

ANDREA BRUNETTI

**PROGRESSO MORALE E AMBIENTE, LIMITI DI UN RAPPORTO COMPLESSO**

1. Introduzione 2. Progresso morale: alcune coordinate 3. Ambiente sociale: una caratterizzazione  
4. Ambiente epistemico: il sistema di formazione delle credenze  
5. Ambiente sociale e spazio di autonomia del singolo 6. Conclusioni

ABSTRACT: MORAL PROGRESS AND THE ENVIRONMENT, LIMITS OF A COMPLEX RELATIONSHIP

Several scholars, in developing their theories of moral progress, have adopted a social perspective, in which priority is given to structures rather than to individual agents. As we shall see, there are compelling reasons to advocate for the relevance of such a perspective. This paper aims to explore the intricate relationship between moral progress and the social environment. Having established the theoretical advantages of adopting a perspective that emphasizes the centrality of social mechanisms, we will, however, argue that it is a mistake to entirely disregard the role of individuals. Indeed, we will demonstrate the existence of a space of autonomy possessed by each of us, drawing on critical reflections directed at Neil Levy's essay, which focuses on the influence of the epistemic environment. Finally, we will conclude by advocating for an approach that allows for an understanding of how social environments and individuals mutually shape each other.



**1. Introduzione**

Il presente contributo si colloca all'interno del dibattito sulla nozione di progresso morale. Sono numerose le questioni sollevate da tale nozione. In questa sede, ci occuperemo in particolare del rapporto tra progresso morale e ambiente sociale, in generale, e progresso morale e ambiente epistemico<sup>1</sup>, in particolare.

---

<sup>1</sup> Con ambiente epistemico si indica qui il sistema sociale di formazione delle credenze individuali. Come vedremo attraverso l'opera di Neil Levy, la formazione delle nostre credenze è influenzata dal modo in cui i soggetti assorbono i segnali diffusi nell'ambiente sociale in cui sono inseriti.

Sono diversi gli autori che hanno elaborato una teoria del progresso morale a partire da una prospettiva collettiva<sup>2</sup> ed evolucionistica. L'idea chiave è che l'ambiente sociale non solo possa offrire una prospettiva teorica efficace dalla quale esaminare il tema del progresso morale, ma che esso possa anche essere considerato lo spazio appropriato di intervento in vista di un miglioramento morale. In questo contributo mostrerò la mia vicinanza alla tesi della rilevanza morale dell'ambiente sociale: come vedremo, infatti, ci sono buone ragioni per adottare una prospettiva simile. Tuttavia verrà anche fatto notare come esistano ragioni altrettanto robuste per criticare una posizione in cui il ruolo dei singoli viene del tutto trascurato. Per conseguire questo obiettivo teorico mi concentrerò in particolare sul rapporto tra progresso morale e ambiente epistemico a partire dal saggio del filosofo Neil Levy *Bad Beliefs*, sebbene esso costituirà solamente un punto di passaggio da cui ci si allontanerà per procedere verso altre considerazioni<sup>3</sup>. L'articolo si sviluppa, quindi, nel seguente modo.

In (2) provvederò a fornire alcune coordinate teoriche relative al progresso morale, oltre che a segnalare l'emergere del ruolo dell'ambiente sociale in alcune proposte teoriche. In (3) proseguirò attraverso un'esposizione di alcuni concetti adatti a descrivere l'ambiente sociale sullo sfondo di una teoria del progresso morale. A questo punto, in (4) mi concentrerò più specificatamente sul ruolo dell'ambiente epistemico e su come esso possa influenzare il progresso morale. Nel paragrafo successivo (5), verranno mostrate criticità insite in una prospettiva esclusivamente sociale ed epistemica e, quindi, verranno segnalate direzioni di ricerca da tenere in considerazione per ovviare al

---

<sup>2</sup> In questo contributo dimensione sociale/dimensione collettiva, prospettiva sociale/ prospettiva collettiva sono utilizzate come espressioni sinonimiche.

<sup>3</sup> N. Levy, *Bad beliefs: why they happen to good people*, Oxford University Press, Oxford 2022.

problema. Nell'ultima sezione (6) verranno formulate delle considerazioni conclusive.

## **2. *Progresso morale: alcune coordinate***

Prima di esaminare il rapporto tra ambiente sociale e progresso morale può essere utile elencare alcune tematiche generali per inquadrare in maniera più puntuale un tema così complesso. Proprio tale complessità è alla base del grande numero di questioni sollevate e delle diverse prospettive adottabili e adottate: elencare, quindi, alcuni dei nodi teorici principali, anche se non risultasse sufficiente a esaurire l'analisi, permetterebbe comunque di costruire una mappa concettuale utile a orientarsi e a comprendere, soprattutto, da dove provenga la prospettiva evolucionistica e collettiva da molti autori adottata. Quest'ultima costituirà poi il focus del resto dell'articolo.

Si possono dunque rintracciare almeno tre nuclei teorici principali quando si discute di progresso morale. Il primo è relativo, da una parte, alla possibilità di elaborarne una definizione appropriata e, dall'altra, di comprendere se sia rintracciabile un senso univoco o se tale concetto si presti, invece, a una molteplicità di significati. Alcuni autori hanno provato a chiarire la nozione articolandola ulteriormente: a tale proposito si può citare il lavoro<sup>4</sup> di Markus Christen, Darcia Narvaez e Eveline Gutzwiller-Helfenfinger nel quale si distingue tra una nozione "biologica" e una "culturale" di progresso morale. Tentativi di analizzare la definizione di progresso morale sono stati offerti da Matteo Cresti in un contributo<sup>5</sup> in cui si sottolinea la necessità di concentrarsi tanto sulla nozione di

---

<sup>4</sup> M. Christen, D. Narvaez, E. Gutzwiller-Helfenfinger, *Comparing and integrating biological and cultural moral progress*, in «Ethical theory and Moral practice», 20, 2017, pp. 55-73.

<sup>5</sup> M. Cresti, *The definition of moral progress. Material vs formal definitions of morality*, in «Ragion pratica», 55, 2, 2020, pp. 587-603.

progresso, quanto su quella di moralità, e da Jeremy Evans<sup>6</sup> secondo cui è possibile rintracciare una *working definition* condivisibile da filosofi appartenenti a tradizioni normative diverse. La domanda che altri autori come Allen Buchanan e Russell Powell<sup>7</sup> si sono posti, invece, è se sia possibile distinguere significati di progresso morale più forti rispetto ad altri a seconda che le capacità morali umane (“human moral powers”) siano tenute in conto o meno. L’idea di fondo è che soltanto nel caso in cui un cambiamento sociale, rilevante da un punto di vista morale, coinvolga tali capacità si può parlare di progresso morale in senso forte. Hanno Sauer, autore di *Moral Teleology*<sup>8</sup>, ritiene, al contrario, che sia possibile cogliere un’unità di senso nel concetto di progresso morale dal momento che, sia nel caso si faccia utilizzo delle capacità morali umane, sia nel caso contrario, ciò non giustificherebbe la distinzione tra un progresso morale e uno non-morale. In ogni caso, a partire da questo primo nucleo tematico si può già iniziare a trovare il filo conduttore dell’articolo. Già a quest’altezza, infatti, ci si può domandare non solo quanta importanza assegnare all’azione umana ma, soprattutto, a quale dimensione considerarla. A quale livello si esprimono, infatti, tali capacità morali umane? Bisogna rimanere su di un piano collettivo, oppure, per parlare di progresso morale, bisogna tenere in conto il ruolo dei singoli? Il secondo nucleo tematico riguarda la possibilità di elaborare una *typology*, ossia un elenco di tipi diversi di progresso morale distinti secondo il loro contenuto, ossia secondo il target di intervento del miglioramento morale (ad esempio, la motivazione morale, l’uso coerente di argomentazioni in ambito morale o il raffinamento di concetti di natura morale). A questo proposito si

---

<sup>6</sup> J. Evans, *A working definition of moral progress*, in «Ethical Theory and moral practice», 20, 2017, pp. 75-92.

<sup>7</sup> A. Buchanan, R. Powell, *The evolution of moral progress: a biocultural theory*, Oxford University Press, Oxford-New York 2018.

<sup>8</sup> H. Sauer, *Moral Teleology: a theory of progress*, Routledge, New York 2023.

può ricordare, ad esempio, un contributo<sup>9</sup> di Michele Moody-Adams in cui discute di progresso morale distinguendo due forme principali, ossia quello nelle credenze e quello nei comportamenti. Si tratta di un tema di grande importanza che, per i nostri fini, risulta rilevante dal momento che autori come Buchanan e Powell legano in modo inscindibile uno dei tipi da loro elaborati a una prospettiva eminentemente evolucionistica. I due autori, infatti, riconoscono nella tipologia «Better understandings of moral standing and moral statuses»<sup>10</sup> una leva argomentativa per scardinare la posizione Evoconservatrice, in base alla quale, se non altro a partire dalla loro ricostruzione, il percorso evolucionistico della nostra specie avrebbe tracciato dei limiti netti insuperabili per alcune nostre disposizioni psicologiche giudicate positive in ambito morale. In questo caso specifico in gioco sono proprio quelle disposizioni che permetterebbero comportamenti inclusivisti come il riconoscimento dello statuto morale a insiemi sempre più estesi di individui. Buona parte del saggio di Buchanan e Powell è dedicato, quindi, a mostrare quanto sia opportuno rivedere questa posizione a favore di un cauto ottimismo nel progresso morale dovuto proprio al ruolo dell'ambiente sociale, o meglio del rapporto tra questo e i soggetti umani. In breve, l'espressione di disposizioni psicologiche giudicate positive - come quelle che facilitano il riconoscimento dello statuto morale di ogni individuo - non è a priori inibita, bensì dipende dalle caratteristiche dell'ambiente sociale in cui viviamo. In altre parole, per trovare una formula efficace, si potrebbe dire che l'ambiente sociale è condizione di possibilità del progresso morale. Ecco, quindi, come anche in questo caso emerga la rilevanza del contesto, sia evolucionistico, sia sociale in senso lato, quando si tratta di progresso morale. Si tratta, in altre parole, di adottare una prospettiva in cui si

---

<sup>9</sup> M.M. Moody-Adams, *The idea of moral progress*, in «Metaphilosophy», 30, 3, 1999, pp. 168-185.

<sup>10</sup> A. Buchanan, R. Powell, *op. cit.*, p. 57.

considerano gli esseri umani prima di tutto come specie e gruppo sociale organizzato, ossia come un'unità complessa dotata di dinamiche proprie.

Possiamo introdurre ora l'ultimo nucleo tematico, ossia quello relativo all'andamento del progresso morale. Il punto della questione qui riguarda le possibili modalità del suo dispiegamento. Ci si può chiedere, infatti, se momenti di stagnazione o regresso siano inevitabili, oppure se sia possibile parlare di crescita continua fino al punto da chiamare in causa la nozione di teleologia. Questa alternativa è proprio quella che Hanno Sauer abbraccia proponendo, tuttavia, una versione moderna di teleologia, definita 2.0. Tale versione trova la sua ragion d'essere nel ruolo delle istituzioni pensate come meccanismi di regolazione dei comportamenti e delle aspettative sociali che, una volta introdotte, spingerebbero la collettività in modo più o meno costante verso forme di progresso morale. Si evince in maniera evidente il legame che le istituzioni intrattengono con la dimensione collettiva: Sauer stesso si definisce uno "structural prioritizers" dal momento che ritiene che per spiegare un fenomeno come il progresso morale sia opportuno sollevare lo sguardo dal singolo verso le strutture che determinano in larga misura i suoi comportamenti. Vediamo, dunque, come anche in quest'ultimo caso sia chiamata in causa la dimensione collettiva/sociale, assegnando a essa un ruolo fondamentale da un punto di vista teorico.

Stabilita l'emergenza di una prospettiva sociale, possiamo, a questo punto, delineare il modo in cui l'ambiente sociale può essere caratterizzato sullo sfondo di una teoria del progresso morale.

### **3. Ambiente sociale: una caratterizzazione**

Abbiamo visto come, a partire dall'esposizione di tre nuclei teorici fondamentali riguardanti il concetto di progresso morale, emerga nelle proposte teoriche di alcuni autori una prospettiva

collettiva ed evolucionistica. Aldilà dei singoli contributi teorici, capiamo, dunque, quali possano essere le ragioni dell'adozione di una prospettiva simile, prima di approfondire alcune caratteristiche rilevanti dell'ambiente sociale in vista di un progresso morale.

Innanzitutto, la dimensione collettiva permette di considerare gli esseri umani come un'unità dotata di coerenza interna e di dinamiche di comportamento generali. Una teoria del progresso morale ambisce a giudicare il percorso morale di gruppi di persone: considerare tali gruppi come un sistema sociale, piuttosto che una semplice somma di singoli, offre un vantaggio teorico importante. Quali siano le dinamiche interne rilevanti per il progresso morale rimane, tuttavia, oggetto di dibattito e in questo articolo se ne offrirà un esempio attraverso il lavoro di Neil Levy.

In secondo luogo, una prospettiva sociale permette la formulazione di giudizi sulla base di statistiche derivate dalla raccolta di grandi quantità di dati. In altre parole, rimanere ancorati al piano collettivo permette l'analisi di una serie di trend sociali considerati rilevanti da un punto di vista morale, come, ad esempio, la riduzione (o aumento) del numero di omicidi o del numero di paesi che hanno abolito la schiavitù. Tali trend, inoltre, mostrano una evidente natura storica, ossia rappresentano cambiamenti avvenuti nel corso di distanze temporali che possono variare notevolmente. Una prospettiva collettiva consente, quindi, di allargare il nostro orizzonte temporale anche a secoli di distanza. Si tratta indubbiamente di un guadagno teorico notevole. In terzo luogo, possiamo ricordare come la dimensione collettiva risulti direttamente legata al concetto di specie umana, intesa, quindi, da un punto di vista evolucionistico. Pensare agli esseri umani come esseri viventi soggetti alle forze evolucionistiche arricchisce il modo in cui concepiamo il fenomeno morale e, a maggior ragione, il progresso morale. Comprendere, ad esempio,

come si siano evolute le nostre disposizioni psicologiche e come funzionasse la nostra psicologia morale nell'EEA<sup>11</sup> consente di costruire un paragone con il modo in cui oggi tali disposizioni vengono espresse, mettendo in dubbio se oggi la funzione della morale si discosti da quella espressa nel nostro ambiente evolutivo ancestrale.

Infine, la dimensione collettiva fornisce da un punto di vista pratico un target per la realizzazione di forme di progresso morale. Discutere di progresso morale non significa, infatti, solo fornire giudizi a posteriori su cambiamenti avvenuti, ma anche proporre modalità di azione. Su questo versante prescrittivo, gioca un ruolo di primo piano il concetto di istituzione, evidenziato ad esempio nel saggio di Hanno Sauer *Moral Teleology*, inteso come luogo, fisico o non, che regola le aspettative sui comportamenti di ciascuno vincolando normativamente determinate pratiche e interazioni. Nonostante l'autore appoggi poi una forma di teleologia che elude il problema della diretta realizzazione di istituzioni che promuovono il progresso morale, mi pare, invece, sensato riflettere sulla possibilità di un design delle istituzioni o, comunque, sulle condizioni di possibilità della loro realizzazione.

Per queste ragioni, ritengo decisiva l'adozione di una prospettiva sociale/collettiva quando si discute di progresso morale: numerosi sono, infatti, i guadagni teorici che si ottengono dal considerare i gruppi umani a questo livello di complessità.

Stabilito ciò, possiamo presentare alcuni concetti utili a fornire una descrizione dell'ambiente sociale, sullo sfondo di una teoria del progresso morale. Uno di questi è sicuramente il concetto di tribalismo, sottolineato a più riprese da Buchanan nel saggio *Our*

---

<sup>11</sup> "Environment of Evolutionary Adaptation": corrisponde all'ambiente ancestrale in cui una specie si è evoluta adattandosi. Nel caso di *Homo sapiens* si fa riferimento a un periodo compreso tra 200.000 e 11.000 anni fa, prima della rivoluzione Neolitica.

*Moral Fate*<sup>12</sup>. Con esso si indica sia una mentalità che una condizione sociale umana caratterizzata da una forte divisione tra un supposto Noi e un supposto Loro tale che risulti impossibile per definizione costruire ponti tra i due estremi. Si tratterebbe quindi di un modo di vedere certi gruppi umani da parte di altri gruppi umani, tale per cui determinate proprietà rilevanti apparterebbero soltanto al Noi, come ad esempio l'onestà, la verità o le buone intenzioni, mentre Loro ne possederebbero di opposte e incompatibili, come la falsità, la malignità o la stupidità. Esso si declina poi in varie forme come quella intersociale, basata sul conflitto tra gruppi umani separati, e quella intrasociale, che presuppone, invece, lo scontro tra strati sociali interni al medesimo gruppo umano. Quest'ultimo risulta il più interessante ai nostri fini come vedremo nel paragrafo dedicato alla questione dell'inquinamento epistemico. In ogni caso, emerge in modo evidente come una società dominata da dinamiche tribalistiche risulti un ostacolo in vista di un progresso morale. In qualche modo, quindi, si può considerare tale concetto come uno dei metri di misura del percorso morale delle società umane. Non bisogna però dimenticare, come ci ricorda Hargreaves Heap in un articolo del 2020<sup>13</sup>, che esistono varietà di tribalismo che non comportano necessariamente un danno morale per il gruppo. In alcuni casi, infatti, si attiva una mentalità positive-sum per cui appartenere allo stesso gruppo diventa un incentivo a contribuire a un bene comune e allo stesso tempo non farne parte non comporta subire un trattamento peggiore. Risulta, pertanto, necessario applicare il concetto di tribalismo in modo oculato rispettando la sua complessità.

Un altro concetto rilevante, legato a quello di tribalismo ed evidenziato, anche in questo caso, da Buchanan, è quello di

---

<sup>12</sup> A. Buchanan, *Our Moral Fate: evolution and escape from tribalism*, The MIT press, Cambridge 2020.

<sup>13</sup> S.P. Hargreaves Heap, *Varieties of Tribalism in the Laboratory*, in «Analyse & Kritik», 42, 2, 2020, pp. 449-465.

ideologia con cui si intende un sistema di credenze, dotato di una certa coerenza interna, atto a valutare lo spazio sociale e a prescrivere determinati atteggiamenti e azioni. Le ideologie, quindi, fungono da euristiche, ossia percorsi mentali semplici e sempre disponibili per orientarci nello spazio sociale senza dover sempre fare affidamento all'elaborazione personale e costante di pacchetti di informazioni, molto costosa dal punto di vista delle nostre risorse di tempo e delle nostre risorse cognitive. Il risvolto della medaglia dell'uso ideologico dello spazio sociale, tuttavia, è l'esclusione a priori proprio di un certo grado di complessità sociale con conseguenze morali rilevanti.

Rimane, infine, il concetto, già incontrato, di istituzione, ossia strutture normative che determinano certi comportamenti regolando le aspettative sociali. Hanno Sauer nel suo saggio *Moral Teleology* ne elabora una lista di tipi diversi tra le quali risultano, ad esempio, le "bypassing institutions" e le "proxy institutions", il cui scopo è aggirare i limiti imposti alle nostre disposizioni psicologiche, come nel caso del mercato tramite cui diventa possibile cooperare con una moltitudine enorme di persone senza richiedere un enorme sforzo di fiducia.

Possiamo a questo punto approfondire la natura epistemica del nostro ambiente sociale facendo riferimento al saggio di Neil Levy *Bad Beliefs*.

#### **4. Ambiente epistemico: il sistema di formazione delle credenze**

Nel paragrafo precedente abbiamo stabilito alcuni punti derivanti dall'assumere una prospettiva collettiva che possono essere considerati guadagni teorici nel momento in cui cerchiamo di costruire una teoria del progresso morale. In particolare, nel primo di essi, abbiamo sottolineato come essa permetta di gettare uno sguardo su alcune dinamiche sociali, rilevanti per il progresso morale, altrimenti trascurate. Una di queste dinamiche corrisponde proprio al processo di formazione delle credenze di

cui parla Neil Levy nel saggio *Bad Beliefs: why they happen to good people*<sup>14</sup>. Si tratta quindi di declinare la questione dell'ambiente sociale sul versante epistemico chiedendosi, appunto, se, e in che modo, i meccanismi sociali che influenzano la formazione delle nostre credenze, possano essere annoverati tra le cause di un tipo di progresso (o regresso) morale. Neil Levy non discute, tuttavia, in modo esplicito di progresso morale dal momento che il suo obiettivo teorico è, principalmente, quello di mostrare la razionalità insita nella dinamica di formazione delle credenze, anche, e soprattutto, in quei casi in cui individui motivati da principi morali finiscono per adottare quelle che definisce "bad beliefs", ossia credenze genuine, veramente possedute e causalmente determinanti un certo comportamento, che si discostano in larga misura dalla stragrande maggioranza delle evidenze possedute (first-order evidence). Credere, ad esempio, che il cambiamento climatico sia un complotto ordito da una casta di potenti rientra a pieno titolo tra esse, poiché si discosta ampiamente dalla maggior parte dei dati scientifici che possediamo in merito. Da notare, inoltre, come molte di queste credenze siano rilevanti da un punto di vista politico, ossia caratterizzino l'appartenenza di un soggetto che le possiede in un determinato schieramento politico. Il punto nevralgico, tuttavia, per l'autore, non risiede in un'analisi di tale dimensione politica, bensì sta proprio nel riconoscere quanto sbagliato sia trarre la conclusione che coloro che possiedono una bad belief siano giudicabili come individui malvagi, consapevoli dell'infondatezza della loro credenza. Se, infatti, ci rendessimo conto della razionalità insita nelle dinamiche epistemico-sociali non potremmo fare a meno, secondo Levy, di credere nella genuinità di coloro che le possiedono. Questa razionalità si coglie se si considerano due elementi: la funzione adattiva di queste dinamiche e, contemporaneamente, la limitatezza delle risorse individuali. Per

---

<sup>14</sup> N. Levy, *op. cit.*

quanto riguarda il primo, egli fa riferimento al concetto di “cumulative culture” con cui si intende il processo di conservazione e acquisizione delle conoscenze dei membri di una comunità, utili a farla prosperare in ambienti assai eterogenei e ostili. L’essere umano sarebbe, quindi, un animale malleabile e pronò ad apprendere dai propri simili per imitazione carpando segnali sociali di vario tipo. La conoscenza rientrerebbe, dunque, a pieno titolo nelle imprese definibili come collettive, mentre, l’idea illuminista di autonomia della conoscenza individuale non si rivelerebbe altro che un mito irraggiungibile. Questo punto si collega direttamente al secondo elemento, ossia la limitatezza degli strumenti conoscitivi individuali. Levy fa notare, infatti, quanto limitate siano le possibilità di ciascuno di noi, se preso individualmente, di costruirsi autonomamente una rete di credenze solide e verificate: non possiamo, infatti, pensare di possedere noi stessi, *in primis*, per ogni ambito, evidenze di primo ordine, sia per questioni di tempo ed energia, sia perché non abbiamo le competenze necessarie. È qui che entrano in gioco, allora, le cosiddette “higher-order evidence”, ossia evidenze di ordine superiore, circolanti nell’ambiente sociale, il cui scopo è segnalare l’affidabilità di quelle di primo ordine. Un esempio di queste sono le credenziali che indicano, appunto, quanto una fonte sia da considerare autorevole e affidabile in relazione alle informazioni che trasmette. Se da soli, quindi, non siamo in grado di ottenere evidenze di primo ordine in molti ambiti importanti, per Levy, è assolutamente razionale e sensata la pratica sociale di fare riferimento ai segnali circolanti nell’ambiente epistemico valutati come evidenze di ordine superiore.

(...) it’s rational to give due weight to a recommendation, implicit or not. A recommendation is high-order evidence that an option is choiceworthy, and higher-order evidence is genuine evidence.<sup>15</sup>

Se la pratica non risulta essere scorretta, dove risiede, allora, il problema? Da cosa dipende la formazione delle “bad beliefs”? La

---

<sup>15</sup> *Ibid.*, p. 141.

risposta ancora una volta si trova nell'ambiente epistemico che trarrebbe in inganno gli individui fornendo evidenze di ordine superiore ingannevoli. È qui che si trova, inoltre, il nesso tra ambiente epistemico e progresso morale: esso, infatti, risulta abbastanza evidente nel momento in cui si analizza il concetto di inquinamento epistemico. Un ambiente epistemico inquinato, così come sarebbe quello attuale secondo Levy, è un ambiente «that is unreliable, in which frauds and fakes mimic the cues to reliability you rely on»<sup>16</sup>. Riprendendo l'esempio delle credenziali, esse possono essere falsificate al fine di camuffare una fonte altrimenti inattendibile. Un ambiente epistemico inquinato determina la formazione di credenze errate e, conseguentemente, di comportamenti potenzialmente dannosi in sede morale. Esiste, perciò, un legame diretto tra ambiente epistemico e la possibilità di conseguire un tipo di progresso, o di regresso, morale. Un punto su cui occorre, inoltre, insistere, è che, proprio a causa della natura adattiva, ossia vantaggiosa da un punto di vista evoluzionistico, del nostro ricorrere alle "higher-order evidence", possedere "bad beliefs", in un ambiente epistemico inquinato, può diventare una condizione comune per qualsiasi individuo, indipendentemente dalla sua volontà o integrità morale. Siamo tutti potenzialmente in pericolo nella prospettiva delineata da Neil Levy. Prima di concludere bisogna sottolineare un ultimo punto di grande importanza: Levy nel saggio non sembra sostenere che i processi di cui parla valgono solamente per un certo tipo di credenze e non per altre. Al contrario, ogni credenza, anche quelle divisive da un punto di vista politico, nella sua trattazione ha natura puramente epistemica, ossia è formata con lo scopo di ottenere una conoscenza valida. Potremmo quindi affermare che, per l'autore, la dimensione politica è secondaria e derivata rispetto a quella epistemica: per conoscere la prima, è necessario guardare innanzitutto a come l'ambiente

---

<sup>16</sup> *Ibid.*, p. 123.

epistemico ci influenza, a quanto è inquinato. Come vedremo, questo aspetto verrà criticato da coloro che, invece, ritengono la formazione delle credenze un processo soggetto a dinamiche non esclusivamente di carattere conoscitivo.

Prima di passare al prossimo paragrafo in cui, a partire da alcune critiche rivolte al lavoro di Levy, forniremo delle ragioni per uscire da una prospettiva esclusivamente sociale, analizziamo quanto sia presente tale prospettiva nel saggio dell'autore. Evidentemente essa lo è molto, ed è possibile notarlo da una serie di fattori. Innanzitutto, è possibile rintracciare nell'opera uno svilimento del ruolo del singolo: l'individuo, se preso singolarmente, non solo risulta epistemologicamente fallibile, in quanto pronò a introiettare in modo acritico credenze sulla base dei segnali circolanti nell'ambiente sociale, ma anche fondamentalmente debole, poiché, da solo, è senza speranze nel suo percorso verso la conoscenza. La prospettiva collettiva emerge proprio dall'analisi della conoscenza come impresa sociale derivante da un'impostazione teorica che guarda attentamente agli studi evuzionistici. La dinamica stessa di formazione delle credenze si trova su un piano che, nel linguaggio ripreso anche da Hanno Sauer, definirei *strutturale*, dal momento che riguarda una dimensione dalla quale dipendono le sorti epistemiche dei singoli. Questi ultimi al massimo subiscono l'ambiente in cui sono costretti a trovarsi, senza apparente possibilità di guadagnare uno spazio di autonomia. In altre parole, essi non possiedono rilevanza né a un livello descrittivo, dal momento che a occupare questo posto teorico sono quelle dinamiche sociali strutturali di cui si parlava precedentemente, né a un livello prescrittivo: non è a essi, infatti, che si deve guardare come elementi utili a determinare un possibile cambiamento in vista di un progresso (o regresso) morale. Possiamo vedere, quindi, come ritornino diversi aspetti messi in luce nel paragrafo 2 riguardanti le opportunità teoriche offerte da una prospettiva sociale, anche se declinati in

questo caso in sede epistemologica. Iniziano, tuttavia, a emergere anche una serie di criticità insite in essa che potrebbero essere riassunte nella questione riguardante il ruolo del singolo. Cerchiamo, allora, di gettare luce su quest'ultimo aspetto.

### **5. Ambiente sociale e spazio di autonomia del singolo**

Diverse critiche sono state rivolte al saggio di Neil Levy. Esse possono essere raccolte in due filoni principali: uno legato alla priorità assegnata alla dimensione epistemologica, l'altro, invece, riguardante la responsabilità individuale. Entrambe possono essere usate ai nostri fini per mostrare l'inadeguatezza di una prospettiva *esclusivamente* sociale.

Il primo filone porta avanti una critica che mette in crisi quel legame così diretto tra ambiente epistemico e progresso morale. Autori come Catarina Dutilh Novaes, professoressa presso l'Università di Amsterdam, e Daniel Williams, lecturer dell'università del Sussex, insistono, infatti, su una mancanza fondamentale, accennata nel paragrafo precedente, nell'opera di Levy: la dimensione politica. L'autrice brasiliana fa notare, come, nonostante molte delle "bad beliefs", da Levy stesso menzionate, siano politicamente cariche, egli riduca comunque tutta la complessità a un piano epistemico.

Indeed, power struggles and competing interests - (...) - are largely absent from the book. More generally, Levy seems to paint an overly rosy picture of human sociality, one where politics, conflicts, incentives and self-serving interests remain undertheorized.<sup>17</sup>

Levy nel suo saggio sembra dire, infatti, che i meccanismi di deferenza sociale che caratterizzano le attività cognitive dei soggetti in un contesto sociale, abbiano, per coloro che li mettono in atto, principalmente uno scopo epistemico, ovvero arrivare a una conoscenza stabile su qualche argomento. «We are

---

<sup>17</sup> C. Dutilh Novaes, *The (higher-order) evidential significance of attention and trust - comments on Levy's Bad Beliefs*, in «Philosophical Psychology», 36, 4, 2023, p. 803.

trying to find out, not just fit in»<sup>18</sup>, come afferma egli stesso. Facendo rientrare la dimensione politica all'interno della questione viene, tuttavia, da chiedersi se gli interessi dei soggetti coinvolti siano davvero limitati al piano epistemologico. Quante delle nostre credenze, infatti, vengono formate e mantenute non a scopo puramente conoscitivo ma perseguendo logiche di interesse e potere? Della stessa opinione sembra essere anche Daniel Williams quando discute una prospettiva alternativa a quella di Levy, da lui definita *incentives account of bad beliefs*, secondo cui «Bad beliefs typically result not from truth-tracking social learning mechanisms but from a response to incentives in which the personal costs of error are low and the practical benefits of bias are high»<sup>19</sup>.

La lezione da trarre sembra, dunque, che la nostra irrazionalità epistemica non sia tanto frutto di errori dovuti al nostro essere ricettori passivi e creduloni di fronte ai segnali sociali, bensì sia conseguente a una scelta mossa da una serie di «emotional, material, and social rewards for holding and affirming unfounded beliefs»<sup>20</sup>. E tali ricompense sono proprio direttamente collegate alla divisione politica del gruppo sociale: sostenere una certa credenza, indipendentemente dalla sua fondatezza, diventa un modo per segnalare a un gruppo politico la propria appartenenza. Ecco, allora, che il legame diretto tra ambiente epistemico e progresso morale si spezza, o per meglio dire aumenta la sua complessità: se il possesso, infatti, di molte delle nostre credenze infondate dipende dal fatto che in fondo siamo animali competitivi, assetati di potere, ipocriti e viziati da in-group bias, nessuna pulizia del nostro ambiente epistemico potrà modificare la formazione di certe credenze politicamente cariche e dalle rilevanti conseguenze morali. Non è sul piano puramente epistemico, per dirla in un

---

<sup>18</sup> N. Levy, *op. cit.*, p. 35.

<sup>19</sup> D. Williams, *Bad Beliefs: Why they happen to highly intelligent, vigilant, devious, self-deceiving, coalitional apes*, in «Philosophical Psychology», 36, 4, 2023, p. 829.

<sup>20</sup> *Ibid.*, p. 828.

altro modo, che si gioca la partita. Nel momento, inoltre, che non si parla più esclusivamente di passività dei soggetti ma di “scelta” per quanto riguarda la formazione delle “bad beliefs”, non ci si può non rendere conto dell’emergere del ruolo dei singoli. Se, infatti, la formazione delle credenze dipendesse anche da interessi di vario tipo che ognuno di noi detiene privatamente, o in quanto parte di una cerchia ristretta, ciò comporterebbe quantomeno una dovuta riconsiderazione del piano di assoluta rilevanza assegnato all’ambiente come unico determinante in tale processo epistemico. Se le credenze non sono qualcosa che ogni volta si forma passivamente in base ai segnali circolanti nell’ambiente, ma ai soggetti è attribuita anche una scelta nella loro adozione, ciò non può non essere tenuto in conto da un punto di vista teorico per le conseguenze anche sul piano di una teoria del progresso morale. Questo ci porta direttamente ad affrontare il secondo filone di critiche riguardanti proprio il tema della responsabilità individuale. Prima di affrontarlo, però, vogliamo far notare un aspetto di natura metodologica: sembra che diversi autori, pur adottando una prospettiva collettiva, riconoscano una certa causalità ad alcuni soggetti piuttosto che altri quando si parla di ambiente epistemico. In particolare, ci si concentra su quelli che vengono definiti inquinatori epistemici, ovvero coloro che riescono in qualche modo a contraffare le evidenze di ordine superiore traendo, quindi, in inganno una moltitudine di soggetti che sembrerebbero limitarsi a svolgere il ruolo di ricettori passivi. Da una parte abbiamo, quindi, individui strategici, capaci di piegare la realtà sociale a loro favore, dall’altra una massa di soggetti che subiscono tali strategie comunicative. Innanzitutto, da un punto di vista metodologico, se si adotta una prospettiva collettiva, basata sull’importanza dei meccanismi sociali che regolano i rapporti umani, sembrerebbe incoerente uscire di colpo da essa assegnando una causalità attiva, e quindi autonomia di azione, solamente a una cerchia ristretta di

individui. Sarebbe opportuno, invece, comprendere anche in questo caso quali siano i vincoli sistemici che obbligano certi individui ad adottare determinate strategie comunicative nel contesto in cui operano, in particolare per quanto riguarda la dimensione politica. La domanda che si potrebbe porre, in fondo, è quanto si è liberi di *non* inquinare l'ambiente epistemico se si ricopre una posizione politica. Quella che vorremmo, quindi, difendere è una coerenza metodologica nella scelta di adottare una prospettiva teorica dall'inizio alla fine. Inoltre, è da ritenere opportuno ricalibrare alla base questa asimmetria tra soggetti pienamente autonomi e coloro che ne sono privi: come afferma anche Williams, non siamo così ingenui nel nostro deferire socialmente, bensì siamo «highly sophisticated and vigilant social learners (...)»<sup>21</sup>. Non ci siamo evoluti per credere ciecamente a qualsiasi segnale provenga dal nostro ambiente epistemico, piuttosto le persone in autonomia valutano attentamente a cosa credere dubitando della reale trasparenza delle fonti, il grado di consenso della credenza in questione e altro ancora. L'aspetto che più di tutti deve catturare la nostra attenzione è che questa propensione critica si esprime all'interno di uno spettro: ciò significa fondamentalmente che possiamo allenarla, o per meglio dire possiamo sviluppare determinate virtù che consentono di esercitarla maggiormente. Di questa idea sono anche due autrici, Kathleen Murphy-Hollies e Chiara Caporuscio, che affermano, in un articolo del 2023, l'esistenza di un «link between epistemic virtues and (...) apt deference to others. Things like open-mindedness, humility, arrogance, sociability, can all have a significant role to play in ensuring apt deference to others»<sup>22</sup>. In tale articolo si cerca, infatti, di dimostrare che il processo di deferenza è un processo attivo, in cui le virtù e disposizioni del soggetto ricevente hanno un ruolo di primo piano: nonostante la grande influenza

---

<sup>21</sup> *Ibid.*, p. 827.

<sup>22</sup> K. Murphy-Hollies, C. Caporuscio, *What is Left of irrationality?*, in «Philosophical Psychology», 36, 4, 2023, p. 813.

dell'ambiente in cui ci si trova, esiste uno spazio individuale di elaborazione dei segnali captati e, conseguentemente, di responsabilità individuale. Un esempio di spazio di autonomia del singolo è fornito da Stephen Gadsby, in un articolo del 2023, che discute del ruolo «that individuals can play in engineering their own epistemic environments»<sup>23</sup>. Specialmente per quanto riguarda il contesto digitale, i soggetti possono, a suo parere, adottare un atteggiamento critico nei confronti delle regole delle community a cui aderiscono giudicando se esse incoraggiano o meno l'inquinamento epistemico.

In questo paragrafo, per concludere, abbiamo fornito esempi e spunti teorici per rivalutare il ruolo e la responsabilità che gli individui sembrerebbero detenere nel contesto sociale che abitano. Tratti evolucionistici e virtù individuali valgono come ragioni per caratterizzare in modo più complesso la figura dell'individuo all'interno del contesto sociale. Riteniamo, pertanto, necessario uscire da una prospettiva esclusivamente collettiva quando si discute di progresso morale. Si tratta, allora, di capire in che modo una riflessione sullo spazio di autonomia individuale e sull'influenza che il contesto detiene nel regolare i rapporti umani, si possano compenetrare a vicenda nel momento in cui si vuole costruire una teoria complessa del progresso morale.

## **6. Conclusioni**

Nel presente articolo abbiamo cercato di mettere in luce, da una parte, i vantaggi teorici derivanti dall'adozione di una prospettiva collettiva quando si discute di progresso morale, e, dall'altra, la necessità di tenere in considerazione il ruolo del singolo nello spazio di autonomia che può e deve costruirsi nel contesto sociale. Per fare ciò siamo partiti da una ricostruzione di alcuni nuclei teorici imprescindibili riguardanti il concetto

---

<sup>23</sup> S. Gadsby, *Bad Beliefs: Automaticity, Arationality, and Intervention*, in «Philosophical Psychology», 36, 4, 2023, p. 785.

di progresso morale e abbiamo notato l'emergere della prospettiva sociale dalle proposte teoriche di alcuni autori. Una volta caratterizzata tale prospettiva, abbiamo approfondito ulteriormente il legame tra ambiente sociale e progresso morale, attraverso il saggio di Neil Levy *Bad Beliefs*, misurandoci con alcune dinamiche epistemologiche dalle conseguenze morali rilevanti. Proprio tale approfondimento epistemologico, tuttavia, segnato da alcune critiche rivolte al lavoro di Levy, comporta una riflessione sul rinnovato ruolo del singolo e sulla possibilità di ritagliarsi uno spazio di azione e responsabilità nel contesto sociale. Questo porta a domandarci inevitabilmente quali siano le conseguenze per quanto riguarda la costruzione di una teoria del progresso morale che desideri essere il più complessa e sfaccettata possibile. Alla luce di quanto emerso, potrebbe risultare una scelta teorica adeguata quella di far convivere le due prospettive qui richiamate, ossia quella sociale e quella individuale: essa si costruirebbe a partire da un relazione interdipendente tra individui e società tale per cui ciascun lato contribuirebbe alla formazione dell'altro. Non si tratterebbe, quindi, di stabilire una priorità tra le due ma di comprendere le influenze reciproche.

ANDREA BRUNETTI ha conseguito il titolo di Dottore magistrale in Filosofia presso l'Università degli Studi di Torino

[andrea.brunetti@edu.unito.it](mailto:andrea.brunetti@edu.unito.it)