

# Progresso morale ed evoluzione: una nota critica

FRANCESCO TESTINI\*

## *Moral Progress and Evolution: a Critical Notice*

*Abstract:* In the last couple of years, two important books concerning moral progress arrived in the press, namely Philip Kitcher's *Moral Progress* and Victor Kumar's and Richmond Campbell's *A Better Ape*. In this essay, I review both books and problematize the way in which they respectively try to tie together moral progress and the theory of evolution.

*Keywords:* Moral Progress, Moral Realism, Pragmatism, Metaethics.

## 1. Introduzione

Il tema del progresso morale sta acquisendo una certa rilevanza nel dibattito filosofico contemporaneo. Esiste davvero tale fenomeno? In che termini dobbiamo intenderlo? E come possiamo promuoverlo? A quali criteri possiamo appellarci per qualificare un cambiamento come un progresso? Tali criteri presuppongono necessariamente un riferimento ad una verità etica universale e oggettiva? Queste sono solo alcune delle domande più generali su cui diversi filosofi morali si sono soffermati negli ultimi anni.

In questo saggio si intende esaminare i rapporti tra il fenomeno del progresso morale e l'evoluzione naturale. Più specificamente, si mira qui a problematizzare alcune posizioni filosofiche che cercano di descrivere il progresso morale attraverso le strutture concettuali e le risorse teoriche introdotte per comprendere l'evoluzione delle specie. Le posizioni in questione sono quelle di Philip Kitcher, da un lato, e di Victor Kumar e Richmond Campbell, dall'altro. Esse sono espone ed articolate in due volumi di recente pubblicazione, ossia *Moral Progress* (Kitcher, 2021) e *A Better Ape* (Kumar & Campbell, 2022).

Si tratta di due volumi a prima vista differenti, ma una volta considerati gli obiettivi che si propongono e gli argomenti che avanzano, essi non potrebbero essere più strettamente connessi. *Moral Progress* è un libro interamente dedicato al tema del pro-

---

\* Polonez Research Fellow, Università Jagellonica di Cracovia.

Questa ricerca rientra nel progetto n. 2021/43/P/HS1/02247 cofinanziato dal National Science Center (NCN) e dallo European Union Framework Programme for Research and Innovation Horizon 2020 nell'ambito della convenzione di sovvenzione Marie Skłodowska-Curie n. 945339. Ai fini dell'Open Access, l'autore ha applicato un CC-BY pubblico licenza di copyright su qualsiasi versione del manoscritto accettato dall'autore (AAM) derivante da questa pubblicazione.

gresso morale, ossia a quei cambiamenti sociali – come l’abolizione della schiavitù e il venir meno di diverse forme di discriminazione basate su genere, preferenze sessuali e appartenenze etnico-religiose – che possiamo considerare come dei miglioramenti dal punto di vista morale; la riflessione sul passato evolutivo della morale è qui poco più che accennata. *A Better Ape* è invece un libro innanzitutto dedicato alla ricostruzione della traiettoria evolutiva della morale in termini darwiniani e il tema del progresso morale occupa solo la quarta ed ultima parte del volume<sup>1</sup>. Tuttavia, entrambi i libri mirano dichiaratamente a offrire strumenti per facilitare il progresso morale futuro, ed entrambi si propongono di farlo cercando di individuare le logiche di tale progresso nel passato della morale – sia nel suo remoto passato evolutivo, sia nel suo passato storico più recente, in cui diversi progressi significativi sembrano aver avuto luogo<sup>2</sup>.

Per sottoporre a discussione critica le posizioni esposte in questi due libri, e per problematizzare il rapporto tra progresso morale ed evoluzione che essi descrivono, si procederà nel modo seguente. La prima sezione del saggio si focalizzerà sulle storie evolutive offerte dagli autori, illuminandone punti d’accordo e divergenza. Nella seconda sezione si mostrerà come le teorie degli autori circa il progresso morale si inseriscono su questo sfondo. La terza sezione offrirà alcuni spunti critici, andando a indicare alcune domande scomode lasciate senza risposta dagli autori.

## 2. L’evoluzione della morale

Il resoconto evolutivo della morale offerto da Kitcher nella parte II di *Moral Progress* è piuttosto stringato e presuppone una certa familiarità con un suo contributo precedente, *The Ethical Project* (2011), in cui esso era esposto in modo molto più dettagliato. I tratti fondamentali di tale resoconto, ad ogni modo, sono i seguenti.

Secondo Kitcher, la morale rappresenta un’innovazione bio-culturale specifica della specie *Homo Sapiens*, il cui emergere può datarsi tra i 100.000 e i 50.000 anni fa, nel tardo Paleolitico (2021, p. 49). Secondo Kitcher, “la miglior immagine disponibile degli ominidi pre-morali – e della vita umana prima della morale – mostra che i nostri predecessori erano già in possesso della capacità di identificare i desideri e le intenzioni degli altri membri del gruppo e di regolare il loro comportamento in modo da impegnarsi in progetti condivisi con essi” (p. 50). Infatti, per creature sociali la cui sopravvivenza dipende dal gruppo di cui fanno parte, questa capacità – a cui Kitcher si riferisce con il termine ‘responsività’ – è in qualche misura necessaria per garantire un qualche grado di cooperazione tra i membri del gruppo, e quindi la sopravvivenza stessa del gruppo in quanto tale. Ma la ‘responsività’ degli ominidi pre-morali e delle altre grandi scimmie ai desideri, alle intenzioni, agli interessi, alle preoccupazioni e, più in generale, alla prospettiva dei loro simili è, per Kitcher, molto limitata. Se guardiamo agli studi primatologici di studiosi come De Waal (1982), ad esempio, è possibile notare *quanto* questa capacità sia limitata negli scimpanzé, che spesso disconoscono gli interessi dei propri partner cooperativi e devono quindi ricorrere a elaborati processi di riappacificamento per mantenere l’armonia all’interno del gruppo.

Questa scarsa responsività, per Kitcher, era con ogni probabilità condivisa anche dai primi *sapiens*, che difatti hanno passato la stragrande maggioranza del loro soggiorno sul pianeta Terra (iniziato all'incirca 300.000 anni fa) organizzati in piccole bande di cacciatori-raccoglitori. Questa limitata responsività costituiva un limite alla cooperazione intra-gruppo e, quindi, alle dimensioni massime che un gruppo poteva sperare di raggiungere – un vero e proprio *cul-de-sac* evolutivo (p. 51-52). La morale, su questo sfondo, si presenta in termini funzionali come una tecnologia sociale che ha permesso di superare questa impasse e aumentare la responsività dei membri della nostra specie, permettendo così la formazione di gruppi più estesi e coesi. Quali meccanismi hanno permesso il suo emergere? I dettagli forniti da Kitcher al riguardo sono pochi. C'è qualche riferimento al ruolo del linguaggio (p. 49), degli scambi commerciali tra gruppi (p. 52), delle pratiche punitive (p. 53), dell'educazione (p. 54) e delle credenze religiose (p. 56), ma il lettore che volesse sapere di più al riguardo è invitato a ritornare ai primi quattro capitoli di *The Ethical Project*, cui il resoconto di Kitcher in *Moral Progress* resta sostanzialmente fedele<sup>3</sup>.

La storia evolutiva raccontata da Kumar e Campbell segue grossomodo la stessa traiettoria, ma occupando la maggioranza del libro, è molto più dettagliata. Qui mi limito a darne un'idea di massima, giacché la rilevanza dei dettagli concreti per la questione del progresso morale è, come si vedrà, limitata.

Laddove l'esposizione di Kitcher sembra postulare una distinzione alquanto netta tra la storia evolutiva precedente e quella successiva all'emergere della morale, il resoconto di Kumar e Campbell ha tratti più sfumati. La parte I del libro si concentra su quegli aspetti più elementari della morale (*in primis* simpatia e lealtà) che gli esseri umani condividono con i loro più stretti parenti tra i primati. Le parti restanti servono a Kumar e Campbell per spiegare in che cosa la morale propriamente umana si differenzia da questa base comune. L'ipotesi fondamentale, similmente a quanto affermato da Kitcher, è che i tratti caratteristici della morale propriamente umana siano spiegabili come adattamenti che hanno permesso un maggior grado di cooperazione all'interno dei gruppi in cui sono emersi, e quindi un certo successo evolutivo di questi gruppi. La parte II si focalizza ancora su tratti e strutture morali prettamente psicologiche e cognitive, e ne spiega le origini attraverso la co-evoluzione tra geni e cultura. Questi tratti e strutture sono costituiti da alcune emozioni come fiducia, rispetto, senso di colpa e risentimento, dalla capacità di creare e seguire delle norme, e dalla facoltà di ragionare in termini morali – facoltà dedicata all'interpretazione delle norme, alla loro applicazione e alla risoluzione dei conflitti che possono emergere tra diverse norme. La parte III utilizza le risorse della teoria dell'evoluzione culturale per spiegare le variegate 'morali istituzionali' (2022, p. 14) delle società complesse, ossia il rimodellamento culturale della morale attraverso istituzioni come la famiglia, la religione e la politica.

Ci sarebbe molto da dire sui meriti e sui problemi delle storie evolutive tracciate da Kumar e Campbell, da un lato, e da Kitcher dall'altro. Come spesso accade quando i filosofi si appoggiano al lavoro degli scienziati, nessuno dei due volumi è scevro di semplificazioni e di un qualche grado di faziosità teorica. Ma sull'accuratezza e sulla plausibilità scientifica delle affermazioni contenute in queste storie si sono già espressi studiosi più qualificati del sottoscritto<sup>4</sup>. Si veda ora, piuttosto, come il tema del progresso morale si inserisce sullo sfondo di queste storie evolutive.

### 3. *Progresso morale*

Come si inserisce il tema del progresso morale su queste visioni del nostro passato evolutivo? Nel caso di Kitcher la risposta a questa domanda emerge nel secondo capitolo e nelle sue risposte ai commenti di Srinivasan che, insieme a quelli di Susan Neiman e di Rahel Jaeggi, completano il volume. Qui Kitcher ribadisce la tesi che la continuità tra i due temi sia da trovarsi all'interno di una prospettiva funzionalista – tesi già difesa in *The Ethical Project* (2011, cap. 6). Sulla base di questa tesi, la comprensione evolutiva della funzione originaria della morale ci permette di definire in che cosa il progresso morale consiste. Più specificamente, se la funzione originaria del dispositivo morale è di supplire ai limiti di responsività degli esseri umani, ossia correggere e amplificare la loro limitata capacità di far propria la prospettiva altrui – di tener conto dei bisogni, degli interessi, dei desideri e delle intenzioni degli altri – allora possiamo intendere il progresso come “il miglioramento di questo dispositivo, di questo amplificatore della responsività” (2021, p. 148). Casi storici come l'abolizione della schiavitù, l'emancipazione delle donne e la progressiva accettazione dei rapporti omosessuali sono letti da Kitcher in questi termini.

Kitcher caratterizza questa concezione del progresso morale come essenzialmente pragmatica e anti-teleologica, mettendola in contrasto fin dall'inizio con la concezione realista che vede nel progresso morale un avvicinamento alla verità morale, una progressiva attività di scoperta di verità prima ignorate (p.15). Invece di vedere il progresso morale come un adeguamento delle nostre credenze alla realtà sulla scorta di standard epistemici, dovremmo vederlo come la soluzione di problemi pratici che affliggono l'architettura morale della società: non un progresso *verso* la verità o verso corrette credenze morali, ma un progresso *da*, basato sul superamento di limitazioni e situazioni problematiche. Usando un'analogia proposta da Kitcher, il progresso morale non è in questo senso dissimile dal progresso in altri campi pratici e creativi come l'arte. Esso procederebbe senza una chiara destinazione finale, un po' come “l'aspirante pianista, [che] fa progressi, benché non vi sia nessun Pianista Ideale alle cui caratteristiche egli dovrebbe avvicinarsi” (p. 25).

Concepire il progresso morale in questi termini, sostiene Kitcher, ha diversi vantaggi. Da un lato, questa concezione elimina la tentazione di spiegare quei cambiamenti storici che consideriamo come dei progressi appellandoci a una supposta verità morale cui i promotori di tali cambiamenti avrebbero avuto accesso – una variabile quantomeno sospetta dal punto di vista storico (p. 18)<sup>5</sup>. Dall'altro, partendo da questa concezione pragmatica possiamo avere una migliore comprensione di ciò che avviene quando una società progredisce dal punto di vista morale e basarci su questa comprensione per abbozzare un metodo che ci aiuti nell'identificare situazioni problematiche e modi per risolverle per il meglio<sup>6</sup>.

L'elaborazione di questo metodo è il contributo fondamentale del volume. Esso si articola in una lunga serie di passaggi che occupano buona parte del primo e del secondo capitolo e si potrebbe, semplificando, riassumere così. Innanzitutto, se un individuo o un gruppo si lamenta di una situazione nonostante il codice morale attuale la permetta, questa situazione è da ritenersi *prima facie* problematica ed è da esaminare oltre per valutare l'effettiva giustificazione della lamentela iniziale (pp. 34-36).

Come condurre questo esame? Kitcher si appella qui all'ideale regolativo di una conversazione ideale – a un modello cui egli si riferisce con il nome di 'contrattualismo democratico'. In base a questo modello, "le situazioni problematiche sono quelle che una società vedrebbe come tali se rappresentanti di tutti i punti di vista coinvolti, dovendo deliberare insieme sulla base di giustificate credenze fattuali e in condizioni di profondo e mutuo rispetto e simpatia, concordassero circa il loro carattere problematico" (p. 37). Lo stesso modello entra poi in gioco nel definire lo standard che rende un cambiamento un progresso, giacché "una proposta è una giustificata risoluzione di una situazione problematica solo nel caso in cui la transizione dalla situazione problematica a quella proposta sarebbe accettata in una conversazione ideale in cui le prospettive di tutti gli stakeholder sono rappresentate" (p. 38)<sup>7</sup>.

Che fare in quei casi dove una situazione è oggettivamente problematica ma nessuno se ne lamenta, magari perché ha interiorizzato i pregiudizi di una data cultura pur essendone vittima? Nel secondo capitolo del libro (opportunamente intitolato 'Problemi di falsa coscienza') il metodo proposto viene integrato per far fronte a questi casi. "Anche in assenza di sfide effettive" – chiarisce Kitcher – "le società dovrebbero periodicamente verificare se le restrizioni che impongono sulla gamma di modelli del Sé appropriati per un certo sottogruppo possono essere giustificati" (p. 67). Quel tipo di sperimentazione sociale proposto da John Stuart Mill e Harriet Taylor, a loro tempo, per mettere in discussione la validità dei pregiudizi vittoriani sul genere femminile rimane per Kitcher lo strumento principe a questo fine (p. 68)<sup>8</sup>.

Ci sono due differenze significative tra la teoria del progresso di Kitcher e quella di Kumar e Campbell. In primo luogo, nel caso dei secondi, la continuità tra la discussione sul passato evolutivo e quella sul progresso morale non risiede in una prospettiva funzionalista. Sebbene condividano con Kitcher una visione simile circa la funzione originaria della morale, Kumar e Campbell non affermano che il progresso debba intendersi come un miglioramento nelle modalità con cui questa funzione viene svolta<sup>9</sup>. In altri termini, sebbene a livello descrittivo/esplicativo condividano con Kitcher una concezione della morale come tecnologia sociale volta a un incremento della responsabilità, non arrivano – sul piano normativo e valutativo – a fare dell'efficienza nello svolgimento di questa funzione un criterio per il progresso morale. Nella misura in cui si può dire che vi sia una qualche forma di continuità tra passato evolutivo e progresso – tra le prime tre e l'ultima parte del libro – questa risiede piuttosto negli elementi di base che figurano nelle rispettive dinamiche: emozioni, norme e istituzioni. A breve ne illustrerò la relazione prendendo come esempio un caso studio trattato dagli autori ma, come il lettore può immaginare, la misura in cui questi elementi costruiscano davvero un ponte tra l'ultima parte e il resto del libro è molto limitata (dinamiche propriamente evolutive non sembrano giocare alcun ruolo nei casi di progresso morale discussi dagli autori). La seconda differenza significativa è collegata alla prima. Non condividendo con Kitcher un impianto pragmatico-funzionalista, Kumar e Campbell non si fanno problemi nel qualificare il progresso morale in termini di acquisizione di credenze etiche vere – ossia in termini compatibili con una metaetica realista.

Al di là di queste differenze, i due testi offrono due prospettive molto simili sia dal punto di vista analitico sia per le proposte che avanzano. Dal punto di vista analitico,

entrambi difendono i propri giudizi circa la natura progressista di diversi cambiamenti recenti nella morale delle moderne società occidentali facendo riferimento, innanzitutto, all'affidabilità del processo attraverso cui tali cambiamenti si sono verificati. Per Kumar e Campbell, così come per Kitcher, questo processo è affidabile perché razionale, ed è razionale perché è consistito, essenzialmente, in una forma di ragionamento morale collettivo condotto sotto certe condizioni. Si consideri il seguente brano, in cui Kumar e Campbell descrivono queste condizioni:

Per arrivare a un'immagine più accurata della realtà, gli esseri umani devono impegnarsi in un ragionamento moralmente strutturato e interattivo. Devono ragionare cooperativamente sui fatti empirici e su come rendere coerente il loro sistema di norme morali e sentimenti. La co-evoluzione della mente morale e delle istituzioni sociali può allora portare a un cambiamento morale progressivo, ma solo quando le persone sono collettivamente *bene informate* e solo quando il loro ambiente sociale e istituzionale *gli permette di ragionare insieme in modo produttivo*. In queste condizioni, le persone possono reinterpretare saggiamente le loro norme morali e risolvere i conflitti tra di esse. Influenze razionali sulla mente morale possono quindi orientare le società verso il progresso morale. (2022, p. 196).

Fatto salvo il riferimento a “un'immagine più accurata della realtà”, che Kitcher rigetterebbe, i passaggi del brano resi in corsivo evidenziano l'importanza di condizioni enfatizzate anche da Kitcher nella descrizione del suo metodo, ossia la presenza di informazioni fattuali corrette (o perlomeno la rimozione di alcuni errori e pregiudizi di fatto) e condizioni socio-istituzionali che permettano l'ascolto reciproco e un genuino scambio di ragioni (tra le quali difficilmente si può immaginare di escludere un qualche livello di mutuo rispetto e simpatia).

Un'illustrazione concreta di questo processo si può trovare nel resoconto dell'abolizione della schiavitù – un caso trattato in entrambi i volumi. Kumar e Campbell ne offrono un resoconto discutibile e semplificato, come vedremo, ma questo resoconto segue grossomodo le linee indicate dal modello della conversazione ideale di Kitcher. In base a questo resoconto (qui semplificato ulteriormente), le prime incrinature nella pratica si ebbero con il diffondersi di testimonianze dirette di ex-schiavi, predicatori e attivisti che ne denunciarono gli orrori. Queste testimonianze sollevarono il problema e, al tempo stesso, crearono le condizioni di possibilità per un reale ragionamento morale collettivo sulla legittimità della pratica, contribuendo a scalfire quell'ignoranza che impediva alle persone meno informate di prendere coscienza degli orrori ad essa legati, e mettendo in discussione l'ideologia razzista che vedeva gli schiavi come creature inferiori e incapaci di autogovernarsi (ideologia che impediva a molti di simpatizzare con le sofferenze degli schiavi). In queste circostanze – ossia in presenza di più accurate informazioni fattuali e di una neonata simpatia per le sofferenze degli ultimi – abbastanza persone sono arrivate a capire che gli schiavi non sono diversi dal resto degli esseri umani, e che le norme morali fondamentali che si applicano ai secondi si applicano anche ai primi (Kumar e Campbell 2022, pp. 203-207)<sup>10</sup>.

Vedremo a breve alcuni problemi legati a questo resoconto e all'adeguatezza del modello su cui è basato. Per ora mi limito a rilevare, come anticipato, che la somi-

gianza tra la teoria di Kitcher e quella di Kumar e Campbell si estende anche ai loro aspetti propositivi. Infatti, così come Kitcher raccomanda la costruzione di istituzioni operanti sulla scorta del metodo da lui indicato, che incorporino quel ‘contrattualismo democratico’ che lo anima, così Kumar e Campbell, sulla scorta della loro analisi, raccomandano – ai fini di assicurare un maggior progresso futuro – una maggiore ‘integrazione democratica’ (2022, p. 239), ossia una maggiore inclusione di rappresentanti di tutte le categorie svantaggiate all’interno delle strutture decisionali collettive.

Passiamo ora a qualche considerazione critica.

#### ***4. Problemi, lacune e domande aperte***

Al netto dei loro molti punti in comune dal punto di vista teorico, *Moral Progress* di Kitcher è probabilmente il volume che ha maggiori probabilità di avere un qualche impatto sul dibattito relativo al progresso morale<sup>11</sup>. Ci sono due ragioni per questa convinzione. Una ragione, positiva, è legata all’originalità del contributo di Kitcher, che offrendo un inquadramento del tema del progresso in termini puramente pragmatisti e un modello preciso e definito per portarlo avanti aggiunge qualcosa di effettivamente nuovo alla letteratura. Un’altra ragione, negativa, è legata alla relativa superficialità del contributo di Kumar e Campbell sul tema. Ci sono infatti tre lacune significative in questa parte del loro libro.

##### ***4.1. A Better Ape***

La prima lacuna è data dal fatto che manca un serio confronto con la letteratura sul tema del progresso morale. Anzi, al netto dei fugaci riferimenti nel corpo del testo al lavoro di Buchanan e Powell (Kumar & Campbell 2022, p. 185), Peter Singer (p. 185), Kwame Anthony Appiah (p. 204) ed Elizabeth Anderson (p. 208, 231), si può dire che il confronto non vi sia affatto (chi sperasse di trovarlo nelle note resterà deluso un’altra volta, giacché queste raramente contengono più che meri rimandi bibliografici).

Gli autori ammettono candidamente questa mancanza, ma la giustificano affermando che il loro intento è “fornire una prospettiva sul progresso (e il regresso) morale basata sulle modalità con cui la mente e le culture umane si sono evolute” (p. 197). Ma, purtroppo, questa promessa non è mantenuta, perché la prospettiva fornita non è strettamente connessa con il materiale discusso nel resto del libro. C’è ben poco di darwiniano – o meglio, ben poco che una prospettiva evolutiva ci aiuti davvero a comprendere meglio – nella loro discussione del progresso morale. A differenza delle trasformazioni che analizzano nelle prime tre parti del libro e che concernono anzitutto il passato remoto della morale (trasformazioni come l’emergere di sentimenti come il rispetto e la colpa), i progressi morali descritti nella quarta e ultima parte, che concernono il passato recente, non vengono spiegati dagli autori in termini adattativi. Certamente, questi progressi recenti sono potenzialmente inquadrabili come esempi di un incremento nella responsività verso prospettive diverse e svantaggiate, ma siccome Kumar e Campbell – a differenza di Kitcher – non vedono in questo incremento un

criterio valutativo per poter parlare di progresso, non è chiaro fino a che punto le modalità con cui la mente e le culture umane si sono evolute informino la loro prospettiva sul progresso morale<sup>12</sup>.

In secondo luogo, è sorprendente che un resoconto del progresso morale tanto incentrato sull'acquisizione di nuove conoscenze morali spenda così poche risorse per chiarire che cosa intenda davvero per 'conoscenza morale'<sup>13</sup>. Nella discussione di Kumar e Campbell il riferimento all'acquisizione di conoscenze gioca infatti un ruolo importante. Non solo tutti i casi di progresso discussi sono caratterizzati in termini di acquisizione di conoscenze, ma viene specificato che "una fonte razionale di progresso morale risiede nelle vittime di esclusione, che hanno un più intimo accesso alla conoscenza morale dei loro tratti e delle ingiustizie di cui soffrono" (p. 206). Più nello specifico, il processo attraverso il quale si ha accesso a nuove conoscenze morali (attraverso il quale, ad esempio, si arriva a riconoscere la verità del giudizio 'la schiavitù è una pratica moralmente ingiustificabile') sembra passare per l'abbandono di false credenze fattuali (ad esempio, l'abbandono della credenza nella naturale inferiorità di una razza o di un gruppo di persone) (p. 195-196).

Ma se, come Kumar e Campbell insistono fin dalla prima pagina, da un punto di vista eziologico la morale è nata come una tecnologia sociale strumentale alla cooperazione e al successo evolutivo di un gruppo, come essa può dar luogo a credenze vere e giustificate circa il modo in cui qualcuno dovrebbe comportarsi? Le pressioni adattative che hanno plasmato le nostre credenze morali non sono forse delle forze potenzialmente distorcenti, da un punto di vista epistemico? Si potrebbe cercare di negare che lo siano sottolineando il valore evolutivo della verità in generale. Credenze fattuali vere circa l'ambiente circostante e il mondo materiale in generale, salvo rare eccezioni, possono certamente adiuvarne il successo evolutivo di un singolo o di un gruppo. Ma è perlomeno discutibile che sia questo il caso anche per quanto riguarda le credenze morali. Ad esempio, un gruppo sociale dotato di una morale fortemente esclusiva e discriminatoria verso alcuni suoi membri, o verso membri di gruppi esterni, potrebbe essere evolutivamente avvantaggiato rispetto a gruppi dotati di una morale più inclusiva ed egualitaria, specialmente in circostanze ambientali fortemente competitive. Come dovremmo riconciliare, quindi, la dimensione evolutiva della morale con la sua dimensione epistemico-conoscitiva? Questa non è una domanda retorica, sebbene buona parte dei filosofi che la sollevano la intendano come tale<sup>14</sup>. Ci potrebbe essere un modo coerente di applicare alla morale così intesa nozioni come quella di conoscenza e verità<sup>15</sup>. Ma Kumar e Campbell non prendono posizione in merito.

Infine, la discussione dei singoli casi studio è eccessivamente semplicistica. Sebbene qualche grado di semplificazione sia senz'altro giustificabile alla luce di esigenze di sintesi, un grado di semplificazione tale da celare scollamenti problematici tra impianto teorico e dati empirici probabilmente non lo è. Questo scollamento diventa evidente nel caso dell'abolizione della schiavitù, a cui si è prima accennato. L'aspetto più sorprendente nella discussione di Kumar e Campbell è la mancata distinzione tra l'abolizione della schiavitù da parte del governo inglese nel 1807 e l'abolizione della schiavitù negli Stati Uniti, a seguito della guerra civile e con l'introduzione del tredicesimo emendamento, quasi sessant'anni dopo. La lacuna è sorprendente perché



la teoria degli autori si appella spesso al ruolo delle ideologie nel perpetuare forme di segregazione e asservimento, e l'ideologia ha un ruolo molto diverso nei due casi. Nel caso americano, l'ideologia razzista condivisa da buona parte della popolazione e della classe politica ha effettivamente giocato un ruolo importante nel rallentare il progresso morale. Ma nel caso inglese, almeno secondo diversi storici, è dubbio che ragioni ideologiche circa la naturale inferiorità delle popolazioni schiavizzate abbiano avuto molto peso. Le tesi a favore del mantenimento della schiavitù, perlomeno nel parlamento inglese, erano infatti basate, soprattutto, su necessità di tipo economico e ammettevano la problematicità morale della pratica<sup>16</sup>. Questo lascia supporre che vi sia qualcos'altro, al di là dell'ignoranza fattuale e dell'incapacità di empatizzare con le sofferenze altrui, che può bloccare il progresso morale – qualcosa di cui la teoria di Kumar e Campbell non tiene conto<sup>17</sup>.

#### 4.2. *Moral Progress*

Come si è visto nella sezione 3, il libro di Kitcher – tanto nella sua componente analitica quanto in quella prescrittiva – sposa tesi molto simili a quelle di Kumar e Campbell. Ciò che lo distingue e che lo rende più interessante è il grado di sofisticazione filosofica e di dettaglio con cui queste tesi sono articolate, e le diverse questioni interessanti che riesce ad aprire. Qui ci si concentrerà su tre di queste questioni, due di natura metaetica e una di natura politico-sociale.

##### 4.2.1. FUNZIONALISMO

La prima questione metaetica è la seguente. Come abbiamo visto, Kitcher cerca, per quanto possibile, di inquadrare la propria teoria del progresso in una cornice non-teleologica – senza cioè presupporre la validità o verità di qualche dottrina o teoria morale specifica. Per far questo egli ricorre al modello di una conversazione ideale. Ma come fa notare Amia Srinivasan nel suo commento al testo:

Questo solleva la domanda se [...] una nozione moralmente neutra di 'ideale' possa fare tutto il lavoro che Kitcher vuole che faccia. Nel caratterizzare un'indagine morale collettiva come 'ideale' Kitcher parla di quanto sia importante non solo che gli *stakeholder* siano rappresentati, ma che siano aperti e simpatetici nei confronti delle prospettive altrui, e che si trattino a vicenda con profondo, mutuo rispetto. [...] In altre parole, i partecipanti alla conversazione ideale devono approvare un principio di uguaglianza morale e agire sulla base di esso: devono riconoscere il valore morale di quelli con cui deliberano. Ma allora abbiamo una nozione morale inclusa nella nostra comprensione del progresso, nascosta dentro l'idea, teoricamente non-morale, di un metodo di deliberazione ideale. Se è così, Kitcher non ci sta dando una teoria del progresso morale che non faccia tacitamente appello all'idea di verità morale. (p. 108).

È nella sua risposta a questa critica che Kitcher torna a insistere sulla prospettiva funzionalista che aveva introdotto in *The Ethical Project*. In base a questa prospettiva, possiamo inquadrare il modello della conversazione ideale come una teoria moralmente neutra del progresso morale grazie al fatto che tale modello non fa altro che

offrire una *roadmap* sistematica per perseguire una sempre maggiore responsabilità, da parte degli esseri umani, alle sofferenze, ai bisogni e alla prospettiva dei loro simili. L'incremento della responsabilità umana è, secondo Kitcher, la funzione originaria della moralità stessa e il compito del libro è semplicemente quello di "formulare metodi espliciti per continuare a svolgerla al meglio" (p.148). In altri termini, sembra che Kitcher conceda a Srinivasan che il metodo da lui proposto incarni al suo interno dei presupposti morali, ma che egli altresì ne difenda la legittimità e la neutralità sulla scorta della loro relazione intima con la natura stessa della morale. Ideali proto-morali di eguaglianza e rispetto – Kitcher sembra sostenere – sono parte integrante della moralità in quanto tale, perché *in nuce* già iscritti nella sua fondamentale funzione biologica ed evolutiva, ossia il superamento della limitata responsabilità umana ai bisogni e alle prospettive altrui. E questo dovrebbe renderci fiduciosi circa la legittimità di quegli ideali e la natura progressiva dei cambiamenti diretti verso di essi.

Si può essere soddisfatti di questa risposta? Una ragione per non esserlo è la seguente. Al netto di quella che può essere la sua funzione originaria (ossia, nei termini scelti da Kitcher, l'incremento della responsabilità), è più che plausibile che la morale abbia assunto diverse funzioni nel corso della sua storia dal tardo pleistocene ad oggi. Ad esempio, qualcuno potrebbe plausibilmente sostenere che una delle funzioni precipue del discorso morale nel contesto delle moderne democrazie occidentali non è tanto quella di unire i membri della società e di stimolarne la cooperazione, ma anzi quella di dividerli e polarizzarne le opinioni<sup>18</sup>. Perché è proprio la funzione originaria della morale (e non qualche altra funzione che probabilmente in passato aveva o che nel frattempo ha assunto) che dovrebbe guidare la nostra comprensione del progresso morale?

Una possibile risposta – l'unica che non faccia appello a ideali morali specifici, locali, e culturalmente determinati a cui chi scrive riesce a pensare – è che dovremmo focalizzarci su questa funzione perché il suo espletamento paga grossi dividendi dal punto di vista evolutivo: contribuisce ad assicurare la sopravvivenza e la prosperità di un gruppo attraverso la riduzione dei conflitti interpersonali, l'intensificazione della cooperazione sociale e via dicendo. Ma tale risposta va incontro a due possibili obiezioni.

Da un lato, questo era molto probabilmente vero nel contesto ecologico-ambientale del tardo pleistocene, contraddistinto da scarsità di risorse e da una feroce competizione tra gruppi diversi per assicurarsele, ma non è chiaro che lo sia anche nel contesto ambientale contemporaneo, soprattutto quello delle attuali società occidentali, contraddistinto da una grande abbondanza di risorse e da una competizione tra gruppi molto più irregimentata e moderata. Dall'altro, fondare la priorità di alcuni standard morali sul loro valore evolutivo è di per sé moralmente discutibile ed espone l'intera strategia argomentativa all'accusa di commettere una fallacia naturalistica. Certamente, a parità di condizioni, la sopravvivenza e la prosperità di un gruppo è una cosa moralmente positiva. Ma non è difficile immaginare casi in cui non lo è: ad esempio, se immaginiamo una società schiavista e fortemente aggressiva, è legittimo chiedersi se sia un bene, dal punto di vista morale, che essa sopravviva e prosperi.

Passiamo ora a una seconda questione metaetica lasciata aperta da Kitcher.

#### 4.2.2. PROGRESSO LOCALE E PLURALISMO VALORIALE

Tra le varie difficoltà sollevate dalla nozione di progresso morale c'è quella relativa alla comparazione tra due sistemi di pratiche e credenze. Questi sistemi sono realtà complesse, composte da molte variabili, e molti dei cambiamenti relativi ad alcune di queste variabili possono comportare variazioni significative nei valori delle altre. Ad esempio, una liberalizzazione dei costumi di una certa società, e quindi una transizione verso una visione più individualistica della morale, può comportare una perdita nei livelli di solidarietà media che è legittimo aspettarsi all'interno della famiglia o delle comunità locali. Se – con buona pace degli utilitaristi – ammettiamo pure che potrebbe non esserci una singola unità di misura nei termini della quale valutare questi cambiamenti e i loro effetti complessivi, come si fa a dire che c'è stato un progresso all'interno di un sistema, o che un dato sistema di pratiche e credenze è meglio di un altro?

Kitcher ha due risposte a questa domanda. Innanzitutto – e plausibilmente – sostiene che a volte è possibile, pur in assenza di un'unità di misura univoca, dire che i guadagni ottenuti in un certo valore siano maggiori delle perdite registrate in un altro (si pensi, a titolo di esempio, a una legge che comporti una piccola perdita collettiva in termini di privacy e un forte guadagno in termini di sicurezza). In secondo luogo, anche ammettendo che alcuni confronti siano indecidibili, non ne consegue che tutti lo siano. Alcuni cambiamenti, secondo Kitcher, sono decidibili, e questo è tutto quello di cui abbiamo bisogno per mantenere la presa sul concetto di progresso morale – concetto che per Kitcher resta, in questo senso, locale (2021, p. 23).

Una domanda fondamentale, a questo punto, riguarda il senso in cui il progresso morale resti locale. La domanda è 'quali confronti sono indecidibili?', ed è fondamentale perché dalla risposta dipende la cornice metaetica di riferimento.

In merito, Kitcher è molto più ambiguo di Kumar e Campbell, secondo i quali – tra i confronti indecidibili – ci sono quelli tra sistemi di pratiche e credenze propri di società troppo diverse le une dalle altre. Laddove abbiamo a confronto sistemi di pratiche e credenze propri di società che vivono in circostanze sociali troppo eterogenee, secondo Kumar e Campbell, dovremmo sospendere il giudizio:

La ragione principale per sospendere il giudizio è che ogni valutazione della moralità deve dipendere dalla struttura della società. E con le rivoluzioni tecnologiche e sociali che ci sono state, le strutture sociali sono cambiate così drammaticamente tra la prima e la tarda modernità da rendere le comparazioni morali praticamente indecidibili. Per esempio, si può dire che una società abbia progredito moralmente quando le sue istituzioni politiche portano la popolazione a vedere nella libertà un valore fondamentale? Non è chiaro. Dipende dalla misura in cui il modello di organizzazione sociale in questione si affida all'interdipendenza tra gli individui per la propria sopravvivenza. (2022, p. 180)

Ora, non sono sicuro che questa concessione sia coerente con il rifiuto di un'idea che Kumar e Campbell rigettano a più riprese altrove nel libro, ossia l'idea che la transizione da un sistema di credenze e pratiche ad un altro evolutivamente più vantaggioso equivalga a un progresso dal punto di vista morale (2022, p. 170). L'incommensurabilità tra sistemi morali a fronte di circostanze sociali troppo eterogenee sembra infatti lasciare uno spazio all'idea che la morale, in qualche modo e in qualche

misura, sia uno strumento i cui meriti dipendono *anche* dal modo in cui risponde ai particolari problemi di cooperazione e coordinazione che una data società si trova ad affrontare – aiutandola a sopravvivere e prosperare<sup>19</sup>.

Ma, al di là della possibile incoerenza nell'impianto teorico di Kumar e Campbell, Kitcher riconoscerebbe questi casi, che coinvolgono sistemi di credenze e pratiche corrispondenti a strutture sociali troppo diverse tra loro, come incommensurabili? Sospenderebbe egli il giudizio di fronte a casi del genere? Sembra che nel tentativo di rispondere a questa domanda riemerge quella tensione interna alla prospettiva funzionalista prima indicata, ossia una tensione tra la funzione originaria della morale – quella di incrementare la responsività degli esseri umani – e il contesto sociale in cui l'espletamento di tale funzione ha un valore (o un disvalore) dal punto di vista evolutivo. Per notare questa tensione si prendano, a titolo di esempio, le cosiddette culture dell'onore – come le società pastorali studiate da Boehm (1986) o i moderni ambienti criminali studiati da Anderson (2001). Nelle moderne società occidentali si tende a ritenere l'abbandono di una cultura morale basata sull'onore – spesso associata a un disinvolto ricorso alla violenza e all'oppressione di genere – come un progresso morale. Ma un più attento esame del rapporto tra i sistemi di pratiche e credenze in cui queste culture si esprimono, da un lato, e le strutture sociali che portano al loro emergere, dall'altro, possono problematizzare notevolmente questo tipo di giudizio, specialmente laddove – come nel caso di Kitcher – la cornice di riferimento per questo tipo di giudizio è di tipo funzionalista.

In base a una teoria molto popolare nelle scienze sociali (Nisbett & Cohen, 1996), l'emergere di sistemi di pratiche e credenze in cui l'onore gode di una posizione centrale è spiegabile in termini funzionali, ed è riconducibile a contesti sociali privi di autorità pubblicamente riconosciute volte a garantire la sicurezza degli individui (potremmo parlare, in termini marxiani, di un primato esplicativo della struttura sociale sulla sovrastruttura culturale). In contesti di questo tipo, ciascuno rimane responsabile della propria incolumità e questa dipende, in buona parte, dalla capacità di ciascuno di creare efficaci deterrenti contro potenziali aggressori. Il far proprie norme d'onore, in questo quadro, porta gli individui a reagire in modo violento e frequente ad attacchi, reali o percepiti, al proprio *status*, e questo gli permette di crearsi una reputazione da persona bellicosa che può fungere da efficace deterrente nei confronti di potenziali aggressori.

Ora, possiamo certamente descrivere questo caso nei termini di una limitata responsività nei confronti degli interessi di quegli individui percepiti come aggressori. Pertanto, in base alla proposta di Kitcher, qualora i membri di una società dotata di una tale struttura dovessero abbandonare la loro sovrastruttura culturale a favore di una morale più illuminata potremmo qualificare tale abbandono come un progresso<sup>20</sup>. Eppure, non è chiaro quanto la loro situazione migliorerebbe qualora facessero questo, giacché in assenza di autorità centrali l'abbandono del sistema di norme e credenze incentrato sull'onore esporrebbe i membri di questa società all'insicurezza e alla predazione reciproca. Sulla scorta di questo pensiero, si potrebbe concludere altresì che è opportuno sospendere il giudizio in casi del genere.

Kitcher, purtroppo, casi del genere non ne affronta, e questa tensione rimane irrisolta.

#### 4.2.3. OSTACOLI VOLITIVI AL PROGRESSO MORALE

Infine, lasciandoci alle spalle i territori della metaetica, c'è un'importante questione politico-sociale da affrontare. Affrontandola, infatti, è possibile far luce su un'ulteriore limitazione della prospettiva offerta da Kitcher sul progresso morale.

Sia Amia Srinivasan che Rahel Jaeggi, nei loro commenti al testo, contestano al modello della conversazione ideale proposto da Kitcher un certo grado di intellettualismo e una certa *naïveté* politica. Per Srinivasan, “la storia del progresso morale [...] non è stata affatto, fondamentalmente, una storia di conversazioni, ma una storia di potere: di quel potere brandito dai dominati contro gli oppressi e del sequestro di tale potere, o di una parte di esso, da parte dei dominati” (2021, p. 109). E anche per Jaeggi il progresso morale “avviene (perlomeno parzialmente) attraverso lotte sociali che reagiscono a profonde contraddizioni strutturali e crisi” (2021, p. 120). Questa dimensione agonistica e propriamente politica del progresso morale, contestano le due filosofe, è virtualmente assente dal resoconto razionalistico di Kitcher.

Kitcher, in risposta, concede che “le lotte per il potere – lotte violente – sono centrali per comprendere le reali storie causali degli episodi [di progresso morale] che ho scelto come paradigmi” (p. 164). Ma difende il suo resoconto affermando che il progetto esposto nel modello della conversazione ideale è volto a definire, sulla base di una rinnovata comprensione del progresso morale, condizioni e riforme che possano facilitare cambiamenti progressivi minimizzando la necessità della violenza (p. 164). Con un po' di ottimismo, secondo Kitcher, una ricerca basata su tale modello potrebbe permetterci di portare l'intensità della lotta necessaria per ottenere questi cambiamenti al di sotto dei livelli di violenza richiesti in passato. D'altra parte, la storia da sola non può dirci quanto avanti possiamo spingerci in modo pacifico (p. 171).

La risposta di Kitcher sembra assumere che vi siano solamente due modi per ottenere del progresso morale: un modo pacifico e posato, incarnato dal suo modello della conversazione ideale, e un modo violento, basato sulla lotta per il potere e la rivoluzione politica. Ma questo assunto è fuorviante, perché ovviamente ci sono diverse modalità non violente per portare avanti il progresso morale che tuttavia sono ben lontane dal modello della conversazione ideale da lui descritto: dimostrazioni, proteste di piazza, boicottaggi, sit-in, occupazioni, e varie forme di disobbedienza civile ne sono gli esempi più ovvi.

Elizabeth Anderson si era focalizzata proprio su queste attività per mettere in luce le lacune di quei modelli razionalisti del progresso morale che enfatizzano il ruolo determinante dell'argomentazione morale. L'importanza di queste attività, che Anderson concepisce come parti integranti di una “politica della contestazione”, è duplice:

In primo luogo, una politica di contestazione – una resistenza attiva, pratica e di massa contro le posizioni morali incarnate in quelle istituzioni imposte dai potenti e a loro asservite – è necessaria per attivare una genuina riflessione pratica a tutti i livelli della società. I potenti non sentiranno ragione – ossia, non sentiranno le rivendicazioni di quelli sotto di loro – finché non avranno più il potere di imporre di continuo i loro

desideri. In secondo luogo, gli oppressi e i subordinati devono partecipare attivamente in questa contestazione. Devono manifestare nei fatti e non solo con le parole i loro interessi, le loro capacità e il loro esser degni dei diritti e dei privilegi che pretendono. (Anderson, 2015, p. 39).

Ora, Kitcher menziona brevemente queste pratiche, ma solo per relegarle ad un ruolo preparatorio rispetto alla conversazione vera e propria – reale foriera del progresso morale. Proteste, boicottaggi e via dicendo, per Kitcher, “rivelano una situazione esistente come potenzialmente problematica” (2021, p. 47). I cambiamenti reali arrivano dopo, con il ragionamento collettivo, e per assicurarsi che siano dei progressi è opportuno che il ragionamento collettivo segua le linee tracciate dal modello della conversazione ideale.

Tuttavia, questo modo di inquadrare il ruolo della contestazione rimane abbastanza riduttivo e non coglie il suo reale valore in diversi casi di progresso morale. Esso sembra presupporre infatti che gli unici veri ostacoli al progresso siano di natura cognitiva (ignoranza, pregiudizio e via dicendo), quando è altrettanto plausibile che, spesso, tali ostacoli siano piuttosto di natura volitiva. Il caso dell’abolizione della schiavitù in Inghilterra fornisce, ancora una volta, un esempio di questo punto. Kitcher è più storicamente sensibile di Kumar e Campbell e riconosce le molte differenze con il caso americano, ma anche a lui sfugge un dettaglio importante. In Inghilterra, come abbiamo visto, sembra che molte persone sapessero che la schiavitù fosse moralmente sbagliata già prima che il movimento abolizionista mettesse in moto la propria campagna. Eppure, questo non è stato sufficiente per l’abolizione della pratica. Ciò dovrebbe indurci a sospettare che ci possono essere altri ostacoli, al di là dell’ignoranza e dell’assenza di ragionamento, che bloccano la via del progresso (norme sociali, interessi contrastanti e aspettative reciproche tra i membri di una società sono in cima alla lista dei candidati). Se è così, le pratiche contestatorie messe in campo dai movimenti sociali forse a volte non sono tanto l’occasione per iniziare una conversazione e un ragionamento, ma sono piuttosto tentativi di farne mettere in pratica, una volta per tutte, le conclusioni già note.

## **5. Conclusione**

In conclusione, voglio tornare al rapporto tra i due temi indicati nel titolo di questo contributo, ossia il progresso morale – da un lato – e l’evoluzione – dall’altro. Sia Kumar e Campbell sia Kitcher, come abbiamo visto, sostengono che il legame tra i due sia stretto e che dalla teoria dell’evoluzione possiamo trarre lezioni importanti per comprendere e promuovere il progresso morale. Come è emerso nel corso della discussione critica qui condotta, tuttavia, sulla base delle ragioni addotte da questi autori questa tesi è solo parzialmente plausibile. Nel caso di Kumar e Campbell, la lezione è purtroppo talmente vaga da farci dubitare che valga la pena ricordarsela. Nel caso di Kitcher, la lezione è certamente più interessante e filosoficamente articolata, ma non priva di punti oscuri.

## Note

<sup>1</sup> Le differenze sono significative anche dal punto di vista stilistico-editoriale. Il libro di Kitcher offre una trascrizione delle sue *Munich Lectures in Ethics* e mantiene molte di quelle caratteristiche spesso associate ai testi pensati per la presentazione orale – dinamicità e rapidità innanzitutto (a volte a scapito della chiarezza e della linearità dell’argomento). Esso è inoltre completato da tre sezioni di commenti critici, offerti da Amia Srinivasan, Susan Neiman, e Rahel Jaeggi, e dalle risposte di Kitcher. Il libro di Kumar e Campbell è molto più strutturato in termini di organizzazione e organicità del contenuto.

<sup>2</sup> Kitcher concepisce questo proposito in termini deweyani – non a caso il volume intende essere il primo di una trilogia con cui Kitcher si propone di ricostruire diverse discussioni filosofiche in una chiave pragmatista, sulla scorta di quanto abbozzato in *Preludes to Pragmatism* (Kitcher, 2012). “Un modo di concepire la filosofia morale le attribuisce la funzione di fornire strumenti per facilitare il progresso morale. Dewey articola questa concezione pragmatica [...] e sostiene che una migliore comprensione del progresso morale ci permetterà di averne di più, e di progredire in modo più intelligente. Io condivido la speranza di Dewey” (Kitcher, 2021, p. 15). Kumar e Campbell esprimono lo stesso intento, pur senza fare alcun riferimento esplicito al pragmatismo: la loro teoria del progresso morale “cerca di identificare i meccanismi evolutivo-culturali che hanno portato a casi di progresso nel recente passato e che, pertanto, potranno probabilmente portare ad altri nel prossimo futuro” (2022, p. 177). Salvo dove diversamente specificato, tutte le traduzioni in questo contributo sono del sottoscritto.

<sup>3</sup> I cambiamenti fondamentali rispetto alla versione fornita in *The Ethical Project* sono tre. In primo luogo, Kitcher (2021) ridimensiona il ruolo del linguaggio nello sviluppo della morale (p. 49, nota 14). In secondo luogo, il problema fondamentale cui la morale risponderebbe non è più qualificato nei termini di un ‘altruismo limitato’, ma di ‘responsività limitata’ (p. 50, nota 16). In terzo luogo, Kitcher ora traccia una distinzione netta tra etica e morale, prima assente, intendendo la morale come la sfera riguardante ciò che si deve fare e l’etica come la sfera riguardante, più in generale, il come vivere e il che persona essere (p. 54).

<sup>4</sup> *A Better Ape*, per esempio, è stato aspramente criticato sotto questo punto di vista da Louise Antony (2023).

<sup>5</sup> Purtroppo, nel sostenere questa tesi, Kitcher non si confronta con il celebre saggio di Joshua Cohen “The arc of the moral universe” (Cohen, 1997), in cui Cohen presenta un argomento a favore della rilevanza storico-causale dei fattori morali, come l’ingiustizia di certe pratiche.

<sup>6</sup> La terza parte del libro cerca di sussumere la concezione realista del progresso morale (che Kitcher chiama la *Discovery View*) all’interno della sua concezione pragmatica, ridefinendo i concetti chiave della prima nei termini della seconda.

<sup>7</sup> È alquanto sorprendente che nel presentare il suo modello Kitcher non si confronti mai con la posizione di Peter Railton (1986), che avanza una proposta teorica molto simile. Anche Railton parte da una visione funzionalista della morale, in base a cui essa è essenzialmente una tecnologia sociale volta alla gestione del conflitto di interessi, e anche Railton presenta un criterio morale democratico in base a cui norme, concetti e pratiche sono valide “nella misura in cui si approssimano a quelle che sarebbero razionalmente approvate da tutti gli individui potenzialmente coinvolti, considerati equamente, in circostanze di piena informazione” (1986, pp. 190-191). Ma a differenza di Kitcher la teoria di Railton fa capo a una metaetica realista.

<sup>8</sup> Il riferimento è a *The Subjection of Women* (Mill & Taylor, 1869).

<sup>9</sup> Nel loro libro *The Evolution of Moral Progress* (2018, pp. 87-88), Buchanan e Powell offrono delle critiche alla teoria di Kumar e Campbell, al tempo ancora inedita. A giudicare da tali critiche, sembra che la teoria avesse precedentemente un impianto funzionalista che poi è stato messo da parte.

<sup>10</sup> Si tratta di uno schema elementare, che Kumar e Campbell ritrovano all’opera anche in tutti gli altri casi studio che discutono: sia in quei casi in cui il progresso si esprime in una maggiore inclusività a livello morale (capitolo 9), come nella lotta contro razzismo, omofobia, transfobia e specismo, sia in quei

casi dove il progresso passa attraverso una maggiore uguaglianza (capitolo 10), come nella lotta contro le disuguaglianze di genere, di classe, e tra paesi ricchi e poveri.

<sup>11</sup> In parte lo sta già avendo. Si veda ad esempio Lane, 2023.

<sup>12</sup> Si tornerà su questo punto in seguito, nella discussione della prospettiva funzionalista di Kitcher.

<sup>13</sup> Anche Kitcher a volte parla di progresso nei termini di acquisizione di conoscenza e verità, ma dedica l'intera terza parte del libro per ridefinire questi concetti in chiave pragmatista.

<sup>14</sup> Mi riferisco qui a tutti quei contributi di carattere scettico e antirealista che popolano il dibattito sui cosiddetti 'debunking arguments'. Si veda, ad esempio, Street, 2006.

<sup>15</sup> Ad esempio, Enoch, 2010.

<sup>16</sup> Si veda ad esempio Dreischer, 2002, p. 79-81, che sottolinea come, seppur attitudini razziste abbiano certamente contribuito a supportare la schiavitù nelle colonie inglesi, l'ideologia razzista mancasse di qualsiasi autorità morale nel parlamento all'inizio del XIX secolo. Questo punto è enfatizzato sia da Appiah, 2010, p. 110-11 che da Anderson, 2014.

<sup>17</sup> Come si vedrà alla fine di questo saggio, questo caso è in parte problematico anche per Kitcher, seppure egli si dimostri più storicamente sensibile di Kumar e Campbell nella discussione dei propri casi studio.

<sup>18</sup> Ryan (2017) indica come i politici che tendono a rifiutare il compromesso e la ricerca di un consenso inter-partitico utilizzando argomenti popolati da concetti morali come 'giusto', 'sbagliato', 'principio' e 'integrità' godano hanno maggiori possibilità di essere rieletti. Si potrebbe in questo caso parlare, da un punto di vista evolutivo, di un 'esattamento' (Gould & Vrba, 1982) – fenomeno in cui un carattere evolutosi per una particolare funzione ne assume una nuova, indipendente dalla primitiva. In merito si veda Smyth, 2017.

<sup>19</sup> Inoltre, non è chiaro come questa incommensurabilità si traduca in termini di conoscenza morale. Le società di cacciatori-raccoglitori del Pleistocene, che verosimilmente sposavano alcuni valori a noi estranei e ritenevano veri giudizi morali che noi riteniamo falsi, avevano comunque della conoscenza morale? In tal caso, avremmo a che fare con una forma di relativismo o pluralismo morale non dissimile da quella proposta da Bernard Williams (1981) e la parte III del libro dà ulteriori ragioni per pensare (ma non afferma esplicitamente) che questa sia la visione degli autori. Oppure solo noi, cittadini di società moderne e liberali, abbiamo acquisito questa conoscenza - magari perché le nostre circostanze sociali sono più propizie all'acquisizione di conoscenze in generale, come ad esempio sostenuto da Smyth, 2020?

<sup>20</sup> Le norme hanno una certa carica inerziale e spesso sopravvivono al mutare delle circostanze che le rendevano funzionali. Norme d'onore che permettono o richiedono un generoso ricorso alla violenza, ad esempio, sono sopravvissute in Europa e negli Stati Uniti ben oltre la creazione di strutture di potere centralizzate. Si pensi alle norme e ai codici di condotta relativi alla pratica del duello trattate da Appiah (2010, cap. 1). Il superamento di norme obsolete e disfunzionali è facilmente inquadrabile come un progresso nell'ottica funzionalista di Kitcher.

### Riferimenti bibliografici

Anderson, E. (2001), *The Code of the Street: Decency, Violence, and the Moral Life of the Inner City*, New York: Norton.

Anderson, E. (2014), *Social movements, experiments in living, and moral progress: Case studies from Britain's abolition of slavery*, The Lindley Lecture, University of Kansas.

— (2015), "Moral bias and corrective practices: A pragmatist perspective", *Proceedings and Addresses of the American Philosophical Association*, 89, pp. 21-47.



Antony, L. (2023), "Review: Victor Kumar and Richmond Campbell, *A Better Ape: The Evolution of the Moral Mind and How it Made us Human*", *Notre Dame Philosophical Reviews*, <https://ndpr.nd.edu/reviews/a-better-ape-the-evolution-of-the-moral-mind-and-how-it-made-us-human/>.

Appiah, A.K. (2010), *The Honor Code. How Moral Revolutions Happen*, New York: W.W. Norton.

Boehm, C. (1986), *Blood Revenge: The Enactment and Management of Conflict in Montenegro and Other Tribal Societies*, Philadelphia: University of Pennsylvania Press.

Buchanan, A. & Powell, R. (2018), *The Evolution of Moral Progress: A Biocultural Theory*, Oxford: Oxford U.P.

Cohen, J. (1997), "The arc of the moral universe", *Philosophy & Public Affairs*, 26, 2, pp. 91-134.

De Waal, F. (1982), *Chimpanzee Politics*, Baltimore: Johns Hopkins U.P.

Dreischer, S. (2002), *The Mighty Experiment: Free Labor versus Slavery in British Emancipation*, Oxford: Oxford U.P.

Enoch, D. (2010), "The epistemological challenge to metanormative realism: how best to understand it, and how to cope with it", *Philosophical Studies*, 148, 3, pp. 413-428.

Gould, S. & Vrba, E. (1982), "Exaptation – A missing term in the science of form", *Paleobiology*, 8, 1, pp. 4-15.

Kitcher, P. (2011), *The Ethical Project*, Cambridge (MA): Harvard U.P.

— (2012), *Preludes to Pragmatism: Toward a Reconstruction of Philosophy*, Oxford: Oxford U.P.

— (2021), *Moral Progress*, Oxford: Oxford U.P.

Kumar, V. & Campbell, R. (2022), *A Better Ape. The Evolution of the Moral Mind and How it Made us Human*, Oxford: Oxford U.P.

Lane, B. (2023), Prospects for pure procedural moral progress, *Inquiry*, <https://doi.org/10.1080/0020174X.2023.2220753>.

Mill, J.S. & Taylor, H. (1869), *On the Subjection of Women*, London: Longmans, Green, Reader, and Dyer.

Nisbett, E.R. & Cohen, D. (1996), *Culture of Honor: The Psychology of Violence in the South*, Boulder: Westview Press.

Railton, P. (1986), "Moral Realism", *Philosophical Review*, 95, 2, pp. 163-207.

Ryan, J.T. (2017), "No compromise: Political consequences of moralized attitudes", *American Journal of Political Sciences*, 61, 2, pp. 409-423.

Smyth, N. (2017), "The Function of Morality", *Philosophical Studies*, 174, 5, pp. 1127-1144.

— (2020), "A genealogy of emancipatory values", *Inquiry*, <https://doi.org/10.1080/0020174X.2020.1758766>.

Street, S. (2006), "A darwinian dilemma for realist theories of value", *Philosophical Studies*, 1, pp. 109-166.

Williams, B. (1981), "The truth in relativism", in B. Williams, *Moral Luck: Philosophical Paper 1973-1980*, Cambridge: Cambridge U.P., pp. 132-144.