

LAURA BOELLA
(Università degli Studi di Milano)

ESPERIMENTI IN ETICA

Alla ricerca dell'esperienza perduta

Le «neuroscienze dell'etica»¹ stanno in molti modi arricchendo di dati sperimentali l'ambito della psicologia morale, ossia della ricerca che vuole capire quali emozioni e quali sentimenti, quali capacità di ideazione, di immaginazione e di riflessione concorrono a sostenere e a motivare una vita morale. Da questo punto di vista si spiega perché le recenti ricerche sul cervello stiano agitando il dibattito sull'etica. È vero che non è da oggi che la riflessione sulla 'natura' umana si offre come una formidabile occasione per ripensare l'etica. I più grandi filosofi della tradizione morale, a cominciare da Aristotele fino a Kant, hanno guardato con molta attenzione alla 'natura' umana, ai funzionamenti organici, alle passioni e alle dinamiche antropologiche, così come al funzionamento delle facoltà mentali. Ciò è avvenuto tuttavia, soprattutto in epoca mo-

¹ La distinzione tra «etica delle neuroscienze» (etica della pratica della ricerca nell'ambito neuroscientifico) e «neuroscienze dell'etica» è stata proposta per definire i due principali orientamenti di ricerca della neuroetica da A. Roskies, *Neuroethics for the new millenium*, in W. Glannon (ed.), *Defining right and wrong in brain science. Essential readings in neuroethics*, New York, Dana Press, 2007, pp. 12-18. La letteratura sulla neuroetica è in veloce crescita: cfr. J. Illes (ed.), *Neuroethics. Defining the issues in theory, practice and policy*, Oxford, Oxford University Press, 2006; N. Levy, *Neuroetica. Le basi neurologiche del senso morale* (2007), tr. it. di R.I. Rumiati, Milano, Apogeo, 2009; Z. Linch, *The neuro revolution: how brain science is changing our world*, New York, St. Martin Press, 2009; A. Noè, *Perché non siamo il nostro cervello. Una teoria radicale della coscienza* (2009), tr. it. di S. Zipoli Caiani, Milano, Raffaello Cortina, 2010; B. Bärtschi, *La néuroethique. Ce que les neurosciences font à nos conceptions morales*, Paris, Editions La Découverte, 2009; B. Gordijn - J. Giordano (eds.), *Scientific and philosophical perspectives in neuroethics*, Cambridge, Cambridge University Press, 2010; S.K. Nagel, *Ethics and neuroscience. Ethical and social consequences of neuroscientific progress*, Paderborn, Mentis, 2010; E. Racine, *Pragmatic neuroethics. Improving treatment and understanding of the mind-brain*, Cambridge, Cambridge University Press, 2010; J. Illes - B.J. Sahakian (eds.), *Oxford handbook of neuroethics*, Oxford, Oxford University Press, 2011; A. Lavazza - G. Sartori (a cura di), *Neuroetica. Le scienze del cervello cambiano la visione dell'essere umano?*, Bologna, Il Mulino, 2011; M.J. Farah (ed.), *Neuroethics. An introduction with readings*, Cambridge, MIT Press, 2012; P.S. Churchland, *Neurobiologia della morale* (2011), tr. it. di S. Zipoli Caiani, Milano, Raffaello Cortina, 2012.

derna, in una cornice di netta partizione tra indagine filosofica 'pura' e indagine empirica.

Il recente ampliarsi dell'interesse delle neuroscienze per aspetti 'inosservabili' del comportamento come tratti della personalità, emozioni e ragionamento morale ha portato a lanciare l'idea di *un'etica sperimentale* (sulla linea della *experimental philosophy*) con il preciso intento di correggere l'artificiosità e l'universalismo di molta filosofia morale contemporanea gettando un ponte tra ricerca empirica e sperimentale e questioni normative². L'etica sperimentale vuole staccarsi dal modello analitico dell'analisi concettuale e tornare a verificare i suoi enunciati con il ricorso ai diversi rivoli dell'esperienza. È innegabile che l'etica contemporanea abbia bisogno di un'iniezione di concretezza, di realtà. Che cosa si intende però quando si parla di esperienza? Il richiamo all'esperienza come orizzonte di verifica e di confronto scoperchia un continente tanto vasto quanto impreciso, che va dalle idee sulla 'natura' umana all'osservazione empirica e ai dati statistici e/o sperimentali che ne risultano, alla percezione di sé e degli altri nelle diverse circostanze e contesti (dolore fisico, empatia), al senso comune. Pur avendo la medesima radice etimologica, esperimento scientifico ed esperienza reale corrispondono ad ambiti molto diversi.

La tradizione empiristica (David Hume, Adam Smith) e l'etica analitica (E.G. Moore, G. Hare, J. Rawls) hanno considerato come dato primario dell'esperienza morale le intuizioni di senso comune, ossia i giudizi immediati e spontanei di giusto/sbagliato, lecito/illecito che costituiscono una sorta di «manuale di pronto soccorso morale» e si esprimono nel «linguaggio ordinario»³. La giustificazione e la critica delle teorie morali è stata pertanto commisurata alla confutazione o alla verifica del senso comune. Non è un caso che, sulla linea della filosofia analitica, i modelli sperimentali

² Cfr. K.A. Appiah, *Experimental philosophy*, «Proceedings of American Philosophical Association» 82 (2008), pp. 7-22; J.M. Knobe - S. Nichols, *Experimental philosophy*, Oxford, Oxford University Press, 2008; K.A. Appiah, *Experiments in ethics*, Cambridge, Harvard University Press, 2008; W. Sinnott-Armstrong (ed.), *Moral psychology*, vol. 1: *The evolution of morality: adaptation and innateness*; vol. 2: *The cognitive science of morality: intuition and diversity*; vol. 3: *The neuroscience of morality: emotion, brain disorders, and development*, Cambridge, MIT Press, 2007-2008; R. Ogien, *Del profumo dei croissants caldi e delle sue conseguenze sulla bontà umana* (2011), tr. it. di G. Valle, Roma - Bari, Laterza, 2012.

³ Cfr. D.C. Dennett, *The moral first aid manual*, «The Tanner Lectures on Human Values» 8 (1988), pp. 122-131.

delle neuroscienze si basino in larga parte sulle intuizioni di senso comune, a partire dai famosi «dilemmi del carrello»⁴.

Le brevi finzioni, appositamente inventate per destare la perplessità morale, si sono prestate a diventare modelli sperimentali e hanno fornito gli strumenti per individuare i fattori che influenzano i nostri giudizi morali. Innegabili sono i problemi di metodo derivanti dalla differenza tra condizioni sperimentali e vita reale e dalla rappresentatività dei loro risultati.

Ad esempio, non sbaglieremo a giudicare inaffidabile una ricerca che pretenda di stabilire che 'il male è banale' solo perché il 20% di una trentina di studenti di filosofia morale ha accettato di somministrare scariche elettriche dolorose a propri simili nel contesto di un esperimento retribuito sulla memoria.⁵

Ne risulta inoltre un ampio rimescolamento delle carte nell'ambito delle etiche *mainstream*: utilitarismo, deontologismo, etica delle virtù. Altrettanto avviene per le teorie dei sentimenti morali, che sostengono la tesi di una 'natura' umana istintivamente altruista, compassionevole. Altamente problematica diventa infine la tesi relativa all'esistenza di un 'senso morale' innato, di un 'istinto morale' comune a tutti gli esseri umani.

Alcuni esperimenti assai noti mostrano come basti davvero poco per comportarsi come un mostro: uno sperimentatore in camice bianco che dà ordini con voce ferma e garbata, un ruolo da guardia carceraria e la divisa adeguata, ed eccoci pronti a martirizzare il prossimo! Altri esperimenti, un po' meno conosciuti, [...] dimostrano che ci vuole veramente poco per comportarsi quasi come un santo: il profumo dei *croissants* caldi che ci mette di buon umore, un po' di tempo libero a disposizione ecc.⁶

È chiaro che assumere le intuizioni di senso comune come dati sperimentali non implica affatto trovare una base empirica dalla quale partire per comprendere il ragionamento morale. La ragione sta nel fatto che, soprattutto nelle condizioni della vita contem-

⁴ Cfr. J.D. Greene et al., *A fMRI investigation of emotional engagement in moral judgment*, «Science» 293 (2001), pp. 2105-2108; J.D. Greene, *From neural 'is' to moral 'ought'*, «Nature Neuroscience Reviews» 4 (2003), pp. 847-850; J.D. Greene et al., *The neural basis of cognitive conflict and control in moral judgment*, «Neuron» 44 (2004), pp. 389-400; M. Hauser, *Menti morali. Le origini del bene e del male* (2006), tr. it. di A. Pedferri, Milano, Il Saggiatore, 2008. Su questi autori e i loro esperimenti cfr. L. Boella, *Neuroetica. La morale prima della morale*, Milano, Raffaello Cortina, 2008, cap. 5.

⁵ R. Ogien, *op. cit.*, p. 169.

⁶ *Ibid.*, p. 14.

poranea, appare impossibile fare del senso comune un oggetto di indagine alla stregua di un dato empirico, sociologico o naturale/istintivo. Si può anzi affermare che, se c'è un imputato oggi nell'ambito della riflessione morale che guarda ai risultati degli esperimenti sul cervello, è proprio il senso comune o *moral sense*⁷.

Al centro degli ondeggiamenti, a volte inquietanti, dei giudizi morali intuitivi c'è il ruolo delle emozioni insieme all'approvazione/disapprovazione sociale. La riabilitazione dei 'sentimenti morali' è uno dei grandi capitoli che segnano il confronto della morale con l'esperienza a partire dall'empirismo inglese del '700. Ed è significativo che gli esperimenti più noti e discussi nell'ambito della psicologia sperimentale e delle neuroscienze abbiano portato a una riattualizzazione proprio dell'orientamento che risale ai moralisti scozzesi, a Hume e a Smith, ossia l'etica della simpatia con la sua attenzione al tema del *moral sense* e dei sentimenti morali. La rivalutazione del ruolo delle emozioni nel giudizio morale costituisce una delle acquisizioni più importanti della recente fase di studi sperimentali. Per alcuni, tale risultato arriva a minare persino le basi delle etiche cognitivistiche o razionalistiche. Si è osservato infatti che l'avversione all'ingiustizia, ossia una risposta emozionale, starebbe al fondo delle teorie normative e deontologiche che difendono i diritti e l'equità. Il loro razionalismo altro non sarebbe che una 'razionalizzazione' *ex post*⁸.

Guardando i dati ottenuti con i metodi sperimentali della psicologia empirica e delle neuroscienze, la scena delle emozioni appare sempre più complessa. Nell'ambito degli studi sulla neurobiologia delle emozioni si parla di cose disparate: di *gut feelings*⁹, della reazione fisica diretta (*me hurt you*), 'personale' propria del far del male a un altro, della memoria emozionale, legata all'esperienza, per quanto fuori del controllo della coscienza, e 'giocata' in combinazioni molteplici che chiamano in causa l'anticipazione e l'immaginazione¹⁰, e infine delle emozioni morali, distinte dalle emozioni di base come la paura, e legate all'interesse o al benessere della società o di soggetti diversi dall'agente (colpa, vergogna,

⁷ Cfr. T. Nadelhoffer - A. Felz, *The actor-observer bias and moral intuitions: adding fuel to Sinnott-Armstrong's fire*, «Neuroethics» 3 (2008), pp. 133-144.

⁸ Cfr. J. Greene, *The secret joke of Kant's soul*, in W. Sinnott-Armstrong (ed.), *op. cit.*, vol. 3, pp. 35-81; M. Hsu et al., *The right and the good: distributive justice and neural encoding of equity and efficiency*, «Science» 320 (2008), pp. 1092-1095.

⁹ Cfr. G. Gigerenzer, *Gut feelings. The intelligence of the unconscious*, San Clemente, Tantor Media, 2007.

¹⁰ Cfr. A.R. Damasio, *Emozione e coscienza* (1999), Milano, Adelphi, 2000.

disgusto, orgoglio, indignazione, compassione/simpatia/empatia, gratitudine¹¹). Le emozioni, insomma, non sono soltanto reazioni viscerali fatte proprie da un senso comune volatile, che non tematizza effetti di contesto o *bias* cognitivi.

Pur essendo stato acquisito il ruolo delle emozioni in etica, è sempre più diffusa la consapevolezza che non sempre esse ci portino ad agire bene o che perlomeno la risposta emotiva non sia sufficiente per indurci ad agire bene. Oggi è pertanto molto vivace la discussione sull'importanza della modulazione di attività emotiva e cognitiva.

Di fatto ci troviamo di fronte a risultati alquanto controversi e spesso inquietanti. Occorre pertanto concentrare l'attenzione sull'argomento escogitato dai fautori di un' 'etica sperimentale' per render ragione e fare buon uso dei risultati delle 'neuroscienze dell'etica'. Quando questi ultimi sono contraddittori, l'ipotesi è che si tratti di un *performance error*, di un' 'illusione morale' analoga alle illusioni ottiche e alle allucinazioni, che peraltro non impediscono di fidarsi del senso della vista. Capire da dove vengano le nostre intuizioni e quali possano essere le cause della loro variabilità può aiutare a scegliere su quali fare affidamento. L'intuizione morale, per quanto mutevole e contraddittoria, può quindi essere mantenuta come criterio del giudizio morale laddove corrisponda a valori universalmente riconosciuti.

Appiah propone un'analogia tra percezione visiva e morale: morale è 'vedere che' e 'vedere come'. Non fare una cosa intuitivamente considerata sbagliata è lo stesso che vedere un oggetto blu e credere che sia blu, senza sapere niente di particolare sull'occhio e sulla luce. Le nostre intuizioni morali ci danno sufficienti ragioni per agire, così come vedere una cosa blu ci dà sufficienti ragioni per credere che sia blu. Con quale criterio, però, visto che sono inaffidabili? Come si distingue il 'sentire' dal fare o non fare? C'è in morale un analogo dell'organo della vista? Lo credevano i moralisti scozzesi e lo chiamavano *moral sense*. Oggi invece si pensa che le risposte intuitive siano 'valutazioni', e di certo le emozioni lo sono: la paura è una ragione sufficiente per agire. Una spiegazione non è tuttavia ancora una ragione, una giustificazione dell'azione. Le emozioni non sono solo attivazioni di aree cerebrali, bensì anche risposte a domande normative. In quanto meccanismi che operano automaticamente (cioè inconsciamente e senza

¹¹ J. Moll - R. De Oliveira-Souza - R. Zahn - J. Grafman, *The cognitive neuroscience of moral emotions*, in W. Sinnott-Armstrong, *op. cit.*, vol. 3, pp. 1-33.

controllo della volontà) a livello neurofisiologico, esse presentano una dinamica corporea e cognitiva che segnala quanto il confine tra corporeo, psichico e spirituale sia difficile da tracciare.

Nella prospettiva di Appiah, ciò significa che l'etica appartiene a due mondi, quello della natura biologica e quello della 'seconda natura' storica, sociale, culturale, che non si escludono l'un l'altro, ma possono, anzi devono, essere messi in collegamento¹².

Esperimenti in etica

L'analogia tra percezione sensibile e intuizione morale appare dunque il fulcro della possibilità di gettare un ponte tra atteggiamento empiristico e mondo delle norme e dei valori. Un'etica sperimentale', almeno nelle intenzioni di Appiah, intende trarre di qui la sua validità non solo descrittiva ed esplicativa. Cerchiamo però di andare più a fondo del nesso, che è apparso fondamentale, tra 'esperimenti in etica' e percezione visiva.

Riusciamo a capirne qualcosa di più se andiamo un po' indietro nel tempo. Troviamo 'esperimenti in etica' (più o meno sempre gli stessi) nell'ambito dell'Illuminismo francese, e in particolare negli autori dell'*Encyclopédie*, tra cui Diderot, D'Alembert e Rousseau. Lo stesso vale per gli autori dell'empirismo inglese, per David Hume e per Adam Smith. Viene da chiedersi perché la morale si presti tanto agli esperimenti. Certo, i moralisti si sono sempre serviti di parabole, apologhi, storielle. Oggi si pensa che le opere letterarie aiutino a porre correttamente gli interrogativi morali, e che l'immaginazione narrativa metta in scena situazioni eticamente complesse. Le storie narrate, per quanto non reali, prospettano diverse possibilità di essere e ampliano lo spazio del ragionamento morale, educando al giudizio critico¹³.

Nel '700 si trattava di esperimenti mentali, ampiamente usati in filosofia in tempi vicini a noi, soprattutto in area analitica, ove funzionano quasi come cifra stilistica e argomentativa. C'è però una differenza tra gli esperimenti mentali spesso replicati in laboratorio e gli 'esperimenti morali'. I primi rovesciano volutamente o semplificano all'estremo le coordinate dell'esperienza sensibile (basta ricordare il notissimo esperimento mentale del «cervello in

¹² Cfr. K. Appiah, *Experiments in ethics* cit., pp. 88, 110-120.

¹³ Cfr. M. Nussbaum, *Il giudizio del poeta. Immaginazione letteraria e vita civile* (1996), tr. it. di G. Bettini, Milano, Feltrinelli, 1996.

una vasca»¹⁴) allo scopo di confutare le approssimazioni e le certezze infondate del sapere quotidiano. I secondi mettono invece alla prova quelli che Kant chiamava gli apriori della sensibilità, lo spazio e il tempo, e portano allo scoperto dilemmi o contraddizioni intrinseche alla vita reale, alla quale sono intrecciati al punto da avere una lunga storia di riprese, variazioni e libere attribuzioni da parte di scrittori tra cui Balzac e Dostoevskij.

La cosa interessante è che gli esperimenti mentali che circolano tra Hume, Smith, Diderot, D'Alembert hanno la caratteristica di trattare i sentimenti morali – compassione, pietà, altruismo/egoismo – come se fossero questioni di percezione sensibile, innanzitutto visiva. Le questioni morali diventano perciò questioni di vicino-lontano, distanza-prossimità e delle corrispettive illusioni, ma anche questioni dipendenti dallo sguardo altrui, dall'essere visti oppure no. Si tratta di un evidente tentativo di mettere la natura umana alla prova, portato fino in fondo con una serietà e un radicalismo che non arretra di fronte alle conclusioni pressoché catastrofiche per la morale dei principi o delle massime universali. Gli Illuministi ne trassero infatti lo spunto per la loro demolizione della morale istituzionale. Rousseau propugnerà invece una morale della prossimità e somiglianza delle comunità naturali-vitali come la famiglia, di fronte alla quale si spalanca l'abisso della società che corrompe recidendo i legami tradizionali. Rimane il fatto che proprio dalla constatazione della fragilità e inaffidabilità dei sentimenti morali scaturirà l'universalismo dell'amore dell'umanità e della sua felicità futura.

Si tratta di un dibattito importante e acceso che si inaugura con un esperimento mentale, quello del mandarino cinese che si trova nelle pagine di *Père Goriot* di Balzac e la cui storia si riallaccia a una serie di esperimenti mentali diffusi tra gli Illuministi dell'*Encyclopédie* e tra i filosofi morali inglesi sulle *implicazioni morali della distanza*¹⁵. Ne ha offerto una mappa completa lo studioso Henning Ritter, passando per Chateaubriand, Diderot, Rousseau, Dostoevskij, Freud, Junger¹⁶.

¹⁴ Cfr. D.C. Dennett, *Dove sono?* (1981), in D.R. Hodstadter - D.C. Dennett, *L'io della mente: fantasia e riflessioni sul sé e sull'anima* (1985), tr. it. di G. Longo, a cura di G. Trautteur, Milano, Adelphi, 1997, pp. 213-227, qui pp. 220-221.

¹⁵ Cfr. C. Ginzburg, *Uccidere un mandarino cinese. Implicazioni morali della distanza*, in *Occhiacci di legno. Nove riflessioni sulla distanza*, Milano, Feltrinelli, 1998, pp. 194-209.

¹⁶ Cfr. H. Ritter, *Sventura lontana. Saggio sulla compassione* (2004), tr. it. di M. Rispoli, Milano, Adelphi, 2007.

Rastignac chiede all'amico Bianchon che cosa farebbe se potesse uccidere un vecchio mandarino in Cina con la sola forza della volontà e diventare ricco. Rastignac ammette la possibilità di tentare un'ipotesi così estrema di messa a tacere della propria coscienza e delle norme morali, avendo deciso di giocare il suo destino, procurandosi molto denaro per fare ingresso nell'alta società parigina. Bianchon rifiuta in nome della modesta esistenza che lo attende come medico di provincia e usa i termini di Rousseau, a cui Balzac peraltro attribuisce il riferimento al mandarino cinese. Centrale nella sua risposta è la relazione di antitesi tra il «piccolo cerchio» riconducibile alla misura del corpo umano (i piedi e il cranio) e l'«immensa circonferenza» del pianeta.

Les affections de l'homme se satisfont dans le plus petit cercle aussi pleinement que dans une immense circonférence. [...] Notre bonheur, mon cher, tiendra toujours entre la plante de nos pieds et notre occiput; et qu'il coûte un million par an ou cent louis, la perception intrinsèque en est la même au dedans de nous. Je conclus à la vie du Chinois.¹⁷

Nella stessa pensione in cui abitano i due studenti a Parigi vive anche Vautrin, ex galeotto a capo di una banda di criminali che progetta il futuro di Rastignac assegnandogli come sposa Mademoiselle Taillefer alla quale il fratello ha sottratto l'eredità paterna. Bisogna uccidere il fratello e Rastignac diventerà ricco. Rastignac esita: l'omicidio a Parigi è più difficile che a Pechino. In un contesto di prossimità e di riconoscibilità, la norma sociale e morale riacquista la sua efficacia¹⁸.

Le varianti della storia del mandarino sono numerose. Al cinese si sostituisce un uomo della Nuova Olanda e si accumulano le attenuanti: alla grande distanza e al fatto che nessuno verrebbe mai a sapere dell'omicidio, si aggiunge che egli è senza parenti, gravemente malato, invoca la morte e le sue sostanze andrebbero comunque perdute per lo Stato. Uccidere un uomo sconosciuto ed entrare in possesso della sua ricchezza: si tratta dell'opzione tra felicità vicina, infelicità lontana ed estranea, tra violazione della morale sotto lo sguardo degli altri e violazione nel più completo anonimato. Quanto più grande è la distanza spaziale e temporale dal delitto – grazie anche a intermediari tecnologici, se si aggiorna il caso del mandarino cinese inserendo l'azionare una leva o premere un pulsante – tanto minori diventano gli scrupoli morali.

¹⁷ H. de Balzac, *Le père Goriot*, Paris, Garnier, 1963, pp. 154-156.

¹⁸ Cfr. *ibid.*, pp. 180, 194-195.

L'omicidio senza rimorso di coscienza ha certo una lunga storia: in *Delitto e castigo* di Dostoevskij il delitto si trasforma in buona azione, viene giustificato in nome della filantropia e del benessere dell'umanità, e la vittima, la vecchia usuraia, diventa un essere inferiore, non colpevole, ma d'impiccio per il corso del mondo. Anche in questo caso, si può notare l'intervento di un dispositivo percettivo che ha a che fare con la coppia piccolo/grande, e che facilmente diventa valutativo. La vittima viene rimpicciolita rispetto a un valore superiore e privata delle qualità che la renderebbero tale dal punto di vista sociale, morale e giuridico: non fu questa la procedura seguita dai nazisti con la macchina dello sterminio? I limiti dei sensi sono dunque i limiti della morale?

Sottoposta alla prova della percezione e delle sue coordinate spaziali e temporali, vicinanza e lontananza, misura e grandezza, la morale diventa incerta. Il rilievo dei vincoli di prossimità e di somiglianza sono al centro del secolare dibattito sulla compassione¹⁹. L'estensione senza limiti rappresenta infatti la pietra d'inciampo di un'etica della simpatia e dell'altruismo: si può amare un popolo o l'umanità intera, condividere il destino di popolazioni ignote nel medesimo modo in cui si comprendono e si condividono i sentimenti di una persona guardandola negli occhi?

Furono questi i dilemmi di una morale che faceva fatica a reggere l'ampliarsi del mondo conosciuto con le scoperte geografiche e, in sintonia con l'Illuminismo, iniziava a pensare in termini universali al genere umano. Solo l'ingresso sulla scena della natura nel suo aspetto più devastante, quello del terremoto di Lisbona del 1755, la cui eco fu per la prima volta amplificata in tutta Europa dalla diffusione delle gazzette, impresse una svolta decisiva al dibattito illuministico. Adam Smith riassume con eloquenza i termini della questione che segnò fortemente il pensiero morale tra '700 e '800:

Supponiamo che il grande impero cinese, con tutte le sue miriadi di abitanti, fosse all'improvviso inghiottito da un terremoto, e pensiamo a come rimarrebbe colpito un europeo dotato di umanità, che non avesse alcun legame con quella parte del mondo, nel venire a sapere di questa terribile calamità. Credo che prima di tutto esprimerebbe con molto ardore la sua sofferenza per la sventura di quel popolo infelice; farebbe molte malinconiche riflessioni sulla precarietà della vita umana, e sulla vanità

¹⁹ Per una critica della posizione di Adam Smith, cfr. M. Nussbaum, *L'intelligenza delle emozioni* (2001), tr. it. di R. Scognamiglio, Bologna, Il Mulino, 2004, pp. 433-434 e in generale l'intero cap. 6, dedicato alla compassione.

di tutti gli sforzi dell'uomo, che in un attimo possono venire annientati. Forse, se fosse un uomo incline alla speculazione, prenderebbe parte anche a svariati ragionamenti sugli effetti che il disastro potrebbe provocare sul commercio europeo, e sugli scambi e gli affari di tutto il mondo. E quando tutta questa raffinata filosofia fosse terminata, quando tutti questi sentimenti di umanità fossero stati una buona volta espressi, tornerebbe ai suoi affari o al divertimento, riprenderebbe il suo riposo e il suo svago con lo stesso agio e tranquillità di prima, come se nessuna simile catastrofe fosse accaduta. Il minimo guaio che dovesse capitare a lui provocherebbe un disturbo più reale. Se sapesse di dover perdere il suo dito mignolo l'indomani, la notte non dormirebbe, ma, a patto che non li abbia mai visti, russerebbe profondamente e tranquillamente sulla rovina di cento milioni di suoi fratelli, e la distruzione di quell'immensa moltitudine gli sembrerebbe ovviamente un oggetto meno interessante della sua irrisoria disgrazia. Questo significa che, per evitare a se stesso questa irrisoria disgrazia, un uomo dotato di umanità sarebbe capace di sacrificare le vite di cento milioni di suoi fratelli, a patto di non averli mai visti? La natura umana inorridisce a questo pensiero, e il mondo, pur nella sua più grande depravazione e corruzione, non ha mai generato uno scellerato tale da essere capace di un'azione simile. Ma che cos'è che determina questa differenza?²⁰

Rousseau era del parere che non fosse opportuno sottoporre il sentimento di umanità e benevolenza a esperimenti, perché esso si dissolve non appena il suo oggetto diventa troppo lontano: «Sembra che il sentimento di umanità si dissolva e si affievolisca man mano che si distribuisce su tutta la terra, e non possiamo sentirci toccati dalle calamità che hanno colpito i Tartari o il Giappone nella stessa misura in cui lo siamo se si tratta di un popolo europeo»²¹.

In questa luce, l'idea di *humanité* degli Enciclopedisti, sentimento di benevolenza per tutti gli esseri umani, sublime entusiasmo mosso dal dolore altrui e dal desiderio di recare conforto, che unisce il cittadino di Parigi e quello di Pechino in quanto appartenenti al genere umano, appare una semplice estensione della morale privata della vicinanza. Viene spontaneo chiedersi se il vincolo di prossimità sia un fondamento solido in relazione agli effetti morali altruistici che gli vengono attribuiti.

²⁰ A. Smith, *Teoria dei sentimenti morali* (1759), a cura di E. Lecaldano, Milano, Rizzoli, 2008, pp. 293-294. Questo brano ricorda D. Hume, *Trattato sulla natura umana* (1739-1740), tr. it. di A. Carlini, E. Lecaldano, E. Mistretta, Roma - Bari, Laterza, 2002, II, III, 13, p. 437: «Non è contrario alla ragione che io preferisca la distruzione del mondo intero piuttosto che graffiarmi un dito».

²¹ J.J. Rousseau, *Economia*, in *Enciclopedia o dizionario ragionato delle scienze, delle arti e dei mestieri*, Bari, Laterza, 1968, pp. 427-428.

Limitiamoci a considerare l'aspetto legato alla reazione naturale spontanea, alla repulsione istintiva a veder soffrire un altro essere, oggi ampiamente studiata nell'ambito delle neuroscienze²² e considerata dagli etologi (e già da Rousseau) presente anche nei primati superiori. Anch'essa è fragile e mutevole.

Nel suo resoconto sul processo Eichmann, Hannah Arendt si pone la seguente domanda: «È di grande interesse politico sapere quanto tempo occorre a una persona media per superare l'innata ripugnanza per il crimine e cosa esattamente le accada una volta raggiunto quel punto»²³. La risposta è: quattro settimane. Il 31 luglio 1941 Eichmann fu infatti informato dal capo del servizio segreto delle SS, Reinhardt Heydrich, che una 'soluzione finale' della questione ebraica era diventata politica ufficiale. Nelle successive quattro settimane Eichmann ebbe l'opportunità di osservare personalmente in Polonia le macabre operazioni preliminari di liquidazione fisica e ne provò varie reazioni fisiche di disgusto, nausea, indebolimento delle gambe. Dopo quattro settimane si assunse la responsabilità di trasportare gli ebrei proprio verso il tipo di morte che gli aveva fatto tanto orrore.

Ricordiamo ancora l'esempio di Diderot, del cieco che non distingue chi sta perdendo sangue senza un lamento da chi sta orinando²⁴. Misurata con il metro della sensibilità, la morale diventa incerta, perde di evidenza, diventa succube del caso e del dubbio, la coscienza si riduce a paura del castigo e della disapprovazione e la sua voce o ammutolisce o diventa quella della 'buona società' e delle convenzioni.

Nel '700 ci si interrogava su un'etica della 'simpatia' limitata alla cerchia ristretta dei propri simili, ma il problema non è certo scomparso nell'epoca contemporanea, in cui la situazione appare rovesciata e sempre più frequentemente ci si chiede chi sia il prossimo in un contesto di società globale e di informazione planetaria. Le distanze sono saltate, vicino e lontano, familiare ed estraneo si scambiano le parti, siamo meno informati sulle vicende dei nostri coinquilini rispetto a quelle di popolazioni di cui non conosciamo la lingua e non condividiamo le tradizioni. Si parla di

²² Cfr. T. Singer et al., *Empathy for pain involves the affective, but not sensory components of pain*, «Science» 303 (2004), pp. 1157-1162. Cfr. il recente studio di M.H. Immordino-Yang et al., *Neural correlates of admiration and compassion*, «PNAS», 20 aprile 2009.

²³ H. Arendt, *La banalità del male. Eichmann a Gerusalemme* (1963), tr. it. di P. Bernardini, Milano, Feltrinelli, 1999, p. 101. Cfr. anche *ibid.*, p. 103.

²⁴ D. Diderot, *Lettres sur les aveugles à l'usage de ceux qui voient*, in *Oeuvres philosophiques*, ed. par P. Vernière, Paris, Garnier, 1964.

«morte del prossimo» e insieme di responsabilità illimitata per tutto quanto di atroce accade nelle diverse zone del pianeta²⁵.

Dove portano, allora, gli esperimenti in etica? Si potrebbero riscontrare analogie tra le recenti conoscenze relative ai sistemi neurali *mirror*, 'risonanti' sulla base di repertori di azione condivisi, e quindi di una relazionalità originaria che funziona come meccanismo primario di rapporto con il mondo, e la tesi, per quanto distante anni luce sul piano dell'esattezza sperimentale, di una 'simpatia' istintiva che porta gli esseri umani, ma anche i primati superiori, a non restare indifferenti di fronte alla sofferenza di un loro simile²⁶. Facciamo attenzione però ai termini in gioco: sofferenza, dolore, reazione alla vista della sofferenza di un altro essere. Certo si tratta di un vedere/sentire che ha la struttura di una percezione sensibile/emotiva. Gli esperimenti neurobiologici in proposito usano modelli perfettamente allineati con la tradizione: sia gli esperimenti sui dilemmi del carrello sia quelli sull'empatia del dolore sono incentrati su uno spettatore che vede facce o scenari o immagini tristi o disgustose.

Se li guardiamo con attenzione, notiamo però che essi forniscono evidenze ambigue e contraddittorie in relazione al presupposto di un campo originario di condivisione, di una relazionalità originaria. La 'simpatia' intesa come meccanismo neuronale di accoppiamento/rispecchiamento è naturale, ma non distingue tra disgusto e attrazione. Ritorniamo alla centralità della percezione negli esperimenti morali del '700 e in quelli fatti con le tecniche di *neuroimaging*. I 'sentimenti morali', ossia il vasto continente dell'intuizione o reazione morale spontanea, corrispondono al vedere-sentire tipico della risposta emotiva (indignazione, ripugnanza, compassione) a determinati scenari. Si tratta di una valutazione nei termini del mi interessa-mi preoccupa-mi riguarda ampiamente studiata dagli psicologi e dai filosofi e il cui ruolo fondamentale nell'etica è ormai riconosciuto²⁷. Un sentimento morale non è però ancora una motivazione per agire. Sappiamo bene quante reazioni compassionevoli o anche quanti gesti solidali si esauriscono nell'autocompiacimento, nel mettere a posto la propria coscienza, nel farci sentire più buoni e liberarci dall'angoscia di fronte a un dramma estraneo. Una vera partecipazione al destino di un altro

²⁵ Cfr. L. Zoja, *La morte del prossimo*, Torino, Einaudi, 2009.

²⁶ Cfr. L. Boella, *op. cit.*, cap. 6.

²⁷ Cfr. A.J. Vetlesen, *Perception, empathy and judgment. An inquiry into the preconditions of moral performance*, University Park, Penn State Press, 1994.

non può essere solo la reazione istintiva a un determinato scenario. In un'epoca in cui lo spettacolo del dolore è diffuso quotidianamente dai media, possiamo anche ammettere che la reazione emotiva da esso provocata sia un'importante spinta per occuparsi della sorte degli altri. È chiaro però che siamo nella migliore delle ipotesi solo all'inizio di un percorso per nulla garantito nel suo esito altruistico o solidale. La questione non è, non può essere quella di fare a meno di disposizioni emotive che vanno coltivate, sostenute, bensì quella di svilupparle in direzione dell'agire. Principi dell'agire come la giustizia, l'uguaglianza, il rispetto e anche l'amore per l'altro hanno una qualità etica più impegnativa di quella dei sentimenti morali. In questo quadro, appare chiaro che, come già notava Adam Smith, le azioni e i loro principi hanno una natura morale distinta da quella dei sentimenti (non importa se li si consideri sordidi ed egoistici oppure naturalmente altruistici). Le ragioni per agire derivano anche dall'immaginare una situazione, non solo dall'osservarla. Le indagini sulla 'natura umana' non sono così rassicuranti come sembrano, in particolare ci mettono di fronte all'impossibilità (la stessa delle 'etiche della simpatia') di tirare una linea retta tra strutture dell'esperienza umana (vista esclusivamente in termini naturalistici) ed etica.