

Pinker, la metaetica e il libero arbitrio

SERGIO FILIPPO MAGNI

Dipartimento di Filosofia

Università di Pavia

filippo.magni@unipv.it

0. Il testo di Steven Pinker è così ricco di spunti e suggerimenti che risulta difficile fare un discorso complessivo su di esso. Per di più non è solo un lavoro filosofico, ma soprattutto un lavoro di psicologia e di biologia evoluzionistiche (non a caso la traduzione italiana esce in una collana di psicologia).¹ Il mio intervento si concentrerà quindi solo su due aspetti della proposta di Pinker, e cioè 1) la sua posizione sul tema della natura dell'etica, e 2) la sua posizione sul tema del determinismo e della responsabilità personale. Due temi filosofici, quindi, e dei più classici.

1. Dunque: la posizione di Pinker sulla natura dell'etica, cioè la sua posizione metaetica. Contro la concezione della mente come *tabula rasa*, senza alcuna dipendenza dal corpo («l'idea che la mente umana non abbia una struttura intrinseca e che su di essa la società o l'individuo stesso possano scrivere quello che vogliono» (p. 15)), Pinker sostiene che c'è una natura umana comune, di carattere fisico-biologico, evolutasi nel corso del tempo («un corredo di facoltà cognitive ed emotive di cui sono universalmente dotati i membri della specie *Homo Sapiens*» (p. 178)), la quale influenza la coscienza e la mente. Ma sostiene anche che questa comune natura umana non è completamente uguale in tutti gli uomini; essa è anzi disuguale, perché il patrimonio biologico-genetico di ogni individuo, che è innato e frutto dell'adattamento evolutivo all'ambiente circostante, è diverso da quello di tutti gli altri; così come lo può essere il patrimonio genetico di un gruppo di individui rispetto a quello di altri gruppi. Ci sono dunque caratteri «universali innati», ma anche variazioni individuali altrettanto innate: pur di fronte all'affermazione dell'esistenza di una natura umana comune, si è in presenza di una disuguaglianza di fondo fra gli individui.

Se gli uomini sono quindi, per alcuni aspetti (i loro geni, i loro talenti, le loro capacità), differenti per natura, che fine fa l'ideale illuministico di uguaglianza morale e politica fra gli uomini? Anzi, si chiede Pinker: «se si

¹ Cfr. S. Pinker, *The Blank Slate* (2002), trad. it. *Tabula rasa. Perché non è vero che gli uomini nascono tutti eguali*, Milano, Mondadori, 2005.

dimostra che le persone sono diverse fra loro, discriminazione, oppressione e genocidio diventano accettabili» (p. 178)? È per rispondere a questo problema che Pinker prende posizione su alcune questioni metaetiche. Nega infatti che il principio dell'uguaglianza come ideale morale e politico possa essere derivato dall'osservazione empirica che gli esseri umani sono uguali per natura. Si può benissimo sostenere che gli esseri umani sono disuguali per natura, ed insieme affermare un principio morale di uguaglianza; allo stesso modo, una differenza innata di talenti individuali non comporta il darwinismo sociale. Pensare il contrario è, scrive Pinker, cadere in quella che Moore aveva bollato come «fallacia naturalistica»: la convinzione che quanto accade in natura sia buono» (p. 188). Contrariamente a quanto pensava Spencer ad esempio, non è per il fatto che qualcosa è frutto dell'evoluzione naturale che è buona: ciò che è buono non «è riducibile a “ciò che ha evolutzionisticamente successo”» (ivi). La prova è l'argomento dell'*open question*: si può infatti sempre domandare: «questa condotta ha più successo dal punto di vista evolutzionistico, ma è buona?». Il fatto stesso che la domanda sia sensata dimostra che successo evolutzionistico e bontà non coincidono» (ivi). Anzi, aggiunge Pinker, la fallacia naturalistica è spesso accompagnata da un'altra fallacia: la «fallacia moralistica», secondo la quale tutto ciò che è naturale è buono, così che alla natura si attribuiscono solo aspetti virtuosi; per quest'ultima fallacia: «ciò che è morale deve trovarsi in natura. Non solo, insomma, “è” implica “deve”, ma “deve” implica “è”» (p. 202). Ma, conformemente alla legge di Hume, secondo Pinker dal piano dell'essere a quello del dover essere non si dà alcun passaggio logico. Pinker sostiene così una forma di anti-naturalismo metaetico: «per quanto sia convincentemente dimostrato - scrive - che qualcosa è vero, non ne segue mai logicamente che debba essere vero» (p. 188).

È, del resto, una concezione metaetica largamente condivisibile. Qual è dunque il problema? Il problema sta nel fatto che Pinker non si mostra coerente, dato che, in un altro passaggio del testo, sembra sostenere egli stesso una forma di naturalismo metaetico, e di un tipo non molto diverso da quello evolutzionistico spenceriano così decisamente rifiutato.

Per rispondere all'obiezione che la teoria da lui delineata avrebbe come conseguenza l'amoralismo e il nichilismo («privare di senso e scopo la vita» (p. 231)), Pinker traccia una spiegazione evolutzionistica della morale: «il cervello - dice - sarà un sistema fisico fatto di comune materia, ma questa materia è organizzata in modo da dare origine a un organismo senziente, capace di provare gioia e dolore. Il che apre la strada alla nascita della morale» (p. 232). Questa spiegazione viene estesa fino al punto di affermare che nella nostra specie si sarebbe evoluto un «senso morale, parte dell'equipaggiamento standard della mente umana» (p. 238), caratterizzato da certe ben determinate «emozioni morali» (emozioni di condanna, di lode, di sofferenza, di

autoconsapevolezza) «frutto della costituzione neurobiologica ed evolucionistica» (p. 332), ma anche da certi contenuti ben precisi: «in tutte le culture si distingue fra bene e male, esiste il senso dell'equità, ci si aiuta l'un l'altro, si impongono diritti e obblighi, si pensa che i torti vadano raddrizzati e stupro, assassinio e certi tipi di violenza sono banditi» (p. 233); sentimenti che invece sarebbero assenti «negli individui anormali che chiamiamo psicopatici» (ivi).

Cosa comporta una teoria come questa? Certamente comporta il rifiuto di una forma forte di relativismo etico descrittivo: su alcuni principi ultimi si constatarebbe un accordo fra tutti gli individui; non tutti i principi morali sarebbero cioè relativi a contesti di appartenenza: «le regole morali – scrive – vengono percepite come universali. Le ingiunzioni contro l'assassinio e lo stupro, per esempio non sono un fatto di gusto o di moda, ma hanno una giustificazione trascendente e universale» (p. 330).

Ma una teoria di questo tipo può comportare anche una concezione metaetica di «realismo morale», come la chiama lo stesso Pinker: cioè che «il bene e il male esistono e hanno una logica intrinseca che legittima alcune argomentazioni morali e non altre» (p. 238). «Nessuna creatura – dice – dotata di un circuito per capire che è immorale che tu mi faccia del male può scoprire qualcosa di diverso dal fatto che è immorale che io ti faccia del male. [...] Ci aspettiamo che i sistemi morali evolvano verso conclusioni simili in culture diverse e anche in pianeti diversi» (ivi). Una concezione che non sembra distaccarsi molto dal naturalismo evolucionistico rifiutato precedentemente: bene è ciò che è approvato universalmente da un senso morale evolutosi naturalmente e storicamente secondo un percorso necessario, ma con i problemi connessi di fallacia naturalistica, *open-question argument* e così via. In una prospettiva come questa, ad esempio, non è possibile un vero e proprio disaccordo morale su principi fondamentali: nel caso di un disaccordo di questo tipo, la conclusione è che uno dei due soggetti deve soffrire di una qualche psicopatologia.

Nella risposta all'accusa di amoralismo Pinker compie cioè due passi: il primo porta a dire «che siamo fatti in modo tale da non poter evitare di pensare in termini morali» (p. 239), e che quindi c'è una morale, che «la morale è reale *per noi*» (ivi); che è appunto ciò che effettivamente deve essere replicato all'amoralista. Il secondo porta a dire che questa morale è caratterizzata da un certo contenuto, che il senso morale ammette necessariamente solo certe cose e ne rifiuta altre, per cui non solo esiste la morale, ma esiste anche un certo contenuto della morale: ciò che noi predichiamo come buono e come cattivo. Quindi, non solo la morale è reale ma è reale anche questo contenuto, secondo quanto dice appunto il realismo morale. Per restare coerente col rifiuto della fallacia naturalistica, Pinker avrebbe dovuto compiere solo il primo passo, ma non il secondo.

2. Il secondo aspetto riguarda il determinismo e la responsabilità. Verrebbe da dire il determinismo e la libertà (il libero arbitrio), senonché Pinker si limita a parlare di responsabilità, così che parlare di libertà di scelta finirebbe per apparire fuorviante. Il tema viene affrontato cercando di capire le conseguenze della concezione che Pinker ha sviluppato nella prima parte del libro, che è appunto una concezione deterministica, che rifiuta una contrapposizione ontologica fra il corpo e la mente e si basa su «l'idea che il comportamento sia causato dall'attività fisiologica di un cervello modellato geneticamente (p. 216)».

Si ha paura del determinismo, dice Pinker, perché le sue conseguenze riguardano un concetto particolarmente rilevante nella filosofia e anche nella vita di tutti i giorni: il concetto di responsabilità. Come si può infatti ritenere l'individuo responsabile delle sue scelte una volta che «attribuiamo un'azione [causale] al cervello, ai geni, o alla storia evuzionistica» (p. 217)? Solo chi ha deciso intenzionalmente e può decidere diversamente (ed è quindi dotato di libero arbitrio) può essere considerato responsabile. Mentre se siamo determinati dai nostri antecedenti biologici, nessuno è responsabile né dovrebbe essere punibile, così come non puniamo gli animali o gli oggetti inanimati: per ogni trasgressore «la biologia diventa l'alibi perfetto» (ivi).

Di fronte a questo problema, Pinker rifiuta scorciatoie di comodo, come quella di fare ricorso ad una versione probabilistica del determinismo per salvare la responsabilità: «non è una gran consolazione - scrive - sentirsi dire che i geni (o il cervello o la storia evuzionistica) di Tizio e Caio rendono probabile che faccia fuori la sua padrona di casa al 99 per cento invece che al 100 per cento. [...] Perché quell'1 per cento di possibilità di non diventare assassini dovrebbe trasformarci di colpo in "responsabili"? Non c'è *nessun* valore probabilistico che, di per sé, possa reintrodurre la responsabilità» (p. 220). Pinker è cioè un determinista coerente, e la soluzione che adotta per affermare la compatibilità di determinismo e responsabilità è quella classica degli autori deterministi, dal '600 ad oggi, da Hobbes, si può dire, fino ad Honderich: quella di rifiutare la concezione *retribuzionistica* della responsabilità, secondo la quale la funzione dell'attribuzione della responsabilità è la retribuzione (cioè il risarcimento e la ritorsione) verso le azioni dell'agente, così che essa ha principalmente carattere di compensazione; e sostenerne invece la concezione *conseguenzialistica* (o *pragmatica*), secondo la quale la funzione dell'attribuzione della responsabilità è quella di incoraggiare o di evitare che l'azione si ripeta ed essere di esempio agli altri, affinché agiscano, o non agiscano, in un determinato modo; è cioè una funzione correttiva e preventiva. E infatti, scrive Pinker, «la responsabilità ha una funzione eminentemente pratica: dissuadere da un comportamento.

pregiudizievole» (p. 223); dissuadere chi ha compiuto l'azione e gli altri soggetti. Lo scopo dell'attribuzione della responsabilità è dunque la deterrenza, una deterrenza civile e bilanciata rispetto al danno commesso. Proprio questo scopo spiega le eccezioni nell'attribuzione della responsabilità, perché ad esempio non puniamo i malati di mente o i bambini piccoli o gli animali: «se li riteniamo esenti da responsabilità - scrive -, non è perché essi seguano le prevedibili leggi della psicologia mentre tutti gli altri obbediscono alle misteriose leggi del libero arbitrio, bensì perché, a differenza della maggior parte degli adulti, mancano di un sistema cerebrale ben funzionante in grado di reagire ad una politica punitiva pubblica» (p. 227). (Si noti, tuttavia, che Pinker parla solo di dissuasione (o di deterrenza), come se l'attribuzione di responsabilità comportasse soltanto il biasimo o la pena, mentre essa può comportare anche la lode o il premio: sarebbe stato più corretto quindi parlare di *dissuasione e incoraggiamento*).

Se la concezione retribuzionistica della responsabilità non è compatibile col determinismo e richiede come condizione la libertà di scelta, la concezione pragmatica è invece perfettamente compatibile, dato che quello che in essa conta sono gli effetti futuri dell'attribuzione di responsabilità, i quali sono tanto più sicuri quanto più vige un ordine di carattere deterministico. L'attribuzione di responsabilità agisce, scrive infatti, sul «sistema cerebrale inibitorio», stimolandone la reazione, e non è dunque necessario risolvere il problema del libero arbitrio «per preservare la responsabilità personale di fronte a una comprensione sempre maggiore delle cause del comportamento» (p. 230). È una posizione coerente, questa volta, e di determinismo duro. L'unico compatibilismo ammesso è quello limitato alla questione della responsabilità: determinismo e responsabilità possono essere compatibili; mentre non è in questione il compatibilismo fra determinismo e libertà, che rimane fuori da una prospettiva coerentemente deterministica. (Così che la quarta di copertina dell'edizione italiana, quando accenna a come Pinker renderebbe possibile la libertà di scelta in un quadro di evolucionismo fisico-biologico, risulta fuorviante).

Qual è il maggiore problema di questa prospettiva? È quello che si riscontra in generale in un po' tutte le versioni di determinismo, ma anche di libertarismo: la questione della conferma empirica delle tesi da essi sostenute. È cioè così certo che le nostre scelte siano determinate da fattori causali antecedenti, siano essi genetici, psicologici o sociali? Oppure, dall'altra parte, è così certo che la nostra psiche sia libera di auto-determinarsi e in grado di sospendere l'ordine deterministico che vige nel mondo naturale? Il problema è appunto che, allo stato attuale della conoscenza, non c'è alcuna certezza scientifica al riguardo: se Pinker argomenta in una certa direzione, altri scienziati argomentano in direzioni contrarie. Proprio per questo, alcuni (compreso chi scrive) sostengono che sia forse più prudente attestarsi su una

posizione di compatibilismo fra libertà di scelta e determinismo; magari di un compatibilismo un po' meno ingenuo di quello spesso presentato nelle discussioni sull'argomento.²

² Ho cercato di sostenere una forma di compatibilismo di questo tipo nel mio *Teorie della libertà. La discussione contemporanea*, Roma, Carocci, 2005, cap. IV.