

ANTONIO DA RE

DESIDERIO E RAGIONE:
A PROPOSITO DI ALCUNE QUESTIONI
NEUROETICHE

SOMMARIO: 1) *Naturalizzazione della morale: sì e no*; 2) *Le basi neurali del giudizio morale: emotivismo deontologico vs razionalismo consequenzialistico*; 3) *Identità pratica e prospettiva in prima persona*; 4) *La libertà finita di un essere che desidera e ragiona*.

1) *Naturalizzazione della morale: sì e no*

L'OBBIETTIVO di questo saggio consiste nel richiamare l'attenzione sul tema classico del rapporto tra desiderio e ragione, alla luce del possibile contributo offerto dal dibattito neuroetico degli ultimi anni. Gli studi, infatti, volti a osservare, grazie soprattutto all'utilizzazione della risonanza magnetica funzionale (fMRI), le specifiche aree cerebrali che si attivano quando i soggetti formulano dei giudizi morali o quando essi sono chiamati a prendere delle decisioni e a scegliere, hanno riproposto questioni cruciali, ben note alla riflessione filosofico-morale passata e presente. Tali questioni riguardano per esempio le modalità di giustificazione sul piano normativo dei nostri giudizi morali e persino la domanda radicale se ed eventualmente in che senso ci possiamo considerare soggetti liberi, quando operiamo delle scelte. Dato il limitato spazio a disposizione, non è mia intenzione seguire in modo analitico e circostanziato il dibattito che su questi temi si è sviluppato con una mole di contributi davvero imponente. Piuttosto sarà importante adottare il giusto angolo di visuale attraverso il quale guardare al contributo fornito dalle neuroscienze. Alcuni possibili fraintendimenti e confusioni nascono infatti da una carente messa a punto di carattere metodologico ed epistemologico. Vedremo come un approccio

scientifico oggettivante, che adotti comprensibilmente una prospettiva d'indagine in terza persona, non possa essere considerato l'approccio esclusivo, quando si rifletta sull'identità pratica del soggetto; una tale indagine richiede anche e soprattutto l'adozione di una prospettiva in prima persona, per giunta non confinata al momento particolare di quando il soggetto formula quel giudizio o assume quella decisione.

Rimanendo ancora sul piano di una preliminare riflessione metodologica, è bene subito introdurre una precisazione riguardo al progetto di molti autori di "naturalizzare la morale", ovvero di cercare il fondamento della morale nel funzionamento del cervello, partendo dall'assunto veicolato a mo' di slogan che "noi siamo il nostro cervello". Un'autrice che molto si è spesa in tale direzione è Patricia S. Churchland, sin dal suo pionieristico *Neurophilosophy*¹. Di fatto si fa valere un'identità tra mente e cervello, di modo che gli stati mentali coincidono con gli stati cerebrali. Gli stati mentali, compresi quelli attinenti la sfera morale e quelli concernenti l'espressione di desideri, di credenze, di aspettative, sarebbero in tutto e per tutto riducibili a stati cerebrali, come tali registrabili attraverso le tecniche di *neuroimaging*: prova ne sia che tali tecniche, attraverso la localizzazione in determinate aree cerebrali, mostrerebbero l'incapacità a esprimere certi stati mentali, da parte per esempio di pazienti con gravi lesioni cerebrali.

Il progetto di naturalizzare la morale in ambito neuroscientifico ripropone un cliché assai consolidato e non necessariamente di tipo naturalistico. Intendo dire che in tale progetto di naturalizzazione della morale ad opera delle neuroscienze si respira un'aria familiare, di *dejà vu*, che ci conduce ad analoghi propositi di spiegare l'origine della morale a partire dal suo possibile presupposto biologico-evoluzionistico o da quello genetico o dagli studi di etologia e dalla comparazione tra comportamento animale e umano, e così via; non solo, l'aria familiare si respira anche quando un simile progetto sia posto a confronto con interpretazioni non naturalistiche, per esempio di tipo economico-so-

¹ Si veda P.S. CHURCHLAND, *Neurophilosophy: Toward a Unified Science of the Mind-Brain*, Cambridge-Mass. 1986 e, più recentemente, *Neurobiologia della morale*, tr. it. Milano 2012 (ed. or. 2011).

ciali come avveniva in certa vulgata marxista del secolo scorso, o nelle ricostruzioni genealogiche da parte di Nietzsche dei significati dei concetti di *colpa*, *pena*, ecc.: a ben vedere, in tutti questi tentativi si metteva e si mette in discussione la pretesa di autonomia della morale e di una autocomprensione priva di presupposti. Accanto all'aria di familiarità, si respira però un elemento di novità: quando si parla di mente e di cervello avvertiamo che si parla direttamente di noi stessi e della nostra identità; certo, si dà conto in definitiva di noi anche quando si ricorre ad altre ricostruzioni genealogiche, naturalistiche e non, della morale, ma qui vi è con tutta evidenza un collegamento *diretto* con la nostra capacità di pensare, di valutare, di decidere, collegamento che in tale immediatezza non si dà per esempio con lo studio del nostro patrimonio genetico.

Il progetto di naturalizzazione di per sé può svolgere un ruolo critico appropriato, al pari di altre interpretazioni volte a mettere in questione una pretesa di autonomia *assoluta* della morale: lo studio delle condizioni naturali, biologiche, neuronali, come pure lo studio delle condizioni economiche, sociali e così via, che accompagnano la morale, può fornire un contributo utile ad una maggiore comprensione di noi stessi e di che cosa si debba intendere per etica o morale. Diverso è quando un approccio riduzionistico estremo porta appunto a ridurre i fenomeni mentali, cognitivi, desiderativi, spirituali in senso lato, a fenomeni spiegabili solo ed esclusivamente attraverso la strumentazione e il lessico concettuale delle scienze biologiche, nel caso specifico delle neuroscienze cognitive, così come certo materialismo dialettico spiegava semplicisticamente la sovrastruttura della morale come effetto della causa strutturale (l'economia). In tutte queste diverse forme di riduzionismo non si riconosce alcuna autonomia alla morale, autonomia che beninteso non può essere assoluta, ma relativa, e che richiede quindi, per essere indagata, una pluralità di saperi e di metodologie. Il riduzionismo estremo poi presenta un altro grave limite ovvero che esso si espone assai facilmente al rischio della cosiddetta fallacia naturalistica; in altri termini, per il riduzionista anche una valutazione morale su cosa sia buono o malvagio andrà formulata sulla base dell'unica mo-

dalità conoscitiva ammessa.

Ci troviamo così di fronte a due diverse, possibili modalità di intendere e praticare la naturalizzazione, che per semplicità propongo di distinguere in (1) e (2). Con naturalizzazione (1) intendo lo studio delle condizioni (naturali, biologiche, neuronali, ...) che rendono possibile la moralità; così come per comprendere adeguatamente la morale è opportuno fare ricorso anche all'apporto dell'economia, della storia, dell'antropologia culturale ecc., ugualmente è opportuno studiare quei requisiti senza i quali non si dà la morale. Per il Darwin de *L'origine dell'uomo e la selezione sessuale* tali requisiti erano identificabili nella presenza di istinti sociali e nell'intelligenza, che fra l'altro, almeno nelle pagine citate, sottolineavano la differenza dell'uomo rispetto agli altri esseri animali². In tal senso anche gli studi sulle basi neurali del giudizio morale possono inquadrarsi in una naturalizzazione (1), sebbene – come vedremo a proposito degli studi di Joshua D. Greene – si possa agevolmente scivolare verso la modalità (2); comunque, con la modalità (1), grazie all'osservazione con tecniche di *neuroimaging* delle aree cerebrali attivate, veniamo in possesso di dati ed elementi che consentono di conoscere meglio la nostra realtà morale, per esempio cogliamo l'importanza dei processi emozionali quando ci troviamo a deliberare e a scegliere moralmente. La naturalizzazione (1) studia quindi le capacità, le condizioni di possibilità, le condizioni abilitanti – per dirla con Habermas³ – della morale stessa; del resto, quando noi utilizziamo nel diritto la formula “incapace di intendere e volere”, presupponiamo che un soggetto, privo di tale capacità, di tale condizione abilitante, non sia giuridicamente (e ancor prima eticamente) responsabile e quindi suscettibile di un giudizio in termine di colpa, dolo, merito.

La naturalizzazione (2) va ben oltre la chiarificazione di quelle che sono le condizioni di possibilità del darsi della morale; essa è il tentativo di spiegare naturalisticamente la stessa dimensione normativa, che si esprime in giudizi e valutazioni morali: ciò che è buono o cattivo

² Cfr. C. DARWIN, *L'origine dell'uomo e la selezione sessuale*, tr. it. Roma 2006 (ed. or. 1871), pp. 100 ss.

³ J. HABERMAS, *Tra scienza e fede*, tr. it. Roma-Bari 2006 (ed. or. 2005), p. 62.

in senso morale viene stabilito dall'evoluzione, dall'etologia, da come funziona il cervello, ecc. A tale proposito può valere l'ammonimento di George Edward Moore, quando nei *Principia Ethica*, criticando Herbert Spencer, sostiene che «la sopravvivenza del più adatto non significa, come si potrebbe credere, la sopravvivenza di ciò che è più adatto a raggiungere uno scopo buono, cioè più adatto ad un fine buono»⁴. Moore non intende affatto svalutare la teoria scientifica dell'evoluzione; ciò che egli contesta è che tale teoria finisca, per lo meno in Spencer, con il caricarsi di valenze morali, e per giunta di tipo “selettivo” e discriminatorio nei confronti di chi si mostra evolutivamente poco dotato di *fitness*; detto altrimenti, gli “effetti biologici” dell'evoluzione verrebbero anche qualificati come buoni o cattivi in senso morale. Si tratta di una fallacia riscontrabile anche in qualsiasi altra posizione che trasformi delle conoscenze scientifiche, che come tali dovrebbero essere intenzionalmente limitate all'indagine di alcuni fenomeni del reale, in conoscenze esaustive dell'interezza del reale, comprendenti pertanto anche la nostra esperienza valutativa e normativa⁵. L'esito in definitiva consiste in una comprensione semplicistica, proprio perché riduzionistica, della morale: di fatto si fa valere la pretesa di poter determinare in modo diretto e immediato che cosa sia bene morale, chiudendo sin da subito la discussione su ciò invece che dovrebbe costantemente rimanere aperto, proprio perché ha a che vedere con domande e riflessioni di ordine etico (è questo a ben vedere il significato del cosiddetto *open question argument* di cui parla Moore⁶).

2) *Le basi neurali del giudizio morale: emotivismo deontologico vs. razionalismo consequenzialistico*

Al rischio della fallacia naturalistica si espone anche Joshua D. Gre-

⁴ G.E. MOORE, *Principia Ethica*, 1903, tr. it. Milano 1972² (ed. or. 1903), p. 105.

⁵ Sul tema si veda l'analisi critica di Gabriele De Anna, che distingue fra teoria scientifica dell'evoluzione da un lato e, dall'altro, «l'immagine scientifica e l'evoluzionismo, intesi come visioni generali della realtà»; queste «assumono che l'ontologia postulata dalla scienza abbia valore universale» (G. DE ANNA, *Scienza, normatività, politica. La natura umana tra l'immagine scientifica e quella manifesta*, Milano 2012, p. 176).

⁶ MOORE, *Principia* cit., pp. 62-64.

ene, che assieme ai suoi collaboratori ha condotto una serie di studi sperimentali sui processi decisionali in ambito morale. In uno studio del 2001 l'equipe di Greene arruolò alcuni soggetti ai quali fu sottoposta una serie di dilemmi pratici⁷. Va detto che non tutti i dilemmi erano di ordine morale: il soggetto per esempio, era invitato a esprimere una preferenza, tenendo conto di determinati vincoli temporali, tra lo spostarsi in treno o in bus; oppure doveva scegliere tra due differenti buoni da utilizzare in un negozio. Oltre a questi dilemmi pratici, ma non morali, i soggetti erano invitati a esprimersi in merito ad alcuni dilemmi ben noti alla riflessione morale, ovvero il dilemma del *trolley* e quello del *footbridge*.

Benché non si usasse ancora il termine identificante di *trolley*, il dilemma in questione venne proposto da Philippa Foot in un saggio dedicato al principio etico-normativo del duplice effetto⁸. Come è noto, tale principio era stata elaborato all'interno della riflessione morale della Seconda Scolastica, prendendo le mosse dalla discussione di Tommaso d'Aquino riguardo all'ammissibilità o meno della legittima difesa. Il principio considera la possibilità che un certo atto determini due conseguenze, una positiva e l'altra negativa, e individua i criteri in base ai quali tale atto può, a determinate condizioni, essere giustificato sul piano morale. Per esempio, in una prospettiva etica che stigmatizzi moralmente l'aborto, ci si domanda, nel caso di una donna gravida e affetta da cancro all'utero, se sia consentita l'isterectomia e l'aborto (di tipo però indiretto) che ne deriverebbe; nel caso in questione, l'intenzionalità morale è volta a salvaguardare la vita della madre (effetto positivo), anche se è facilmente prevedibile che tale intervento produrrà un altro effetto (negativo ovvero la morte del feto), che però non sarebbe direttamente intenzionato da chi compie l'azione. Un altro esempio può riguardare il fine vita e la possibilità di somministrare degli antidolorifici a un malato allo stadio terminale, con l'intento di alleviare il

⁷ J.D. GREENE ET AL., *An fMRI Investigation of Emotional Engagement in Moral Judgment*, «Science», 293 (2001), pp. 2105-2108.

⁸ P. FOOT, *The Problem of Abortion and the Doctrine of Double Effect*, in EAD., *Virtues and Vices and Other Essays in Moral Philosophy*, Oxford 1978 (ed. or. 1967), pp. 19-32.

suo dolore, ma con la prevedibile conseguenza che ciò accelererà anche il processo di morte. L'esempio del *trolley* consiste nell'immaginare che una locomotiva fuori controllo si stia dirigendo lungo un binario dove vi sono cinque operai al lavoro; se la locomotiva continuerà la sua corsa finirà con l'ucciderli. Vi è tuttavia la possibilità di deviare la locomotiva in un binario secondario, dove si trova un altro operaio che non ha la possibilità di scappar via. Il dilemma riguarda la legittimità o meno di azionare lo scambio, di modo che la locomotiva ucciderà una o cinque persone a seconda che si intervenga o meno.

Il dilemma del *footbrigde*, avanzato da Judith J. Thomson⁹, rappresenta una sorta di radicalizzazione di quello del *trolley*. Si immagina infatti che la locomotiva si stia dirigendo inesorabilmente verso i cinque operai situati nel binario, senza alcuna via di fuga; chi sta osservando però la situazione si trova sopra una passerella ferroviaria con accanto a sé uno sconosciuto, piuttosto corpulento, che sporge dal parapetto della passerella: se l'osservatore spingerà la persona corpulenta giù dal parapetto, questa andrà a cadere sul binario e precisamente alcuni metri prima di dove si trovano i cinque operai, impedendo in tal modo al carrello di proseguire nella sua corsa.

Ritornando agli esperimenti di Greene, va ricordato che, nel mentre i soggetti esaminavano i differenti casi concernenti dilemmi pratici di natura sia morale che non morale ed esprimevano la loro valutazione in merito, attraverso la risonanza magnetica funzionale (fMRI) si provvedeva a rappresentare le diverse aree cerebrali dei soggetti coinvolti durante il processo di tale valutazione. La risonanza magnetica funzionale misura infatti i mutamenti nei livelli di ossigenazione del sangue, i quali sono prodotti dall'attività neuronale. I risultati forniti da tale metodica risultavano essere di sicuro interesse. Innanzitutto si notava una differenziazione tra dilemmi non morali e dilemmi morali: le aree del cervello associate con l'espressione di emozioni risultavano essere assai più attive quando il soggetto era posto di fronte a dilemmi di natura morale. All'interno poi di quest'ultima categoria si no-

⁹ J.J. THOMSON, *Rights, Restitution and Risks. Essays in Moral Theory*, Cambridge-Mass. 1986.

tava un'ulteriore differenziazione: le medesime aree apparivano, alla risonanza magnetica funzionale, ancor più attive quando si trattava di esprimere un giudizio morale sul dilemma del *footbridge*, piuttosto che su quello del *trolley*. L'espressione emotiva, insomma, conosceva una progressione a seconda che il soggetto dovesse esprimersi su dilemmi non morali, su dilemmi morali del tipo *trolley* e dilemmi morali del tipo *footbridge*; tale progressione veniva da Greene formulata anche in base alla distinzione personale/impersonale, nel senso che nella tripartizione appena esaminata si notava un coinvolgimento personale del soggetto via via più marcato. Il dato maggiormente rilevante consisteva nelle risposte fornite dai soggetti partecipanti alla ricerca: nel caso del dilemma *trolley* la maggioranza delle risposte riteneva fosse moralmente accettabile azionare lo scambio, perché ciò consentiva di salvare cinque persone a fronte di una; nel caso del *footbridge*, dove comunque il numero delle persone coinvolte (cinque ed una) era il medesimo, la maggioranza delle risposte riteneva invece che non fosse moralmente accettabile spingere giù dalla passerella lo sconosciuto, provocandone la morte¹⁰.

Una prima osservazione riguarda il particolare uso euristico attribuito da Greene ai dilemmi morali del *trolley* e del *footbridge*. La discussione avviata da Foot e poi proseguita da Thomson si concentrava a ben vedere sul significato dell'intenzionalità morale; essa si proponeva di analizzare situazioni particolarmente conflittuali dalle quali si può ben prevedere che possano derivare conseguenze di tipo diverso: quando e fino a che punto si possono giustificare degli atti che hanno l'intenzione di causare un bene maggiore, pur ammettendo che si dia nel contempo un male che, secondo il principio del duplice effetto, sarebbe semplicemente previsto, ma non direttamente intenzionato? L'analisi di Foot, poi, era volta a mettere in luce la differenza tra doveri negativi di non maleficenza e doveri positivi di beneficenza

¹⁰ Si può quindi parlare di una sorta di dissociazione tra la formulazione dei giudizi morali e la loro giustificazione: M. HAUSER, F.A. CUSHMAN, L. YOUNG, R. JIN, J.M. MIKHAIL, *A Dissociation between Moral Judgments and Justifications*, «Mind & Language», 22 (2007), pp. 1-21.

(e ciò, fra l'altro, le consentiva di distinguere tra l'“uccidere” e il “lasciar morire”); tale differenza poi risultava essere ancor più marcata nell'analisi di Thomson. In Greene invece tutta l'attenzione si concentra sull'incidenza della componente emozionale e di quella critico-razionale, tralasciando del tutto l'analisi del rapporto tra intenzionalità e conseguenze e l'esame dei diversi tipi di dovere, negativo e positivo. I dilemmi, infatti, vengono ora interpretati alla luce del diverso peso attribuito al coinvolgimento personale; a questo si associa poi l'attivazione delle aree cerebrali preposte all'espressione emozionale: la maggiore implicazione personale del soggetto segnalerebbe, in altri termini, una particolare intensità emotiva, accertabile attraverso le tecniche di *neuroimaging*.

Sulla base di queste premesse trova una risposta l'interrogativo del perché la maggioranza delle persone interpellate ritiene sia moralmente accettabile sacrificare una vita per salvarne cinque nel dilemma del *trolley* e non invece nel dilemma del *footbridge*. Per Greene la diversità sta nel fatto che nel secondo dilemma viene richiesto al soggetto di spingere e di buttare giù dalla passerella lo sconosciuto, e ciò appunto viene percepito come un atto più personale, più diretto, se non altro perché presuppone il contatto fisico con la vittima e l'esercizio della forza nei suoi confronti¹¹, mentre lo scambio di binario, azionato attraverso una leva meccanica, viene avvertito come un atto più impersonale. Il lato “personale”, dunque, viene riferito al darsi di processi emozionali, che hanno un notevole impatto motivazionale sul soggetto, al punto che questi, a differenza del caso *trolley*, avverte come moralmente inaccettabile il sacrificio di un uomo per salvarne cinque; il lato “impersonale” invece verrà accostato al darsi di processi cognitivi, in cui è all'opera un controllo critico e razionale. Greene parla al riguardo di teoria del doppio processo (*dual-process theory*): le rappresentazioni emotive esercitano una forza motivazionale diretta mentre i fattori cognitivi non hanno tale forza anche se possono agganciarsi – per così

¹¹ Ciò viene chiarito ulteriormente in un saggio successivo: GREENE, *Dual-Process Theory and the Personal/Impersonal Distinction: A Reply to McGuire, Langdon, Colthart, and Mackenzie*, «Journal of Experimental Social Psychology», 45 (2009), pp. 581-584.

dire – a stati affettivi ed emozionali. Greene tende comunque a divaricare le due tipologie, emozionali e cognitive, di stati e procedimenti che trovano un corrispettivo sul piano della rappresentazione neurale: l'emozionale, almeno in una prima fase, contrasta con il cognitivo, che viene anzi ad assumere un ruolo privilegiato, grazie alla sua capacità di controllo critico della struttura decisionale¹².

Il doppio processo potrebbe essere ulteriormente articolato. Da un alto, l'intensa partecipazione emozionale segnala che il soggetto si sente direttamente interpellato da una richiesta morale che avverte come inaccettabile: di qui il suo giudizio morale di rifiuto. Anche la richiesta di azionare lo scambio per far deviare la locomotiva, causando la morte di una persona, verrebbe in situazioni moralmente non conflittuali percepita come una violazione morale; essa però, grazie al suo carattere maggiormente impersonale troverebbe la sua giustificazione a partire da una ponderazione del bene concretamente perseguibile in una situazione appunto conflittuale. In questa fattispecie, i soggetti partecipanti alla ricerca mostrerebbero di esercitare una sorta di “controllo” cognitivo e razionale, affrancandosi – come dire – dalla tutela emotiva e pervenendo a una valutazione di carattere consequenzialistico dei costi e dei benefici. A conferma di ciò Greene e i suoi collaboratori osservano come i tempi di risposta dei partecipanti alla ricerca siano più dilatati quando viene chiesto loro di esprimersi in merito a una possibile violazione morale che implica una loro azione diretta. Insomma, se per ipotesi la decisione rimanesse confinata ad uno solo dei due processi, essa si esprimerebbe attraverso una reazione emotiva di rifiuto; è solo successivamente che si può giungere a una valutazione ponderata della situazione, ma ciò richiede tempo; non solo: richiede che si attivi il secondo processo, quello cognitivo, che consente di andare oltre alla prima risposta di natura emotiva¹³.

¹² GREENE, L.E. NYSTROM, A.D. ENGELL, J.M. DARLEY, J.D. COHEN, *The Neural Bases of Cognitive Conflict and Control in Moral Judgment*, «Neuron», 44 (2004), pp. 389–400.

¹³ A proposito di questa duplicità di piani si veda il saggio che ha dato il via alla discussione GREENE ET AL., *An fMRI Investigation* cit., p. 2107, anche se qui non compare ancora l'espressione “dual-process theory”, introdotta in scritti successivi, per esempio nel saggio citato alla nota precedente.

I risultati ai quali perviene la ricerca sperimentale neuroscientifica di Greene verranno successivamente caricati di significati valutativi e normativi, ben oltre ciò che è stata denominata naturalizzazione (1), per sfociare piuttosto nella modalità di naturalizzazione (2). Egli infatti arriva a sostenere che i dati che ci mette a disposizione la risonanza magnetica funzionale consentono di mettere in luce l'inadeguatezza di una teoria normativa del giudizio morale ancorata alla deontologia. Utilizzando un paradigma di tipo evolucionistico Greene ritiene che nella storia della nostra specie si possano distinguere due fasi, la prima, contrassegnata in senso deontologico, spiega perché i nostri antenati, per tutelare se stessi e il gruppo di appartenenza, ricorressero a risposte sociali di tipo emotivo e in primo luogo al concetto negativo di proibizione, che sarebbe l'elemento tipico di ogni teoria deontologica. Successivamente, con l'evolversi delle strutture neurali del lobo frontale del cervello, gli esseri umani sarebbero stati in grado di approntare una teoria normativa fondata sul controllo cognitivo; in altri termini, al rifiuto emotivo di compiere un'infrazione essi sarebbero diventati capaci di opporre una logica calcolante di tipo consequenzialistico. Il consequenzialismo (inteso sempre in senso utilitaristico) rappresenterebbe quindi una sorta di teoria della maturità nell'evoluzione dell'uomo¹⁴. Questo esito sembra però ingiustificato sulla base delle premesse stabilite, perché da dati di carattere prettamente neuroscientifico si traggono delle valutazioni normative molto nette; non solo, esso fa leva su delle analogie che vengono date per assodate, quando invece meriterebbero ben altre attenzioni critiche. Mi riferisco allo stretto collegamento che viene istituito tra vita emotiva ed etica deontologica da un lato e controllo razionale ed etica consequenzialistica dall'altro. Giustamente è stato osservato che in questo modo si sottovaluta la teoria deontologica, come se questa fosse una semplice sistematizzazione, a posteriori, delle reazioni emotive¹⁵.

¹⁴ GREENE, *The Secret Joke of Kant's Soul*, in W. SINNOT-ARMSTRONG (ed. by), *Moral Psychology*, Vol. 3: *The Neuroscience of Morality: Emotion, Brain Disorders, and Development*, Cambridge-Mass. 2008, pp. 35-79.

¹⁵ R. DEAN, *Does Neuroscience Undermine Deontological Theory?*, «Neuroethics», 3 (2010), pp. 43-60.

Più in generale c'è da chiedersi se effettivamente la presenza di processi emozionali e processi cognitivi, interpretati come reciprocamente conflittuali, giustifichi la conclusione che vi sarebbero due diversi e contrastanti sistemi normativi¹⁶. Inoltre si potrebbe anche ipotizzare che tali processi non si oppongano necessariamente a quelli cognitivi, ma con questi si completino, secondo ovviamente misure e modalità estremamente diversificate; se così fosse, più che un duplice processo nel quale deontologia e consequenzialismo si oppongono reciprocamente (e ancora prima si oppongono i piani personale e impersonale), si potrebbe immaginare un mutuo intervento nell'elaborazione del giudizio morale¹⁷.

In scritti più recenti, Greene è sembrato tener conto di questi rilievi, pur senza rinunciare alla teoria del doppio processo. In un intervento sottoscritto anche da altri due studiosi, si parla di una sorta di “campanello d'allarme” emozionale che ci mette in guardia in situazioni dilemmatiche come quelle del *footbridge*. In alcuni frangenti, tuttavia, noi possiamo decidere di provocare un danno pur di riuscire a guadagnare un bene maggiore; la minimizzazione del danno e la massimizzazione del beneficio, sempre intesi in seno utilitaristico, sono il risultato del sistema cognitivo, che comunque ha bisogno di input emotivi¹⁸. Questo doppio registro psicologico (e ancor prima neuronale) viene

¹⁶ Cfr. *ivi* e ancora A. MANFRINATI, *Il conflitto morale nella prospettiva delle neuroscienze*, in A. DA RE - A. PONCHIO (a c. di), *Il conflitto morale*, Padova 2011, pp. 69-81. Interessante è anche l'esito di un esperimento, nel quale è stata inserita una significativa variante al dilemma del *footbridge*, immaginando che la persona sul ponte avesse una residua aspettativa di vita. Contrariamente a quanto avveniva nel caso della formulazione originale del dilemma, con la presenza della persona corpulenta, le risposte dei partecipanti all'esperimento sono risultate essere in questo caso tendenzialmente possibiliste ad ammettere la plausibilità morale di sacrificare una vita umana per salvarne cinque. Su ciò cfr. A. MANFRINATI, E. RUBALTELLI, K. MAZZOCCO, L. LOTTO, R. RUMIATI, *A Reason to Kill: When Life Expectancy Affect Moral Judgment* (Report del Dipartimento di Psicologia dello Sviluppo e della Socializzazione, Università di Padova, SPUDM 22 Subjective Probability, Utility and Decision Making, 23-27 agosto 2009, Rovereto).

¹⁷ B. HUEBNER, S. DWYER, M. HAUSER, *The Role of Emotion in Moral Psychology*, «Trends in Cognitive Sciences», 13 (2008), pp. 1-6.

¹⁸ F. CUSHMAN, L. YOUNG, GREENE, *Multi-System Moral Psychology*, in J. DORIS, G. HARMAN, S. NICHOLS, J. PRINZ, SINNOTT-ARMSTRONG, S. STICH (ed. by), *The Oxford Handbook of Moral Psychology*, New York 2010, pp. 47-71, specialmente p. 49.

riproposto in un testo firmato dal solo Greene, dove si parla nuovamente del “campanello d’allarme”, che emette dei comandi “non negoziabili”, i quali tuttavia in alcune circostanze possono essere ignorati o trascurati. La reazione del campanello d’allarme non è altro che il risultato di una delle funzioni automatiche (*automatic settings*) del cervello. Usando un esempio chiarificatore, il cervello viene paragonato a una macchina fotografica, che è impostata sulla modalità automatica e che quindi è preposta a rispondere in modo veloce ed efficiente a situazioni standard; ma è proprio quando si presentano delle situazioni complesse e impreviste che le impostazioni automatiche mostrano la propria inadeguatezza, perché poco flessibili¹⁹.

Pur avendo ridimensionato la struttura del doppio processo decisionale, Greene mantiene ferma la tesi del primato normativo, giustificato però in modo naturalistico, del consequenzialismo; egli sembra presupporre che si diano fondamentalmente due possibili forme di risposta, la prima di ordine prettamente emotivo, quando il soggetto sia personalmente coinvolto in un atto che solitamente viene considerato come problematico o inaccettabile moralmente; la seconda di carattere prevalentemente cognitivo, anche se comunque influenzato da input emozionali. Forse, in modo ancor più deciso rispetto alla struttura duale di Greene, si potrebbe sostenere che il processo decisionale è unico e che in esso si fanno sempre valere dei fattori emotivi, che pure possono differire per grado e intensità²⁰. Ancor più sarebbe importante mostrare come questo processo decisionale si inserisca in una storia di vita del soggetto, nella quale la dimensione emozionale è costantemente presente nell’esperienza del singolo e non solo in circostanze particolari, quando si sia chiamati a operare scelte, magari fortemente problematiche. Ciò che intendo dire è che la metodologia sperimentale inevitabilmente si trova costretta ad astrarre da una molteplicità di dati, inclusa la stessa condizione nella quale dovrebbe essere operata la scelta:

¹⁹ GREENE, *Moral Tribes: Emotion, Reason, and the Gap Between Us and Them*, New York 2013, in particolare p. 303 per l’uso, piuttosto impegnativo, dell’espressione “non negoziabile” e p. 133 per l’esempio della macchina fotografica.

²⁰ Così R. BLUHM, *No Need for Alarm: A Critical Analysis of Greene’s Dual-Process Theory of Moral Decision-Making*, «Neuroethics», 7 (2014), pp. 299-316.

il partecipante alla ricerca infatti non si trova concretamente di fronte all'eventualità di sacrificare la vita di una persona per salvarne cinque, ma sta solo *immaginando* di come potrebbe giudicare moralmente una situazione del genere. Con ciò ovviamente non si vuole trarre la conclusione affrettata che le indagini sulle basi neurali del giudizio morale siano ingiustificate e inutili; al contrario, sono utili, ma certo non sono esaustive, anche perché esse fotografano l'attività emotiva (e cognitiva) concentrandosi su un istante di vita e inevitabilmente non possono che tralasciare di considerare la ricchezza dell'identità pratica del soggetto; tale identità si è via via costruita nel tempo, e continua a costruirsi e a ridefinirsi nel presente e nella prospettiva del futuro. Quell'istante, colto nella sua immediatezza, è certo manifestazione dell'identità pratica; va da sé però che si tratta di una manifestazione estremamente parziale e limitata, che va letta con grande accortezza e prudenza, senza che si pretenda di poterne ricavare immediatamente la giustificazione di una qualche teoria normativa.

3) *Identità pratica e prospettiva in prima persona*

Alcuni anni orsono Daniel C. Dennett, con il suo consueto stile provocatorio, ebbe modo di celebrare i pregi dell'indagine scientifica oggettivante e naturalizzante. Tale indagine non può che adottare una rigorosa prospettiva in terza persona, abbandonando nel contempo una prospettiva in prima persona, considerata inaffidabile. «I metodi in terza persona delle scienze naturali – scrive Dennett – bastano per indagare la coscienza con la stessa completezza di qualsiasi altro fenomeno in natura, senza alcun significativo residuo»²¹.

Un simile entusiasmo a mio parere non è condivisibile, e non certo perché non si debba tener conto dei risultati della ricerca scientifica o si possa rinunciare a cuor leggero alla sua metodologia (anche se molto vi sarebbe da precisare rispetto ai requisiti di oggettività, controllabilità, rivedibilità, falsificazione, e così via); semmai il problema consiste nel voler programmaticamente assumere l'unica ed esclusiva prospet-

²¹ D. C. DENNETT, *Sweet Dreams. Illusioni filosofiche sulla coscienza*, tr. it. Milano 2006 (ed. or. 2005), p. 27.

tiva della terza persona. In altri termini, il progetto di naturalizzazione (2), che pure è rintracciabile nelle parole di Dennett, non è in grado di dar conto della complessità e della ricchezza della nostra identità pratica, che si costruisce nella quotidianità dell'esperienza. Lo si è visto anche a proposito delle ricerche di Greene e dei suoi collaboratori: i partecipanti alle ricerche vengono posti di fronte a dei dilemmi morali in condizioni – per così dire – asettiche, di inevitabile astrazione; basti pensare che il soggetto interpellato non sta in quel momento vivendo concretamente la situazione dilemmatica rispetto alla quale egli dovrebbe individuare una possibile via d'uscita. La naturalizzazione (2) sottovaluta la rilevanza della dimensione pratico-morale nella vita del singolo soggetto, la quale non può essere rappresentata solo attraverso una descrizione uniforme dei correlati neurali che solitamente sono implicati in quanti sono posti di fronte a determinati interrogativi morali. L'applicazione di una procedura riduzionistica, fondata su un'epistemologia naturalizzata e un'ontologia fisicalistica, oltre a non cogliere la varietà dei fenomeni dell'esperienza umana, comporta una sorta di dispersione, se non di vera e propria dissoluzione, della singolarità. Proprio per questo motivo, oltre alla descrizione neurobiologica dei correlati neurali, è necessaria un'indagine capace di rendere conto della nostra esperienza in prima persona e del lungo e continuo processo di costruzione della nostra identità pratica.

Come ha sostenuto efficacemente Adina L. Roskies²², nella prospettiva dello spettatore (terza persona) ci si limita a dar conto del processo di deliberazione in modo estrinseco e meccanico; nella prospettiva della prima persona si adotta piuttosto un atteggiamento attivo: perché quei motivi, quelle ragioni coinvolte nella deliberazione sono rilevanti per me? perché li consideriamo degni di essere vagliati e soppesati? perché esigono un'adesione e un impegno da parte mia? Dall'analisi del processo della deliberazione e del suo darsi secondo determinati parametri si passa così a considerare, nella prospettiva personale, la

²² A.L. ROSKIES, *Esiste la libertà se decidono i nostri neuroni?*, in M. DE CARO, A. LAVAZZA, G. SARTORI (a c. di), *Siamo davvero liberi? Le neuroscienze e il mistero del libero arbitrio*, Torino 2010, pp. 67-69.

coscienza del contenuto implicato, ovvero la coscienza di quei motivi e di quelle ragioni avvertiti come significativi. Non solo: è importante anche guardare a se stessi come a soggetti che persistono nel tempo e ciò significa che vi è una continuità della coscienza del soggetto, che va al di là di quelle manifestazioni momentanee, oggetto di rappresentazione in terza persona.

Il cambiamento di visuale, dalla terza alla prima persona, esige anche un adeguamento del linguaggio e un suo – per così dire – ispessimento semantico. Sinora, in riferimento agli studi sulle basi neurali del giudizio morale, si è parlato della diade emozione – ragione, che certo ha una sua giustificazione, anche se immancabilmente si finisce con il considerare il mondo delle emozioni e degli stessi sentimenti come qualcosa che si oppone alla ragione. Tale opposizione, intesa spesso in modo radicale, veicola un'interpretazione piuttosto semplicistica della nostra esperienza. Per questo, nell'ottica di una riflessione, che è al contempo autoriflessione, sull'identità pratica del soggetto, possiamo più appropriatamente guardare a noi stessi come a esseri che desiderano, che riflettono e ragionano, che valutano. In ciò possiamo attingere alla stessa tradizione filosofica e alle risorse notevoli che essa ci mette a disposizione; basti qui citare due nomi tra tutti: Aristotele, del resto abbondantemente presente nelle discussioni sul *Mind-Body Problem*²³, e Spinoza, la cui concezione del rapporto mente-corpo è stata riproposta con simpatia da una delle voci più conosciute del dibattito neuroscientifico, Antonio Damasio²⁴. Il contributo della filosofia ripropone così quel dialogo fruttuoso con ciò che Roskies ha denominato “neuroscienze dell'etica”, distinguendo tale direzione di ricerca da quella parallela dell'“etica delle neuroscienze”²⁵: in quest'ultimo caso l'oggetto d'indagine è costituito dall'analisi di tutte quelle implicazioni appunto etiche, giuridiche e sociali (*ethical, legal and social issues*) che hanno una ricaduta più applicativa e normativa, mentre con “neuroscienze dell'e-

²³ Cfr. E. BERTI, *Aristotele e il «Mind-Body Problem»*, «Iride», 23 (1998), pp. 43-62.

²⁴ A. DAMASIO, *Alla ricerca di Spinoza: emozioni, sentimenti e cervello*, tr., it. Milano 2003 (ed. or. 2003).

²⁵ ROSKIES, *Neuroethics for the New Millennium*, «Neuron», 35 (2002), pp. 21-23.

tica” si allude all’impatto che la conoscenza neuroscientifica può avere sulla comprensione dell’etica e di alcuni sui concetti basilari (libertà, responsabilità, deliberazione ...).

Ritornando al tema della nostra identità pratica: essa è attraversata, anzi sostenuta, verrebbe da dire, dalla dimensione del desiderio, termine più comprensivo e significativo di quelli di emozione, di passione, di sentimento, con i quali pure per certi aspetti può essere posto in relazione. La dimensione del desiderio è certo collegata alla sfera dei bisogni, ma a questa non si ferma: essa si proietta sempre oltre, perché presuppone un universo di significati e di simboli che rinviano al nostro essere contrassegnato in senso culturale oltre che naturale. Come direbbe il commissario Montalbano, non è sufficiente nutrirsi, benché ciò risponda adeguatamente al bisogno fondamentale di sfamarci; oltre che nutrirci, vogliamo anche pranzare o cenare ossia vogliamo prendere parte a un rito, con un suo codice simbolico ben riconoscibile, in cui comunichiamo con altri (familiari, amici, conoscenti e così via). Il bisogno ha una sua determinatezza, che non si dà nel desiderio; questo, come ci ricorda l’etimologia, allude alla cessazione della contemplazione delle stelle (*de-sidera*): si avverte la privazione e ciò muove il soggetto a ricercare un appagamento che però non potrà trovare la sua soddisfazione in qualcosa di determinato. L’uomo è un essere che desidera, sempre, e che desidera il bene o che desidera *vivere bene* e non semplicemente vivere o sopravvivere, anche se poi non è affatto agevole interpretare tale desiderio e declinarlo nell’esperienza di vita. Così inteso, si potrebbe affermare che il desiderio costituisce la modalità più immediata e diretta della nostra apertura al mondo; esso svolge una funzione orientativa, pratica e cognitiva, che ci consente di partecipare del reale²⁶. Ovviamente il desiderio, questa struttura tensionale

²⁶ Per Spinoza il desiderio (*cupiditas*) è addirittura ciò che ci definisce come esseri umani (“*cupiditas est ipsa hominis essentia*” si legge nella Pars III dell’*Ethica*, Affectuum Definitiones, I, come pure in altri luoghi, sempre della Pars III). Da notare che la *cupiditas* è l’*appetitus* consapevole di sé (III, prep. IX, scolio), e che a sua volta l’*appetitus* è il *conatus* in quanto riferito sia alla mente che al corpo. Quindi, la *cupiditas* è tale in riferimento all’unità psico-somatica dell’uomo; non solo, essa è accompagnata dalla consapevolezza di sé e si esplica al meglio, come affetto-azione, quando è sostenuta dalla conoscenza adeguata di tipo razionale e intellettuale. Si fa qui valere l’attivazione

che sorregge il nostro essere, è sottoposto, nelle condizioni concrete dell'*ethos* ovvero nelle concrete forme di vita in cui ci troviamo, a un'opera di affinamento e apprendimento, che può ben conoscere esiti diversificati. Ciò segnala però parallelamente la possibilità che la dimensione desiderativa possa essere, almeno in parte, plasmata e formata attraverso la cura degli altri esseri umani e ovviamente la cura di sé.

Oltre che desideranti, siamo esseri che riflettono e ragionano e che esprimono delle valutazioni. La riflessività e la capacità valutativa sono per noi umani qualcosa di ... naturale, proprio perché siamo esseri sociali, dotati di linguaggio. Nella deliberazione pratica noi ci scopriamo appunto come esseri riflessivi, che esercitano una razionalità pratica; facciamo valere dei giudizi critici di tipo valutativo e normativo, e non ci limitiamo a esprimere delle asserzioni su dei fatti; valutiamo i fatti e gli atti che compiamo e cerchiamo di "motivare" il nostro agire, e ciò avviene attraverso l'esercizio della ragione pratica, che avanza degli argomenti, dei motivi, delle ragioni per agire²⁷.

Avanziamo delle ragioni per agire non solo a noi stessi, ma anche agli altri. Lo scambio delle ragioni è qualcosa di richiesto proprio perché siamo esseri sociali, e dobbiamo rendere conto delle nostre scelte, attraverso argomenti comprensibili a noi e agli altri. Tutto ciò può essere spiegato attraverso la naturalizzazione (1), indagando i correlati neurobiologici riscontrabili nell'esercizio della riflessività, nella capacità valutativa, nella forza motivazionale. Andare oltre, con spiegazioni riconducibili alla naturalizzazione (2), è un salto indebito: riflessività, capacità valutativa, socialità sono sì qualcosa di naturale, nel senso però che qualificano quella particolare natura dell'animale uomo che è anche *cultura*. «Non possiamo ridurre enunciati di azione a enunciati fisici»²⁸, ha scritto Stuart Kauffman, un biologo evoluzionista. Il motivo risiede nel fatto che l'organismo biologico umano è un organismo che

di una dinamica desiderio – ragione, assai lontana da interpretazioni meramente irrazionalistiche del mondo delle passioni, degli affetti, del desiderio.

²⁷ Si veda a tale proposito C.M. KORSGAARD, *The Sources of Normativity*, Cambridge 1996.

²⁸ S. KAUFFMAN, *Una nuova concezione della scienza, della ragione e della religione*, tr. it. Torino 2010 (ed. or. 2008), p. 81.

agisce; la mente umana non è quindi un mero sistema computazionale, ma «un sistema organico di significati e di atti»²⁹. Da parte loro Gerald M. Edelman e Giulio Tononi hanno distinto tra coscienza primaria e coscienza di ordine superiore. La prima forma di coscienza «si riscontra in animali dotati di alcune strutture cerebrali simili alle nostre. Essi sembrano capaci di costruire una scena mentale, ma possiedono limitate capacità semantiche o simboliche e mancano di un vero linguaggio»; la seconda presuppone una conoscenza della propria identità presente, passata e futura, ed è una coscienza umana, articolabile semanticamente e linguisticamente, in cui si è coscienti di essere coscienti³⁰. Tra l'altro lo scenario qui si allarga dalla considerazione della mente e del cervello a quella del corpo e dell'ambiente in cui il corpo vive; la coscienza – si potrebbe dire – è coscienza della mente, che si dà grazie al cervello, che a sua volta è incarnato in un organismo che agisce nell'ambiente e quindi in un sistema di significati linguistici, sociali e culturali³¹. L'organismo umano viene così ulteriormente definito come *agency*, da cui si dipartono e a cui pervengono atti e significati. Siamo quindi esseri agenti e dotati di linguaggio, che si esprimono attraverso significati, connessioni di senso intersoggettivamente comunicabili, simboli, e questo per inciso spiega perché non sia possibile una naturalizzazione completa della semantica.

Certo le nostre competenze linguistiche, riflessive, valutative, rinviano a determinati correlati neurali e biologici; ma non è poi così strano immaginare che il loro esercizio, a lungo andare, influisca sugli stessi dispositivi di cui esse sono espressione. In fin dei conti possiamo imparare, almeno in parte, ad essere più riflessivi, a giudicare con più pertinenza, a valutare con maggiore equilibrio, ad orientare meglio il nostro desiderio. A ciò è preposta la cura di sé, grazie anche all'apporto degli altri e dell'ambiente, che si esplica nella formazione del carattere

²⁹ *Ivi*, p. 185.

³⁰ G.M. EDELMAN - G. TONONI, *Un universo di coscienza. Come la materia diventa immaginazione*, tr. it. Torino 2000 (ed. or. 2000), p. 120 e, più ampiamente, pp. 120-130; 233-241.

³¹ Si potrebbe qui innestare il ricco filone di ricerca neuroetico dedicato alla teoria della mente estesa; mi limito a menzionare M. DI FRANCESCO - G. PIREDDA, *La mente estesa*, Milano 2012.

e in una continua costruzione della propria identità pratica. Su questa linea, la rilevazione dei limiti di un approccio estrinseco applicato per esempio allo studio dell'atto decisionale del soggetto può trovare degli utili agganci con le analisi aristoteliche. Nell'*Etica Nicomachea* si stabilisce espressamente una connessione tra il processo della deliberazione e la personalità del soggetto (il suo *ethos* ovvero il suo carattere); di più: si sottolinea la valenza temporale che contrassegna il soggetto come un'unità narrativa. Contrariamente a quanto avviene solitamente, il soggetto non viene qui visto come un decisore che si trovi improvvisamente a deliberare e a scegliere; egli infatti, quando delibera e sceglie, riflette, anche se spesso in modo implicito, la sua storia passata e al tempo stesso è proiettato verso il futuro. Il soggetto che delibera dispone di un certo carattere, che si è costituito nel tempo attraverso l'assunzione di determinati stati abituali; egli continua a ridefinirsi e a formarsi, e ciò non avviene in modo asettico, prescindendo dal proprio vissuto e dalle determinazioni già operanti.

L'approccio non estrinseco affiora quando si rifletta per esempio sulla valenza della scelta (*proairesis*) – e ancor prima della deliberazione (*bouleusis*) – ovvero se essa sia puramente razionale o meno. Ora quel binomio emozioni-ragioni a cui si faceva prima riferimento in qualche misura affiora anche all'interno dell'approccio aristotelico, riproposto però attraverso la dinamica desiderio – ragione; tale dinamica a sua volta interessa non tanto la singola azione, ma un insieme di azioni che sono espressione di una disposizione (*hexis*), virtuosa o viziosa, la quale a sua volta è effetto del costituirsi nel tempo del carattere. Nella scelta s'incontrano e si legano assieme l'elemento razionale e quello desiderativo; tale legame poi viene indagato non tanto (o almeno, non solo) concentrandosi sulla singola azione, ma allargando la visuale sulla realtà del soggetto e sulla sua storia. Per Aristotele la scelta è «desiderio deliberato» (*orexis bouleutike*³²) ovvero è espressione sia della razionalità che al contempo del desiderio (*orexis*): per ben deliberare e conseguentemente scegliere bisogna saper ben esercitare la ra-

³² *Eth. Nic.* III, 1113a 11; VI 1139a 23. Si segue la traduzione di Carlo Natali in ARISTOTELE, *Etica Nicomachea*, Roma-Bari 1999, qui alle pp. 93 e 225.

zionalità pratica della saggezza (*phronesis*), ma tale razionalità non può esprimersi prescindendo dal desiderio. La complessa struttura della *praxis* in definitiva riflette la nostra stessa complessità antropologica: nella nostra *psyche* vi è l'*orektikon*, ovvero una dimensione desiderativa e sensitiva, che è *alogon*, irrazionale, e che tuttavia si lascia guidare da ciò che propriamente ci qualifica e ci specifica come esseri umani, l'elemento razionale. Si arriva così a proporre una definizione davvero stupefacente per spessore teoretico e chiarezza lessicale: «la scelta è pensiero desiderante (*orektikos nous*) o desiderio pensante (*orexis dianoetike*), e l'uomo è un principio di questa specie»³³. In un passo successivo si afferma in modo analogo che «il desiderio e il ragionamento in vista di qualcosa sono i principi della scelta», introducendo delle precisazioni molto interessanti: «per questo non vi è scelta senza intelletto e pensiero, e senza uno stato abituale del carattere, infatti l'agire bene e il suo contrario non si danno senza pensiero e senza carattere»³⁴.

Ciò che qui merita di essere sottolineato con forza è l'importanza attribuita allo «stato abituale del carattere». Se infatti si vuole delineare una teoria appropriata dell'azione, se si vuole comprendere adeguatamente il valore della scelta (e della deliberazione) o dell'intero processo deliberativo, è necessario preventivamente rendere conto del carattere e di quanto sia rilevante la sua formazione attraverso l'acquisizione di stati abituali. La teoria dell'azione, a ben vedere, si qualifica propriamente come una teoria dell'agente. Sul piano conoscitivo ciò richiede un cambiamento che sia in grado di rendere ragione della prospettiva interna, in prima persona, del soggetto. L'approccio in terza persona certamente fornisce dati e criteri esplicativi di sicuro interesse, che non possono essere guadagnati altrimenti; ma per il suo carattere estrinseco esso si limita a considerare la particolarità dell'azione singola. L'approccio in prima persona si rivolge ai motivi e alle ragioni che sostengono il soggetto nelle singole azioni; inoltre, per comprendere tali motivi e ragioni è necessario guardare al piano di vita del soggetto: solo così si può sperare di poter dar conto della multivocità di aspetti

³³ *Eth. Nic.* VI, 1139b 4 - 5; tr. it. cit., p. 227.

³⁴ *Eth. Nic.* VI, 1139a 33 - 36; tr. it. cit., pp. 225-227.

dell'identità pratica del soggetto.

4) *La libertà finita di un essere che desidera e ragiona*

Gli stessi famosi esperimenti coordinati dai gruppi di ricerca di Benjamin Libet e successivamente di Chun Siong Soon si concentrano su un istante asettico, scorporato intenzionalmente dalla storia e dall'identità del soggetto partecipante ai test appositamente stabiliti dai ricercatori. Come è noto, nell'esperimento approntato da Libet³⁵, i soggetti avevano di fronte a loro un orologio in cui era attivo un cursore luminoso; essi venivano quindi invitati a piegare un dito in un momento da loro scelto e a riferire in quale preciso istante compariva la coscienza di voler liberamente e spontaneamente compiere il movimento di flessione del dito; tale istante veniva individuato attraverso la posizione occupata in quel momento dal cursore; contemporaneamente veniva registrata l'attività cerebrale del soggetto attraverso un elettroencefalogramma. L'esito mostrava come la libera decisione di flettere il dito, e la stesso movimento del flettere, erano preceduti dall'attivazione dell'area motoria supplementare della corteccia cerebrale. Indicativamente l'inizio del cosiddetto "potenziale di prontezza", ovvero dell'attività inconscia riscontrabile nella corteccia cerebrale, era collocabile all'incirca 350 millisecondi prima della consapevolezza dell'intenzione di voler muovere il dito e 500 millisecondi prima del movimento stesso del dito.

Molteplici sono state le critiche avanzate nei riguardi degli esperimenti di Libet e della sua *équipe*. Si è osservato per esempio che il tempo misurato tra l'attivazione neurale e la consapevolezza è così breve, che non è da escludere l'interferenza di errori e di imprecisioni nelle misurazioni effettuate; su un altro versante si è fatto notare come l'attivazione dell'area cerebrale potrebbe costituire una preparazione motoria di tipo molto generale, che dispone al movimento *tout court*, e non quindi una preparazione più specifica, destinata a quel movimento particolare consistente nella scelta tra le due opzioni. L'argomento

³⁵ B. LIBET, *Mind Time. Il fattore temporale nella coscienza*, tr. it. Milano 2007 (ed. or. 2004).

di gran lunga più dibattuto ha riguardato però il tema della libertà. Da questo esperimento, infatti, molti interpreti hanno tratto la conclusione che noi non saremmo liberi, dal momento che il nostro libero arbitrio (*free will*) e i nostri atti volontari poggerebbero su un'attività inconscia (ciò che viene chiamato efficacemente "borbottare" del cervello³⁶). Non è però di questa opinione Libet, il quale fa notare come al soggetto cosciente rimanga un brevissimo lasso di tempo, di circa 150 millisecondi, nel quale egli può dare corso all'azione, come pure può bloccarla. Così inteso la libertà consisterebbe in un potere di controllo o di veto.

Una variante dell'esperimento di Libet, a partire dalla stessa metodica utilizzata, non più l'elettroencefalogramma, ma la risonanza magnetica funzionale, è stata proposta alcuni anni dopo da Soon e dai suoi collaboratori³⁷. I soggetti partecipanti all'esperimento dovevano scegliere, «quando ne provavano l'impulso» («*when they felt the urge to do so*»), fra due tasti, uno azionato con l'indice destro e uno con il sinistro; nel frattempo le loro attività cerebrali venivano monitorate con la fMRI. Una semplice procedura doveva consentire di segnalare la consapevolezza della scelta: ciò avveniva attraverso l'indicazione di una lettera fra quelle che scorrevano sullo schermo, che doveva essere fissata e ricordata dai soggetti nel momento stesso in cui premevano il tasto. I risultati mostravano come erano due le aree cerebrali interessate (la corteccia fronto-polare e il cingolato posteriore); inoltre la loro attivazione era presente alcuni secondi prima che il soggetto esprimesse consapevolmente la propria scelta. L'esperimento insomma permetteva di prevedere, con un notevole anticipo rispetto alla scelta consapevole (addirittura sino a 10 secondi), se il soggetto avrebbe scelto di premere l'indice sinistro o quello destro. Considerato che il tempo preso in esame è piuttosto esteso, le possibili interferenze indotte da errori di rilevazione hanno qui ovviamente un rilievo assai minore, anche perché la tecnica della fMRI, nella rilevazione dell'attività cerebrale che dà il via al movimento, è assai più specifica di quella utilizzata da Libet. Diversamente

³⁶ *Ivi*, p. 143.

³⁷ C.S. SOON, M. BRASS, H.-J. HEINZE, J.D. HAYNES, *Unconscious Determinants of Free Decision in the Human Brain*, «Nature Neuroscience», 11 (2008), pp. 543-545.

da questi, che ammetteva la libertà, sia pure in una formulazione molto ristretta, Soon ritiene che i risultati degli esperimenti rendano implausibile la tesi della sussistenza della libertà; il formarsi della decisione, ad opera di «una rete di aree di controllo di alto livello», inizia infatti assai prima di quando tale decisione diviene cosciente.

Al di là delle differenze, alcuni rilievi critici riguardo alla metodologia hanno comunque accomunato le due diverse tipologie di esperimenti, che non si svolgono ovviamente in un contesto asettico e privo di presupposti. Così, il semplice compito di «premere un bottone quando se ne sente l'impulso» sembra in verità implicare già la conclusione cercata, dal momento che ciò che si chiede di fare è esattamente di *seguire* un impulso, non certo di scegliere in base a motivi e ragioni. Gli esperimenti poi chiedono di isolare l'istante preciso in cui avviene la presa di coscienza; ma non va dimenticato che il soggetto deve essere istruito preventivamente dallo sperimentatore. Ciò significa che l'intero processo è inevitabilmente condizionato dalle indicazioni dello sperimentatore e quindi dalle aspettative del soggetto partecipante, che deve corrispondere a quanto gli è stato richiesto, anche solamente per rispettare con rigore la procedura stabilita. Insomma, se l'obiettivo era quello di mostrare come il punto d'inizio dell'atto non fosse una libera decisione, ma un'attività inconscia, riscontrabile sul piano dell'attività cerebrale, v'è da chiedersi se tale punto d'inizio non richieda di essere collocato in un tempo anteriore, per rendere conto dell'interazione del soggetto con lo sperimentatore e delle aspettative che ne derivano.

Vedremo come alcuni di questi problemi nascano proprio dal fatto che si isola l'istante della decisione e si indaga poi sul suo punto d'inizio, consapevole o inconscio che sia. Concentriamoci per il momento sul tema della libertà consapevole. Soon, dopo averne stabilito una sorta di equiparazione molto semplicistica con l'impulso (*urge*), ritiene che essa non sia possibile; Libet invece l'ammette, anche se declinata solo nei termini del controllo e del veto. Si tratta di una concezione inadeguata della libertà, che tuttavia non va immediatamente bollata come del tutto infondata, specie per quella sua insistenza sulla commistione di cosciente e inconscio, razionale e irrazionale, volon-

tario e involontario. Spesso della libertà si ha una comprensione sovradeterminata, come se, nella sua volontarietà e consapevolezza, si manifestasse sempre e comunque a prescindere dall'incidenza dell'inconscio, dell'involontario, dello spontaneo, dell'abitudinario, dell'automatismo. Coloro che sulla base degli esperimenti qui presi in esame traggono la conclusione che essi giustificerebbero la negazione della libertà, in realtà concepiscono quest'ultima come puramente cosciente, razionale, volontaria, una libertà quindi che non è umana³⁸.

Pur con le dovute cautele, si può qui stabilire un'analogia con la teoria aristotelica della *praxis*, che – come si è già detto – ruota attorno all'intreccio di desiderio e ragione³⁹. «L'intelletto teoretico – si legge nel *De Anima* – non pensa nulla di ciò che è oggetto dell'azione, e nulla dice su ciò che si deve evitare e perseguire»⁴⁰; è questo infatti un compito che spetta all'intelletto pratico, il quale ragiona «in vista di qualcosa». Tuttavia neppure l'intelletto pratico è in grado di muovere il soggetto all'azione: non basta la conoscenza pratica per spingere ad agire. Ciò che ci spinge ad agire è l'*orektikon*, la facoltà desiderativa, definita anche come l'«unico motore». Sottolineare la forza del desiderio e il suo primato nella capacità di muovere all'azione non vuol dire ovviamente trarre l'errata conclusione che non vi sia posto per il *loghistikon* nell'articolazione della *praxis*. Quest'ultima infatti può essere compresa adeguatamente solo se si tiene presente quel duplice cespite che è dato per un verso dal desiderio, dalla volontà del fine (*bouleusis*) e, per l'altro verso, dalla razionalità pratica, dalla deliberazione (*bouleusis*) su ciò che conduce verso il fine, dalla scelta (*proairesis*); non solo, i due elementi

³⁸ La nostra invece è, e non può che essere, “una libertà soltanto umana”, come recita il titolo della conclusione dell'opera di P. RICOEUR, *Filosofia della volontà 1. Il volontario e l'involontario* (1950, 1988), tr. it. di M. BONATO, Genova 1990, p. 477.

³⁹ È quanto viene proposto da F. CHIEREGHIN, *La coscienza: un ritardato mentale?*, «Verifiche», 37 (2008), pp. 283-316, specialmente pp. 290 ss., a commento degli esperimenti di Libet. Chiereghin aggiunge poi a p. 301: «Ciò significa che la decisione volontaria e consapevole può accadere quando la parte impulsiva, cui spetta propriamente di dare l'avvio al movimento, si trova intimamente fusa ai risultati derivanti dalla fase istruttoria del processo deliberativo».

⁴⁰ Per questa e per le citazioni che seguono, si veda ARISTOTELE, *De Anima*, 432b 26 - 433a 26, tr. it. di G. MOVIA, Milano 2008⁴, pp. 232-235.

s'intersecano e collaborano tra loro, tant'è che si parla della scelta come di un «desiderio deliberato» e la natura stessa dell'uomo è definibile come desiderio che ragiona e ragione che desidera. Nella teoria dell'azione aristotelica, pertanto, non fa problema che la scelta, frutto di deliberazione, poggi su un fondo non razionale, non consapevole, che si fa valere sul piano motivazionale; e ovviamente, il radicamento nell'irrazionale, nel desiderativo, abbisogna di completarsi nella razionalità e nella consapevolezza, e ciò non in singoli ed estemporanei momenti, ma nell'interezza di vita del soggetto.

Gli esperimenti di Libet e Soon si soffermano su un fotogramma infinitesimale di un film assai più lungo, che non sappiamo quando terminerà, fra l'altro proiettato in contemporanea e in sovrapposizione a tanti altri film. Si tratta dell'identità *in progress* del nostro piano di vita, un film di cui noi siamo attori protagonisti e nel contempo spettatori (interessati). La nostra identità pratica viene così definita, passo dopo passo, dall'«albero di decisioni vitali»⁴¹: la nostra esistenza si determina progressivamente a partire da scelte effettuate nel passato, che assumono ora una certa direzione e che in futuro troveranno ulteriori declinazioni. Ci inoltriamo così in un ramo che si diparte dal tronco e poi si biforca e poi via via si estende in rami secondari e si diramazioni successive. Il nostro tragitto, attraverso le varie ramificazioni, s'interseca poi con i tragitti di altri, li influenza e ne è al tempo stesso influenzato. La nostra è una libertà condizionata: posso esercitare la mia libertà quando mi trovo in quella determinata ramificazione, che ormai si è allontanata di molto dal tronco centrale; ma se occupassi un'altra posizione, in un'altra ramificazione, situata magari sul lato opposto dell'albero, mi troverei a compiere scelte differenti, sempre libere, ma che dipendono dal diverso percorso compiuto in precedenza. È quanto accade al protagonista del film *The Family Man* di Brett Ratner, che improvvisamente, il giorno di Natale, si trova a vivere la vita che avrebbe vissuto se tredici anni prima non avesse compiuto una scelta professionale e affettiva assai diversa, conducendolo su un altro percorso di

⁴¹ J.A. RIVERA, *Tutto quello che Socrate direbbe a Woody Allen*, tr. it. Milano 2005 (ed. or. 2003), pp. 217 ss.

vita. La libertà del soggetto può esprimersi in entrambi i percorsi di vita; ma non potrà assumere gli stessi contenuti, proprio perché i percorsi sono differenti. La nostra è una libertà condizionata, perché è una libertà specificamente umana, non assoluta⁴².

Non è solo poi la dimensione temporale, di un piano di vita, a contraddistinguere in profondità la libertà, sottraendola così a quella concezione spesso astratta e disincarnata che s'incontra negli esperimenti sulle basi neurali del nostro comportamento. In tali esperimenti infatti la libertà viene intesa in termini indeterministici e casuali. Giustamente è stato osservato come, contrariamente a quanto potrebbe apparire a prima vista, anche l'indeterminismo, al pari del determinismo, è negatore della libertà⁴³. La libertà infatti ha a che vedere con le *nostre* azioni, di cui noi siamo i responsabili; tali azioni le compiamo sulla base di determinati motivi e ragioni che a noi sembrano rilevanti: non è quindi possibile comprendere che cosa sia propriamente la libertà prescindendo dalla considerazione di tali motivi e ragioni. Ha scritto a tale proposito Roberta De Monticelli:

Questi esperimenti, con il loro *setting di indifferenza*, riproducono artificialmente una situazione molto ancestrale nella storia di un soggetto: i primi passi casuali sulla base dei quali si costituisce un soggetto. Se vediamo giusto, questi esperimenti riproducono artificialmente la situazione in cui noi, in un senso preciso, *non ci siamo ancora*: e allora non è affatto sorprendente che ci mostrino così ignari, così "fuori dal giro"⁴⁴.

Noi non ci siamo ancora (e la nostra identità è come se rimanesse del

⁴² Scrive opportunamente Fernando Savater in un passo citato anche nel volume di Rivera: «Almeno da Aristotele in poi sappiamo che le opzioni del soggetto morale sono libere non nel senso che provengono da un puro e incondizionato arbitrio ma perché lo pongono, di fronte a circostanze cosmiche, politiche ed educative non scelte, in una situazione che ammette diversi tipi di condotta preferibili a seconda delle sue scelte precedenti. Uno dei fattori che più influiscono su ciascuna occorrenza concreta della libertà morale è la somma dei risultati anteriori all'uso di questa stessa libertà: la libertà orienta e – in una certa misura – condiziona la libertà stessa» (F. SAVATER, *Etica come amor proprio*, tr. it. Roma-Bari 1998 (ed. or. 1988), pp. 270 ss.).

⁴³ ROSKIES, *Esiste la libertà* cit., pp. 51-55.

⁴⁴ R. DE MONTICELLI, *Che cos'è una scelta? Fenomenologia e neurobiologia*, in DE CARO, LAVAZZA, SARTORI (a c. di), *Siamo davvero liberi?* cit, p. 117.

tutto estranea alla scelta stessa) quando ci viene chiesto di schiacciare un tasto con l'indice destro o con quello sinistro: si tratta di una decisione del tutto indifferente, per la quale noi non possiamo impegnarci sul piano motivazionale, perché il contenuto della scelta è inesistente. Questa indifferenza, a cui corrisponderebbe una volontà umana priva di determinazioni, è frutto di una concezione abbastanza ingenua e semplicistica della libertà. Per essere liberi non è sufficiente non essere necessitati o non essere costretti ad agire in un modo piuttosto che in un altro. Utilizzando la terminologia di Kant, che su questo punto ha fornito un contributo decisivo, la libertà non può essere compresa solo in senso negativo, altrimenti si avrebbe l'indeterminismo e la casualità delle scelte; la libertà è anche e soprattutto positiva, ossia capacità da parte dell'uomo di determinarsi da sé sulla base di certi moventi, ed è a partire da ciò che si esprime e si misura la sua responsabilità. Detto altrimenti, l'azione dell'uomo, espressione della sua volontà, è determinata dai motivi che egli fa valere, fosse anche in modo non sempre del tutto esplicito o in modo abitudinario, sotto il peso delle sue esperienze pregresse che qualificano la sua personalità; è proprio la presenza di questi motivi che fa sì che l'azione dell'uomo non sia un mero evento, paragonabile a un qualsiasi evento prodotto naturalisticamente attraverso la concatenazione di causa ed effetto. Di qui nuovamente la rilevanza del punto di vista della prima persona.

Per spiegare il senso di questa distinzione può essere utile tornare a una pagina classica del *Fedone*, e precisamente quando viene sollevato l'interrogativo del perché Socrate si trovi recluso in carcere. Una prima risposta può essere individuata nella composizione del corpo, che è fatto di organi, ossa e nervi: l'articolazione quindi delle sue membra e delle sue giunture ha fatto sì che Socrate se ne stia ora seduto in carcere. Ma è facile intuire che questa risposta non è affatto soddisfacente⁴⁵. Le «cause che sono veramente tali» (*alethos aitia*) – come precisa Platone – sono altre e consistono nella libera decisione di Socrate di non darsi alla fuga e di non andare in esilio, pur avendone la possibilità, ma

⁴⁵ PLATONE, *Fedone*, 98c-d.

di sottostare alla pena che gli è stata inflitta dagli ateniesi⁴⁶. Con l'indicazione platonica di questo doppio livello interpretativo, siamo così tornati al punto d'inizio del nostro itinerario, quando si era richiamata l'attenzione sull'importanza di adottare un approccio epistemologico plurale. Tale approccio, servendosi dei contributi delle neuroscienze, può proficuamente riflettere sulle questioni fondamentali del giudizio morale, del rapporto tra desiderio e ragione, della libertà e così via, a patto che si evitino scorciatoie e riduzionismi di vario genere. In definitiva, l'obiettivo è quello di aumentare e affinare le nostre conoscenze scientifiche e nel contempo di approfondire la riflessione sulla nostra identità pratica nella prospettiva della prima persona. Che è come dire che dobbiamo "spiegare di più per comprendere meglio"⁴⁷.

ABSTRACT: *DESIRE AND REASON: ABOUT SOME NEUROETHICAL ISSUES*

Many neuroscientific experiments have tried to investigate the possible correlation between our brain activity and the processes underlying our moral decision-making. By analyzing the experiments conducted by Joshua D. Greene, Benjamin Libet, Chun Siong Soon, the paper addresses the limits of a scientific and objectifying approach. Although the perspective of investigation in the third-person is definitely important, this approach is not comprehensive because it merely photographs emotional (and cognitive) activity of the subject, focusing on a single moment of his/her life. In this way, however, it fails to consider the practical identity of the subject, which is gradually built up over time, and continues to build and to redefine itself in the present and in the outlook of the future.

This practical identity should be investigated in the first-person perspective, considering not only the singular actions, but the individual's plan of life. By referring to some Aristotelian distinctions, the paper argues the intimate relationship existing between desire and reason.

By addressing this relationship between desire and reason, which is typ-

⁴⁶ *Ivi*, 98e.

⁴⁷ Come è noto è questo il motto a cui si è ispirato Paul Ricoeur; si veda per esempio il suo saggio *Spiegare e comprendere*, in P. RICOEUR, *Dal testo all'azione. Saggi di ermeneutica*, tr. it. Milano 1989 (ed. or. del saggio 1977). A tale motto egli s'ispira anche nel dialogo con il neuroscienziato Jean-Pierre Changeux, pubblicato poi in RICOEUR, J-P. CHANGEUX, *La natura e la regola. Alle radici del pensiero*, tr. it. Milano 1999 (ed. or. 1998).

ical of the human nature, the normative theory of Greene (dual-process theory) is criticized. Moreover, with respect to Libet and Soon's experiments, it is argued that our freedom is not without determinations. Indeed, freedom deals with our actions, of which we are responsible; we perform these actions on the basis of specific reasons, that are relevant for us. Therefore it is impossible to understand what freedom properly is, regardless of these reasons.