

APhEx 21, 2020 (ed. Vera Tripodi)
Ricevuto il: 10/09/2019
Accettato il: 23/12/2019
Redattore: Francesca Ervas & Paolo Labinaz

APhEx
PORTALE ITALIANO DI FILOSOFIA ANALITICA
GIORNALE DI **FILOSOFIA**
NETWORK
N° 21, 2020

T E M I

Epistemologia morale

*Michel Croce**

Questo contributo propone un'introduzione critica all'epistemologia morale, una delle discipline emergenti tra metaetica e teoria della conoscenza. Le sezioni centrali sono dedicate alle tre seguenti questioni: se sia possibile acquisire conoscenza morale; come – ovvero, attraverso quali fonti – sia possibile acquisire conoscenza morale; infine, quali indicazioni l'epistemologia morale trae dai progressi delle scienze empiriche.

* Sono grato ad Angelo Campodonico, Maria Silvia Vaccarezza e due revisori anonimi per i loro commenti ad una versione precedente di questo contributo.

INDICE

1. INTRODUZIONE
2. POSSIAMO ACQUISIRE CONOSCENZA MORALE?
 - 2.1 LO SCETTICISMO MORALE
 - 2.2 A DIFESA DELLA CONOSCENZA MORALE: FONDAZIONALISMO E COERENTISMO
3. LE FONTI DELLA CONOSCENZA MORALE
4. I CONFINI DELL'EPISTEMOLOGIA MORALE: OLTRE LA CONOSCENZA
5. OSSERVAZIONI CONCLUSIVE

1. Introduzione

L'epistemologia morale è la disciplina filosofica che studia il tema della conoscenza in campo morale, ovvero dei giudizi relativi, ad esempio, alla moralità o immoralità di un particolare comportamento, alla virtuosità o viziosità di un individuo, e alle ragioni che conferiscono giustificazione ai nostri giudizi morali. Se offrire una definizione minimale di epistemologia morale è un compito apparentemente semplice, fornire coordinate più precise in merito ai confini di questa disciplina è tutt'altro che banale. La denominazione stessa rende evidente che tale disciplina si colloca all'intersezione di due campi fondamentali: quello della filosofia della conoscenza, che si interroga su natura, possibilità e fonti del nostro sapere; e quello dell'etica, che indaga il nostro agire morale, i concetti che lo fondano, le ragioni che lo giustificano e i valori alla luce dei quali giudichiamo il comportamento altrui. All'interno della filosofia della conoscenza, l'epistemologia morale si configura come un campo speciale di indagine, in cui problemi particolari legati all'ambito morale si aggiungono alle tradizionali questioni sulla conoscenza. All'interno dell'indagine etica, invece, l'epistemologia morale ricade nella metaetica, ovvero quella disciplina che studia i presupposti (moralì e non) delle nostre considerazioni morali e che comprende l'analisi semantica dei giudizi che contengono concetti morali (*semantica morale*), l'analisi dello statuto ontologico di tali giudizi (*ontologia morale*), e l'analisi della genesi e della natura degli stati mentali che hanno a che fare con il campo morale (*psicologia morale*)¹.

La ricchezza di questioni di cui l'epistemologia morale si interessa e le relazioni che questa disciplina instaura con altri campi di indagine filosofica, ma anche con la sociologia, la psicologia e le neuroscienze, sono

¹ Cfr. Lalumera (2010, 24); Tramel (2005, §5).

tali da rendere la selezione di un insieme di temi fondamentali un'impresa complessa. Le trattazioni di carattere introduttivo che non possono permettersi di offrire una panoramica esaustiva di tutte le tematiche inerenti alla discussione attuale in epistemologia morale sono costrette ad operare una selezione, ossia a concentrarsi su alcune questioni trascurandone consapevolmente altre. L'intento di questo contributo è quello di avvicinare il lettore a due approcci fondamentali all'epistemologia morale: uno che pone confini più stretti alla disciplina, concentrando l'analisi al problema di stabilire se e come possiamo acquisire conoscenza morale; l'altro che allarga i confini della disciplina, interessandosi delle relazioni – e delle modalità di integrazione – tra considerazioni di carattere epistemologico e metaetico e i contributi che possono giungere dalle scienze empiriche.

Per realizzare questo progetto e dare relativo conto di entrambe gli approcci, partiremo dall'analisi delle questioni cruciali per l'approccio più ristretto per poi allargare il campo d'indagine alle interazioni tra epistemologia morale e scienze empiriche. Pertanto, dedicheremo la sezione 2 al problema dello scetticismo morale e alle sue soluzioni principali; la sezione 3 ad un'analisi delle fonti di conoscenza morale e dei problemi a cui vanno incontro; e la sezione 4 ad una sintetica panoramica sui recenti sviluppi dell'epistemologia morale in relazione ai progressi delle scienze empiriche.

È opportuno notare fin da subito che l'impostazione che intendiamo offrire considera l'epistemologia morale come teoria della credenza vera e, di conseguenza, va oltre ad una mera rassegna espositiva delle principali questioni e posizioni nel campo, privilegiando – alla stregua di altri recenti lavori (Campbell 2015; Zimmerman 2010)² – un taglio marcatamente *cognitivist* all'intero impianto interpretativo. Un'operazione del genere “sacrifica”, in certa misura, un terzo approccio possibile all'epistemologia morale, ovvero quello *non-cognitivist*, secondo cui i giudizi morali si distinguerebbero da altre forme di giudizi per il fatto di esprimere stati mentali non cognitivi, quali un'emozione (Ayer 1936), una prescrizione (Hare 1989), o l'adesione a quei costumi di matrice culturale che consentono la formazione e lo sviluppo della comunicazione all'interno di gruppi sociali (Gibbard 1990). Al di là delle innumerevoli differenze che

² Si noti, in particolare, che la voce *Moral Epistemology* della *Stanford Encyclopedia of Philosophy* (Campbell 2015) trascura deliberatamente il problema dello scetticismo morale, il non-cognitismo morale, e la disputa tra fondazionalisti e coerentisti circa la giustificazione delle nostre credenze morali; mentre Zimmerman (2010), in un volume interamente dedicato all'epistemologia morale, si concentra quasi esclusivamente sul problema dello scetticismo morale, intraprendendo quello che egli stesso definisce un progetto di «epistemologia morale difensiva» (15), cioè volto a difendere la disciplina dalla tesi scettica secondo cui non abbiamo – né possiamo avere – alcuna conoscenza in merito ai fatti morali.

contraddistinguono le varie versioni di non-cognitismo, tutte sono accomunate dal rifiuto della tesi secondo cui i giudizi morali possiedono valore di verità alla stregua di qualsiasi enunciato descrittivo. Alcuni aspetti centrali dell'approccio non-cognitivista emergeranno in relazione allo scetticismo morale; per ulteriori approfondimenti e per una analisi complessiva delle posizioni non-cognitiviste rimandiamo alla dettagliata esposizione contenuta in van Roojen (2018).

2. Possiamo acquisire conoscenza morale?

Come anticipato nella sezione introduttiva, uno dei progetti fondamentali degli epistemologi morali è quello di rispondere alla domanda *se* sia possibile acquisire conoscenza morale e, in caso di risposta affermativa, di spiegare *come* ciò sia possibile. Assumiamo, a fini puramente argomentativi e di semplicità, che la nozione di conoscenza possa essere analizzata nei termini tradizionali – per meglio dire, antecedenti a Gettier (1963) – come credenza vera e giustificata. In questa prospettiva, si ha conoscenza di proposizioni dal contenuto moralmente significativo, se queste proposizioni sono vere e credute tali in virtù di buone ragioni epistemiche o sulla base di evidenza adeguata. Non occorre entrare nel campo dell'epistemologia morale per incontrare obiezioni scettiche e teorie che mettono in discussione la nostra possibilità o capacità di acquisire conoscenza. Delle forme generali di scetticismo non ci occuperemo in questa sede. Tuttavia, è indubbio che l'epistemologia morale si presti ad obiezioni scettiche peculiari, data la natura speciale delle proposizioni di cui si occupa e la loro rilevanza nel campo dell'agire pratico. Pertanto, in questa sezione analizziamo, prima, le tesi scettiche relative alla conoscenza morale; poi, le principali risposte agli argomenti scettici.

2.1 Lo scetticismo morale

Per semplicità, svilupperemo l'analisi delle principali forme di scetticismo morale facendo riferimento alle tre condizioni dell'analisi della conoscenza – verità, credenza e giustificazione – come recentemente proposto in Joyce (2019). La prima forma di scetticismo morale che consideriamo è quella dei *nichilisti morali*, cioè coloro che negano l'esistenza di conoscenza morale rigettando il criterio della verità. Il principale sostenitore di questa tesi è John Mackie, che ne dà una connotazione marcatamente ontologica (1977). L'argomento di Mackie può essere ricostruito così:

- I giudizi morali, per la natura del nostro linguaggio morale, aspirano ad avere un riferimento in valori morali oggettivi.
- Non esistono valori morali oggettivi.
- Pertanto, i nostri giudizi morali sono *falsi* – e, per questo, la teoria di Mackie è definita *teoria dell'errore*.

Come dovrebbe risultare evidente, questa tesi si regge su due premesse, l'una di carattere concettuale e l'altra di carattere ontologico. La premessa concettuale descrive la pretesa di oggettività e intrinseca prescrittività del linguaggio morale ordinario (1977, 33) per come è stata sostenuta, nella storia della filosofia morale, da figure quali Platone, Aristotele, Kant, Sidgwick e Moore. Secondo Mackie questa pretesa è erronea, in quanto l'etica è soggettiva, ma si è talmente radicata nel nostro concetto di valore morale che di esso non si potrebbe parlare prescindendo dal suo carattere oggettivo e prescrittivo. Non a caso, quando pensiamo all'immoralità di uccidere individui innocenti, non la giustifichiamo facendo appello agli interessi dell'omicida o a qualche norma condivisa a livello istituzionale che vieta l'omicidio di innocenti, bensì all'intrinseca immoralità dell'atto nei confronti di persone innocenti (1977, 34-35).

A supporto della premessa ontologica, quella secondo cui non vi sarebbe alcuna proprietà oggettiva che istanzia l'immoralità dell'atto in questione, Mackie offre due argomenti specifici. Il primo (*argomento della relatività*) fa appello al disaccordo morale come evidenza della relatività dei valori che nel nostro linguaggio morale assumono connotati oggettivi. L'esistenza di tale disaccordo rende plausibile l'idea che diverse culture discordino in merito ai valori morali perché, di fatto, si inventano tali valori. Il secondo (*argomento della stranezza*) sottolinea che, se anche esistessero proprietà e valori morali oggettivi, sarebbero entità così strane o bizzarre che la possibilità di contemplarle nel nostro orizzonte concettuale ci sarebbe preclusa. La stranezza che le contraddistinguerebbe sarebbe tale da farci dubitare che esistano (piano ontologico), renderci impossibile conoscerle (piano epistemologico), non poterne spiegare il carattere motivazionale (piano psicologico-morale) né la relazione con le proprietà naturali dei fatti e delle entità che ci circondano (piano ontologico)³.

La teoria dell'errore di Mackie si espone inevitabilmente ad alcune obiezioni. La principale critica alla premessa concettuale viene sollevata dai naturalisti morali. Secondo il naturalista morale, sebbene molti illustri

³ Cfr. Fonnesu (2006, 269-271) e Joyce (2019, §2).

filosofi abbiano sostenuto che le proprietà morali debbano possedere una autorità oggettiva intrinseca, tale pretesa sarebbe ingiustificata in quanto questa caratteristica delle proprietà morali sarebbe del tutto contingente (Railton 1986; Copp 2010). Per esempio, il naturalista secondo cui è moralmente giusto (*right*) tutto ciò che massimizza la felicità può concedere che un individuo non si curi affatto di agire in maniera corretta in quanto è indifferente alla massimizzazione della felicità (Joyce 2019, 292-293). Il caso della giustezza morale (*rightness*) costituirebbe un possibile controesempio alla teoria dell'errore, poiché riguarda una proprietà naturalistica fondamentale che, tuttavia, non possiede quel carattere di intrinseca oggettività richiesto dalla premessa concettuale di Mackie.

Un altro approccio critico all'argomento di Mackie è quello di coloro che sono disposti a concedere la premessa concettuale ma rifiutano la premessa ontologica – una strategia perseguita da sostenitori di posizioni alquanto differenti tra loro. Il razionalista morale, ad esempio, sostiene, contro il nichilista, che esistano proprietà morali del tipo delineato da Mackie, ossia norme oggettive, non costruite in qualche comunità, e rispondenti a criteri di razionalità (e irrazionalità) pratica (Nagel 1970)⁴. Anche alcuni non-naturalisti morali (Moore 1903, Enoch 2011) rigettano la premessa ontologica ammettendo l'esistenza di proprietà morali che soddisfano i requisiti di oggettività posti dalla premessa concettuale della teoria dell'errore. Secondo questi non-naturalisti, il problema dell'argomento di Mackie risiede nelle assunzioni naturaliste su cui si fonda. Una volta ammesso, come il non-naturalista propone, che le proprietà morali non sono riducibili a proprietà naturali, non sembrano esservi difficoltà a concedere l'esistenza di proprietà morali oggettive.

Un'altra strategia per rigettare la premessa ontologica dell'argomento di Mackie è quella che fa leva sulle considerazioni di McDowell (1985), secondo cui le proprietà morali possiedono la stessa forma delle qualità secondarie degli oggetti che conosciamo attraverso la percezione. Come siamo disposti ad attribuire a determinati oggetti proprietà quali colori, sapori, odori, etc., così se non siamo in grado di constatare l'immoralità di una violenza su un bambino indifeso, ad esempio, le nostre facoltà

⁴ L'appello a proprietà morali costruite dalla razionalità pratica è tipico dei costruttivisti e, in particolare, del realismo procedurale di Korsgaard (2008). La peculiarità di questa concezione è la separazione tra i due elementi-chiave dell'argomento di Mackie, ossia l'esistenza e l'oggettività delle proprietà morali. Secondo i costruttivisti, sono gli esseri umani, in quanto esseri riflessivi, a stabilire principi universali vincolanti perché frutto del ragionamento pratico di ciascuno. Le proprietà morali su cui questi principi si fondano sono, pertanto, oggettive – possiamo stabilirne la verità o la falsità – ma non rimandano ad una esistenza nel mondo. Per ulteriori approfondimenti sul costruttivismo morale, si veda Bagnoli (2017).

percettive hanno un problema, perché è proprio della nostra struttura antropologica riconoscere la proprietà in questione.

Le possibili obiezioni a cui l'argomento di Mackie si espone giustificano una notevole cautela nei confronti del nichilismo morale. Per pensare di avere un vantaggio sulle altre concezioni della conoscenza morale, Mackie e seguaci devono offrire ragioni convincenti per accantonare le considerazioni che naturalisti, non-naturalisti e razionalisti morali possono addurre a scapito delle premesse dell'argomento nichilista⁵.

Veniamo ora a considerare la seconda forma di negazione della conoscenza morale, che mette in discussione la possibilità di soddisfare la condizione della credenza. I sostenitori di questa posizione appartengono alla corrente del non-cognitivismo, poiché negano che il linguaggio morale sia in grado di esprimere contenuti dotati di valore di verità e che lo stato mentale corrispondente alla formulazione di un giudizio morale sia quello della credenza. Se intesa in questo modo, la tesi non-cognitivistica appare come una vera e propria forma di scetticismo morale. Come abbiamo accennato in apertura, il non-cognitivismo è ben più che una mera posizione scettica nei confronti della possibilità di acquisire conoscenza in campo morale, innanzitutto perché alla negazione della possibilità di intrattenere credenze morali, i sostenitori di questa concezione affiancano una o più tesi 'positive', relative alla natura degli stati mentali che intratteniamo quando formuliamo giudizi morali e alla loro funzione all'interno del discorso morale.

In estrema sintesi, per Carnap (1935) il linguaggio morale esprime meri comandi, mentre per un emotivista come Ayer (1936), i giudizi morali sono espressione di emozioni, feeling che possono essere più o meno giustificati nella misura in cui sono appropriati alle circostanze in cui li formiamo. Nel tentativo di affinare la concezione emotivista, Stevenson sostiene che i giudizi morali manifestino le attitudini emotive di chi li formula, ossia la loro disposizione favorevole o contraria rispetto al contenuto del giudizio, e pertanto non siano valutabili nei termini di verità e falsità. L'espressivismo, tipicamente attribuito a Gibbard (1990; 2003), si ripropone di spiegare perché, a dispetto della non valutabilità dei giudizi morali nei termini di verità e falsità, siamo autorizzati ad agire come se questi giudizi fossero cognitivamente rilevanti. L'espressivismo offre un resoconto della razionalità dei giudizi normativi secondo cui un'azione (o un giudizio) è razionale nella misura in cui esprime o riflette la disposizione dell'agente ad accettare un sistema di norme che permette quell'azione (o quel giudizio).

⁵ Per ulteriori approfondimenti, cfr. Zimmerman (2010, §3).

La teoria di Gibbard rimane comunque una versione di non-cognitivismo perché le nostre disposizioni nei confronti dei sistemi di norme sono stati non cognitivi di accettazione o di rifiuto. Un progetto simile viene perseguito da Blackburn (1993), la cui concezione quasi-realista intende spiegare perché, a dispetto della non valutabilità dei giudizi morali nei termini di verità e falsità, siamo autorizzati ad agire come se questi giudizi fossero cognitivamente rilevanti. Tra le varie spiegazioni addotte da Blackburn⁶, vi è l'idea che, sebbene l'enunciato «Mentire è moralmente sbagliato» equivalga all'espressione «Mentire buuu!», la mera veste proposizionale dell'enunciato sarebbe sufficiente a consentirci di attribuire ad esso verità e falsità e, di conseguenza, di operare nel discorso morale come farebbe il realista⁷.

Come abbiamo tentato di chiarire brevemente, le tesi positive offerte dai non-cognitivist e la resistenza che alcuni di loro oppongono all'idea secondo cui gli enunciati morali sarebbero inevitabilmente falsi mostrano come la corrente non-cognitivist in metaetica non possa essere ridotta ad una mera versione di scetticismo morale (Joyce 2019, 294). Tuttavia, ai fini di questo lavoro, limitiamo la nostra attenzione all'impatto della tesi negativa sull'analisi della conoscenza morale.

Il non-cognitivismo ha il vantaggio di evitare i problemi ontologici sulla natura delle proprietà morali tipici del nichilismo morale e di poter spiegare la persistenza del disaccordo morale riconducendo le divergenze a differenze di risposta emotiva a determinati stimoli. Tuttavia, questa posizione va incontro a diverse critiche. Ad un livello prefilosofico o di senso comune, la tesi negativa impegna il non-cognitivist a negare l'esistenza di credenze, conoscenza e asserzioni morali, ovvero di elementi che appartengono ad un vocabolario piuttosto condiviso – quello che Railton chiama *surface cognitive grammar* (1993, 38). Ad un livello di logica del discorso morale, invece, il non-cognitivist incorre nel cosiddetto *problema Frege-Geach*, ovvero nell'impossibilità di rendere conto delle caratteristiche formali di argomenti che coinvolgono proprietà valutative. Il classico esempio riguarda la validità del *modus ponens*. Consideriamo il caso seguente:

- Se bastonare i cani è immorale, allora incitare qualcuno a bastonare i cani è immorale
- Bastonare i cani è immorale

Quindi,

⁶ Cfr. Joyce (2015).

⁷ Per una disamina approfondita del non-cognitivismo, cfr. van Roojen (2018).

- Incitare qualcuno a bastonare i cani è immorale

Al di là delle proprietà morali dell'esempio in questione⁸, il cognitivista è nelle condizioni di affermare che l'argomento appena offerto è logicamente valido – ovvero che la conclusione sarà vera se le sue premesse sono vere. Il non-cognitivista, invece, non può fare appello ai valori di verità delle premesse e della conclusione per stabilire la validità dell'argomento, in quanto ogni espressione di immoralità, secondo questa concezione, si riduce ad uno stato emozionale – ad esempio, ad una forma di disapprovazione.

Il non-cognitivista può tentare di rispondere al problema Frege-Geach in vari modi. Uno di quelli che ha avuto più seguito è senza dubbio il tentativo di modificare la logica tradizionale o di sostituirla con logiche alternative in grado di analizzare la validità di un argomento sulla base di elementi quali le attitudini conative (Schroeder 2010) o la soddisfazione e la violazione degli imperativi morali (Vranas 2008, 531). In alternativa, il programma quasi-realista di Blackburn intende convincerci che anche in una prospettiva fondamentalmente antirealista sia possibile guadagnarci il diritto di utilizzare la logica del discorso morale tipica del cognitivista. In sostanza, anche se «bastonare i cani è immorale» equivale ad un'espressione di disapprovazione dell'atto di violenza sull'animale, Blackburn ci offre la possibilità di applicare predicati di verità e falsità ai giudizi morali e, così facendo, consente al non-cognitivista di evitare il problema Frege-Geach permettendogli di valutare la validità degli argomenti che coinvolgono proposizioni morali (Blackburn 1993, 184-186). Infine, per i sostenitori di versioni deboli di non-cognitivismo (Hare, 1952; Copp, 2007), il mero fatto che il linguaggio morale sia espressione di stati emozionali non esclude che esso possa essere utilizzato per formulare veri e propri giudizi morali, interamente valutabili nei termini dei predicati di verità⁹.

La terza e ultima modalità di negazione della conoscenza morale concede che vi possano essere credenze morali vere ma nega che il soggetto epistemico possa avere giustificazione sufficiente per intrattenere tali credenze. Sinnott-Armstrong individua quattro caratteristiche principali delle dinamiche del discorso morale che motivano questa versione di scetticismo morale (2006, §9): (i) il fatto che siamo tutti, in diverse misure, vittime di pregiudizi cognitivi potenzialmente in grado di compromettere i nostri giudizi morali; (ii) il ruolo giocato dalla componente emozionale nei processi di formazione dei giudizi morali che, secondo l'intuizionismo

⁸ Ai fini dell'argomento contro il non-cognitivismo non è rilevante stabilire se bastonare i cani sia immorale o se incitare qualcuno a compiere qualcosa di immorale sia a sua volta considerabile un atto immorale.

⁹ Cfr. Zimmerman (2010, 191-192).

sociale di Haidt (2001), sono prevalentemente fondati su risposte automatiche a stimoli esterni piuttosto che su processi cognitivi consapevoli; (iii) la persistenza del disaccordo morale tra individui con le stesse credenziali epistemiche (altresì detti «pari epistemici»); e (iv) le radici dello sviluppo delle credenze morali a livello psicologico e culturale che, secondo alcune ipotesi in psicologia evoluzionista, risalirebbero a considerazioni circa i vantaggi di rafforzare la coesione sociale e la cooperazione tra membri di una comunità piuttosto che a considerazioni in merito ad una classe speciale di fatti morali.

Le quattro caratteristiche appena introdotte sono sufficienti a motivare una forma debole di scetticismo, che mette in dubbio l'effettiva giustificazione delle nostre credenze morali senza impegnarsi a negare la possibilità teorica che una giustificazione per tali credenze possa darsi. Una posizione scettica forte è quella di ispirazione pirroniana che fa leva su una versione del cosiddetto *argomento del regresso* applicato all'ambito della conoscenza morale (Sesto Empirico 1949; Sinnott-Armstrong 1996). Secondo questo argomento, se avere conoscenza richiede il possesso di credenze giustificate, una credenza *p* può ottenere giustificazione soltanto da un'altra credenza *q* che, a sua volta, deve essere giustificata da un'altra credenza *r*, generando così una catena o un regresso di livelli di giustificazione che sembra non avere fine. Una volta escluse (a) la possibilità che una credenza giustifichi sé stessa o si giustifichi vicendevolmente con un'altra credenza (*giustificazione circolare*) e (b) la possibilità che gli esseri umani siano in grado di generare e gestire serie infinite di catene giustificatorie, lo scettico morale pirroniano sembra avere buon gioco nel concludere che la conoscenza morale è impossibile.

2.2 A difesa della conoscenza morale: fondazionalismo e coerentismo

Quali contromisure possono essere proposte in risposta allo scettico forte per salvare la possibilità della conoscenza morale? Come è facile immaginare, molti epistemologi morali si dedicano da tempo a trovare una soluzione soddisfacente al problema del regresso (letto in chiave scettica) e le opzioni sul mercato sono svariate. Tra le principali si annoverano il fondazionalismo e il coerentismo, che analizziamo di seguito.

I fondazionalisti tentano di bloccare l'argomento del regresso mettendo in discussione la premessa secondo cui tutte le credenze otterrebbero la loro giustificazione da altre credenze. In particolare, essi distinguono tra due tipologie principali di credenze: quelle *fondamentali* o *di base*, che acquisiamo direttamente attraverso un'esperienza percettiva o introspettiva

oppure attraverso un atto di comprensione non mediata da processi inferenziali; e quelle *derivate*, che sono frutto dell'attività inferenziale svolta a partire da altre credenze. Il fondazionalista mostra che la premessa in questione vale soltanto per le credenze derivate; invece, le credenze di base riguardano proposizioni che possiamo conoscere a priori, semplicemente riflettendo su di esse (internalismo), oppure che sono giustificate dall'affidabilità delle facoltà percettive che le producono (esternalismo)¹⁰. Se è perciò falso che tutte le nostre credenze derivano la loro giustificazione da altre credenze – ossia attraverso un processo inferenziale – la catena della giustificazione terminerà sempre con una credenza fondamentale e l'argomento del regresso sarà così invalidato.

Resta ovviamente da capire come i fondazionalisti rendano conto nel dettaglio della giustificazione delle nostre credenze morali di base. I naturalisti ritengono che le nostre credenze morali fondamentali siano giustificate in quanto espressione di proprietà naturali, ovvero proprietà che descrivono la realtà che ci circonda, alla stregua di altre proprietà descrittive quali forma e colore di un qualsiasi oggetto. In particolare, secondo i realisti di Cornell deriviamo la giustificazione delle nostre credenze morali, come quella delle credenze scientifiche, da proprietà direttamente osservabili funzionalmente legate alle proprietà morali in questione (Boyd 1988; Brink 1986; Railton 1986; Sturgeon 1984). I naturalisti di matrice neo-aristotelica (Foot 2001; Hursthouse 1999; Nussbaum 1995; Thomson 2008), invece, radicano le proprietà morali nello svolgimento delle funzioni tipiche dell'essere umano che, in quanto essere sociale, tiene al buon funzionamento della comunità in cui vive e, in quanto essere razionale, è in grado di attribuire peso normativo alle azioni che svolge. In questa prospettiva, le virtù sono quei tratti peculiari che ci consentono di svolgere le nostre funzioni in maniera appropriata¹¹.

Secondo un teorico del senso morale come Hutcheson (1971), le credenze morali di base sono giustificate in quanto frutto di una particolare sensibilità che chiamano *sensu morale*. Il senso morale ha un carattere prettamente empatico e ci consente di avere una percezione di caratteristiche moralmente rilevanti quali la moralità o immoralità di un corso d'azione in maniera riflessiva ma non-inferenziale, ovvero a partire dal feeling che proviamo in una determinata situazione.

L'intuizionismo morale, invece, ha connotati decisamente più razionalistici: secondo questa teoria, le credenze morali di base non

¹⁰ Cfr. Pritchard (2014, §13).

¹¹ Un'altra forma di naturalismo è il funzionalismo morale di Jackson (1998). Per ulteriori considerazioni, cfr. Lutz-Lenman (2018).

sarebbero giustificate da una percezione morale, bensì da un'intuitiva e immediata comprensione della moralità o immoralità di alcuni atti particolari che esemplificano un certo principio morale (Moore 1903; Prichard 1949; Ross 1930). Volendo rifarsi alla definizione che Sinnott-Armstrong ha offerto dell'intuizionismo morale di matrice mooreana, secondo l'intuizionista si dà il caso che alcuni individui siano epistemicamente giustificati nell'intrattenere alcune credenze morali indipendentemente dal fatto che siano in grado di inferire queste credenze da altre (2006, 341).

In una prospettiva intuizionista, i principi morali si comportano come certe proposizioni matematiche quali « $2+2=4$ » che apprendiamo a partire da esempi particolari in cui uniamo due gruppi di oggetti contenenti due unità ciascuno. Il susseguirsi di casi del genere ci porta ad intuire la validità del principio generale. Così, per usare un esempio di Ross, arriviamo a vedere che mantenere una certa promessa è giusto in una data circostanza e, se siamo maturi a sufficienza per pensare in termini generali, una serie di episodi del genere ci consente di apprendere il principio morale generale e auto-evidente – che è, in generale, *prima facie* giusto mantenere le promesse – attraverso un mero processo di induzione intuitiva. Con il passare del tempo e il verificarsi di situazioni che riguardano le promesse, la base giustificatoria del principio generale si sposta da un processo induttivo ad uno meramente riflessivo.

Tuttavia, come nota giustamente Zimmerman (2010, 82-84), sebbene Ross ammetta che arriviamo ad una conoscenza riflessiva di principi morali a partire dalla giustificazione induttiva che possediamo per le proposizioni particolari che istanziano tali principi, la conoscenza morale è già presente allo stadio dell'immediata intuizione delle proposizioni morali particolari.

Un'altra versione di intuizionismo di stampo razionalista è quella proposta da Robert Audi (2004), secondo cui possiamo acquisire conoscenza non-inferenziale di principi morali (anche relativamente complessi) attraverso l'esercizio della nostra percezione morale. Ciò accade quando abbiamo un'esperienza percettiva di qualche atto moralmente rilevante il cui significato morale ci appare immediatamente evidente (2019). Nel caso di principi morali complessi che estrapoliamo da situazioni concrete – ad esempio, quello relativo all'immoralità di rubare per il puro gusto di impossessarsi di cose altrui, senza alcun interesse altruistico di redistribuzione del maltolto a qualcuno che ne ha bisogno – non è scontato che la percezione morale ci conduca a formare una credenza vera. Quando ciò si verifica, è necessario intraprendere un processo di riflessione e comprensione che va oltre alla percezione immediata della circostanza.

Tuttavia, secondo Audi l'intuizionismo non viene messo in discussione da casi del genere, in quanto il procedimento riflessivo che si attiva non coinvolge altro se non la contemplazione della proposizione in questione e, pertanto, la conoscenza morale acquisita non può essere considerata frutto di un'inferenza¹².

Tra le obiezioni più ricorrenti al fondazionalismo morale troviamo l'idea che, dovendo rendere conto del corso d'azione che intraprenderebbe in una determinata situazione – ad esempio, il perché dovrebbe aiutare una persona non vedente ad attraversare la strada – il fondazionalista farebbe inevitabilmente appello alle credenze di cui dispone – relative, cioè, alla cecità del passante e al dovere morale di aiutare chi non vede – dimostrando così che il giudizio morale non sarebbe affatto immediato, bensì ricavato da credenze preesistenti. A questa obiezione, i fondazionalisti rispondono sottolineando la differenza tra il processo con cui si giustifica una credenza quando posti di fronte alla richiesta di renderne conto e la proprietà di «essere giustificata» di cui gode la credenza. Il fatto che rendere conto della giustificazione di una credenza coinvolga altre credenze non significherebbe che la proprietà di «essere giustificata» di cui gode la credenza debba essere derivata da altre credenze (Lemos 2019, 384-385).

Più specificamente, l'intuizionismo di stampo razionalista deve rendere conto di una serie di elementi fondamentali e per nulla scontati. Tra questi, menzioniamo: (i) la plausibilità psicologica del modello in questione e, in particolare, della tesi secondo cui la comprensione intuitiva delle proposizioni morali particolari sarebbe sufficiente a generare conoscenza morale in soggetti che, magari, non hanno ancora gli strumenti per arrivare alla conoscenza dei principi morali generali; e (ii) la necessaria affidabilità del processo di riflessione che consentirebbe di conoscere i principi morali generali a partire da casi particolari di percezione morale (Zimmerman 2010, 96).

A conclusione della discussione del fondazionalismo morale, è opportuno menzionare la soluzione *affidabilista* al regresso scettico (Copp 2000), che si distingue dalle già citate forme di fondazionalismo in quanto tenta di neutralizzare la minaccia scettica facendo leva su una concezione esternalista della giustificazione morale. La giustificazione delle credenze

¹² Per altre forme di intuizionismo morale di stampo epistemico o razionalista, cfr., ad esempio, Hooker (2000). La discussione sull'intuizionismo razionalista potrebbe ulteriormente allargarsi in considerazione delle teorie delle emozioni come percezioni, ovvero teorie secondo cui le emozioni sono esperienze percettive legate alla sfera valutativa e, pertanto, possono fornire ragioni per formare un giudizio morale (cfr., ad esempio, Brady 2013; Roberts 2003; Tappolet 2016). Data la complessità dell'attuale dibattito circa la natura e il ruolo epistemico delle emozioni, scegliamo di non addentrarci ulteriormente in questa discussione, che ci porterebbe lontano dagli obiettivi di questo lavoro. Per ulteriori chiarimenti, si faccia riferimento, ad esempio, a Deonna e Teroni (2012) e Scarantino-de Sousa (2018).

morali, nella prospettiva affidabilista, non dipende dalla capacità dell'individuo di recuperare la catena giustificatoria per una propria credenza morale, bensì dall'affidabilità del processo che l'ha generata. Nella misura in cui le fonti a cui l'individuo attinge conducono regolarmente a proposizioni vere, l'argomento del regresso viene messo a tacere, in quanto possiamo acquisire conoscenza morale anche in assenza di ragioni da offrire a supporto della credenza in questione (2007, 74-75).

Una soluzione alternativa al problema del regresso in chiave scettica è quella offerta dai coerentisti che, a differenza dei fondazionalisti, accettano la premessa secondo cui tutte le credenze morali ereditano la loro giustificazione da altre credenze morali ma rigettano quella secondo cui si genererebbe inevitabilmente una catena giustificatoria infinita o un sistema di giustificazione circolare. Secondo il coerentista, le credenze morali di un individuo sono giustificate inferenzialmente dalla loro coerenza con altre credenze del suo sistema epistemico. Il concetto di coerenza ha varie sfumature ma, in generale, include almeno i seguenti due elementi: (a) una dimensione *logica*, secondo cui non è possibile per un sistema di credenze coerente contemplare p e $\text{non-}p$; e (b) un aspetto relativo al *potere esplicativo* del sistema di credenze, ossia al fatto che aggiungere una credenza relativa al dovere morale di aiutare una persona non vedente ad attraversare la strada aumenta la capacità esplicativa di un sistema che include già credenze relative alle difficoltà delle persone non vedenti e alla bontà morale dei gesti altruistici.

Tra le versioni meglio riuscite di coerentismo morale troviamo la teoria dell'equilibrio riflessivo di Rawls (1971), secondo cui raggiungiamo l'equilibrio all'interno del nostro sistema di credenze modificandolo in base alla coerenza di ciascuna credenza con le altre componenti del sistema stesso. L'equilibrio riflessivo è un ideale epistemico-morale a cui tendiamo attraverso un continuo processo di revisione del sistema, aggiungendo e sottraendo credenze morali pressoché continuamente nella ricerca di una armonia complessiva tra i nostri giudizi sulla moralità e immoralità di azioni particolari e quelli su ciò che è giusto e sbagliato fare in generale. Questa dinamica è evidentemente incompatibile con qualsiasi forma di fondazionalismo, in quanto l'idea stessa di un insieme di credenze fondamentali e non modificabili non trova spazio all'interno del modello dell'equilibrio riflessivo¹³.

Il coerentismo morale va incontro ad una serie di obiezioni relative alla plausibilità del metodo con cui giustifica le credenze che vengono aggiunte

¹³ Per un'altra versione di coerentismo morale, cfr. Sayre-McCord (1996).

al sistema epistemico dell'individuo¹⁴. Il problema principale riguarda la giustificazione di credenze morali che sono coerenti con o, addirittura che seguono logicamente da, principi morali del tutto ingiustificati. Sulla scorta di Lemos (2019, 379), immaginiamo il caso di un individuo che aderisce ad una versione forte di egoismo, secondo cui è moralmente lecito compiere ciò che massimizza il proprio benessere. Da questa concezione segue che i danni che un'azione provoca su altre persone non costituiscono una ragione sufficiente per evitare di compierla se questa azione massimizza il benessere di chi la compie. Supponiamo che il soggetto in questione si trovi nella condizione di poter scegliere se intraprendere un corso d'azione che massimizza il suo benessere a costo di danneggiare severamente altri individui e un corso d'azione che genera lo stesso benessere per sé ma non danneggia altri individui. La credenza secondo cui non vi è alcuna differenza moralmente rilevante tra le due possibili azioni è indubbiamente coerente con il principio morale egoista a cui il soggetto del nostro esempio fa riferimento, ma non per questo siamo disposti a considerarla giustificata. Come questo esempio dimostra, la coerenza tra principi e giudizi morali non è sufficiente a garantire la giustificazione di tali principi o dei giudizi particolari coerenti con tali principi e il coerentista non sembra nelle condizioni di riuscire a rispondere efficacemente a questo problema.

Per ragioni di sinteticità abbiamo dovuto limitare la discussione delle posizioni antiscettiche alla coppia fondazionalismo-coerentismo. Indubbiamente vi sono altre teorie che, in vario modo, escono dal – o risolvono il – problema del regresso e, con esso, la principale minaccia scettica. Tra le altre, la soluzione *contestualista*, che – come il fondazionalismo – rifiuta la premessa secondo cui tutte le credenze morali sarebbero giustificate in virtù della loro relazione con altre credenze. Il contestualismo ammette l'esistenza di alcune credenze morali di base ma, a differenza del fondazionalismo, sostiene che esse varino al variare del contesto in cui l'individuo si viene a trovare (Timmons 1996; Unger 1995).

3. Le fonti della conoscenza morale

Il percorso sin qui sviluppato ci ha consentito di individuare i principali ostacoli all'idea che sia possibile acquisire conoscenza in campo morale e di esplorare alcune contromisure che i difensori della conoscenza morale adottano in risposta allo scettico. Ammettiamo che la minaccia scettica possa essere affrontata e risolta con successo. Ma in che modo acquisiamo

¹⁴ Cfr. Lemos (2019, 378-379).

conoscenza morale? Attraverso quali fonti giustifichiamo le nostre credenze morali?

Prima di analizzare il ragionamento deduttivo e abducente e la testimonianza morale, è opportuno aggiungere qualcosa in merito alle fonti analizzate in precedenza, su cui si fondano le concezioni non-inferenziali – tipicamente intuizioniste – della conoscenza morale, ovvero la percezione morale e l'intuizione morale.

La percezione morale condivide con la percezione sensoriale quello che potremmo definire l'*output*, cioè lo stato consapevole a cui perveniamo attraverso l'esercizio di questa facoltà. È indubbio, tuttavia, che la percezione morale si distingue dalla percezione sensoriale, in quanto le proprietà morali (ad es., l'essere giusto/ingiusto/buono/cattivo/etc.) di un'azione non sono direttamente osservabili come le proprietà fisiche di un oggetto. Per la precisione, se anche alcune proprietà morali fossero direttamente osservabili, quello a cui ci riferiamo quando parliamo di percezione morale va oltre l'osservazione della mera proprietà, ovvero coinvolge la comprensione del suo significato morale.

Come chiarisce bene Audi (2019, 350-351), la percezione morale richiede che il soggetto colga la connessione tra l'impressione della proprietà morale in questione (ad es., l'ingiustizia di un'azione) e le proprietà che stanno alla base di questo fenomeno morale. Tale connessione genera un senso di appropriatezza (*fittingness*) a cui solitamente si unisce la disposizione a formare la credenza che attribuisce la proprietà morale all'azione stessa. Supponiamo, ad esempio, che io veda un atto di ingiustizia collettiva in una strada dove si sistemano diversi senzatetto e dove uno di essi è sistematicamente escluso dall'elemosina dei passanti soltanto perché ha un cane con sé. In un caso del genere, ho la percezione che si stia compiendo un'ingiustizia quando (i) provo un senso di ingiustizia di fronte all'esclusione del padrone del cane dall'elemosina e (ii) connetto in maniera appropriata tale impressione con le proprietà morali della situazione, ovvero con l'ingiustizia di escludere di proposito una persona da un gesto di carità per una ragione incomprensibile o un pregiudizio ingiustificabile.

È opportuno fare due precisazioni sul processo che stiamo descrivendo. Innanzitutto, il fatto che la percezione morale generi una consapevolezza relativa a (i) e (ii) non deve far pensare di essere di fronte ad un'attività inferenziale: come sottolinea Audi, tale consapevolezza non è il risultato di un procedimento che deriva da premesse definite, bensì è una risposta diretta a ciò che vedo (350). Inoltre, la percezione morale genera la disposizione a formare la credenza che quell'esclusione sia ingiusta, ma non deve necessariamente risultare nella formazione di credenze morali. La

percezione genera conoscenza morale quando la consapevolezza di cui abbiamo parlato consente al soggetto non solo di vedere un atto come ingiusto, ma anche di vedere *che* un'ingiustizia è compiuta. Questo passaggio coinvolge una concettualizzazione dell'esperienza percettiva che solo individui maturi e dotati di concetti morali possono svolgere. Tuttavia, il fatto che la percezione morale anticipi la formazione di concetti morali spiega perché questa «facoltà» sia fondamentale per lo sviluppo morale dei bambini, in quanto favorisce la formazione di tali concetti generando in essi le opportune esperienze percettive¹⁵.

L'altra fonte di conoscenza morale non-inferenziale a cui abbiamo già fatto riferimento è l'intuizione morale¹⁶. Dal momento che gli output di queste due «facoltà» sono molto simili, occorre precisare come esse si distinguono. La principale differenza riguarda la natura dell'esperienza che genera lo stato secondo cui mi appare che *p*: secondo il percettivista, l'esperienza che faccio è percettiva; secondo l'intuizionista, è intellettuale. L'interessante vantaggio che gli intuizionisti ritengono di avere nel campo della conoscenza morale riguarda il fatto che le nostre indagini morali sono spesso a priori. In altre parole, l'intuizionista può facilmente rendere conto della conoscenza morale che acquisiamo quando immaginiamo un caso ipotetico – si pensi alla quantità di esperimenti mentali e dilemmi tipici della discussione morale – facendo appello alle nostre intuizioni, mentre è quantomeno dubbio che la percezione morale possa funzionare nel caso di scenari immaginati, in quanto è difficile giustificare che il soggetto abbia un'esperienza percettiva – cioè visiva – di qualcosa che sta accadendo solo nella sua mente.

Come nota opportunamente Wodak (2019, 1504), se il percettivista nega la possibilità di acquisire conoscenza morale attraverso la percezione in casi immaginari, sta di fatto concedendo all'intuizionista un grande vantaggio nei termini della capacità esplicativa della sua teoria. D'altra parte, per difendere la possibilità di avere percezioni morali in casi immaginari, il percettivista si deve impegnare in una serie di elaborazioni concettuali sulla natura della percezione morale, allontanandosi inevitabilmente dall'analogia con la percezione sensoriale. In questo caso, l'intuizionista avrebbe comunque il vantaggio di soddisfare il principio di parsimonia – cioè di riuscire a spiegare di più con uno sforzo minore (1505) – perché l'intuizione morale nei casi immaginari funziona in maniera analoga a quanto avviene nei casi reali.

¹⁵ Per un'altra versione di percettivismo morale (*moral perceptualism*), cfr. McGrath (2018).

¹⁶ Per ulteriori approfondimenti sulle versioni recenti di intuizionismo morale, cfr. Bedke (2019).

Nonostante questo vantaggio sulla percezione morale, anche l'intuizione sembra essere condizionata da pregiudizi e interessi personali o sociali e un eventuale disaccordo con un interlocutore raramente ci mette nelle condizioni di determinare se siamo in una posizione privilegiata nei suoi confronti. Pertanto, di fronte ai limiti delle fonti che dovrebbero veicolare conoscenza morale attraverso processi non-inferenziali, è ragionevole interrogarsi sulle alternative inferenziali, ovvero sui metodi di ragionamento che consentono di derivare conclusioni morali.

La deduzione è senza dubbio lo strumento principale e si configura come un'inferenza che deriva conclusioni morali da premesse non morali, quindi in aperto contrasto con la legge di Hume. Il problema principale di questo strumento è che risulta estremamente difficile offrire un argomento deduttivo che non si esponga a obiezioni o che non ammetta eccezioni. Secondo Thomson (1990), sarebbe possibile dedurre un dovere morale a partire dalla conoscenza che qualcosa causa dolore a qualcuno o che una promessa tra due persone è in essere. Da premesse di questo genere potremmo infatti inferire che – a parità di condizioni – l'atto che provoca dolore a qualcuno dovrebbe essere evitato e la promessa dovrebbe essere mantenuta. Come sottolinea Zimmerman (2010, 119), la posizione di Thomson, apparentemente condivisibile, può essere messa facilmente in discussione in quanto offrirebbe un argomento logicamente non valido. I casi in cui il mero fatto che un'azione provochi dolore a qualcuno o una promessa sia in essere non garantirebbe la deducibilità del dovere morale sono talmente vari (e numerosi) da farci legittimamente dubitare della deducibilità *sub condicione* proposta da Thomson.

In alternativa, Zimmerman (121-ss.) propone di adottare argomenti deduttivi la cui premessa descrittiva sia ricca di contenuto informativo. Ad esempio, dal fatto che l'utilizzo delle armi chimiche da parte di Saddam Hussein fosse motivato dalla paranoia di eliminare il popolo curdo e non dall'interesse di salvare (o ridurre la sofferenza di) alcun essere umano, sarebbe possibile dedurre che la condotta di Saddam fu immorale. Per negare la validità di un argomento del genere occorrerebbe fare ricorso al nichilismo morale, secondo cui la conclusione morale non seguirebbe dalla premessa per la semplice ragione che non esiste nulla di morale o immorale¹⁷.

¹⁷ In realtà, sembrano esservi altre strategie per mettere in discussione l'argomento in questione: ad esempio, si potrebbe obiettare che l'inferenza dalla descrizione delle motivazioni della condotta di Saddam alla sua immoralità abbisogni di un'ulteriore premessa, secondo cui se la condotta di Saddam era motivata come descritto dall'esempio allora la sua condotta sarebbe immorale. L'argomento, così riformulato, è lontano dall'essere un caso di deduzione morale. Lo scettico avrebbe buon gioco nel far notare che la premessa appena introdotta è tutt'altro che descrittiva e non può essere conosciuta se non assumendo che già si sappia che l'azione compiuta da Saddam

L'altra forma di ragionamento che, a detta di alcuni, può essere utilizzata per raggiungere la conoscenza morale è l'abduzione, altresì detta inferenza alla miglior spiegazione. Secondo Sturgeon (1984), l'abduzione ci consente di derivare l'esistenza di vizi morali a partire da istanze particolari di comportamenti viziosi, in base ad un argomento che assume la forma seguente:

- (1) S ha compiuto un'azione A [premessa]
- (2) La migliore spiegazione del perché S ha compiuto A è che S possiede il vizio V [premessa]
- (3) S possiede il vizio V [da 1 e 2, per *abduzione*]
- (4) Il vizio V è un tratto moralmente disprezzabile [premessa]
- (5) S possiede un tratto moralmente disprezzabile (della forma di V) [da 3 e 4]
- (6) Esiste un tratto moralmente disprezzabile (della forma di V) [da 5]

Sturgeon utilizza questo argomento per dimostrare che l'abduzione consente di inferire una prescrizione da una proposizione descrittiva, violando la legge di Hume, e acquisire così conoscenza morale da premesse non morali.

Questo argomento si espone a critiche provenienti da più parti. Pensatori di ispirazione hobbesiana rifiuterebbero la premessa (2) sostenendo che sia possibile offrire una spiegazione parimenti informativa delle ragioni per cui S ha compiuto A senza fare alcun appello a termini valutativi quali vizio e virtù (Harman 1977). Invece, pensatori di matrice humiana punterebbero il dito contro (5), sostenendo che di tale proposizione non sarebbe possibile avere giustificazione *a priori* (Zimmerman 2010, 145-146). Se così fosse, l'abduzione sarebbe un metodo per acquisire conoscenza morale solo a condizione di essere coadiuvata da una giustificazione *a posteriori* – ovvero supportata da una reazione emotiva appropriata – per la credenza nella viziosità dei tratti esibiti dal soggetto S.

L'ultima fonte di conoscenza morale di cui ci occupiamo è la testimonianza, che si differenzia dalle precedenti in quanto è l'unica fonte *sociale*, ovvero l'unica per la quale l'acquisizione di conoscenza richiede l'interazione con un altro individuo. Chi annovera la testimonianza tra le fonti di conoscenza morale ritiene che l'asserzione di un testimone affidabile possa consentire all'ascoltatore di acquisire conoscenza circa il

rientri nella categoria degli atti immorali. Una strategia per rispondere allo scettico sarebbe quella di fare appello all'intuizionismo e ammettere che della premessa appena introdotta si possa avere conoscenza non-inferenziale. Tuttavia, tale mossa equivarrebbe all'ammissione di una sconfitta da parte del deduttivista: di fatto, significherebbe che il tentativo di pervenire alla conoscenza morale tramite argomenti logicamente validi non riuscirebbe ad evitare l'appello agli strumenti intuizionisti che si propone di evitare.

fatto che un soggetto S possiede il vizio V, l'esistenza del dovere morale di mantenere le promesse, l'ingiustizia di non fare mai l'elemosina ai senzatetto padroni di cani, etc.

Che la testimonianza possa trasmettere conoscenza in campo morale è tutt'altro che scontato: come rilevano opportunamente Jones (1999) e Driver (2006), l'importanza dell'autonomia dell'agente morale sembra confliggere direttamente con la possibilità che questi acquisisca conoscenza morale dalle parole di un interlocutore. Torniamo al caso dell'elemosina e supponiamo che io dica a Mattia che escludere il povero senzatetto padrone di un cane dal gesto di carità è ingiusto. Mattia dimostra interesse per la mia affermazione e mi chiede come faccio a sapere che è ingiusto. Secondo coloro che rifiutano la testimonianza come fonte di conoscenza morale, vi sarebbe qualcosa di strano se io rispondessi: «Lo so perché me l'ha detto Maddalena». In altre parole, nel caso di giudizi morali sembra necessario che chi li asserisce sia in grado di offrire una giustificazione diretta delle proprie affermazioni.

Un'altra strategia per mettere in dubbio il ruolo della testimonianza in campo morale è quella secondo cui la conoscenza morale non sarebbe conoscenza proposizionale bensì competenziale – cioè una forma di *knowing-how* (Hills 2009). Se la conoscenza morale è equiparabile a saper giocare a tennis o condurre una barca a vela, diventa semplice mostrare che non può essere acquisita attraverso una mera serie di testimonianze. Basti pensare alla varietà di abilità pratiche che sono necessarie per svolgere queste attività e alla quantità di esercizio che richiedono, laddove le istruzioni dell'insegnante possono solamente guidare e coadiuvare il processo di acquisizione delle abilità in questione.

Sebbene le strategie «scettiche» nei confronti della portata della testimonianza morale possano a prima vista sembrare convincenti, il sostenitore della testimonianza come fonte di conoscenza morale può rispondere ad entrambe. Da un lato, se è vero che una totale dipendenza dalle opinioni altrui sembra contrastare con la natura stessa delle valutazioni morali, è altrettanto vero che in diverse situazioni fidarsi di un interlocutore che riteniamo sufficientemente *esperto* in campo morale può essere la cosa migliore da fare (Enoch 2014). Nella misura in cui consideriamo la conoscenza morale una conoscenza proposizionale, non sembrano esservi problemi nell'attribuire conoscenza ad un ascoltatore che riceve informazioni da un testimone affidabile.

Dall'altro lato, se è vero che l'agente competente in campo morale possiede le abilità necessarie a prendere decisioni e ad agire in maniera autonoma, è altrettanto vero che ridurre la conoscenza morale a *know-how* è

difficilmente giustificabile, se pensiamo alla quantità di proposizioni morali che ciascuno di noi presume di conoscere (Sliwa 2012). Tipicamente, coloro secondo i quali la conoscenza morale è una forma di sapere proposizionale difendono la tesi che sia possibile acquisire conoscenza morale tramite testimonianza, nella misura in cui l'ascoltatore è giustificato a fidarsi del testimone¹⁸.

Scopo di questa sezione era offrire una panoramica sulle fonti di conoscenza morale, sulla loro operatività e sui problemi a cui esse vanno incontro. Le considerazioni che abbiamo offerto dovrebbero evidenziare che, se anche i tentativi di respingere la minaccia scettica avessero successo, resterebbe ancora molto lavoro da fare per spiegare come sia possibile avere conoscenza di proposizioni dal contenuto morale.

4. I confini dell'epistemologia morale: oltre la conoscenza

Nelle precedenti sezioni ci siamo concentrati sulla conoscenza morale, attenendoci ad una concezione *stretta* dei confini dell'epistemologia morale (Zimmerman, Jones, Timmons 2019, xv). In questa sezione, intendiamo allargare i confini di questa disciplina, offrendo alcuni cenni sugli sviluppi portati dall'interazione tra riflessione teoretica e scienze empiriche.

Il primo collegamento tra scienze ed epistemologia morale – e probabilmente il più estremo – riguarda il tentativo di naturalizzazione di quest'ultima, sulla scorta del progetto di Quine (1969) di fare dell'epistemologia (in generale) una branca della psicologia empirica. Limitatamente all'epistemologia morale, questo progetto ha risvolti sia ontologici sia metodologici: sul piano ontologico, gli oggetti di cui tratta l'epistemologia morale naturalizzata sarebbero proprietà naturali che possono essere studiate dalla scienza; sul piano metodologico, l'epistemologia morale dovrebbe utilizzare metodi e risorse scientificamente verificabili.

Tramel (2005) individua tre principali tentativi di naturalizzazione dell'epistemologia morale: (1) certe forme di affidabilismo a cui abbiamo fatto riferimento in precedenza (Copp 2000), secondo cui la giustificazione

¹⁸ Il dibattito sulla natura della conoscenza morale (proposizionale vs. competenziale) si intreccia con almeno altre due discussioni importanti in epistemologia morale. La prima riguarda il fine ultimo delle nostre indagini epistemiche in campo morale: di recente, si è fatta strada la tesi secondo cui tale obiettivo non sarebbe l'acquisizione di conoscenza morale, bensì di comprensione morale (*moral understanding*). Per ulteriori approfondimenti su questo dibattito si veda, ad esempio, Callahan (2018), Croce (2019), Hills (2016; 2019), e Sliwa (2017). La seconda discussione si interroga sull'esistenza e sulle caratteristiche essenziali degli esperti in campo morale. Per ulteriori approfondimenti su questo dibattito si veda, ad esempio, Annas (2011), Dreyfus e Dreyfus 1991, Driver (2013), Singer (1972), e Stichter (2018).

delle nostre credenze morali è il mero output di una facoltà affidabile quale la sensibilità morale; (2) le epistemologie morali femministe, che vedono nella naturalizzazione uno strumento per sottolineare la rilevanza di quei fattori psicologici, sociologici e culturali che mettono in luce l'imparzialità dell'epistemologia morale tradizionale¹⁹; (3) l'approccio neuroscientifico di Churchland, che rilegge i processi di acquisizione di conoscenza morale alla luce dei risultati della neurobiologia e concepisce la stessa conoscenza morale come una abilità che sviluppiamo all'interno di un universo di pratiche sociali (2000, 302)²⁰.

La principale obiezione a cui qualsiasi tentativo di naturalizzazione dell'epistemologia va incontro riguarda la possibilità di ridurre una disciplina normativa a un progetto descrittivo come quello scientifico. Nel caso dell'epistemologia morale, la questione è doppiamente problematica perché, all'elemento epistemologico si aggiunge quello morale, cioè l'idea che questa disciplina dovrebbe darci indicazioni in merito agli standard epistemici con cui giudicare se una azione è giusta o se una persona è più virtuosa di un'altra.

Il secondo collegamento tra epistemologia morale e scienze empiriche che intendiamo menzionare è la linea che pone l'accento sulla relazione tra sviluppo delle nostre capacità morali e meccanismi di selezione naturale a cui ci adattiamo. Churchland (2011) ha studiato il ruolo dell'ossitocina e dei neuroni specchio nello sviluppo della comprensione empatica delle menti altrui, che starebbe alla base delle nostre attitudini pro-sociali e dimostrerebbe che la nostra cognizione morale si fonda sulle dinamiche neurobiologiche relative alla cura dei figli, sulla capacità di risolvere problemi che sorgono nella cooperazione con altri individui e sulla abilità di fidarsi degli altri ed espandere il più possibile il circolo di persone fidate.

Il modello darwiniano è stato anche utilizzato da Street (2006) per lanciare una sfida al realismo morale e, più specificamente, al naturalismo morale. Secondo Street, lo sviluppo delle nostre facoltà e credenze morali non dipende dal nostro avvicinamento alla verità, bensì dall'evoluzione biologica delle nostre disposizioni valutative e dai meccanismi di selezione naturale a cui ci adattiamo. Il modello evoluzionistico di Street pone il naturalista di fronte ad un dilemma: da un lato, sembra difficile per il naturalista negare il ruolo della base biologica delle nostre credenze;

¹⁹ Per ulteriori approfondimenti sulle epistemologie morali femministe e sulla naturalizzazione della filosofia, cfr. Tanesini (2015) e Walker (1998).

²⁰ Per una panoramica sui tentativi di naturalizzazione dell'epistemologia morale, cfr. Campbell e Hunter (2000).

dall'altro, se questi accetta tale ruolo, si trova costretto a concedere che non vi sia spazio per una conoscenza morale oggettiva.

Street è disposta a mettere da parte la tesi oggettivista, dal momento che non potremmo parlare di oggettività di verità morali che avrebbero potuto essere diverse se l'essere umano si fosse evoluto in un altro modo. Per evitare lo scetticismo nei confronti dell'oggettività delle verità morali, Copp (2008) sostiene che la direzione di adattamento biologico a cui le nostre inclinazioni morali tendono in condizioni adeguate sarebbe rispondente alle verità morali.

L'ultimo collegamento – quello a cui dedichiamo maggiore attenzione – riguarda il ruolo delle emozioni nella discussione sull'esistenza e sulle modalità di acquisizione della conoscenza morale. Più precisamente, la domanda sulla relazione tra emozioni e ragionamento morale costituisce il principale motivo di opposizione tra razionalisti e sentimentalisti, a partire dalla filosofia moderna: per il razionalismo di matrice kantiana, le emozioni arrecano danno al nostro agire morale, offuscando la nostra capacità di giudizio razionale; per il sentimentalismo di matrice humiana, le emozioni sono il fondamento delle nostre credenze morali.

È doveroso precisare, tuttavia, che le evoluzioni contemporanee della corrente kantiana tengono in maggiore conto l'interrelazione di emozioni e ragionamento morale. Un'attenta analisi del pensiero kantiano ha rivelato una tassonomia elaborata di emozioni e sensibilità morali che va ben oltre ai caratteri di passività e involontarietà tipicamente accostati alla concezione delle emozioni del pensatore tedesco (Bagnoli 2003; Wuerth 2011). Come sottolinea Bagnoli (2011, 9-10), su queste considerazioni alcuni filosofi hanno fondato il loro tentativo di attribuire a Kant le tesi secondo cui: le emozioni avrebbero un ruolo centrale nell'agire morale (Baron 1995; Anderson 2007); ci permetterebbero di assolvere i nostri doveri morali (Baron 1995); e costituirebbero vere e proprie risposte morali che determinano ciò che è moralmente rilevante (Sherman 1990).

Dovendo tralasciare, per ragioni di sinteticità, ulteriori commenti sulla considerazione delle emozioni nel pensiero filosofico del secolo scorso²¹, è opportuno rilevare che la disputa su ragionamento ed emozioni in epistemologia morale dipende, almeno in parte, dai progressi della ricerca empirica in campi quali la psicologia cognitiva e la neurobiologia. Più in generale, lo sviluppo di ricerche empiricamente informate è stato favorito dalla rapida affermazione delle cosiddette *scienze cognitive della morale*²².

²¹ Per una panoramica, cfr. Bagnoli (2011, Introduction).

²² Tra i vari approcci al tema della relazione tra emozioni e ragionamento morale, spiccano la Grammatica Morale Universale (cfr., ad es., Harman 2008; Hauser 2006); l'intuizionismo sociale di Haidt, ripreso da Damasio

Al di là delle innumerevoli controversie e degli inevitabili problemi di traduzione dei linguaggi tra filosofia e scienze empiriche, sembra essere ormai chiaro che qualsiasi versione forte dei paradigmi razionalisti e sentimentalisti moderni offra un'immagine poco realistica delle relazioni che intercorrono tra ragionamento ed emozioni. Entrambi questi fattori sono integrali al giudizio morale e, da un punto di vista empirico, è piuttosto complicato individuare la linea che separa l'uno dall'altro (May e Kumar 2019, 147).

Al modello ormai superato di un ragionamento consapevole e intenzionale, gli scienziati hanno sostituito un modello più articolato delle nostre facoltà mentali, a cui collaborano un sistema rapido, automatico, meno controllato e propenso ad adoperare euristiche (sistema 1) e un sistema più lento, consapevole e controllato (sistema 2; Kahneman 2011). L'utilizzo di questo modello in campo morale è stato oggetto di critiche e tentativi di revisione: secondo Sauer (2018), la distinzione tra due sistemi andrebbe in realtà ampliata per includere un terzo sistema, il cui compito fondamentale sarebbe quello di mettere in discussione i giudizi intuitivi formulati attraverso il sistema 1 e renderli disponibili alla riflessione critica propria del sistema 2. Come prevedibile, tra le questioni aperte vi è indubbiamente quella sulla necessità di fare appello a questo modello per rendere conto della distinzione tra ragionamento morale conscio e ragionamento morale inconscio (Kennett e Fine 2009). Tuttavia, alcuni risultati delle neuroscienze sembrerebbero confermare l'ipotesi che i nostri processi cognitivi in campo morale possono essere sia automatici sia controllati (Greene 2014).

Tra i principali elementi di evidenza empirica contro il razionalismo morale troviamo gli esperimenti con cui Haidt e colleghi hanno individuato il fenomeno della confusione morale (*moral dumbfounding*; Haidt, Koller, Dias 1993): ponendo i soggetti dell'esperimento di fronte a situazioni moralmente inaspettate – per meglio dire, situazioni che sfatano tabù morali quali quelle raffiguranti un individuo che si nutre dalla carcassa di un cane o due fratelli che intrattengono un incontro sessuale – Haidt e colleghi hanno rilevato che i partecipanti sono in grado di giudicare tali gesti come immorali ma non riescono a spiegarne il perché. Questo fenomeno dimostrerebbe che i nostri giudizi morali sono frutto di intuizioni automatiche – in casi del genere legate all'emozione del disgusto – e non di

(1995) e Prinz (2006); e il *Dual Process Model* di Greene (2007). Per una panoramica e ulteriori approfondimenti, cfr. Rini (2015).

riflessioni consapevoli sulle caratteristiche morali della situazione in questione che, invece, sopraggiungono soltanto a posteriori²³.

Alla diagnosi della reazione dei partecipanti offerta da Haidt si è opposto Railton (2014), secondo cui la nostra risposta a casi del genere non andrebbe ricondotta alla mera attivazione del sistema 1, quindi ad una reazione intuitiva e automatica. Al contrario, per Railton la nostra risposta farebbe appello ad un «sistema affettivo ampio» (827), in grado di valutare eventuali discrepanze tra la nostra reazione emotiva e il calcolo dei rischi e dei benefici derivanti dal corso d'azione sotto indagine²⁴.

È altrettanto vero, però, che l'evidenza a favore della tesi secondo cui le emozioni hanno un peso forte nel ragionamento morale apre il fianco allo scetticismo nei confronti dell'autorità dell'etica normativa (Bagnoli 2011, 17), in quanto le emozioni sembrerebbero in certa misura interferire con i nostri processi di decisione morale (Sinnott-Armstrong 2008).

Tra gli approcci che sembrano riuscire a rendere conto in maniera più efficace dell'interazione tra emozioni e ragionamento morale vi sono, secondo l'analisi di Campbell e Kumar (2012), quello basato sull'equilibrio riflessivo rawlsiano e quello che definiscono «ragionamento per coerenza» (*consistency reasoning*). Questi approcci di stampo coerentista spiegherebbero, ad esempio, le relazioni che intercorrono tra componente emozionale e componente razionale nel confronto proposto da Singer (1972) tra il caso del bambino che sta annegando in un lago e il caso del bambino che muore di fame in un Paese del Terzo Mondo. Per Singer, il senso di colpa che, nel primo esempio, ci farebbe tuffare in acqua a costo di rovinare il nostro vestito nuovo dovrebbe accompagnare anche la nostra valutazione del secondo esempio – dove, invece, molti sembrano avere l'intuizione che non vi sia alcun dovere morale di fare una donazione. Il modello del ragionamento per coerenza (Campbell e Kumar 2012, 292-295) non solo è in grado di spiegare come il sistema automatico e quello consapevole interagiscono nel formulare una risposta emozionale ai due esempi e nel riconoscere l'apparente differenza tra i due casi – secondo alcuni, tutti possono fare donazioni mentre solo noi, adesso, possiamo salvare quel bambino che annega. Integrandosi con la teoria dei due sistemi di Kahneman, il modello di Campbell e Kumar riesce anche a rendere conto

²³ L'intuizionismo sociale di Haidt non è l'unico approccio anti-razionalista alle scienze cognitive che si interessano della moralità: per un confronto con altri approcci anti-razionalisti, cfr. Demaree-Cotton e Kahane (2019).

²⁴ In risposta all'esempio dei fratelli incestuosi di Haidt, Railton propone il caso di due fratelli che decidono di giocare alla roulette russa per puro divertimento. Anche in questo caso, la maggioranza delle persone valuta negativamente la condotta dei fratelli. Secondo Railton, questo verdetto terrebbe in considerazione una stima del rischio di essere colpiti dall'unico proiettile inserito nel revolver e sarebbe ragionevole aspettarsi la stessa considerazione anche nel caso dell'incesto (cfr. anche Railton 2016).

del successivo impatto emozionale che proviamo di fronte alla versione modificata del primo esempio, in cui Singer ci chiede di immaginare di essere circondati da molti altri individui che, come noi, stanno assistendo all'annegamento del bambino. L'intento di Singer è ovviamente quello di mostrare che l'apparente differenza tra i due casi originari non giustifica la divergenza nella nostra risposta morale. In questo nuovo scenario, infatti, continuiamo a sentirci responsabili (sistema 1) anche alla presenza di altre persone in riva al lago: pertanto, siamo disposti a riconsiderare la differenza nel giudizio morale offerto nel caso della donazione (sistema 2). È così che si spiega, secondo Campbell e Kumar, come il ragionamento morale e la componente emozionale collaborano nel dare forma ai nostri giudizi e a farci acquisire conoscenza morale.

4. Osservazioni conclusive

Come abbiamo anticipato in apertura a questo contributo, i confini dell'epistemologia morale non sono ancora così netti come quelli di altre discipline. Il nostro tentativo è stato quello di trovare un equilibrio tra due estremi rischiosi, l'uno quello di limitare il progetto dell'epistemologia morale all'indagine sulla possibilità e sulle modalità di acquisizione della conoscenza in campo morale, l'altro quello di allargarne i confini sino a vedere questa disciplina dissolversi tra metaetica, neuroscienze e psicologia. Sarà l'evoluzione della discussione filosofica sui temi che abbiamo trattato a determinare la direzione che l'epistemologia morale prenderà e, dall'attuale fioritura di lavori ad essi dedicati è ragionevole aspettarsi che tale sviluppo sarà rapido. L'auspicio maggiore è che questo contributo abbia offerto al lettore gli strumenti necessari per comprendere le principali questioni aperte in epistemologia morale e per stare al passo dei futuri sviluppi in questo ambito.

Bibliografia

- Anderson E., 2007, «Emotions in Kant's Later Moral Philosophy: Honor and the Phenomenology of Moral Value», in Betzler M. (ed), *Kant's Virtue Ethics*, de Gruyter, New York, pp. 123-145.
- Annas J., 2011, *Intelligent Virtue*, Oxford, Oxford University Press.
- Audi R., 2004, *The Good in The Right: A Theory of Intuition and Intrinsic Value*, Princeton, Princeton University Press.

- Audi R., 2019, «Moral Perception», in Zimmerman A., Jones K., Timmons M. (eds), *The Routledge Handbook of Moral Epistemology*, Routledge, New York, pp. 347-359.
- Ayer A., 1936, *Language, Truth and Logic*, London, Victor Gollancz.
- Bagnoli C., 2003, «Respect and Loving Attention», *Canadian Journal of Philosophy*, 33, pp. 483-516.
- Bagnoli C., 2011, «Introduction», in Id. (ed), *Morality and The Emotions*, Oxford University Press, Oxford, pp. 1-36.
- Bagnoli C., 2017, «Constructivism in Metaethics», in Zalta E. N. (ed), *The Stanford Encyclopedia of Philosophy*. On-line: <https://plato.stanford.edu/entries/constructivism-metaethics/>.
- Baron M., 1995, *Kantian Ethics Almost without Apology*, New York, Cornell University Press.
- Bedke M. S., 2019, «Moral Intuition», in Zimmerman A., Jones K., Timmons M. (ed), *The Routledge Handbook of Moral Epistemology*, Routledge, New York, pp. 360-374.
- Blackburn S., 1993, *Essays in Quasi-Realism*, Oxford, Oxford University Press.
- Boyd R., 1988, «How to Be A Moral Realist», in Sayre-McCord G. (ed), *Essays on Moral Realism*, Cornell University Press, Ithaca (NY), pp. 187-228.
- Brady M., 2013, *Emotional Insight: The Epistemic Role of Emotional Experience*, Oxford, Oxford University Press.
- Brink D., 1986, «Externalist Moral Realism», *Southern Journal of Philosophy*, 24 (Supplement), pp. 23-40.
- Callahan L. F., 2018, «Moral Testimony: A Re-Conceived Understanding Explanation», *The Philosophical Quarterly*, 68, pp. 437-459.
- Campbell R., 2015, «Moral Epistemology», in Zalta E. N. (ed), *The Stanford Encyclopedia of Philosophy*. On-line: <https://plato.stanford.edu/entries/moral-epistemology/>
- Campbell R., Hunter B. (eds), 2000, *Moral Epistemology Naturalized*, Calgary (AB), University of Calgary Press.
- Campbell R., Kumar V., 2012, «Moral Reasoning on The Ground», *Ethics*, 122(2), pp. 273-312.
- Carnap R., 1935, *Philosophy and Logical Syntax*, London, Routledge & Kegan Paul, Trench, Trubner & Co.
- Churchland P., 2000, «Rules, Know-How, and the Future of Moral Cognition», *Canadian Journal of Philosophy, Supplementary Volume*, 26, pp. 291-306.

- Churchland P. S., 2011, *Braintrust: What Neuroscience Tells Us about Morality*, Princeton, Princeton University Press.
- Copp D., 2000, «Four Epistemological Challenges to Ethical Naturalism», *Canadian Journal of Philosophy, Supplementary Volume*, 26, pp. 30-74.
- Copp D., 2007, *Morality in a Natural World: Selected Essays in Metaethics*, Cambridge (MA), Cambridge University Press.
- Copp D., 2008, «Darwinian Skepticism about Moral Realism», *Philosophical Issues*, 18, pp. 186-206.
- Copp D., 2010, «Normativity, Deliberation, and Queerness», in Joyce R., Kirchin S. (eds), *A World Without Values*, Springer, Dordrecht, pp. 141-165.
- Croce M., 2019, «Moral Understanding, Testimony, and Moral Exemplarity», *Ethical Theory and Moral Practice*, doi: 10.1007/s10677-019-10051-5.
- Damasio A., 1995, *L'errore di Cartesio*, Milano, Adelphi.
- Demaree-Cotton J., Kahane G., 2019, «The Neuroscience of Moral Judgment», in Zimmerman A., Jones K., Timmons M. (eds), *The Routledge Handbook of Moral Epistemology*, Routledge, New York, pp. 84-104.
- Deonna J., Teroni F., 2012, *The Emotions: A Philosophical Introduction*, London, Routledge.
- Dreyfus H., Dreyfus S., 1991, «Towards a Phenomenology of Ethical Expertise», *Human Studies*, 14, pp. 229–250.
- Driver J., 2006, «Autonomy and The Asymmetry Problem for Moral Expertise», *Philosophical Studies*, 128(3), pp. 619-644.
- Driver J., 2013, «Moral Expertise: Judgment, Practice, and Analysis», *Social Philosophy and Policy*, 30(1-2), pp. 280-296.
- Enoch D., 2011, *Taking Morality Seriously*, Oxford, Oxford University Press.
- Enoch D., 2014, «A Defence of Moral Deference», *Philosophical Studies*, 132, pp. 33-42.
- Fonnesu L., 2006, *Storia dell'etica contemporanea: Da Kant alla filosofia analitica*, Roma, Carocci.
- Foot P., 2001, *Natural Goodness*, Oxford, Clarendon Press.
- Gettier E., 1963, «Is Justified True Belief Knowledge?», *Analysis*, 23, pp. 121-123.
- Gibbard A., 1990, *Wise Choices, Apt Feelings*, Cambridge (MA), Harvard University Press.

- Gibbard A., 2003, *Thinking How to Live*, Cambridge (MA), Harvard University Press.
- Greene J. D., 2007, «Why Are VMPFC Patients More Utilitarian? A Dual-Process Theory of Moral Judgment Explains», *Trends in Cognitive Sciences*, 11(8), pp. 322-323.
- Greene J. D., 2014, «Beyond Point and Shoot Morality», *Ethics*, 124(4), pp. 695-726.
- Haidt J., 2001, «The Emotional Dog and Its Rational Tail: A Social Intuitionist Approach to Moral Judgment», *Psychological Review*, 108, pp. 814-834.
- Haidt J., Koller S. H., Dias M. G., 1993, «Affect, Culture, and Morality, or Is It Wrong to Eat Your Dog», *Journal of Personality and Social Psychology*, 65(4), pp. 613-628.
- Hare R., 1952, *The Language of Morals*, Oxford, Clarendon Press.
- Hare R., 1989, *Essays in Ethical Theory*, Oxford, Oxford University Press.
- Harman G., 1977, *The Nature of Morality: An Introduction to Ethics*, New York, Oxford University Press.
- Harman G., 2008, «Using A Linguistic Analogy to Study Morality», in W. Sinnott-Armstrong (ed), *Moral Psychology: Volume 1, Evolution of Morality: Adaptation and Innateness*, MIT Press, Cambridge (MA), pp. 345-352.
- Hauser M. D., 2006, «The Liver and The Moral Organ», *Social Cognitive and Affective Neuroscience*, 1(3), pp. 214-220.
- Hills A., 2009, «Moral Testimony and Moral Epistemology», *Ethics*, 120(1), pp. 94-127.
- Hills A., 2016, «Understanding-why», *Noûs*, 50(4), pp. 661-688.
- Hills A., 2019, «Moral Testimony: Transmission versus Propagation», *Philosophy and Phenomenological Research*. doi: 10.1111/phpr.12595.
- Hooker B., 2000, *Ideal Code, Real World*, Oxford, Clarendon Press.
- Hutcheson F., 1771, *An Inquiry into The Original of Our Ideas of Beauty and Nature*, New York, Garland Publishers.
- Hursthouse R., 1999, *On Virtue Ethics*, Oxford, Clarendon Press.
- Jackson F., 1998, *From Metaphysics to Ethics: A Defence of Conceptual Analysis*, Oxford, Clarendon Press.
- Jones K., 1999, «Second-Hand Moral Knowledge», *Journal of Philosophy*, 96(2), pp. 55-78.
- Joyce R., 2015, «Moral Anti-Realism», in Zalta E. N. (ed), *The Stanford Encyclopedia of Philosophy*. On-line: <https://plato.stanford.edu/entries/moral-anti-realism/>.

- Joyce R., 2019, «The Denial of Moral Knowledge», in Zimmerman A., Jones K., Timmons M. (eds), *The Routledge Handbook of Moral Epistemology*, Routledge, New York, pp. 289-303.
- Kahneman D., 2011, *Thinking, Fast and Slow*. New York, Farrar, Straus, and Giroux.
- Kennett J., Fine C., 2009, «Will The Real Moral Judgment Please Stand Up?», *Ethical Theory and Moral Practice*, 12(1), pp. 77-96.
- Korsgaard C., 2008, *The Constitution of Agency: Essays on Practical Reason and Moral Psychology*, New York, Oxford University Press.
- Lalumera E., 2010, «Normatività», *APhEx*, 1. On-line: http://www.aphex.it/public/file/Content20100621_lalumeraconpagine.pdf.
- Lemos N., 2019, «Foundationalism and Coherentism», in Zimmerman A., Jones K., Timmons M. (eds), *The Routledge Handbook of Moral Epistemology*, Routledge, New York, pp. 375-386.
- Lutz M., Lenman J., 2018, «Moral Naturalism», in Zalta E. N. (ed), *The Stanford Encyclopedia of Philosophy*. On-line: <https://plato.stanford.edu/entries/naturalism-moral/>.
- Mackie J. L., 1977, *Ethics: Inventing Right and Wrong*, Harmondsworth, Penguin.
- May J., Kumar V., 2019, «Moral Reasoning and Emotion», in Zimmerman A., Jones K., Timmons M. (eds), *The Routledge Handbook of Moral Epistemology*, Routledge, New York, pp. 139-153.
- McDowell J., 1985, «Values and Secondary Qualities», in Honderich T. (ed), *Morality and Objectivity: A Tribute to J. L. Mackie*, Routledge, London, pp. 110–129
- McGrath S., 2018, «Moral Perception and Its Rivals», in Cowan R., Bergqvist A. (eds), *Evaluative Perception*, Oxford University Press, Oxford, pp. 162-182.
- Moore G. E., 1903, *Principia Ethica*, Cambridge, Cambridge University Press.
- Nagel T., 1970, *The Possibility of Altruism*, Princeton, Princeton University Press.
- Nussbaum M., 1995, «Aristotle on Human Ethics and The Foundations of Ethics», in Altham J.E. J., Harrison R. (eds), *World, Mind, and Ethics: Essays on The Ethical Philosophy of Bernard Williams*, Cambridge University Press, Cambridge (MA), pp. 86-131.
- Prichard H. A., 1949, *Moral Obligation: Essays and Lectures*, Clarendon Press, Oxford.

- Prinz J., 2006, *Gut Reactions. A Perceptual Theory of Emotions*, Oxford, Oxford University Press.
- Pritchard D., 2014, *What Is This Thing Called Knowledge?*, 3rd ed., New York, Routledge.
- Quine W. O., 1969, «Epistemology Naturalized», in Id., *Ontological Relativity and Other Essays*, Columbia University Press, New York, pp. 69-90.
- Railton P., 1986, «Moral Realism», *The Philosophical Review*, 95, pp. 163-207.
- Railton P., 1993, «Noncognitivism about Rationality: Benefits, Costs, and an Alternative», *Philosophical Issues*, 4, pp. 36-51.
- Railton P., 2014, «The Affective Dog and Its Rational Tale: Intuition and Attunement», *Ethics*, 124(4), pp. 813-859.
- Railton P., 2016, «Morality and Propection», in Seligman P., Railton P., Baumeister R., Sripada C. (eds), *Homo Prospectus*, Oxford University Press, New York, pp. 225-280.
- Rawls J., 1971, *A Theory of Justice*, Cambridge (MA), Harvard University Press.
- Rini, R., 2015, «Morality and Cognitive Science», in Fieser J., Dowden B. (eds), *Internet Encyclopedia of Philosophy*. On-line: <https://www.iep.utm.edu/m-cog-sc/>.
- Roberts R., 2003, *Emotions: An Essay in Aid of Moral Psychology*, New York, Cambridge University Press.
- van Roojen M., 2018, «Moral Cognitivism vs. Non-Cognitivism», in Zalta E. N. (ed), *The Stanford Encyclopedia of Philosophy*. On-line: <https://plato.stanford.edu/entries/moral-cognitivism/>.
- Ross W. D., 1930, *The right and The Good*, Oxford, Clarendon Press.
- Sauer H., 2018, *Moral Thinking Fast and Slow*, London, Routledge.
- Sayre-McCord G., 1996, «Coherentist Epistemology and Moral Theory», in Sinnott-Armstrong W., Sayre-McCord G. (eds), *Moral Knowledge? New Readings in Moral Epistemology*, Oxford University Press, Oxford, pp. 137-189.
- Scarantino A., de Sousa R., 2018, «Emotion», in Zalta E. N. (ed), *The Stanford Encyclopedia of Philosophy*. On-line: <https://plato.stanford.edu/entries/emotion/>.
- Schroeder M., 2010, *Noncognitivism in Ethics*, New York, Routledge.
- Sesto Empirico, 1949, *Writings*, 4 vol., Cambridge (MA), Harvard University Press.

- Sherman N., 1990, «The Place of Emotions in Kantian Morality», in Flanagan O., Rorty A. O. (eds), *Identity, Character, and Morality*, MIT Press, Cambridge (MA), pp. 149-170.
- Singer P., 1972, «Moral Experts», *Analysis*, 32(4), pp. 115-117.
- Sinnott-Armstrong W., 1996, «Moral Skepticism and Justification», in Sinnott-Armstrong W., Sayre-McCord G. (eds), *Moral Knowledge? New Readings in Moral Epistemology*, Oxford University Press, Oxford, pp. 3-48.
- Sinnott-Armstrong W., 2006, *Moral Skepticisms*, Oxford, Oxford University Press.
- Sinnott-Armstrong W., 2008, «Framing Moral Intuitions», in Id., *Moral Psychology: Volume 2, The Cognitive Science of Morality: Intuition and Diversity*, MIT Press, Cambridge (MA), pp. 47-76.
- Sliwa P., 2012, «In Defence of Moral Testimony», *Philosophical Studies*, 158, pp. 175-195.
- Sliwa P., 2017, «Moral Understanding as Knowing Right from Wrong», *Ethics*, 127, pp. 521-552.
- Stichter M., 2018, *The Skillfulness of Virtue: Improving our Moral and Epistemic Lives*, New York, Oxford University Press.
- Street S., 2006, «A Darwinian Dilemma for Realist Theories of Value», *Philosophical Studies*, 127, pp. 109-166.
- Sturgeon N., 1984, «Moral Explanations», in Copp D., Zimmerman D. (eds), *Morality, Reason and Truth*, Rowman & Littlefield, Totowa (NJ), pp. 49-78.
- Tanesini A., 2015. «Epistemologie e filosofie femministe della scienza», AphEx, 1. On-line:
<http://www.aphex.it/index.php?Temi=557D03012202740321070F04777327>.
- Tappolet C., 2016, *Emotions, Values, and Agency*, New York, Oxford University Press.
- Thomson J. J., 1990, *The Realm of Rights*, Cambridge (MA), Harvard University Press.
- Thomson J. J., 2008, *Normativity*, Chicago, Open Court.
- Timmons M., 1996, «Outline of a Contextualist Moral Epistemology», in Sinnott-Armstrong W., Sayre-McCord G. (eds), *Moral Knowledge? New Readings in Moral Epistemology*, Oxford University Press, Oxford, pp. 293-325.
- Tramel P., 2005, «Moral Epistemology», in Fieser J., Dowden B. (eds), *Internet Encyclopedia of Philosophy*. On-line:
<https://www.iep.utm.edu/mor-epis/>.

- Unger P., 1995, «Contextual Analysis in Ethics», *Philosophy and Phenomenological Research*, 55, pp. 1-26.
- Vranas P., 2008, «New Foundations for Imperative Logic I: Logical Connectives», *Noûs*, 42(4), pp. 529-572.
- Walker M. U., 1998, «Moral Epistemology», in Jaggard A. M., Young I. M. (eds), *A companion to Feminist Philosophy*, Wiley-Blackwell, Hoboken (NJ), pp. 363-371.
- Wodak D., 2019, «Moral Perception, Inference, and Intuition», *Philosophical Studies*, 176, pp. 1495-1512.
- Wuerth J., 2011, «Moving beyond Kant's Account of Agency in the Grounding», in Jost W., Wuerth J. (eds), *Perfecting Virtue: New Essays on Kantian Ethics and Virtue Ethics*, Cambridge University Press, Cambridge (MA), pp. 147-163.
- Zimmerman A., 2010, *Moral Epistemology*, New York, Routledge.
- Zimmerman A., Jones K., Timmons M. 2019 (eds), *The Routledge Handbook of Moral Epistemology*, New York, Routledge.

APhEx.it è un periodico elettronico, registrazione n° ISSN 2036-9972. Il copyright degli articoli è libero. Chiunque può riprodurli. Unica condizione: mettere in evidenza che il testo riprodotto è tratto da www.aphex.it

Condizioni per riprodurre i materiali --> Tutti i materiali, i dati e le informazioni pubblicati all'interno di questo sito web sono "no copyright", nel senso che possono essere riprodotti, modificati, distribuiti, trasmessi, ripubblicati o in altro modo utilizzati, in tutto o in parte, senza il preventivo consenso di APhEx.it, a condizione che tali utilizzazioni avvengano per finalità di uso personale, studio, ricerca o comunque non commerciali e che sia citata la fonte attraverso la seguente dicitura, impressa in caratteri ben visibili: "www.aphex.it". Ove i materiali, dati o informazioni siano utilizzati in forma digitale, la citazione della fonte dovrà essere effettuata in modo da consentire un collegamento ipertestuale (link) alla home page www.aphex.it o alla pagina dalla quale i materiali, dati o informazioni sono tratti. In ogni caso, dell'avvenuta riproduzione, in forma analogica o digitale, dei materiali tratti da www.aphex.it dovrà essere data tempestiva comunicazione al seguente indirizzo (redazione@aphex.it), allegando, laddove possibile, copia elettronica dell'articolo in cui i materiali sono stati riprodotti.

In caso di citazione su materiale cartaceo è possibile citare il materiale pubblicato su APhEx.it come una rivista cartacea, indicando il numero in cui è stato pubblicato l'articolo e l'anno di pubblicazione riportato anche nell'intestazione del pdf. Esempio: Autore, *Titolo*, <<www.aphex.it>>, 1 (2010).
