, l'idea di morale di senso comune verrà illustrata sotto un aspetto particolare nel paragrafo 3)

<sup>9</sup> DWORKIN 1996, 7.

<sup>10</sup> DWORKIN 1996, 13.

<sup>11</sup> DWORKIN 1996, 8 ss., 13.

<sup>12</sup> Schiavello stesso – nell'analizzare con Bobbio i fattori che determinano la prevalenza di un modello o dell'altro – distingue tra variabile culturale e variabile istituzionale.

Studi più o meno recenti, di carattere filosofico e psicologico, mostrano come la morale di senso comune sia per molti versi insoddisfacente. (v. §4)

Che fare? Quale sia la risposta da dare a questo problema è qualcosa che merita ulteriori approfondimenti e che verosimilmente richiederebbe una maggiore integrazione della teoria del diritto con lo studio della morale

## 2. La morale in soccorso del diritto

L'idea per cui il diritto incorporerebbe la morale per averne un completamento è illustrata da Ronald Dworkin attraverso la sua celebre analisi del caso *Riggs v. Palmer* nel contesto di un attacco al positivismo giuridico di H.L.A. Hart. La tesi avanzata da Dworkin è che, almeno quando si prospetta un caso *difficile*, i giuristi non lo risolvono ricorrendo esclusivamente a delle *regole*, né esercitano discrezionalità, bensì lo risolvono secondo diritto facendo largo uso di *principi*<sup>13</sup>. Il caso, sul quale decide una corte di New York nel 1889, riguarda la possibilità che un erede designato in testamento dal nonno possa ereditare da questi nonostante lo abbia ucciso per assicurarsi l'eredità. La corte ammette che, se il diritto viene interpretato alla lettera, la proprietà dei beni spetterebbe all'assassino, ma prosegue notando come negli ordinamenti di *common law* vige il principio secondo il quale nessuno può trarre vantaggio da una propria azione illecita. Per questo all'assassino viene negata l'eredità.

È dunque il riferimento al principio secondo il quale nessuno può trarre vantaggio da un'azione illecita che giustifica la decisione del giudice. E i principi vengono da Dworkin espressamente qualificati come degli standard che hanno a che fare con la giustizia, l'equità o altra parte della morale<sup>14</sup>. Inoltre, è interessante notare come Dworkin affermi che il caso *Riggs v. Palmer* sia stato scelto in modo pressappoco casuale, dato che quasi tutti i casi tratti dai manuali di diritto mostrano come i principi, ossia la morale, siano effettivamente e ragionevolmente adoperati dai giuristi per arrivare a una certa conclusione<sup>15</sup>.

Come immaginano i giuristi la morale nel momento in cui vogliono sfruttarla per la determinazione delle soluzioni giuridiche? Premessa del discorso che seguirà è che, nello schema di Dworkin, la morale viene concepita innanzitutto come morale di senso comune. È semplicemente ragionevole che un assassino non possa ereditare dalla persona assassinata. La massima per cui un assassino non può ereditare dalla sua vittima è una massima che ci *sembra* giusta. Si può dire che un problema cruciale del diritto consista nell'evitare che l'applicazione di norme generali a casi concreti produca delle conclusioni ingiuste, ossia conclusioni che sono moralmente contro-intuitive. Dato questo problema sullo sfondo, i principi sono uno strumento per limitare l'adozione di soluzioni moralmente contro-intuitive: il rispetto della morale di senso comune costituisce un parametro di correttezza del ragionamento giuridico; i principi sono strumenti per plasmare il diritto in modo che rispetti questo parametro.

L'analisi di Dworkin riguarda gli ordinamenti di *common law*; tuttavia un discorso simile può farsi in relazione agli ordinamenti di *civil law*. Negli ordinamenti di *civil law* gli operatori giuridici fanno ricorso ad argomenti interpretativi volti a smussare le conclusioni contrarie al senso comune di giustizia a cui condurrebbero altri argomenti interpretativi come l'argomento lettera-

<sup>13</sup> Per un'analisi della contrapposizione tra regole e principi si rimanda a CELANO 2021, 289 ss.

<sup>14</sup> DWORKIN 1976a [1967], 22. Dworkin contrappone i "principi", che come detto hanno a che fare principalmente con l'equità e la giustizia, alle "politiche" (*policies*), che sono standard stabili obiettivi di natura economica, sociale e politica da raggiungere. Possiamo sorvolare su questa distinzione, come fa lo stesso Dworkin il quale ha a cuore la contrapposizione tra regole e principi.

<sup>15</sup> DWORKIN 1976a [1967], 23.

le e l'argomento psicologico, che prende come punto di riferimento l'intenzione del legislatore storico. Si pensi a tal proposito all'argomento teleologico e all'argomento psicologico incentrato sull'intenzione di un legislatore controfattuale ideale, il legislatore "razionale" o il legislatore "giusto"<sup>16</sup>. Si tratta di argomenti che permettono di far transitare considerazioni morali nel giudizio, mantenendo un vago ossequio al contesto istituzionale in cui opera l'interprete.

Prima di andare avanti vanno svolte due considerazioni che rimandano a problemi che metteremo da parte. In primo luogo, l'esigenza di limitare l'adozione di soluzioni contro-intuitive non è per forza un'esigenza dominante sulle altre. In particolare, l'esigenza equitativa viene spesso bilanciata con l'esigenza di tutelare la certezza del diritto, anche a costo di accettare conclusioni contro-intuitive; a costo di "ingoiare il rospo"<sup>17</sup>.

Il secondo problema attiene alla nozione di morale di senso comune. L'idea della morale di senso comune trascura il fatto che sovente vi sono dei disaccordi morali profondi tra le persone. Il senso comune non è così comune: ci sono vari sensi comuni, nel senso che i membri di una società spesso sono sensibili a questioni morali diverse<sup>18</sup>.

Questo problema si complica ulteriormente nel momento in cui entra in gioco l'elemento istituzionale e autoritativo. A chi deve "sembrare semplicemente ragionevole" che un assassino non possa ereditare dalla persona assassinata? All'interprete, al legislatore, alla collettività? Non si tratta certamente solo dei principi della morale personale, idiosincratica, dell'interprete, bensì almeno anche di una morale che si vuole assimilata dal sistema giuridico. Per cui potrebbe darsi il caso che un interprete, con una morale intuitiva diversa dalla morale di senso comune del suo sistema, sia chiamato a ricostruire il diritto a partire da quest'ultima. Del resto, le due nozioni – morale intuitiva e morale di senso comune – non sono concettualmente coincidenti; e, secondo Dworkin, un compito della teoria del diritto consiste nella chiarificazione dei rapporti tra la morale istituzionale e la morale personale dell'interprete<sup>19</sup>.

Tuttavia, questa complicazione non è rilevante ai nostri fini. Il problema che a noi interessa riguarda il caso in cui sia la stessa morale di senso comune di una collettività a essere messa in crisi. Una crisi del ruolo delle intuizioni morali collettive. E questo è un problema che si profila anche se adottiamo una visione ingenuamente monolitica di senso comune, ignorando il problema dei disaccordi morali e immaginando interpreti in perfetta sintonia con i valori del sistema giuridico in cui operano<sup>20</sup>.

### 3. L'Utilitarismo e il valore dell'integrità

#### 3.1 L'Utilitarismo

In questo lavoro non si proverà a dare una definizione di morale di senso comune, né si darà conto delle controversie riguardanti l'idea di intuizione morale. Della morale di senso comune o morale intuitiva si darà conto attraverso il valore dell'integrità, un angolo visuale già adottato da Bernard Williams nella sua critica all'Utilitarismo.

L'Utilitarismo o Conseguenzialismo – non è importante operare una distinzione ai nostri fini

<sup>16</sup> CANALE, TUZET 2020, 97-117.

<sup>17</sup> Il valore di avere un sistema stabile di regole generali, chiare, non-retroattive (etc.), che vengano applicate dai pubblici ufficiali nelle decisioni concrete: la concezione formale dello Stato di diritto – RAZ 2009c [1977], 214 ss. L'idea per cui solo se accettiamo di avere ragioni per obbedire a direttive ingiuste possiamo cogliere i vantaggi dell'avere autorità è poi alla base della teoria dell'autorità legittima di Raz (RAZ 1986, 60 s.).

<sup>18</sup> Si veda ad esempio l'analisi delle fratture nella morale americana in HAIDT 2012.

<sup>19</sup> DWORKIN 1976b [1975], 86 s., 89, 117-118, 123-124.

<sup>20</sup> Sebbene sia possibile distinguere tra morale di senso comune e morale istituzionale, presupporrò che spesso la morale istituzionale è pesantemente influenzata dalla morale di senso comune.

– è una teoria caratterizzata da una struttura semplicissima. L’Utilitarismo poggia, innanzitutto, su una concezione del bene o utilità. Diverse versioni dell’Utilitarismo divergono sulla base della concezione del bene che scegliamo: come l’edonismo (e in generale gli approcci “mentalisti”), la teoria del soddisfacimento del desiderio, oppure la teoria oggettiva del benessere<sup>21</sup>.

La seconda componente dell’Utilitarismo è un precetto per cui ciò che è bene deve essere realizzato al massimo grado. Dunque, una volta scelta la nostra versione preferita di cosa sia l’utilità, l’utilità va massimizzata. La massimizzazione dell’utilità comporta che nel decidere quale azione debba essere intrapresa dobbiamo porci come dei decisori imparziali che prendono in considerazione il benessere, l’utilità delle varie persone coinvolte, assegnando a ciascuna persona eguale importanza<sup>22</sup>.

L’Utilitarismo produce però conclusioni contro-intuitive, viola in molte occasioni il senso comune. L’Utilitarismo da un lato richiede all’agente di sacrificare in modo eccessivo il proprio benessere, dall’altro di compiere azioni allarmanti che sacrificano il benessere altrui: da un lato richiede all’agente di compiere azioni che hanno un valore non controverso ma che sembra eccessivo esigere, dall’altro di compiere azioni che normalmente vengono considerate vietate.

Esempi della prima tendenza possono essere tratti dalla riflessione di Peter Singer e Peter Unger sui doveri di beneficenza. È moralmente obbligatorio, e ciò trova riscontro nelle intuizioni morali della maggior parte di noi, soccorrere un bambino che sta annegando in un laghetto profondo fino al nostro ginocchio, anche se per farlo finiremo con il ritardare a un appuntamento di lavoro e insozzare di fango il nostro bel vestito<sup>23</sup>. Ugualmente obbligatorio, per ciascuna persona mediamente benestante, dovrebbe essere allora destinare gran parte della propria ricchezza alla lotta contro la miseria nelle aree più povere del pianeta<sup>24</sup>. Quest’ultima azione, sebbene di indubbio valore morale, non è ritenuta obbligatoria dal senso comune. Per l’Utilitarismo sono obbligatorie delle azioni che per il senso comune sono ammirevoli ma non obbligatorie.

Vi sono poi azioni che per l’Utilitarismo sono obbligatorie mentre il senso comune le giudica addirittura vietate. Qui a essere rilevante è l’analisi del dilemma del vagone fuori controllo – *Trolley Problem* – articolata da Philippa Foot e Judith Jarvis Thomson. Un vagone ferroviario fuori controllo è diretto verso cinque lavoratori delle ferrovie che verranno travolti e immancabilmente uccisi. L’esperimento mentale ci chiede di immedesimarci nel conducente che ha la possibilità, abbassando una leva, di far deviare il vagone su un binario laterale, consapevole del fatto che su di esso vi è un lavoratore delle ferrovie, il quale verrebbe così travolto e ucciso. Una vita al posto di cinque. Le intuizioni morali delle persone sottoscrivono il giudizio per cui sarebbe almeno permesso azionare lo scambio<sup>25</sup>. Ma non sempre il senso comune approva che prendiamo una vita per salvarne cinque. Questa volta siamo un chirurgo infallibile che ha alle sue cure cinque pazienti moribondi. Ciascuno ha bisogno di un trapianto urgente di organi. Si dà il caso che in ospedale vi sia un signore, passato per un check-up di routine, i cui organi sono compatibili con quelli dei cinque moribondi. Sarebbe possibile addormentare il signore in visita, espianare i suoi organi e salvare i cinque. In questo caso le intuizioni comuni ritengono che sia assolutamente vietato procedere con l’espianato<sup>26</sup>. L’Utilitarismo per parte sua ritiene che l’azione sia doverosa, divorziando dal senso comune<sup>27</sup>.

<sup>21</sup> GRIFFIN, 1986.

<sup>22</sup> KYMLICKA 2002, 12.

<sup>23</sup> SINGER 1972, 231; SINGER 2010, 3 ss.; UNGER 1996, 9.

<sup>24</sup> Così SINGER 1972. Va notato come Singer non sta argomentando nel suo celebre articolo del 1972 a favore dell’adozione dell’Utilitarismo, bensì di un principio di beneficenza più moderato secondo il quale abbiamo il dovere di impedire che si verifichi qualcosa di male quando per farlo non dovremmo sacrificare nessun bene di importanza comparabile. Tuttavia, date le circostanze concrete del mondo contemporaneo, la differenza tra questo principio più moderato e l’Utilitarismo sfuma, dal momento che le forme mostruose di deprivazione materiale ancora esistenti ci impongono dei sacrifici radicali anche in base al principio più moderato (SINGER 1972, 238).

<sup>25</sup> THOMSON 1985, 1394-1397. Si veda anche FOOT 2002 [1967].

<sup>26</sup> THOMSON 1985, 1395.

<sup>27</sup> GREENE 2013, 109, 113.

### 3.2 La critica dell'integrità

In base alla prima critica l'Utilitarismo è troppo esigente nel richiederci sacrifici personali da cui la morale di senso comune ci esonera; per la seconda l'Utilitarismo ritiene doverose azioni che danneggiano altre persone innocenti che sono vietate dal senso comune. Una terza critica è che l'Utilitarismo non rispetta l'integrità degli individui. Si tratta di una critica che può essere intesa come una critica a sé stante, ma anche come una critica che mira a mettere allo scoperto la struttura profonda dell'Utilitarismo, e che dunque racchiuderebbe le due critiche precedenti<sup>28</sup>.

Prendiamo il caso di George, giovane fisico che sta faticando a trovare un lavoro, circostanza che ha dei riverberi sulla qualità della vita della sua famiglia, in particolare sui suoi figli piccoli. Un collega più anziano gli suggerisce di candidarsi per un posto presso un laboratorio di ricerca che paga molto bene e che sicuramente lo assumerebbe. Il laboratorio di ricerca però è dedito allo sviluppo di armi biochimiche. Il giovane chimico è profondamente contrario allo sviluppo di queste tecnologie e non vorrebbe contribuire al loro sviluppo. L'anziano collega gli fa però notare che, se non si candida lui, è praticamente sicuro che verrà assunta un'altra persona che ha molti meno scrupoli morali contro la guerra biochimica. Se dunque il giovane chimico non si presenta, lo sviluppo di tecniche di guerra biochimica, lungi dal subire una relativa battuta di arresto, subirà un'accelerazione. In realtà, confessa il vecchio collega, è in buona parte proprio per questo, e non solo per aiutarlo economicamente, che gli sta consigliando di entrare nel laboratorio.

E prendiamo il caso di Jim, membro di una spedizione botanica in Sud America. Jim si ritrova nella piazza di un piccolo paese a osservare un plotone di esecuzione che sta per fucilare una ventina di uomini fatti mettere davanti a un muro. Il capitano del plotone spiega a Jim che recentemente gli abitanti del villaggio hanno protestato contro il governo. In ritorsione si è disposto che venti uomini venissero presi a caso e fucilati. Comunque, dato che Jim è un ospite importante venuto da lontano, il capitano offre a Jim l'onore di sparare a uno degli sventurati. Se Jim accetta tutti gli altri saranno liberi, se non accetta tutti verranno fucilati. Gli uomini davanti al muro e molti altri abitanti del villaggio pregano Jim di accettare<sup>29</sup>.

Cosa dovrebbero fare George e Jim? Dal punto di vista dell'Utilitarismo è ovvio che sia George sia Jim, rispettivamente, dovrebbero accettare il lavoro e l'offerta del capo del plotone. La risposta utilitarista non sembra così controversa questa volta. Se Jim non si presta al ricatto, non solo moriranno molte più persone, ma morirà anche la persona a cui si chiede che Jim spari. E così rifiutando il lavoro non solo il benessere di George ma anche quello dell'umanità finirà complessivamente con il diminuire. Almeno nel caso di Jim le intuizioni comuni sono probabilmente favorevoli a che Jim spari. In generale si tratta di casi più innocui di quelli visti sopra. Eppure, proprio perché ci fanno considerare un'azione che non richiede enormi sacrifici personali (diversamente dal caso del dovere di beneficenza, dove si chiede al singolo di cambiare vita<sup>30</sup>) e che aumenta in modo non controverso il benessere complessivo (diversamente dal caso del dovere di danneggiare terzi, dove a certe potenziali vittime ne vengono sostituite altre), questi esempi rivelano un problema autonomo che getta luce sulla struttura profonda del ragionamento utilitarista. I casi sono interessanti non tanto perché mostrano come l'Utilitarismo giustifica scelte che sembrano sbagliate – possono farsi esempi migliori di scelte contro-intuitive che l'Utilitarismo giustificerebbe – quanto perché evidenziano il tipico modo di ragionare utilitarista che svaluta l'importanza dell'integrità personale<sup>31</sup>.

<sup>28</sup> Esistono diverse interpretazioni dell'argomento dell'integrità di Williams. Samuel Scheffler ad esempio lo intende alla stregua dell'obiezione per cui l'Utilitarismo sarebbe una teoria morale troppo esigente (SCHEFFLER 1988, 3 s.).

<sup>29</sup> WILLIAMS 1973a, 97-99.

<sup>30</sup> Forse rinunciare a qualsiasi bene superfluo è più facile e comporta un cambiamento minore nella nostra vita che sparare a bruciapelo a una persona inerme, per quanto questa sarebbe destinata a morire in ogni caso. Ma nel caso di George, il chimico, l'azione sotto scrutinio morale è verosimilmente molto meno impegnativa sul piano emotivo ed esistenziale.

<sup>31</sup> WILLIAMS 1973a, 99.



Secondo Williams una persona preserva la sua integrità quando le sue azioni riflettono i progetti di vita e gli atteggiamenti nei quali la persona si identifica. Il contrario dell'integrità è rappresentato dallo stato dell'alienazione, intesa come una situazione in cui, nello stabilire cosa fare, l'agente è continuamente investito dalle azioni, i progetti e gli atteggiamenti degli altri, e le sue azioni non possono essere perciò integrate in un progetto di vita unitario: l'agente non può rivedersi nella sua condotta, la sua identità è frantumata<sup>32</sup>.

Alla base della frantumazione dell'integrità dell'agente sta la dottrina utilitaristica della responsabilità individuale. Secondo questa dottrina ciascuno di noi è responsabile tanto degli stati di cose che consistono nelle proprie azioni, tanto degli stati di cose che consistono nelle azioni di altre persone, quando su queste azioni si sarebbe potuta avere una influenza decisiva<sup>33</sup>. Tornando a uno degli esempi, se Jim è responsabile di tutte le conseguenze delle proprie azioni, dovrà comparare lo stato di cose che consiste in lui che spara a bruciapelo e uccide un innocente, con lo stato di cose che vede il plotone di esecuzione fare fuoco e uccidere venti innocenti<sup>34</sup>. Questo perché ciò che importa dal punto di vista utilitaristico è, tendenzialmente, la produzione di certi stati di cose e non chi li ha prodotti<sup>35</sup>. La dottrina della responsabilità negativa e remota dell'Utilitarismo può essere vista come l'estremo esito del valore dell'imparzialità: come non vi è differenza morale se, a parità di condizioni, un'azione danneggia una persona anziché un'altra, così per l'agente non vi è differenza se sia lui a produrre direttamente un certo stato di cose oppure altri con un suo ruolo indiretto<sup>36</sup>.

Da ciò segue che gli imperativi rivolti dall'Utilitarismo all'agente morale siano profondamente incongruenti. Da un lato, l'agente utilitaristico, in quanto contenitore di benessere, è incoraggiato a perseguire la propria felicità; e per farlo è incoraggiato a formulare una propria idea su cosa vuol dire vivere bene<sup>37</sup>, a formulare dei programmi per incarnare questa idea, e infine a perseguire questi programmi. Così George può sviluppare un progetto di vita pacifista del quale fa parte la massima per cui la guerra batteriologica è sbagliata. Però, l'agente è al medesimo tempo chiamato a realizzare lo stato di cose migliore possibile. Ciò gli impone di considerare i progetti di vita degli altri, ossia la soddisfazione che essi deriveranno dalla loro realizzazione, ma anche i danni che questi potrebbero arrecare al benessere generale, e considerare il suo progetto di vita solo come uno tra i tanti. Le ragioni che l'agente ha per agire finiranno allora per dipendere indeterminatamente, senza che sia possibile fissare un limite generale, dai progetti delle altre persone. Se al mondo la maggior parte dei chimici fosse come il chimico pacifista, allora il precetto che ha sposato, ossia "no alla guerra batteriologica!", implicherebbe come massima di condotta "io, come gli altri, devo astenermi dal collaborare con laboratori dediti allo sviluppo della guerra batteriologica". Ma, siccome il mondo è abitato da persone con altri piani di vita, la conclusione non può essere questa, e deve essere quella per cui è giusto andare a lavorare nell'industria delle armi chimiche nella speranza di ritardarne il perfezionamento. Il suo piano di vita, "no alla

<sup>32</sup> WILLIAMS 1973a, 116-117. Williams difende l'importanza dell'integrità anche in WILLIAMS 1981a [1976].

<sup>33</sup> WILLIAMS 1973a, 93. In termini più tecnici la dottrina della responsabilità tipica dell'Utilitarismo è prodotto del suo carattere *agent-neutral*. Le morali *agent-neutral* si contrappongono a quelle *agent-relative* (si vedano SCHEFFLER 1988; PARFIT 1984, 27; SEN 1988 [1982], 204 ss.). L'attacco di Williams è rivolto all'Utilitarismo in quanto morale *agent-neutral*. Potrebbe pensarsi che eventuali versioni *agent-relative* del consequenzialismo non sarebbero bersagliate da questa critica (così MOSELEY 2013, 57), ma questo problema non può essere affrontato qui.

<sup>34</sup> WILLIAMS 1973a, 108.

<sup>35</sup> Seppure vi sono casi in cui la modalità di realizzazione di un certo stato di cose – dunque anche *chi* lo abbia prodotto – assume valore intrinseco. In questi casi la modalità di realizzazione (e il suo valore) entra a far parte dello stato di cose in questione.

<sup>36</sup> WILLIAMS 1973a, 93-96.

<sup>37</sup> Non solo programmi su come raggiungere la felicità, ma anche e soprattutto progetti su come rispondere a certi ideali, perché spesso è più facile raggiungere la felicità se non la si cerca con tutte le proprie forze, ma si perseguono gli ideali più vari (WILLIAMS 1973a, 112).

guerra batteriologica!”, viene travolto dal piano di vita altrui in modo da portarlo nel caso concreto a concludere “devo lavorare per la guerra batteriologica”. È la richiesta utilitarista di trarre conclusioni del genere che equivale alla violazione dell’integrità dell’agente e all’imposizione di uno stato di alienazione. Qualcosa che secondo Williams è *assurdo* richiedere<sup>38</sup>.

Va precisato come, dal punto di vista di Williams, la questione non sia che l’integrità dell’agente morale è un valore la cui perdita compromette il valore complessivo dello stato di cose considerato. Il punto non è che *prima facie* lo stato di cose prodotto dall’azione di George o Jim sarebbe in sé migliore di quello prodotto dalla loro inazione, ma l’offesa arrecata all’integrità dell’uno o dell’altro rende lo stato di cose prodotto dalla loro azione alla fine peggiore di quello prodotto dalla loro inazione. Porre il dilemma pratico nei termini di un dilemma su quale stato di cose contiene maggior valore equivale ad adottare già una prospettiva utilitarista e, una volta adottata, sembra perfino indecente assegnare grande importanza all’integrità personale<sup>39</sup>.

Non è importante stabilire adesso se la critica di Williams all’Utilitarismo sia decisiva. Incidentalmente va notato come ritenere che “sia assurdo” chiedere a una persona di lasciarsi investire dai progetti di vita altrui, al livello richiesto dall’Utilitarismo, potrebbe essere un giudizio in parte descrittivo/predittivo – non possiamo aspettarci che l’agente rinunci ai suoi progetti – e in parte normativo – sarebbe irragionevole, immorale, che lo facesse. L’accusa di Williams contro l’Utilitarismo avrebbe questa componente chimerica (torneremo su questo punto dopo). Ciò che maggiormente rileva è invece che Williams ha posto l’attenzione non tanto sul tipo di azioni che l’Utilitarismo richiederebbe – come fa il caso del vagone impazzito, o il dibattito sugli obblighi di soccorso – quanto direttamente sul rapporto che l’Utilitarismo instaura tra l’agente e le sue azioni.

Il problema dell’integrità compromessa contribuisce a spiegare cosa vi è di contro-intuitivo in certe azioni che l’Utilitarismo ci chiede di compiere, e può essere applicato anche ai casi analizzati precedentemente. È alienante che una persona debba cambiare vita e dedicarsi al contrasto della povertà, perché altre persone, non condividendo l’onere della lotta alla povertà, lo rendono un onere gravoso<sup>40</sup>. È alienante per un medico – che come progetto di vita ha scelto di curare le persone o alleviarne le sofferenze – dovere uccidere un suo paziente senza il suo consenso, perché la lotteria naturale ha voluto che cinque persone stiano morendo, e che possano essere salvate grazie al corpo di chi ha in cura. Si tratta, peraltro, di un problema che trascende il campo dell’azione per investire la sfera più generale del ragionamento sull’azione. Probabilmente non solo per l’Utilitarismo ma anche per il senso comune Jim deve prestarsi a sparare e uccidere. Ma vi è comunque qualcosa di assurdo nel modo di pensare che l’Utilitarismo impone a Jim, e ciò sarebbe la riprova che il problema prescinde dal contenuto delle singole risposte utilitaristiche.

In conclusione, possiamo dire che per l’etica dell’integrità il sistema morale che ci deve guidare è un sistema accogliente. Al contrario per l’Utilitarismo la sfera dell’azione morale è una sfera della vita assolutamente non accogliente: siamo continuamente messi davanti ad azioni giuste ma contro-intuitive. Questa rappresentazione, sulla quale si baserà il prosieguo del discorso, richiede almeno due precisazioni.

In primo luogo, l’Utilitarismo obbliga l’agente a compiere decisioni pesantemente contro-intuitive finché lo consideriamo come una teoria sulla decisione, in particolare una teoria che richiede all’agente morale di ragionare da utilitarista. Ma l’Utilitarismo nella seconda metà del ‘900 è stato spesso interpretato come una teoria che non prescrive necessariamente all’agente di farsi motivare nelle sue decisioni dall’Utilitarismo medesimo e di provare a incarnare il punto di vista del decisore utilitarista. In questo senso l’Utilitarismo diventa una teoria sulle ragioni per

<sup>38</sup> WILLIAMS 1973a, 116.

<sup>39</sup> WILLIAMS 1973a, 104.

<sup>40</sup> Resta aperta ovviamente la possibilità che una persona adotti proprio come piano di vita la dedizione al prossimo. Gli esempi scelti da Williams sono volti a rendere poco verosimile che l’azione richiesta dall’Utilitarismo corrisponda a un progetto di vita buona condiviso dai tipici lettori di filosofia morale.

agire che non è anche una teoria dei processi decisionali<sup>41</sup>. Questa metamorfosi dell'Utilitarismo – sulla quale ritorneremo – interrompe l'accostamento tra Utilitarismo e giustificazione di azioni contro-intuitive, ma forse – una questione della quale non ci occuperemo – rischia di rendere pressoché ininfluenza l'adozione dell'Utilitarismo.

In secondo luogo, sarebbe fuorviante pensare che, per l'etica dell'integrità, la sfera della decisione pratica sia univocamente accogliente. Vi sono casi, centrali proprio nell'opera di Williams, in cui l'ambiente decisionale dell'agente è tutto fuorché accogliente. Casi come quello delle scelte tragiche – Agamennone che deve scegliere se sacrificare la figlia oppure far abortire la spedizione greca<sup>42</sup> – e della fortuna morale (“*moral luck*”) – Gauguin che lascia tutti per dipingere in Polinesia; azione la cui giustificazione morale può essere solo retrospettiva, dipendendo dalla effettiva e incerta, fortuita, riuscita del piano<sup>43</sup>. Significativamente in casi del genere è proprio l'Utilitarismo a creare un'ambiente della scelta che, se non accogliente, è quantomeno consolatorio<sup>44</sup>. L'Utilitarismo infatti nega la tragicità delle scelte morali e l'idea di fortuna morale. Rispetto al problema delle scelte tragiche, come dice beffardamente Williams, l'Utilitarismo «will have something to say even on the difference between massacring seven million, and massacring seven million and one»<sup>45</sup>. Rispetto al problema della fortuna morale, se a rendere giusta l'azione è il suo valore atteso, allora l'agente che fa i calcoli bene non ha nulla da rimproverarsi moralmente se il risultato non è raggiunto; se l'agente ha fatto bene in calcoli, ma a rendere giusta l'azione è il valore reale (non più atteso) e il risultato non è raggiunto, l'agente ha fatto la cosa sbagliata, ma non è utile rimproverarlo<sup>46</sup>. L'ambiente creato è consolatorio perché l'Utilitarismo pretende di avere una risposta per ogni problema pratico; una caratteristica che, per autori come Williams, lungi dall'essere un merito relativo dell'Utilitarismo, è a sua volta un aspetto della sua assurdità. Per Williams la possibilità di un'azione morale è, in effetti, condizionata a delle circostanze propizie («unless the environment reveals minimum sanity, it is insanity to carry the decorum of sanity into it»<sup>47</sup>).

In qualche modo, l'Utilitarismo vuole rendere il mondo un posto accogliente e per questo rende la morale un posto poco accogliente. Mentre per l'etica dell'integrità il mondo è un posto anche meno accogliente di quanto non lo sia per l'Utilitarismo, nel senso che vi sono situazioni in cui la possibilità di fare la cosa giusta non esiste o non dipende da noi, e dunque nessuna consolazione morale è ammessa; ma fuori da questi casi la sfera dell'agire morale è più accogliente, perché non spetta egualmente a noi rendere il mondo un posto accogliente.

#### 4. Le sfide della psicologia alla morale

La psicologia lancia sfide alla morale di senso comune e in generale alla morale. Adesso ne vedremo due, la prima rivolta specificamente alla morale di senso comune, la seconda alla morale in generale.

##### 4.1 Greene e la “trolleyologia”

Recentemente Joshua Greene, un filosofo e psicologo statunitense, ha difeso l'Utilitarismo e attaccato la morale di senso comune. I suoi studi possono essere visti come uno sviluppo in chiave

<sup>41</sup> ADAMS 1976; PARFIT 1984, cap. I. Si veda anche FERRARO 2013, 113 ss., 117 ss.

<sup>42</sup> WILLIAMS 1973b [1965], 173 s.

<sup>43</sup> WILLIAMS 1981b [1976]. Slote (SLOTE 1995, 35) nota come il senso comune abbia un rapporto ambivalente con l'idea di fortuna morale.

<sup>44</sup> Considerazioni simili valgono, seguendo Williams, per altre tradizioni morali filosofiche (tra cui l'etica kantiana) – WILLIAMS 1981b [1976], 21, 39.

<sup>45</sup> WILLIAMS 1973a, 93.

<sup>46</sup> SLOTE 1995, 73 ss.

<sup>47</sup> WILLIAMS 1973a, 93.

empirico-psicologica del dibattito sul *Trolley Problem*, iniziato tra gli anni '70 e '80 dalle filosofe Philippa Foot e Judith Thomson.

Qual è la differenza tra il caso Chirurgo e il caso del Conducente del vagone impazzito? L'Utilitarismo ritiene che in entrambi i casi si debbano minimizzare le vittime, e questo sembra essere un grave difetto dell'Utilitarismo, perché al senso comune ripugna che il medico debba uccidere il malcapitato paziente. Potrebbe dirsi che la differenza con il caso Conducente stia nel fatto che il medico ha davanti a sé la scelta tra uccidere una persona e lasciarne morire cinque, mentre il conducente del vagone si trova a scegliere se investire cinque persone o investire una (ucciderne una o ucciderne cinque). L'Utilitarismo sbaglierebbe per via della sua dottrina della responsabilità negativa che oscura la differenza morale tra agire e lasciar accadere.

Ma anche ammesso che vi sia questa differenza tra i due casi – che non si neghi che il conducente stia in un senso pregnante del termine “uccidendo” le cinque persone che travolgerà (il conducente sta, dopotutto, lì a non fare nulla) –, la distinzione tra uccidere e lasciar morire non permette di risolvere un caso simile a quello del Conducente, ossia il caso del Passante<sup>48</sup>. Nel caso del Passante non occupiamo più la posizione del conducente del vagone ferroviario impazzito, ma siamo un passante che ha la possibilità di azionare una leva e attivare lo scambio. Per il resto la situazione è la medesima: se lo scambio viene attivato il vagone verrà dirottato su un binario laterale e travolgerà non cinque persone ma solo una. In questo caso l'alternativa sembra essere la medesima che si prospetta al Chirurgo: uccidere una persona o lasciarne morire cinque. Eppure, diversamente dal caso del Chirurgo, la maggior parte delle persone (87%) ritiene che sia per lo meno permesso azionare lo scambio<sup>49</sup>. La distinzione tra uccidere e lasciar morire non sembra giustificare i nostri giudizi sui casi in esame.

Le nostre differenti risposte nel caso del Passante e nel caso del Chirurgo potrebbero forse essere giustificate sulla base nella massima kantiana che vieta di danneggiare il nostro prossimo utilizzandolo come mezzo per i nostri scopi. Nel caso del Trapianto il medico dovrebbe utilizzare il corpo del malcapitato paziente per salvare la vita dei cinque moribondi; invece, nel caso del Passante, dirottare il vagone non implica utilizzare il corpo del lavoratore: il nostro piano, salvare le cinque vite, si realizzerebbe ugualmente se, per magia, il lavoratore scomparisse nel nulla. Nel caso del Passante, ma non nel caso del Chirurgo, il danno inferto è un danno collaterale, e – così si ragiona – i danni collaterali non hanno lo stesso disvalore morale dei danni prodotti dall'utilizzo del nostro prossimo come mezzo.

Abbiamo forse trovato il principio che cercavamo, la ragione del perché i casi meritano risposte diverse? Judith Thomson ritiene di no. Immaginiamo un caso simile a quello del Passante. Il vagone sta per investire i cinque lavoratori e noi possiamo dirottarlo su un binario laterale. Tuttavia, in questa variante il binario laterale (immaginiamolo come un anello) si ricongiunge al binario principale prima del punto dove sono collocati i cinque, in modo che anche se azioniamo lo scambio i cinque verrebbero comunque travolti. In sé dirottare il vagone nel binario laterale non servirebbe stavolta a nulla. Tuttavia, sul binario laterale, prima che questo si ricongiunga a quello principale dove stanno i cinque, c'è un signore molto grosso: una persona alta e robusta. La sua massa è tale che riuscirebbe a frenare il vagone impazzito e lo fermerebbe prima che questo torni sul binario principale uccidendo i cinque<sup>50</sup>. Anche in questo caso – il caso del Binario circolare – le intuizioni comuni sono favorevoli (81%) al dirottamento del vagone<sup>51</sup>, ma questo vuol dire che la distinzione tra danni diretti e danni collaterali non giustifica pienamente le nostre risposte intuitive.

Una via per giustificare le nostre risposte potrebbe essere costituita dall'appello ai diritti fondamentali visti come vincoli collaterali, come precetti che si contrappongono alla massimizza-

<sup>48</sup> THOMSON 1985, 1397.

<sup>49</sup> GREENE 2013, 220.

<sup>50</sup> THOMSON 1985, 1401.

<sup>51</sup> GREENE 2013, 222.

zione del benessere. L'idea secondo la quale la violazione di un diritto non può essere giustificata dalla massimizzazione del benessere<sup>52</sup>. Tuttavia, questa idea lascia molto inspiegato: perché i diritti come vincoli sarebbero invocabili nel caso del Trapianto ma non anche nel caso del Passante o del Binario circolare?<sup>53</sup>

Aggiungendo mistero al mistero, si noti come la distanza tra i casi in cui sembra vigere il divieto di intervento e quelli in cui l'intervento sembra essere almeno permesso può essere notevolmente ridotta. Possiamo soppiantare nelle nostre riflessioni il caso Chirurgo con il caso Cavalcavia, che recita nel seguente modo: il vagone fuori controllo si dirige verso i cinque; noi siamo sopra un cavalcavia che sormonta i binari e non c'è nessuna leva da abbassare; accanto a noi c'è però una persona corpulenta che, appoggiata alla ringhiera e protesa in avanti, sta osservando la scena; se spingiamo questo osservatore giù dal cavalcavia sul binario, l'impatto arresterà la corsa del vagone e i cinque saranno salvi. Secondo uno studio solo il 31% delle persone è disposta a intervenire in questo caso<sup>54</sup>: come nel caso Chirurgo al senso comune ripugna che si intervenga uccidendo un innocente, seppur sull'altro piatto della bilancia vi sia la vita di cinque pure essi innocenti. Ma perché?<sup>55</sup>

Abbiamo visto una sfilata di principi riconducibili alla morale di senso comune e antagonisti dell'Utilitarismo. Rispettivamente: la distinzione tra uccidere e lasciar morire; la distinzione tra vittime dirette e vittime collaterali; l'appello ai diritti come vincoli alla massimizzazione del benessere. Dal punto di vista dell'Utilitarismo, come sappiamo, il nostro rapporto con la produzione dello stato di cose che consiste nella morte di cinque persone non è rilevante: non è rilevante se le stiamo uccidendo attivamente o le stiamo lasciando morire; non è rilevante se salvarle implichi usare come mezzi terze parti oppure se i terzi siano vittime collaterali del salvataggio; e i diritti fondamentali non vanno intesi come vincoli che si frappongono tra noi e la massimizzazione del benessere.

I principi della morale di senso comune sembrano essere incoerenti nelle loro rispettive applicazioni, l'Utilitarismo è invece contro-intuitivo. Come uscire da questo stallo? Ebbene, secondo Joshua Greene la morale di senso comune è seriamente difettosa e abbiamo ragioni per adottare l'Utilitarismo, accettando anche le conclusioni controintuitive a cui conduce, come il fatto che sia giusto *in astratto* buttare una persona innocente dal cavalcavia per salvarne cinque. Greene, in questo modo, cambia il genere letterario della trolleologia, e in un duplice senso. In un primo senso perché il metodo di ricerca diventa raffinatamente empirico, e non è dunque più quello della riflessione astratta (*armchair philosophy*). In secondo luogo, perché l'obiettivo non è più quello di ricercare i principi generali di senso comune che giustificano le nostre risposte intuitive su casi particolari, ma quello di contestare il valore delle risposte di senso comune. Si tratta, anche, di un cambiamento su quale sia il miglior modo di intendere il metodo dell'equilibrio riflessivo rawlsiano, che in generale prescrive di rendere coerenti i nostri giudizi su casi concreti e i principi o teorie generali sulla giustizia<sup>56</sup>. Greene non è, peraltro, il solo esponente di questo genere letterario. Al contrario, già prima di Greene, i difensori delle risposte utilitariste, lungi dal mirare a mostrare come l'Utilitarismo possa essere riconciliato con il senso comune, si sono ribellati all'idea secondo la quale il senso comune costituisca il criterio ultimo di validazione<sup>57</sup>.

L'argomentazione di Greene può essere suddivisa in varie parti, in cui a volte gli argomenti si inanellano e dipendono gli uni dagli altri, a volte si intrecciano e si rafforzano.

È possibile fare iniziare l'argomentazione con la tesi per cui sotto il profilo neurologico tipologie di giudizi morali diversi sono supportati da processi mentali diversi<sup>58</sup>. A questo proposito Greene

<sup>52</sup> DWORKIN 1976c, ix; DWORKIN 1976d [1970]; NOZICK 1974.

<sup>53</sup> THOMSON 1985, 1403-1406.

<sup>54</sup> GREENE 2013, 215.

<sup>55</sup> THOMSON 1985, 1409.

<sup>56</sup> RAWLS 1999 [1971], 18 s.; GREENE 2014, 721, 726; si rimanda a anche a ROCCHÈ 2020.

<sup>57</sup> Il riferimento è sempre a Singer e Unger. Si veda in particolare SINGER 2005, 348.

<sup>58</sup> GREENE 2014, 698.

distingue tra giudizi caratteristicamente deontologici – che sarebbero i giudizi incentrati sull’idea dei diritti come vincoli all’azione – e giudizi caratteristicamente consequenzialistici, o, seguendo il nostro modo di esprimerci, “utilitaristici” – che sarebbero basati sul calcolo impersonale dei costi e dei benefici. Il giudizio che comunemente emettiamo nel caso del Conducente, del Passante o nel caso del Binario circolare con cui reputiamo corretto uccidere una persona per salvarne cinque è un giudizio tipicamente utilitarista. Il giudizio che comunemente emettiamo nel caso Trapianto e Cavalcavia è un giudizio tipicamente deontologico. Tracciata questa distinzione, Greene sostiene che i giudizi deontologici sono generalmente supportati da risposte emotive e automatiche, mentre i giudizi utilitaristici sono generalmente supportati dal ragionamento cosciente e cognitivamente controllato. Non si tratta di una suggestione, ma di una tesi di carattere empirico che Greene dimostra attraverso l’impiego della risonanza magnetica funzionale. Le persone nel momento in cui sono poste davanti a dilemmi morali “personali” – come nel caso Cavalcavia – esibiscono una accentuata attività in zone del cervello associate alle emozioni, come la corteccia prefrontale ventromediale; mentre, nel momento in cui sono poste davanti a dilemmi “impersonali” – come nel caso Passante –, si registra una maggiore attività nella corteccia prefrontale dorsolaterale, associata al controllo cognitivo. Il ragionamento morale non differisce dal ragionamento pratico in generale perché al pari di quest’ultimo si struttura secondo due sistemi cognitivi: uno – i “pensieri veloci”, la “modalità automatica” – che privilegia la velocità contro la flessibilità, l’altro – i “pensieri lenti”, la “modalità manuale” – che favorisce la flessibilità a discapito della velocità. Greene in questo senso adotta l’approccio delle c.d. *dual process theories*<sup>59</sup>. (Sull’uso del concetto di “intuizione” vi è una certa differenza tra il mio approccio e quello di Greene. Greene intende le intuizioni morali come il sottinsieme dei giudizi che sono prodotti dalla “modalità automatica”. In questo lavoro invece quando si richiamano i giudizi morali intuitivi si intendono dei giudizi che “sembrano giusti”. Il giudizio per cui si deve spingere la leva e azionare lo scambio dei binari è un giudizio intuitivo nel mio senso, ma non nel senso di Greene, perché è il prodotto dell’analisi costi-benefici).

Se si arrestasse qua la teoria di Greene non costituirebbe un attacco al senso comune. Le intuizioni delle persone sono tendenzialmente favorevoli all’intervento nel caso passante (anche se sono pronte ad accettare l’inverso, che non si debba intervenire anche in quel caso<sup>60</sup>) e decisamente sfavorevoli all’intervento nel caso del Cavalcavia. Potrebbe esservi una differenza morale profonda tra i due casi e potrebbe darsi che le nostre emozioni si attivino al momento giusto. Del resto, oggi importanti studi, lungi dal relegare le emozioni nel loro dominio storico, quello delle passioni irrazionali, assegnano a queste un ruolo fondamentale nel processamento di decisioni complesse, in altre parole un ruolo chiave nella razionalità umana<sup>61</sup>.

L’argomentazione di Greene procede allora mostrando come non vi sono principi morali generali che giustificano le nostre risposte differenziate nel caso Passante e nel caso Cavalcavia<sup>62</sup>. Greene in questo caso si rifà a studi sperimentali che, registrando le risposte a dilemmi che riproducono (con piccole variazioni) lo schema generale del *Trolley Problem*, individuano i fattori causalmente decisivi per la nostra psicologia.

Gli studi mostrano che i nostri giudizi sono in primo luogo influenzati dal fattore della forza fisica: se per uccidere è necessario impiegare della forza fisica il giudizio sembra sbagliato anche se serve a salvare la vita a un consistente numero di persone; se non è coinvolta la forza fisica l’intervento tende a sembrare corretto. Questa scoperta porta con sé un problema evidente: l’individuazione di un fattore del genere funge da spiegazione delle nostre reazioni, ma non può fungere anche da giustificazione delle medesime<sup>63</sup>.

<sup>59</sup> GREENE 2014, 699; sulle *dual process theories* si vedano anche KAHNEMAN 201; BRIGAGLIA, CELANO 2017, 526 ss.

<sup>60</sup> GREENE 2014, 719 s.: si tratta di un rospo facile da ingoiare (un “rubber bullet”).

<sup>61</sup> DAMASIO 1994.

<sup>62</sup> GREENE 2014, 708 ss.

<sup>63</sup> GREENE 2013, 217.

L'impiego di forza fisica non è l'unico fattore causalmente rilevante. Vi è anche un altro fattore che influenza i nostri giudizi, ossia la distinzione tra vittime dirette e vittime collaterali<sup>64</sup>. Rispetto a questo fattore potrebbe sembrare che siamo davanti a un riscatto della morale di senso comune: dopotutto le intuizioni umane sembrerebbero riflettere un principio morale antico e riverito, la Dottrina del doppio effetto<sup>65</sup>. Ripercorrendo diversi studi di psicologia cognitiva, Greene ritiene però che anche la distinzione di principio tra vittime dirette e vittime collaterali non sia una distinzione moralmente rilevante<sup>66</sup>. Nel primo caso, quello della forza fisica, bastava grattare dietro le nostre risposte per privarle di rilevanza, in questo secondo caso grattandovi dietro troviamo il volto rispettabile della Dottrina del doppio effetto, ma si tratta solo di un secondo strato di intonaco, rimosso il quale scopriamo che non c'era niente.

Conclusione dell'argomento demistificatore (*debunking argument*) di Greene è che vi è qualcosa di sbagliato nei nostri giudizi di senso comune. Si tratta però di una conclusione ancora molto indeterminata. Qualcosa va storto, ma cosa? In particolare, siamo eccessivamente sensibili alla forza fisica (e ad altri fattori privi di rilevanza morale) nel caso Cavalcavia, oppure siamo troppo poco sensibili alle forme di violenza impersonale nel caso Passante?<sup>67</sup>

A questo argomento, basato sulle varianti del *Trolley Problem*, Greene ne aggiunge un altro basato pure su studi empirico-psicologici: l'argomento del miracolo cognitivo<sup>68</sup>. L'idea di fondo è che le nostre risposte automatiche, il Sistema 1, funzionano adeguatamente solo quando sono state plasmate attraverso un processo di prova ed errore («*trial and error processes*»<sup>69</sup>), come sarebbe avvenuto ad esempio, presso i nostri antenati, in relazione allo sviluppo della paura dei serpenti. Viceversa, fuori dai casi in cui processi biologici, culturali o personali hanno avuto modo di calibrare le nostre risposte emotive, attendersi che queste possano essere affidabili equivale a confidare in un miracolo cognitivo<sup>70</sup>. Ma, può facilmente proseguire Greene, nei dilemmi morali come quello del vagone impazzito siamo davanti a situazioni non-familiari, situazioni cioè con le quali la nostra mente non è stata addestrata a rapportarsi né al livello evoluzionistico-biologico, né al livello culturale, né al livello personale. Per questo dobbiamo ritenere che le nostre intuizioni morali – le nostre risposte automatiche – siano difettose.

La conclusione di questo argomento è che nell'affrontare il dilemma morale del vagone impazzito a essere difettose sono le nostre risposte automatiche, non le nostre risposte controllate. Di questa conclusione possono essere date due interpretazioni. Secondo la prima interpretazione saremmo già arrivati alla contestazione della morale deontologica, e alla difesa della morale utilitarista. Se infatti sappiamo, grazie alla risonanza magnetica funzionale, che le risposte automatiche sono le risposte deontologiche (come il divieto di spingere giù dal cavalcavia il passante), e in base all'argomento del miracolo cognitivo screditiamo queste risposte preservando al contempo il valore delle risposte utilitaristiche, l'esito sembrerebbe essere favorevole all'Utilitarismo. Greene, tuttavia, sembra optare per una seconda, più prudente, interpretazione, per cui a essere dimostrato sarebbe, ancora una volta, che le nostre risposte automatiche sarebbero inaffidabili, che dunque il senso comune andrebbe rivoluzionato, non avendo noi ragioni per seguirne gli orientamenti ondivaghi e incoerenti, senza che ciò implichi in modo univoco che l'Utilitarismo sia preferibile alle morali deontologiche. Non avremmo ancora stabilito in che direzione soffi il vento della rivoluzione morale: se abbiamo ragioni per correggere i nostri giudizi nel caso Cavalcavia nella direzione dell'Utilitarismo, o piuttosto i nostri giudizi nel caso Passante nella direzione della morale deontologica.

<sup>64</sup> GREENE 2013, 217.

<sup>65</sup> GREENE 2013, 220.

<sup>66</sup> GREENE 2013, 224 ss.

<sup>67</sup> GREENE 2014, 713; GREENE 2013, 217.

<sup>68</sup> GREENE 2014, 714 ss.

<sup>69</sup> GREENE 2014, 714.

<sup>70</sup> Un interessante confronto a questo proposito è con KAHNEMAN 2011, cap. 22.

L'ultima parte dell'argomentazione di Greene è volta a mostrare appunto che la rivoluzione vada compiuta in senso utilitarista, dal momento che la morale deontologica sistematica, come quella kantiana, altro non sarebbe che una forma di razionalizzazione del senso comune. È qui che Greene riesuma la sentenza di Nietzsche su Kant, per cui Kant avrebbe creato un sistema morale sofisticato ma fondamentalmente proteso alla difesa del senso comune, ossia fondamentalmente del pregiudizio popolare. La mossa consistendo, alla fine, nell'assecondare i giudizi comuni dove possibile, e in caso di emersione di certe incoerenze optare per la soluzione meno contro-intuitiva, rimuovendo il problema della genealogia del senso comune e archiviando così programmi rivoluzionari più seri<sup>71</sup>.

L'idea centrale che si rinviene nell'opera di Greene è che il senso comune deve essere destituito, "disintegrato". Per mettere a fuoco questa idea non è necessario addentrarsi oltre nella sua pur suggestiva argomentazione. Vanno tuttavia svolte alcune considerazioni.

In primo luogo, va delimitata la portata della rivoluzione che Greene prefigura. La rivoluzione non si arresta alla contestazione delle nostre risposte basate sul fattore della forza fisica e sulla distinzione tra vittime dirette e vittime collaterali, ma investe anche la distinzione tra uccidere e lasciar morire<sup>72</sup>, e altri ambiti morali come quello dei doveri di solidarietà<sup>73</sup>. D'altra parte, Greene non sostiene che le persone dovrebbero andare in giro improvvisandosi come degli inesorabili decisori utilitaristi, dal momento che lo stesso Utilitarismo può richiedere che gli agenti adottino spesso una prospettiva non pienamente utilitarista. Greene sostiene piuttosto che come privati cittadini il più delle volte è bene rispettare le regole del senso comune, ma nel momento in cui abbiamo il potere di contribuire alla fissazione delle regole sociali cui dovremo obbedire allora dobbiamo ragionare come utilitaristi<sup>74</sup>.

In secondo luogo, bisogna notare come gli esiti dell'argomento di Greene potrebbero essere condannati all'arbitrarietà. Finché una teoria morale, per essere accettata, doveva rispettare i nostri giudizi di senso comune, avevamo un criterio abbastanza univoco per stabilire quale soluzione potesse essere una buona soluzione e quale no. Ma se facciamo a meno del senso comune, come potremmo stabilire quale codice morale rivoluzionario sia preferibile? Dovremmo accettare l'Utilitarismo, oppure l'etica kantiana, o magari una forma di egoismo nietzschiano<sup>75</sup>. Greene è consapevole del problema, e, come detto, ha provato a rispondervi. Tuttavia, molto lavoro deve essere fatto per superare il problema dell'arbitrarietà.

Ma anche se mettiamo da parte il problema dell'arbitrarietà, resta un problema inerente all'idea stessa di una teoria morale rivoluzionaria, che è in qualche modo reminiscente del problema dell'integrità sollevato da Williams.

Abbandonare la morale di senso comune in favore di qualcos'altro significa rinunciare al senso di integrità morale che il senso comune tende a preservare. Avere l'obbligo di accettare conclusioni pesantemente contro-intuitive, significa accettare che abbiamo il dovere di non rivederci più nelle nostre azioni. La teoria di Greene costituisce già una controcritica all'obiezione dell'integrità: dopo tutto quello che si è detto sull'inaffidabilità delle nostre risposte di senso

<sup>71</sup> GREENE 2014, 717 ss.; si veda anche GREENE 2008.

<sup>72</sup> GREENE 2013, 240 ss.

<sup>73</sup> GREENE 2013, 259 ss.

<sup>74</sup> GREENE 2014, 717. In questo Greene rientra nel filone di pensiero, di cui si è detto sopra, che rende più labile la connessione tra Utilitarismo e procedure decisionali. Greene parla di fissazione delle regole della morale convenzionale, ma porta come esempio di scelta che contribuirebbe a fissare le regole della morale convenzionale e che dovrebbe essere fondata sul principio di Utilità quello delle scelte elettorali. È strano pensare che le leggi dello stato plasmino in modo diretto la morale convenzionale o la morale di senso comune. Ma il senso generale della posizione di Greene mi sembra chiaro: sebbene non abbiamo ragioni per operare da utilitaristi nel nostro vivere quotidiano, abbiamo ragioni per scegliere i nostri progetti di vita e, per quanto in nostro potere, di configurare il contesto sociale in cui vivremo sulla base del principio di Utilità.

<sup>75</sup> KAHANE 2011, 120.



comune, il nostro senso di integrità non può rappresentare il parametro di valutazione delle teorie morali. Insistere sull'integrità individuale sembrerebbe, a questo punto, una petizione di principio, la semplice manifestazione della nostra incredulità davanti alla prospettiva di abbandonare il senso comune (e come disse David Lewis «I do not know how to refute an incredulous stare»). Però non è detto che il problema dell'integrità sia del tutto svanito.

Come abbiamo visto, sebbene ne faccia un'obiezione contro l'Utilitarismo, Williams nota pure che, se eleviamo l'integrità a valore, ne facciamo un problema assiologico, è grottesco pretendere che questo valore superi per importanza i valori rispetto ai quali l'Utilitarismo è sensibile. Il problema dell'integrità, a mio avviso, resta interessante, anche dopo aver ascoltato l'argomento di Greene, proprio perché non è riducibile a un problema puramente assiologico. «È *assurdo* chiedere alle persone di alienarsi dalle loro azioni». Ma come articolare questa accusa di assurdità? Una suggestione è questa: potrebbe essere assurdo sulla base di certe posizioni metaetiche, ossia sulla base di certe idee intorno a quale sia la funzione dei giudizi morali, il loro rapporto con la realtà. Una domanda che oggi coinvolge anche gli studi empirici sulla normatività. Il problema dell'integrità sarebbe, in questo senso, un condotto di scolo che collega l'etica normativa (il dibattito, ad esempio, su Utilitarismo ed etica deontologica) con lo studio descrittivo, eventualmente empirico, della normatività umana<sup>76</sup>.

#### 4.2 Kahneman e il framing

Come abbiamo visto l'operazione di Greene consiste nell'utilizzare i risultati della ricerca psicologica e neuroscientifica per argomentare a favore di una certa teoria morale, l'Utilitarismo, e contro la morale di senso comune. Possiamo però immaginare un impatto diverso delle ricerche empiriche sul ragionamento morale, per cui, date le intuizioni morali che le persone hanno, non è possibile creare sistemi morali coerenti. Un impatto distruttivo che spinge verso l'adozione di una posizione scettica, soggettivista, nichilista – non proverò a distinguere queste alternative.

Un esempio in questo senso può essere rinvenuto negli esperimenti condotti sul c.d. *framing* – “effetto di inquadramento” o “effetto di presentazione”. Per effetto framing si intende la capacità che la descrizione, la presentazione, di qualcosa ha di influenzare in modo ingiustificato le credenze e le preferenze del soggetto<sup>77</sup>. La stessa scelta tra due o più opzioni può essere descritta in modi diversi, e la descrizione prescelta, *sebbene accurata*, può rendere più o meno allettante una certa opzione e così modificare la scelta dell'agente.

Vediamo alcuni esperimenti. In un primo esperimento ai soggetti viene chiesto di immaginare di ricevere 50 €. Dopodiché vengono fatti scegliere tra un risultato sicuro e una scommessa, dunque un risultato aleatorio. La scommessa consiste nel giocare alla ruota della fortuna. Se la ruota si fermerà sul bianco il giocatore riceverà l'intero importo, se si fermerà sul nero non riceverà nulla. L'opzione sicura consiste invece nell'ottenere 20€ che è pari al valore atteso della scommessa. Ad alcuni partecipanti l'opzione sicura viene presentata come consistente in “KEEP €20”, agli altri come “LOSE €30”. Si tratta, come è ovvio, esattamente della stessa opzione; tuttavia la modalità di presentazione influenza le scelte dei partecipanti favorevolmente rispetto all'opzione sicura nel momento in cui questa è presentata come KEEP, e sfavorevolmente quando è presentata come LOSE<sup>78</sup>. Questi risultati riflettono una tendenza generale della mente

<sup>76</sup> L'immagine dei canali di scolo che utilizzo è stata impiegata da J.J. Moreso nel contesto, diverso, dell'analisi dei *defeaters* (MORESO 2020, 470 s.). Seppur non sia protesa né a favorire né a sfavorire un approccio rivoluzionario in ambito morale, l'analisi della normatività di M. Brigaglia è un esempio di reinterpretazione in chiave psicologica dell'analisi metaetica della morale (BRIGAGLIA 2018).

<sup>77</sup> KAHNEMAN 2011, 364. Si veda anche SINNOTT-ARMSTRONG 2008, 52: «A person's belief is subject to a word framing effect when whether the person holds the belief depends on which words are used to describe what the belief is about».

<sup>78</sup> KAHNEMAN 2011, 364-365.

umana a essere sfavorevole al rischio per quanto riguarda i guadagni, e favorevole al rischio per quanto riguarda le perdite<sup>79</sup>.

In modo simile a quanto abbiamo già visto analizzando la posizione di Greene, questo studio ricollega le diverse performance della nostra mente all'attivazione di zone del cervello diverse. In particolare, le scelte conformi al framing sono correlate all'attivazione dell'amigdala, una zona cruciale per le risposte emotive: questo vuol dire che le parole KEEP e LOSE hanno un chiaro impatto emotivo. Viceversa, le persone che hanno deciso in contrasto con il framing esibiscono una forte attività del cingolato anteriore, una zona cruciale per gestione dei conflitti tra diversi impulsi.

Le intuizioni che sono state prese in considerazione in questo studio sono le intuizioni di persone qualunque. Ci si potrebbe chiedere se l'expertise renda immuni dal framing. Gli esperimenti mostrano che sovente l'expertise non è decisivo. In un esperimento condotto da Amos Tversky viene presentato a dei medici uno studio comparativo su due trattamenti per la cura del cancro al polmone: operazione chirurgica e radioterapia. L'operazione chirurgica è preferibile nel lungo periodo alla radioterapia, ma è più rischiosa. Ad alcuni medici viene presentato come dato che il tasso di sopravvivenza dei pazienti a un mese dall'operazione è del 90%; mentre all'altro gruppo viene presentato come dato che l'operazione ha, nel primo mese, un tasso di mortalità pari al 10%. L'esito di queste due diverse presentazioni è che ben l'84% dei medici sarà a favore dell'operazione quando viene presentata facendo riferimento al tasso di sopravvivenza del 90%, mentre solo il 50% dei medici sarà a favore dell'operazione nel momento in cui viene presentata riferendosi al tasso di mortalità del 10%. Si tratta di un dato sconcertante: la scelta è una scelta drammatica, da cui dipende la vita di molte persone, e le intuizioni di chi è chiamato a prendere questa scelta sono influenzate da fattori totalmente irrilevanti<sup>80</sup>.

Quest'ultimo studio è anche rilevante per introdurre un altro aspetto del framing. Una delle scelte può essere preferibile rispetto all'altra. In questo caso le modalità di presentazione non sono solo dei mezzi per rivelare il carattere fluttuante e incoerente dei nostri giudizi, ma anche per indirizzarci verso una soluzione che è reputata corretta in modo non-controverso. Da questo punto di vista il framing è alla base del *nudge*, ossia delle tecniche di condizionamento della scelta che non escludono alcuna opzione possibile e non incidono in modo sostanziale sui costi della scelta – la “spinta gentile”<sup>81</sup>.

Un esempio famoso, che viene preso in esame dallo stesso Kahneman, riguarda la modalità di presentazione della scelta sul se donare o no i propri organi. Si tratta di una scelta molto importante, che però le persone tendono a compiere senza pensarci troppo. Si tratta inoltre di una scelta in cui, dal punto di vista dei decisori pubblici, vi è un'azione – la donazione – che è chiaramente preferibile rispetto all'altra. Ebbene le statistiche mostrano come, tra paesi di cultura comparabile, la percentuale di donazioni può variare enormemente (andando, ad esempio, dal 100% dell'Austria al 12% della Germania) a seconda rispettivamente che l'opzione di default consista nella donazione – per cui si richiede alla persona di segnare l'opzione di “non-donatore” – oppure nella non-donazione<sup>82</sup>.

Fino a ora i risultati sul framing sono inquietanti perché mostrano come il giudizio umano venga fatto sbalottare di qua e di là dai fattori più imprevedibili, e possa dunque essere facilmente manipolato. Ma è l'ultimo studio quello che è pertinente per mostrare la disintegrazione della morale.

Si tratta di uno studio condotto da Kahneman e Tversky, conosciuto come “il problema della febbre asiatica”. Immaginiamo che gli Stati Uniti si stiano preparando per lo scoppio di un'atipica febbre asiatica, che si aspetta ucciderà 600 persone. Vi sono due piani alternativi per

<sup>79</sup> KAHNEMAN 2011, 335.

<sup>80</sup> KAHNEMAN 2011, 367; MCNEIL, PAUKER, SOX JR., TVERSKY 1982.

<sup>81</sup> THALER, SUNSTEIN 2008.

<sup>82</sup> KAHNEMAN 2011, 371-374.

contrastare la febbre asiatica. Assumiamo che le stime scientifiche esatte dei due programmi siano le seguenti:

- 1) Se viene adottato il programma A, saranno salvate 200 persone
- 2) Se viene adottato il programma B, vi è  $1/3$  di probabilità che 600 persone verranno salvate e  $2/3$  delle probabilità che nessuno verrà salvato.

In questo caso la grande maggioranza dei presenti si mostra favorevole rispetto all'adozione del programma A: preferiscono l'opzione certa rispetto a quella aleatoria.

La scelta può però essere formulata anche nel seguente modo:

- 1) Se viene adottato il programma A, 400 persone moriranno
- 2) Se viene adottato il programma B, vi è  $1/3$  di probabilità che nessuno morirà, e  $2/3$  delle probabilità che 600 persone moriranno

Sebbene la scelta sia la medesima di quella precedente, in questo caso la grande maggioranza delle persone testate preferisce la scommessa di B, rispetto al risultato certo di A. Questo perché in generale le persone non sono propense al rischio quando i risultati sono presentati in modo positivo, mentre sono propense al rischio quando sono presentati in modo negativo<sup>83</sup>. Come se non bastasse, anche questo esperimento è stato ripetuto somministrando le domande a professionisti del comparto sanitario – persone che si ritrovano a prendere decisioni, ad esempio, sulla programmazione dei vaccini –, mostrando come anche questi professionisti sono esposti alle distorsioni del giudizio dovute al framing.

Ma questo lo sapevamo già; la conclusione che ci interessa è invece un'altra. Facciamo un passo indietro. Nell'esperimento sulle terapie contro il cancro polmonare e nello studio sulla donazione di organi, vi era una risposta corretta. I bias piombano sul decisore come dei corvi rendendogli difficile arrivare alla meta. Però in certi casi, come in questo della febbre asiatica, non è immediatamente chiaro quale sia la cosa giusta. Dobbiamo aiutare in qualche modo il nostro giudizio. A volte un modo per capire qual è la scelta corretta consiste nel neutralizzare il framing ponendo il soggetto davanti a entrambe le descrizioni possibili della medesima scelta. In questo caso l'agente si rende conto che è in atto una distorsione del giudizio, e può accadere che le sue preferenze di assesteranno in modo coerente. Ma questa magia può anche non verificarsi. E questo è il fenomeno che Kahneman e Tversky hanno registrato nello studio sulla febbre asiatica. Se mostriamo entrambe le versioni dell'esperimento alle persone, queste non emergono con un giudizio informato e definitivo, bensì sprofondano nel dubbio: le loro intuizioni prodotte dal framing erano tutto quello che avevano, e una volta che il framing finisce di operare non sanno cosa dire, restano senza parole “*dumbfounded*”<sup>84</sup>.

Osservando questi studi sembrerebbe che la morale sia già in crisi, e non abbia bisogno di essere demolita da una rivoluzione morale. Sembrerebbe esservi su questo punto un'importante differenza rispetto alla teoria di Greene. In realtà anche la teoria di Greene muove dalla constatazione che il senso comune sia incoerente e incompleto. È per questo che non riusciamo a trovare il principio che giustifichi i nostri giudizi finché concepiamo la trolleologia come fa Thomson. La latitanza delle giustificazioni dei nostri giudizi nel *Trolley Problem* occupa il posto del *dumbfounding* nello studio sul framing. La differenza sta nel fatto semmai che per Greene vi è un sistema morale coerente, l'Utilitarismo, che è posto al riparo dalla crisi della morale di senso comune. Gli esperimenti sul framing potrebbero suggerire che la crisi della morale è così profonda da im-

<sup>83</sup> KAHNEMAN 2011, 368. SINNOTT-ARMSTRONG 2008, 55.

<sup>84</sup> KAHNEMAN 2011, 370.

pedirci di costituire un sistema morale coerente e completo. La crisi sarebbe una crisi della morale e non solo della morale di senso comune.

## 5. Conclusioni

Ricapitolando. Siamo partiti da una rappresentazione della morale per cui la morale è qualcosa che è utile per completare il diritto. La morale viene incorporata nel diritto per risolvere certi problemi inerenti all'applicazione del diritto, in particolare per scongiurare che vengano adottate soluzioni contro-intuitive. Questo ruolo della morale è comprensibile se intendiamo la morale alla stregua della morale di senso comune, la morale come buon senso. Per fare emergere uno dei tratti salienti della morale di senso comune mi sono rifatto a un'idea che Bernard Williams utilizza per criticare l'Utilitarismo, l'idea di integrità. Rappresentare la morale di senso comune come morale dell'integrità ha la funzione di enfatizzare come la morale di senso comune rappresenti per gli agenti una sfera dell'azione accogliente, un momento della loro vita pratica in cui si rivedono nelle azioni che compiono. E questa idea è utile quando immaginiamo il completamento del diritto per mezzo della morale perché il così detto "completamento" è appunto una mossa per rendere meno alienanti le conclusioni a cui porta l'impiego di altre regole inferenziali nell'applicazione del diritto.

Questo bel quadro, la morale come luogo accogliente, viene però turbato da diversi fenomeni. In questo lavoro si sono presentati due problemi derivanti da studi, più o meno recenti, di ispirazione in senso lato psicologica. La morale di senso comune è stata sfidata in un primo senso nel momento in cui abbiamo visto come certi studi di psicologia morale e neuroscienze supportino l'Utilitarismo, una morale che giustifica soluzioni contro-intuitive. Ed è stata sfidata in un secondo senso quando abbiamo visto, considerando gli esperimenti sul framing, che le nostre intuizioni morali possono semplicemente essere incoerenti e incomplete. Ragionando su cosa è giusto fare possiamo fare esperienza che, a un certo punto, le risposte cominciano a scomparire.

Cosa fare? La disintegrazione della morale di senso comune ci dà ragioni per limitare, per quanto possibile, l'incorporazione della morale nel diritto? Più regole e meno principi? Più giurista-custode e meno giurista-creatore? Il presente lavoro ha solo la funzione di contribuire a mettere a fuoco la crisi della morale vista come luogo accogliente, arricchendo la lista delle fonti questa crisi, e non anche di suggerire una soluzione al problema. Le considerazioni conclusive che seguono sono dunque delle domande aperte.

In primo luogo è importante effettuare una ricognizione dei danni, delimitare l'impatto del problema. Non sempre il diritto richiede per essere applicato lo svolgimento di un ragionamento morale<sup>85</sup>. Inoltre, occorre comprendere la misura in cui il ragionamento morale sarebbe screditato. Con questo lavoro il problema è stato drammatizzato per renderlo vivido, ma le intuizioni morali umane potrebbero essere riscattate in più modi. A ciò si aggiunga che nella presente analisi si è sostenuto che la morale figuri nel ragionamento giuridico principalmente per scongiurare conclusioni contro-intuitive; che dunque vada intesa come morale di senso comune; e che un aspetto cruciale del senso comune risieda nell'idea di integrità. Questo insieme di idee deve certamente essere problematizzato in modo maggiore: ha la morale altri ruoli? È l'idea di integrità così centrale nella morale di senso comune?<sup>86</sup>

<sup>85</sup> Lo stesso Dworkin concede agevolmente questo fatto nel passo sull'incorporazione da cui sono partito (DWORKIN 1996, 8).

<sup>86</sup> Aldo Schiavello ha notato, in proposito, che si deve fare chiarezza su quanto le decisioni dei giudici effettivamente differiscano da quelle di un decisore utilitarista, ossia un tipo di decisore che in questo lavoro è stato contrapposto alla voce del senso comune. Bisogna notare però che, nella rappresentazione che ho dato, il senso comune non è sordo rispetto alle conseguenze; semplicemente la valutazione morale di senso comune non si riduce del tutto al calcolo impersonale delle conseguenze, come invece si riduce l'Utilitarismo.

Un bivio preliminare e per molti versi primitivo potrebbe, poi, essere il seguente. La presa d'atto dei limiti della morale di senso comune è una ragione per modificare il ruolo della morale nell'applicazione del diritto – dunque per modificare la cultura giuridica, orientandola all'uso di argomenti che non sono permeati dalla morale –, oppure la presa d'atto del ruolo della morale di senso comune nell'applicazione del diritto è una ragione in favore della difesa della morale di senso comune contro i suoi critici?

Infine, l'enfasi sulla disintegrazione della morale potrebbe spingere verso un ribaltamento di prospettiva nell'analisi del rapporto tra diritto e morale.

Joseph Raz e, in uno dei suoi ultimi scritti, Bruno Celano hanno esplorato l'idea che la morale sia qualcosa di incompleto e che il rapporto tra diritto e morale in certi casi vada letto nel senso opposto a quello classico: non la morale che va in soccorso del diritto, ma il diritto (e in generale le istituzioni sociali) che va in soccorso della morale individuale.

In Raz la crisi della morale ha come sua fonte i problemi epistemici riguardo la conoscenza delle ragioni per agire e i problemi di coordinazione. L'itinerario di Raz sbocca in una riabilitazione – contro l'anarchismo filosofico – dell'idea di autorità, ossia di un potere capace di darci ragioni per fare cose che sono per noi profondamente controintuitive, e forse sono anche realmente ingiuste<sup>87</sup>.

Meno atroce nelle conclusioni ma più sinistro è l'itinerario di Celano. In questo caso la fonte della crisi della morale, illustrata attraverso l'Oresteia di Eschilo, è rappresentata dalla sussistenza di situazioni tragiche, prodotte da norme morali antinomiche e ricorsive – norme sanzionatrici la cui corretta applicazione costituisce un illecito e dunque il presupposto per la reiterazione della sanzione disposta dalla norma medesima (es. la norma sociale sulla vendetta)<sup>88</sup>. Anche in questo caso la morale in crisi chiede l'aiuto delle autorità e delle procedure; ma Celano mostra scetticismo in merito a ogni possibilità per il diritto di ricucire la tela strappata della morale. Nell'Oresteia sappiamo già che la morale non offre una soluzione al problema di Oreste, tuttavia, come si dice misteriosamente in questi casi, “una soluzione deve essere trovata”. Alla fine, Oreste, perseguitato dalle Erinni, si affida al diritto nella forma di un processo, e una votazione che ha luogo nella democratica Atene lo salva. Celano commenta «Eschilo fa questo gioco di prestigio, e noi ci sentiamo alleggeriti»<sup>89</sup>.

La perplessità di Celano potrebbe essere corroborata da quanto detto qui. Se la morale umana è in crisi – tutta, in parte, sta a vedersi (ma in misura maggiore di quanto mostrato dall'Oresteia) –, anche se fosse in nostro potere diminuire la centralità del punto di vista morale nell'applicazione del diritto attraverso l'adozione di certi sistemi giuridici o di certe culture giuridiche, a che servirebbe tutto questo? Le leggi, anche se possono limitare la centralità del ragionamento morale, sono il prodotto – nella migliore delle ipotesi – della morale di certe persone. Se la morale è in crisi, affidarsi alle leggi per superare la crisi è come provare a sollevarsi tirandosi per i capelli.

Una prima domanda allora è: come muta, se muta, il ruolo della morale nell'integrazione del diritto una volta che siamo consapevoli della sua crisi? A questa domanda se ne aggiunge un'altra: cosa può fare il diritto per una morale in crisi? Sono domande che richiedono una maggiore integrazione tra la teoria del diritto e i più recenti sviluppi della filosofia morale.

<sup>87</sup> Per la tesi dell'incorporazione RAZ 2009b [2004]; per la giustificazione dell'autorità RAZ 1986; per il raffronto con l'anarchismo SHAPIRO 2002, 384 ss.

<sup>88</sup> CELANO 2021, 343 ss.

<sup>89</sup> CELANO 2021, 392.

*Riferimenti bibliografici*

- ADAMS R.M. 1976. *Motive Utilitarianism*, in «The Journal of Philosophy», 73, 14, 1976, 467 ss.
- BRIGAGLIA M. 2018. *Genealogia della normatività. La normatività come controllo*, in «Diritto & Questioni Pubbliche», XVIII/1, 2018, 59 ss.
- BRIGAGLIA M., CELANO B. 2017. *Rivoluzione cognitivista e teoria del diritto: un programma di ricerca*, in «Diritto e questioni pubbliche», XVII, 2, 2017, 523 ss.
- CANALE D., TUZET G. 2020. *La giustificazione della decisione giudiziale. Seconda edizione*, Giappichelli.
- CELANO B. 2021. *Lezioni di filosofia del diritto. Seconda edizione ampliata*, Giappichelli.
- CHIASSONI P. 2013. *Positivismo giuridico*, in PINO G., SCHIAVELLO A., VILLA V. (eds.), *Filosofia del diritto. Introduzione critica al pensiero giuridico e al diritto positivo*, Giappichelli, 32 ss.
- COLEMAN J.L. 1998. *Incorporationism, Conventionality, and the Practical Difference Thesis*, in «Legal Theory», IV, 4, 1998, 381 ss.
- DAMASIO A.R. 1994. *Descartes' Error. Emotion, Reason and the Human Brain*, Putnam.
- DWORKIN R. 1976a. *The Model of Rules I*, in ID., *Taking Rights Seriously*, Harvard University Press, 14 ss. (ed. or. 1967).
- DWORKIN R. 1976b. *Hard Cases*, in ID., *Taking Rights Seriously*, Harvard University Press, 81 ss. (ed. or. 1975).
- DWORKIN R. 1976c. *Introduction*, in ID., *Taking Rights Seriously*, Harvard University Press, vii ss.
- DWORKIN R. 1976d. *Taking Rights Seriously*, in ID., *Taking Rights Seriously*, Harvard University Press, 184 ss. (ed. or. 1970).
- DWORKIN R. 1996. *Introduction: The Moral Reading and the Majoritarian Premise*, in ID., *Freedom's law. The Moral Reading of the American Constitution*, Oxford University Press, 1 ss.
- FERRARO F. 2013. *L'utilità dei diritti. Diritti morali e giuridici in una prospettiva etica utilitaristica*, ETS.
- FOOT P. 2002. *The Problem of Abortion and the Doctrine of the Double Effect*, in ID., *Virtues and Vices: and other essays in moral philosophy*, edizione online (ed.or. 1967).
- GREENE J. D. 2008. *The Secret Joke of Kant's Soul*, in SINNOTT-ARMSTRONG W. (ed.), *Moral Psychology. Vol II*, MIT Press, 35 ss.
- GREENE J. D. 2013. *Moral Tribes: Emotion, Reason and the Gap between Us and Them*, The Penguin Press.
- GREENE J. D. 2014. *Beyond Point-and-Shot Morality: Why Cognitive (Neuro)Science Matters for Ethics*, in «Ethics», 124, 4, 2014, 695 ss.
- GRIFFIN J. 1986. *Well-Being. Its Meaning, Measurement, and Moral Importance*, Oxford University Press.
- HAIDT J. 2012. *The Righteous Mind. Why Good People are Divided by Politics and Religion*, Pantheon Books.
- HIMMA, K.E. 2004. *Inclusive Legal Positivism*, in COLEMAN J.L., HIMMA K.E., SHAPIRO S.J. (eds.), *The Oxford Handbook of Jurisprudence and Philosophy of Law*, Oxford University Press, 125 ss.
- KAHANE G. 2011. *Evolutionary Debunking Arguments*, in «Noûs», 45,1, 2011, 103 ss.
- KAHNEMAN D. 2011. *Thinking, Fast and Slow*, Farrar, Straus and Giroux.
- KYMLICKA W. 2002. *Contemporary Political Philosophy. An Introduction. 2<sup>nd</sup> edition*, Oxford University Press.
- MCNEIL B.J., PAUKER S.G., SOX H.C. JR, TVERSKY A. 1982. *On the elicitation of preferences for alternative therapies*, in «The New England Medical Review and Journal» 306, 21, 1982, 1259 ss.

- MORESO J.J. 2020. *Lo normativo: variedades y variaciones*, CEPC.
- MOSELEY D. 2014. *Revisiting Williams on Integrity*, in «Journal of Value Enquiry», 48, 1, 2024, 53 ss.
- NOZICK R. 1974. *Anarchy, State and Utopia*, Basic Books.
- PARFIT D. 1984. *Reasons and Persons*, Oxford University Press.
- RAWLS J. 1999. *A Theory of Justice*, Harvard University Press (ed. or 1971).
- RAZ J. 1986. *The Morality of Freedom*, Oxford University Press.
- RAZ J. 2009a. *Legal Positivism and the Source of Law*, in ID., *The Authority of Law. Second Edition*, Oxford University Press, 37 ss. (ed. or. 1979).
- RAZ J. 2009b. *Incorporation by the Law*, in *Between Authority and Interpretation. On the Theory of Law and Practical Reasons*, Oxford University Press, 182 ss. (ed. or. 2004).
- RAZ J. 2009c. *The Rule of Law and Its Virtue*, in *The Authority of Law. Second Edition*, Oxford University Press, 210 ss. (ed. or. 1977).
- ROCCHÈ G. 2020. *Rivoluzione morale. Struttura, limiti e risorse nascoste del progetto filosofico di Joshua Greene*, in «Diritto e questioni pubbliche», XX, 2, 2020, 193 ss.
- SCHIAVELLO A. 2023. *Conoscere il diritto*, Mucchi.
- SCHEFFLER S. 1988. *Introduction*, in ID. (ed.), *Consequentialism and Its Critics*, Oxford University Press, 1 ss.
- SEN A. 1988. *Rights and Agency*, in SCHEFFLER S. (ed.), *Consequentialism and Its Critics*, Oxford University Press, 187 ss. (ed. or. 1982).
- SHAPIRO S. 2002. *Authority*, in COLEMAN J.C., SHAPIRO S. (eds.), *The Oxford Handbook of Jurisprudence and Philosophy of Law*, Oxford University Press, 382 ss.
- SINGER P. 1972. *Famine, Affluence, and Morality*, in «Philosophy and Public Affairs», 1, 3, 1972, 229 ss.
- SINGER P. 2005. *Ethics and Intuitions*, in «The Journal of Ethics», 9, 2005, 331 ss.
- SINGER P. 2010. *The Life You Can Save. How to Do Your Part to End World Poverty*, Random House Trade Paperback.
- SINNOTT-ARMSTRONG W. 2008. *Framing moral intuitions*, in SINNOTT-ARMSTRONG W. (ed.), *Moral psychology, Vol. 2. The cognitive science of morality: Intuition and diversity*, Boston Review, 47 ss.
- SLOTE M. 1995. *From Morality to Virtue*, Oxford University Press.
- THALER R.H., SUNSTEIN C.R. 2008. *Nudge. Improving Decisions about Health, Wealth, and Happiness*, Yale University Press.
- THOMSON J.J. 1985. *The Trolley Problem*, in «The Yale Law Journal», 94, 6, 1985, 1395 ss.
- UNGER P. 1996. *Living High & Letting Die. Our Illusion of Innocence*, Oxford University Press.
- WILLIAMS B.A.O. 1973a. *A Critique of Utilitarianism*, in SMART J.J.C., WILLIAMS B.A.O. (eds.), *Utilitarianism for & against*, Cambridge University Press.
- WILLIAMS B.A.O. 1973b. *Ethical Consistency*, in *Sources of the Self*, Cambridge University Press, 166 ss. (ed. or. 1965).
- WILLIAMS B.A.O. 1981a. *Utilitarianism and Moral Self-Indulgence*, in *Moral Luck*, Oxford University Press, 20 ss. (ed. or. 1976).
- WILLIAMS B.A.O. 1981b. *Moral Luck*, in ID., *Moral Luck*, Oxford University Press, 20 ss. (ed. or. 1976).