

Gilberto Corbellini – Chiara Lalli

Bioetica per perplessi

Una guida ragionata

2. Il senso morale umano e le controversie bioetiche

Introduzione e sintesi

Fino a una ventina di anni fa si poteva solo speculare perché e come le persone maturano giudizi di approvazione o di disapprovazione delle decisioni e delle azioni di altri individui, gruppi, organizzazioni o intere nazioni. La filosofia morale e, quindi, le dottrine etiche ruotavano intorno a una serie di assunti, tutti da dimostrare, che i filosofi (o coloro che teorizzavano su come governare il comportamento umano) si erano immaginati, partendo da osservazioni e generalizzazioni. A prevalere era l'idea che i giudizi morali fossero il prodotto di ragionamenti volontari, consapevoli e trasparenti. Almeno a iniziare da Socrate, per restare comunque in Occidente, i filosofi si sono chiesti quale fosse la natura della morale (cosa fossero il bene e il male, il giusto e l'ingiusto). Hanno fatto cioè della metaetica speculativamente, cercando di andare oltre le giustificazioni religiose del fatto che alcune pratiche fossero da preferire o fossero ritenute in generale più buone e più giuste di altre. Quindi, sulla base delle risposte che davano alle domande fondamentali hanno derivato suggerimenti sulle linee di condotta da seguire, cioè quali comportamenti sono eticamente corretti in diverse situazioni. Le metaetiche servivano, non volendo ricorrere al comando divino, a elaborare etiche normative laiche, cioè basate su argomenti prevalentemente logico-razionali o anche solo di senso comune.

Nel corso del Novecento, con lo sviluppo e la diffusione dell'istruzione, dei sistemi democratici e delle economie di libero mercato, che consentono e promuovono differenziazioni di competenze e di ruoli sociali, le etiche normative sono state chiamate in causa per prescrivere come ci si debba comportare in alcuni specifici ambiti, soprattutto professionali. Un'attività professionale che da sempre si interroga sui criteri morali da usare nelle decisioni è la medicina. Nel ventesimo secolo la medicina si è trovata a sviluppare sia la ricerca sia la pratica clinica, registrando negoziazioni complesse sul piano dei valori tra medico e paziente da un lato, e tra medici, pazienti e società dall'altro. La bioetica è una forma di etica applicata e, di fatto, raccoglie le analisi o gli inquadramenti, i giudizi o le valutazioni che diverse figure aderenti a dottrine etiche differenti e, quindi, a orientamenti politico-culturali diversi, pronunciano in merito a qualche innovazione o scelta, relativa a interventi medici intorno al nascere, l'ammalarsi, lo star bene e il morire.

Se esaminiamo più in dettaglio le discussioni intorno alle questioni eticamente controverse create con gli sviluppi della medicina scientifica, constatiamo che esse riguardano innanzitutto i valori difesi dalle etiche religiose. Perché le religioni ci tengono particolarmente (anzi esistono anche per questo) a dire la loro quando si affrontano le scelte relative al riprodursi, al come curarsi, al dolore, al morire. Per quel che riguarda le etiche laiche, le tre correnti che hanno fornito gli argomenti più utilizzati nelle discussioni bioetiche sono state l'etica deontologica (o etica del dovere o etica di matrice kantiana), l'etica teleologica (o etica consequenzialista o etica di matrice utilitaristica) e l'etica della virtù (uno sviluppo dell'etica aristotelica, detta anche etica del carattere).

Dunque fino a circa vent'anni fa la filosofia morale, sia per quel che riguardava la metaetica sia per quel che concerneva l'etica normativa e quindi le etiche applicate, era un campo di tenzoni dialettiche, dove le dottrine che avevano più successo erano quelle che meglio rispondevano al modo di sentire prevalente in diversi contesti ecologici – in generale, intendendo non solo l'ecologia di sopravvivenza ma anche i contesti socio-economici e culturali via via in mutamento e che si distaccavano dalle condizioni più arcaiche e, quindi, più naturali. Ne consegue che molte delle premesse, delle argomentazioni e delle conclusioni che caratterizzano le riflessioni etiche sulle più diverse questioni e che danno luogo a controversie sono infondate o false – il che non vuol dire che non siano state o non possano essere funzionali, ma per ragioni diverse da quel che si crede. A questa conclusione sono arrivati per la verità anche alcuni (pochissimi) filosofi, come John Leslie Mackie, la cui teoria dell'errore e delle stranezze ontologiche del ragionamento morale smonta ogni pretesa di fondare l'etica sull'esistenza di valori oggettivi. Per il filosofo australiano l'idea che esistano valori oggettivi porta a una serie di conseguenze che sono in conflitto con la descrizione naturalistica del mondo. Ovvero: assumere l'esistenza di fatti prescrittivi è sbagliato, per cui i nostri concetti morali sono letteralmente falsi.

Il contributo di Mackie funziona benissimo nella sua *pars destruens*, cioè nel demolire le pretese delle dottrine etiche di dirsi logicamente ed epistemologicamente fondate, ma pur richiamandosi alle intuizioni di David Hume sul modo in cui la psicologia personale domina sulla razionalità quando è in gioco la categorizzazione decisionale di contesti vitali, non dispone delle conoscenze delle basi neuropsicologiche ed evolutive della moralità umana che emergeranno negli anni Novanta. Soprattutto, Mackie, che negli ultimi anni era diventato però interessato alla sociobiologia, non si pone il problema del perché l'errore funzioni così bene in etica.

A partire dagli anni Settanta e Ottanta del secolo scorso sono state fatte scoperte che hanno cambiato le comuni idee filosofiche sulla cosiddetta natura umana, cioè sulle radici evolutive e antropologiche e sulle basi neuropsicologiche del nostro comportamento, incluso il modo in cui giudichiamo e agiamo assumendo che esistano il bene e il male, il giusto e l'ingiusto. Queste scoperte sono scaturite da studi evolucionistici e sperimentali del comportamento altruistico e cooperativo, da ricerche antropologiche sugli universali morali umani che si ritrovano nelle diverse società, da studi sperimentali del funzionamento dei processi coscienti, introspettivi e psicologici in generale, da ricerche neuroscientifiche, di carattere clinico e sperimentale, sui correlati neurali dei sentimenti e dei ragionamenti morali, da una svolta in senso comportamentale ed evolucionistico degli studi del comportamento economico, da studi storici che prendono in considerazione i

cambiamenti cognitivi prodotti dalla diffusione dei metodi scientifici e delle pratiche normative in diversi ambiti delle istituzioni sociali; infine, anche dal controllo sperimentale delle più classiche idee filosofiche concernenti anche questioni molto generali e fondamentali, di cui è possibile indagare come siano comunemente intese dalle persone, come il libero arbitrio, il determinismo, la responsabilità.

Con buona pace di chi pensa che serva credere in qualche entità personale sovrannaturale per essere buoni e giusti (come nella famosa tesi di Fëdor Dostoevskij: «se Dio non esiste allora tutto è permesso»), o che si possa stabilire cosa è bene fare in generale usando il ragionamento e una volontà buona (come prevede l'imperativo categorico di Immanuel Kant), oggi abbiamo alcune plausibili prove per ritenere che non sia così. E che, per fortuna di tutti noi e pace per Kant, veniamo al mondo con una combinazione di geni e schemi decisionali che, a fronte di particolari esperienze, ci rendono più o meno buoni o giudiziosi, mentre diverse combinazioni genetiche unite a esperienze disfunzionali caratterizzano profili comportamentali patologici e/o antisociali. Le esperienze che modulano lo sviluppo della nostra moralità individuale sono legate principalmente alla qualità dell'approvazione e della riprovazione delle persone cui siamo affettivamente legati e alle nostre reazioni emotive ai giudizi del contesto, che quindi interiorizziamo e anticipiamo. La qualità dell'attaccamento nel corso dello sviluppo infantile è determinante per consentire alle persone di maturare una capacità di giudizio morale e perché tale capacità progredisca in modo più o meno autonomo. Le idee filosofiche che più si sono avvicinate alla realtà dei fatti sono l'etica della virtù di Aristotele, in quanto mostra la funzionalità dei valori morali rispetto al contesto sociale umano, e le dottrine etiche di ispirazione empirista, da Hume a Mackie passando per l'utilitarismo, che rifiutano l'assunto che i valori morali siano qualcosa di reale e li considerano invece costruzioni psico-sociali adattative dipendenti dalla combinazione di universali comportamentali che danno importanza ai vantaggi personali o sociali derivanti dall'adottare diversi comportamenti. Anche le dottrine etiche deontologiche contengono una parte di verità, perché illustrano la disposizione per una rigidità o intransigenza delle prescrizioni, che però trae origine non dalla ragione o da qualche illuminazione, bensì dalle emozioni e, in particolare, dalla paura.

Nell'esame delle controversie bioetiche è utile, quindi, stabilire a quali dottrine etiche aderiscano coloro che discutono per approvare o disapprovare un'innovazione o una possibile scelta; ma soprattutto con quali argomenti lo facciamo e in quale posizione si collochino rispetto ad alcuni valori e criteri che sono universalmente presenti e che possono essere più o meno rilevanti per le persone quando si trovano a giustificare giudizi che esprimono più intuitivamente che razionalmente.

Si diceva che le scienze antropologiche, cognitive, neurocomportamentali e filosofico-sperimentali hanno dimostrato che molti assunti tradizionali della filosofia morale sono sbagliati. La selezione naturale ha cablato nel nostro cervello dei moduli neurali che rispondono con specifiche emozioni e preferenze di fronte a scenari che prefigurano scelte o comportamenti controversi rispetto al contesto socioculturale di riferimento. Ora, la selezione naturale non ci ha programmati per essere buoni e giusti secondo quello che vorrebbero le teorie etiche, ma per sopravvivere meglio e fare più figli. Noi siamo i discendenti di coloro che hanno trovato la combinazione migliore delle qualità umane che chiamiamo morali. La ricerca empirica ha chiarito quali siano gli elementi e le caratteristiche di funzionamento del nucleo morale umano, e in quali condizioni o

fino a che punto si possano modificare il peso di questi elementi e il loro modo di funzionare. Di conseguenza, se da un lato è indispensabile capire come funzionano le argomentazioni prodotte all'interno delle diverse dottrine etiche, in modi naturalmente competitivi rispetto ad argomenti alternativi, è tuttavia necessario dar conto degli errori che si commettono e delle conseguenze che derivano dall'usare teorie su come noi pensiamo, giudichiamo e decidiamo che sono sbagliate e che tendono a loro volta a reclutare credenze erranee su questioni peraltro fattualmente decidibili.

Soprattutto è importante capire che la correttezza logico-formale di un'argomentazione non è né necessaria né sufficiente per portare qualcuno che la pensa diversamente a cambiare la sua posizione. Questo appunto perché quando si tratta di morale non è possibile stabilire se comportamenti o giudizi siano buoni o cattivi, giusti o sbagliati, se non per quel che riguarda i contenuti empirici. Che però non sono l'aspetto che più conta nei giudizi morali e nelle scelte. Com'è ampiamente dimostrato dagli studi sperimentali, le persone adottano ben definite strategie confabulatorie per i loro argomenti a difesa di un giudizio morale nel quale credono a prescindere.

Nell'ambito delle discussioni bioetiche ci sono alcune idee e credenze oggettivamente sbagliate che tendono a ricorrere e danno luogo alle cosiddette fallacie argomentative, come i richiami alla tradizione («si è sempre fatto così!»), alla naturalità («ci sono dei modi naturali di procedere che in quanto naturali sono anche moralmente migliori»), alla responsabilità personale cioè al libero arbitrio inteso come una condizione per cui le scelte e le azioni sarebbero intraprese senza un controllo di natura fisico-biologica, alla dignità della persona (moda recente) e alla coscienza come istanza psicologica e morale superiore, garanzia di un accesso alle informazioni vere e alle intenzioni più buone e giuste.

Se la bioetica nasce per proteggere le persone, malate o sane, dal rischio di abusi sperimentali o da quello di subire trattamenti contro la loro volontà, e su questo punto c'è un sostanziale accordo, perché è così difficile e spesso impossibile trovare delle soluzioni condivise da tutti in merito alla liceità morale dell'eutanasia, della ricerca su embrioni umani, della clonazione umana o dell'uso di OGM?

Perché l'etica non è un terreno di consenso, ma di dissidio, appena ci allontaniamo dall'unica cosa su cui siamo universalmente d'accordo: l'avversione o riprovazione, naturalmente in coloro che non sono sociopatici, per le azioni o decisioni che causano sofferenze alle persone con cui abbiamo rapporti di parentela o che fanno parte del nostro gruppo o comunità. L'etica è solo un'evoluzione culturale di sentimenti che servivano a rafforzare le chance di sopravvivenza dei parenti e del gruppo di appartenenza, cioè a schierarsi, nell'eterna contrapposizione che avvantaggia solo l'evoluzione della vita, una parte («noi») contro un'altra («loro»), o a instaurare qualche precaria collaborazione se questa produce un vantaggio per entrambe le parti. La storia e l'antropologia raccontano, e la psicologia evolutivista e le neuroscienze sociali spiegano, che i sentimenti di simpatia si attenuano fino a spegnersi via via che ci si allontana da coloro che sentiamo essere i «nostri». Siamo più disposti a perdonare un membro della famiglia o del nostro

gruppo che trasgredisce rispetto a un estraneo; ma se tradisce, perde valore e il diritto al godimento delle nostre cure o del nostro rispetto. Ovviamente se l'ingrato si pente, come nella parabola del figliuol prodigo, sarà perdonato, considerando che una simile strategia risulta vantaggiosa per il clan familiare o il gruppo.

Le discriminazioni e le persecuzioni su basi razziali o religiose contro gli «altri», quindi, sono la norma e non l'eccezione. Nella storia della medicina, coloro che sono stati oggetto di abusi sperimentali erano prigionieri, orfani, ebrei, neri, malati di mente, cioè stranieri, minoranze religiose o emarginati sociali. Di volta in volta estranei all'ordine morale di riferimento. La domanda che ci si deve fare è: quali sono le condizioni e i fattori che consentono a volte o ad alcuni di non cadere preda di pregiudizi e xenofobia, e quindi di promuovere una collaborazione con reciproci vantaggi anche con coloro con i quali non è spontaneo farlo? Perché una parte del mondo ha maturato in un determinato periodo della storia alcune idee, come quelle che assumono l'esistenza di diritti umani fondamentali, ed è riuscita a espandere questa visione facendone la base per una pacifica convivenza anche tra estranei?

La bioetica si afferma come un'estensione dei diritti umani fondamentali alla sfera dell'attività medica e della ricerca clinica sperimentale. Gli esseri umani diventano ancora più uguali, fino a includere i malati. Tuttavia, anche per capire o accettare che i malati hanno dei diritti, o che le persone che non possono esercitare naturalmente il diritto a riprodursi possono riacquistarlo se delle tecnologie non naturali vengono ad abbattere quel limite, senza causare danni ad alcuna persona, servono strumenti culturali e cognitivi di cui non siamo spontaneamente dotati.

Per comprendere che le altre persone sono moralmente uguali a noi e che il colore della pelle o la religione o la salute mentale non giustificano alcun trattamento diverso da quello che vorremmo fosse riservato a noi nelle stesse condizioni è necessaria una minima capacità di astrazione. Bisogna possedere un minimo livello di istruzione o aver vissuto esperienze di interazioni sociali possibili solo all'interno di società complesse. Ora, per capire problemi ben più complicati, come il diritto a non essere tenuti in vita o che gli embrioni umani non hanno alcuna delle caratteristiche proprie delle persone, servono capacità complesse come la logica e la razionalità. E se si entra nel merito degli argomenti etici usati per negare alcune libertà fondamentali, ci si accorge facilmente che questi fanno leva o su emozioni o sull'incapacità di molte persone di usare il ragionamento ipotetico per rendersi conto dell'insostenibilità logica dei pregiudizi che li influenzano, quindi per impedire che a rispondere agli scenari controversi siano emozioni non ragionate.

Il discorso appena fatto per la bioetica vale anche fuori del campo della biomedicina. Si pensi alle invocazioni regolari da parte di autorità istituzionali, politiche o religiose, ma anche da parte di intellettuali o giornalisti, affinché si ricorra all'etica per contrastare la corruzione o gli abusi o le prepotenze. In realtà, non esiste uno straccio di prova che questi richiami all'etica abbiano qualche effetto, nel senso di ridurre i comportamenti indesiderati, o che l'adozione di codici etici abbia cambiato, cambi o possa cambiare dei comportamenti. Come si dirà più avanti, il pluralismo morale o etico è qualcosa di molto concreto e il richiamo all'etica può funzionare solo se i comportamenti egoistici, o volti alla ricerca esclusiva del proprio interesse o soddisfazione, sono modulati anche da sentimenti di fastidio o vergogna, quando il loro perseguimento comporta il mettere in atto abusi che possono causare danni o sofferenze ad altre persone.

Cosa sono i dilemmi morali?

I dilemmi morali sono situazioni nelle quali chi agisce ha di fronte due possibilità, per ognuna delle quali vi sono ragioni morali che giustificano la scelta, ma anche che conducono ad azioni alternative. Ci si trova di fronte a un conflitto perché si deve decidere di fare un'azione a scelta tra due (o più). Si può scegliere l'azione che si preferisce, ma non entrambe. I dilemmi morali nei quali un'azione è palesemente preferibile come moralmente superiore a un'altra non sono genuini dilemmi morali. Un dilemma morale caratteristico è quello affrontato dalla protagonista del film *La scelta di Sophie*, costretta da un nazista a scegliere quale tra i suoi due figli non fare uccidere, quale salvare. Se non sceglie saranno uccisi entrambi. Esistono molte versioni di questa forma tragica di dilemma morale, dove chi decide si trova a dover fare una scelta in condizioni variamente conflittuali, scelta che comporta comunque come esito la perdita di qualche vita.

Un dilemma che è stato molto usato per stabilire il livello di maturità morale nelle teorie sullo sviluppo morale è il dilemma di Heinz. Il protagonista ha una moglie che sta morendo di cancro e potrebbe curarsi con un farmaco speciale inventato da un farmacista. Al farmacista produrre il farmaco costa 250 €, ma lo vende a 2.000 €. Heinz riesce a farsi prestare 1.000 € e chiede al farmacista di venirgli incontro, cioè di fargli uno sconto perché la moglie sta morendo. Il farmacista dice che non farà alcuno sconto perché è un suo diritto vendere il farmaco al prezzo che gli conviene. Heinz decide quindi di irrompere nel laboratorio e rubare la medicina. Si deve dire se Heinz ha fatto bene o male a rubare il farmaco, motivando il giudizio.

I dilemmi più usati per stabilire quando entrano in gioco la componente utilitaristica e quella deontologica nel giudizio morale sono quelli del vagone ferroviario. Nelle due principali versioni c'è un carrello ferroviario che trasporta 5 persone e che se prosegue la sua corsa precipita, con la conseguente morte di tutti i passeggeri. In uno dei due scenari, una persona che vede quel che sta accadendo può azionare una leva o premere un pulsante, deviando il vagone su un altro binario dove però si trova una persona sconosciuta che di conseguenza sarà uccisa. Nel secondo scenario ci si trova sopra un ponte sotto al quale passa il vagone insieme a una persona corpulenta sconosciuta, e l'unico modo di salvare i passeggeri è buttare sui binari lo sconosciuto. Nelle situazioni descritte la maggioranza delle persone azionerebbe la leva o premerebbe il pulsante, provocando la morte della persona sui binari, ma una maggioranza quasi equivalente non getterebbe la persona sui binari per bloccare la corsa del vagone.

Come ha avuto luogo nel mondo animale l'evoluzione del senso morale? Che cosa ci dicono le spiegazioni evoluzionistiche e antropologiche?

Alle origini della moralità, da un punto di vista evoluzionistico, ci sono la logica della cooperazione sociale e le emozioni. Per quasi un secolo, dopo la morte di Charles Darwin, tra gli studiosi delle origini naturali del senso morale prevalse l'idea che l'etica si fosse imposta al di fuori dei naturali comportamenti egoistici vantaggiosi nella lotta per la vita. Ma già nel 1871 Darwin sosteneva, invece, che «ogni animale fornito di istinti sociali molto spiccati [debba] inevitabilmente acquisire un senso morale o coscienza, appena le sue facoltà si sviluppino come o almeno approssimativamente quanto nell'uomo». Studiando le basi genetiche delle parentele negli insetti eusociali, i sociobiologi hanno scoperto la selezione

parentale e la *fitness* inclusiva, ovvero il fatto che il comportamento altruistico che favorisce un numero sufficiente di individui imparentati con i quali si condividono i geni può andare a vantaggio della trasmissione dei propri geni. Applicando la teoria dei giochi a situazioni come il dilemma del prigioniero si dimostrava poi matematicamente che la strategia cooperativa paga più della defezione, cioè dell'inganno, e che nelle interazioni ripetute (tipo dilemma del prigioniero ripetuto), dove si tratta di decidere se cooperare o defezionare (situazioni tipicamente sperimentate dai nostri antenati per centinaia di migliaia di anni), la strategia vincente è «Tit for tat», cioè «pan per focaccia». La strategia ha diverse varianti, ma consiste nel cooperare in prima battuta e in assenza di defezioni della controparte, ribattendo colpo su colpo alle mosse della controparte. Nel corso dell'evoluzione biologica l'altruismo è andato oltre il circolo parentale scoprendo la reciprocazione. Il fenomeno è ben descritto in alcune specie di pipistrelli vampiri, dove la condivisione del cibo mediante rigurgito di parte del sangue ingerito dipende dal grado di prossimità spaziale e dal tasso di opportunità di reciprocazione, cioè di restituzione dell'azione altruistica. L'altruismo reciproco gioca un ruolo decisivo nelle dinamiche sociali dei primati. Un'azione altruistica, senza alcun obbligo contrattuale, è un modo di dimostrare amicizia e di legare un'altra persona o di rinforzare un legame esistente. Chi riceve l'atto si sente appagato, grato e vincolato, in particolare matura un sentimento di benevolenza e si sente in obbligo di fare qualcosa per restituire il gesto, al punto da sentirsi in colpa se non ci riesce. Se una persona reciproca ci piace, ma se non reciproca suscita la nostra delusione o indignazione, se non rabbia. L'evoluzione ci ha dotato di un modulo comportamentale basato sul pettegolezzo e sulla punizione, che aiuta a rilevare chi non reciproca e a sanzionarne il comportamento. La selezione naturale ha fatto in modo di premiare il comportamento altruistico. Diversi esperimenti dimostrano che la punizione altruistica, quando in un contesto sperimentale viene compiuta non simbolicamente ma effettivamente, attiva il sistema striato dorsale, che è implicato nell'elaborazione delle ricompense, e la disponibilità ad affrontare il costo delle punizioni per chi le commina è tanto maggiore quanto più forti sono le attivazioni dello striato dorsale. Inoltre, studi osservazionali su soggetti impegnati nella cooperazione sociale mostrano l'attivazione di aree cerebrali che ricompensano l'altruismo e in questo modo probabilmente motivano i soggetti a resistere ai tentativi di accettare egoisticamente i favori senza reciprocare.

Le aree emotive sono intensamente implicate nelle risposte a divisioni eque o inique nel gioco dell'ultimatum, dove un giocatore deve proporre al partner la suddivisione di una somma che gli è stata consegnata e che resterà nelle mani dei due solo se la divisione è accettata, mentre si perde tutto se è rifiutata. La scoperta ritenuta più importante è che una percentuale elevata di proposte di divisioni in cui il secondo giocatore riceve meno del 20 o 30% della somma totale sono rifiutate, come evidente atto di ritorsione verso l'avarizia del proponente. Sembrerebbe che le emozioni guidino però soprattutto la generosità. Comunque si osserva già nei primati non umani l'avversione spontanea all'iniquità: capita che gli animali smettano di cooperare a un esperimento se vedono che un conspecifico ottiene una ricompensa più attraente per l'esecuzione dello stesso compito, o se viene premiato per non aver fatto niente. L'avversione all'iniquità, che implica anche l'adozione di strategie ritorsive, probabilmente si innesta come risposta funzionale acquisita per difendere il senso di equità, che

è un universale umano ereditato dai nostri antenati che avevano evoluto la capacità di cooperare. Si tratta di un'intuizione che attiva probabilmente l'invidia nei riguardi di coloro che possiedono più beni, e altrettanto probabilmente era vantaggioso mantenere una condizione di uguaglianza nei gruppi di cacciatori e raccoglitori. In tali contesti ecologici e sociali, con comunità umane costituite da alcune decine di elementi, fino a un massimo di circa 150-200, l'egualitarismo favoriva gli individui e il gruppo allo stesso tempo, e si alimentava anche del vantaggio rappresentato dal fatto di essere sospettosi, in quanto ciò riduceva il rischio che qualcuno potesse trattenere qualche risorsa invece di dividerla con il resto della comunità.

Negli ultimi anni è stato dimostrato un ruolo importante dell'ossitocina nella modulazione dei legami sociali. Evoluzionisticamente ha senso perché questo ormone è implicato nei processi del parto, nel legame materno e nell'allattamento. È plausibile che la sua azione sia stata effettivamente reclutata per incrementare la fiducia e ridurre la paura nelle interazioni sociali, anche se alcune osservazioni mostrano che l'aumento della fiducia riguarda solo coloro che per i segnali che mandano sono degni di fiducia, mentre non influenza l'atteggiamento verso chi è ritenuto infido. In sostanza, l'ossitocina è verosimilmente l'ormone del legame sociale, ma i suoi effetti sul comportamento dipendono anche molto dai contesti.

Considerato che il nostro senso morale non è qualcosa che viene da fuori, dall'educazione o dalla cultura, ovvero che non si tratta di una seconda natura che si oppone al modo in cui saremmo fatti ma è il prodotto dell'evoluzione umana per selezione naturale, in cosa consiste questo nucleo di moralità sul piano delle predisposizioni psicologiche e dei processi neurobiologici, emotivi e cognitivi che chiama in causa?

È almeno dal Settecento che si discute se noi giudichiamo ascoltando la ragione, cioè calcolando razionalmente, o sulla spinta delle emozioni, cioè perché siamo mossi affettivamente e senza rendercene conto a scegliere o giudicare in un certo modo. Fino più o meno agli anni Novanta del secolo scorso era ritenuto scontato che i giudizi e le scelte morali fossero governati dalla dimensione razionale del comportamento. Tutto è cambiato con la scoperta che alcune persone con lesioni a strutture nervose che controllano le emozioni perdevano la capacità di decidere e giudicare in conformità ai valori del contesto sociale o rispetto al controllo di comportamenti lesivi o autolesivi e si è visto quindi che di fronte a specifici dilemmi morali le reazioni, cioè il giudizio, si producono intuitivamente, usando il ragionamento solo per razionalizzare la scelta.

Lo scenario che è emerso da studi sperimentali in ambito sia psicologico sia neuroscientifico conferma un ruolo cruciale delle emozioni, ma dimostra anche che esistono margini per scelte e giudizi basati sul ragionamento o sul calcolo, cioè mediati dalle aree frontali del cervello che sono deputate a pianificare le decisioni in considerazione delle conseguenze.

Una teoria psicologica che insiste sulle basi emotive e intuitive della moralità umana, riprendendo in qualche modo la tesi di David Hume per il quale la ragione è schiava delle passioni ed è bene che sia al servizio di queste, è stata pro-

posta da Jonathan Haidt. Fino a Haidt tra gli psicologi morali prevaleva l'idea che a fronte di una situazione moralmente rilevante si attiverebbe un ragionamento che utilizza specifiche strategie dipendenti dal livello di sviluppo morale delle persone, per arrivare a un giudizio o a una decisione. Secondo questo schema, le risposte emotive sarebbero secondarie. Il principale sostenitore di questa tesi, che era un'estensione all'ambito psicologico del kantismo, fu Lawrence Kohlberg. Studiando lo sviluppo del senso morale dall'infanzia all'età adulta, aveva distinto tre fasi: pre-convenzionale, convenzionale e post-convenzionale. Nell'ultima fase i giudizi sarebbero orientati da norme legali e principi etici universali ai quali si aderisce per autonoma scelta.

Studiando la costruzione dei giudizi morali in contesti controllati, Haidt è giunto alla conclusione che chi esprime un apprezzamento morale non si comporta come uno scienziato che sta cercando la verità, ma come un avvocato che cerca qualche giustificazione. Per esempio, se si presentano loro alcune storie esemplari nelle quali ciò che accade non provoca alcun danno ma suscita comunque una forte contrarietà morale, le persone, che non riescono a trovare una giustificazione per il loro giudizio, diventano dogmatiche o manifestano una reazione di disgusto. Nella teoria di Haidt il disgusto svolge un ruolo importante come emozione morale, ed esistono indicazioni sperimentali in base alle quali le vie fisiologiche del disgusto per alimenti contaminanti e potenzialmente tossici e, quindi, pericolosi per la sopravvivenza sono reclutate anche quando si tratta di valutare situazioni considerate moralmente inaccettabili, come un incesto o un comportamento iniquo.

In base al modello socio-intuizionista di Haidt, il giudizio morale nasce da un'intuizione immediata e non cosciente, cui segue un ragionamento *post hoc* che razionalizza quel giudizio. La ragione e il calcolo, ovvero la valutazione di uno sfondo conoscitivo, non sono esclusi nella costruzione dei giudizi ma sono qualcosa di raro e poco influente nell'esito generale, cioè sociale.

Haidt ha elaborato anche una teoria etica che identifica una serie di emozioni fondamentali e universali che hanno lo scopo di favorire alcuni comportamenti funzionali a dinamiche sociali, ritenuti quindi accettabili o preferibili rispetto ai comportamenti opposti. Le sei fondamentali virtù evolutive che sono messe in gioco nelle risposte morali sono: cura o avversione per il danno, equità o giustizia, libertà o autonomia, lealtà o patriottismo, autorità o obbedienza, pulizia o castità. A ognuna corrispondono delle emozioni ma, soprattutto, ognuna serve a orientare il comportamento riguardo a situazioni come sofferenza, reciprocità, ordine politico, appartenenza al gruppo (*ingroup*), rapporti di gerarchia e purezza. I comportamenti che trasgrediscono quelle virtù possono essere stigmatizzati o, talvolta, essere indice di asocialità o non essere ritenuti funzionali rispetto a un particolare contesto socio-economico. In ogni caso, causare danno a una persona o non prendersene cura, parliamo di uno dei «nostri» ovviamente, è universalmente stigmatizzato, come del resto sono stigmatizzati l'ingiustizia o l'inganno, l'oppressione, il tradimento, la sovversione e il degrado o l'impurità. Per diverse persone e in diversi contesti questi valori possono essere più o meno importanti e, come mostra Haidt, dalla loro combinazione e prevalenza scaturiscono i profili politici comunitari e individualisti, ovvero conservatori e progressisti.

Di fatto, gli atteggiamenti che assumono le persone e i movimenti conservatori o progressisti verso le prospettive della ricerca, le innovazioni tecnologiche o le opzioni decisionali che presentano risvolti bioetici sono abbastanza prevedibili

sulla base delle preferenze e dei valori descritti da questo modello di psicologia morale. Anche se abbiamo difficoltà a inquadrare moralmente molte situazioni controverse dal punto di vista bioetico, perché si tratta di scenari quasi sempre molto lontani dai contesti nei quali si sono evolute le nostre capacità di risposta morale. Esempi di scene dove si deve dire se le persone hanno fatto bene o male ad agire come hanno agito vedono due fratelli consumare consensualmente e per solo divertimento un incesto prendendo precauzioni e impegnandosi a non ripetere il fatto, un cittadino che usa la bandiera nazionale per tamponare la rottura di un water, cucinare un animale domestico e da compagnia che è stato ucciso accidentalmente da un'automobile, masturbarsi usando un pollo morto e pronto per essere cucinato e che viene poi lavato, cotto e mangiato.

Fino a che punto le ipotesi sulle basi psicologico-evolutive del giudizio morale trovano riscontro nelle ricerche neuroscientifiche sulle aree del cervello coinvolte nel comportamento morale?

Le neuroscienze hanno cercato di capire cosa accade nel cervello delle persone che prendono una decisione o esprimono un giudizio che ha valenza morale. Agli inizi degli anni Duemila hanno cominciato a comparire studi basati sull'osservazione delle attività cerebrali di fronte a diversi scenari morali. In particolare, Joshua Greene ha esaminato cosa accade nelle aree del cervello deputate al calcolo e alle reazioni emotive in alcuni soggetti sottoposti al dilemma del vago ferroviario (vedi box *Cosa sono i dilemmi morali?*, p. 40), o davanti a un infanticidio o alla decisione di sopprimere un bambino per salvare una comunità di persone in pericolo. I risultati di quello studio, e di altri, mostrano che esiste una capacità generale di prendere decisioni utilitaristiche, facendo prevalere il calcolo razionale (salvare cinque persone sacrificandone una) sulle resistenze emotive al fare del male alle persone. Le decisioni diventano però difficili quando si tratta di interagire con la persona che viene sacrificata: mentre i due terzi degli interrogati devierebbero il carrello ferroviario, che ucciderà una persona, per salvarne cinque, solo un terzo afferma che lancerebbe qualcuno sui binari, uccidendolo, per salvare i cinque. Anche se il calcolo è utilitaristico, nel secondo caso l'interazione personale scatena una risposta delle strutture limbiche che serve a limitare la nostra disponibilità a far del male agli altri. In tutti gli scenari, si constata che la scelta utilitaristica è una funzione del tempo necessario alle aree frontali o cognitive del cervello per prevalere sulle prefrontali o emotive. Tra l'altro si è osservato che chi ha lesioni nelle aree prefrontali risponde in modo più utilitaristico, e che gli psicopatici o sociopatici che commettono crimini efferati contro le persone presentano una ridotta funzionalità a livello del controllo emotivo sul comportamento.

Greene ha identificato due sistemi neurali alla base del giudizio morale. Un sistema emotivo, comune ai primati sociali, danneggiato negli psicopatici e in alcuni pazienti con lesioni frontali e selettivamente attivato da violazioni morali personali, dalla percezione d'ingiustizia e da altri comportamenti socialmente significativi rispetto ai quali nell'ambiente ancestrale erano adattative delle risposte non flessibili. E un sistema cognitivo, più sviluppato negli uomini rispetto agli altri animali, selettivamente attivo in pazienti con lesioni frontali e in psicopatici, e che non viene ingaggiato in modo stereotipato da stimoli sociali. Questa

idea sarebbe supportata, come si intuisce, anche da ricerche che hanno investigato il cervello e il comportamento di gravi psicopatici, i quali per diversi motivi non si attivano emotivamente e ricorrono al calcolo razionale con il mero scopo di abusare o causare sofferenze o morte alle loro vittime.

Una conclusione abbastanza supportata da riscontri empirici è che la componente deontologica dei giudizi morali si fonda sulle emozioni e non sul calcolo razionale, cosa plausibile anche nella misura in cui le etiche deontologiche sono etiche non flessibili.

Il disimpegno morale

È un problema centrale della psicologia morale (e della filosofia morale quindi) capire se le persone agiscono immoralmente perché per qualche ragione non conoscono il bene o la legge (come pensava Platone e dopo di lui la tradizione dell'etica razionalista), ovvero se lo fanno perché, pur conoscendo la differenza fra bene e male, cadono per qualche motivo preda di meccanismi psicologici che consentono loro di autogiustificarsi per aver trasgredito degli standard etici nei quali si riconoscono, per cui la società prevede riprovazione o sanzioni.

Il più citato psicologo vivente, e il terzo più citato in assoluto dopo Freud e Piaget, cioè Albert Bandura, ha optato per la seconda ipotesi. Così ha inventato il concetto di «disimpegno morale» per spiegare la logica psicologica che sarebbe dietro a queste contraddizioni. Pensato negli anni Ottanta, il concetto in questione si collega all'idea generale di Bandura, e cioè che l'apprendimento delle strategie personali per rispondere a situazioni psicologicamente rilevanti sia di natura sociale, ed è stato recentemente usato da Bandura per spiegare in generale cosa hanno in comune i danni alle persone e al funzionamento della società causati dall'industria dell'intrattenimento o da quella delle armi, dalla finanza e dal mercato, dalle punizioni capitali, dal terrorismo, dall'antiterrorismo e da attività umane che inquinano l'ambiente. Nel libro *Moral Disengagement. How People Do Harm and Live With Themselves* prova a spiegare perché anche individui non sociopatici intraprendono comportamenti immorali, come corrompere, produrre e diffondere film porno con minori, andare in giro armati, torturare altre persone, inquinare o comminare una pena morte, pur sapendo che stanno facendo qualcosa di sbagliato.

Il disimpegno morale consiste nella giustificazione del comportamento immorale per eludere le autovalutazioni e i sentimenti negativi (come il senso di colpa) che derivano dall'aver trasgredito valori etici riconosciuti. Queste bugie giustificatorie servono, per esempio, a inventare una «giusta causa», che renda quel che abbiamo commesso meno riprovevole. Questi processi cognitivi servono sicuramente per neutralizzare i sentimenti socio-emozionali, come simpatia, colpa o vergogna, che orientano verso relazioni moralmente apprezzate.

Il disimpegno morale si esplica attraverso una serie di meccanismi (otto) che intervengono in quattro ambiti della situazione morale: il comportamento, l'agire, gli effetti e la vittima. L'ambito comportamentale riguarda il capovolgimento di un comportamento dannoso in uno accettabile, attraverso la giustificazione morale («Dio vuole che io uccida queste persone» o «queste persone si sono arricchite a spese di tutti e quindi meritano quello che faccio loro»), l'etichettatura eufemistica come l'uso di espressioni

che non suonano del tutto negative («danno collaterale» o «bombardamento chirurgico»), e il paragone vantaggioso che fa sembrare un'azione «non così cattiva» se paragonata a un'altra che è peggiore, ovvero richiamando l'uso della violenza dove era giudicata legittima (come paragonare una battaglia politica violenta alla Rivoluzione Americana).

A livello dell'agire morale, operano i meccanismi di spostamento o occultamento della responsabilità, che permettono alle persone di giustificare il loro comportamento mostrando che si tratta dell'esecuzione di ordini emanati da autorità (come l'uso della tortura negli interrogatori), e di diffusione della responsabilità per una condotta dete-riore, come per esempio minimizzando il proprio ruolo o di altri nel causare danni a dei detenuti in un campo di prigionia attribuendoli all'azione del gruppo. Per quanto riguarda gli effetti, il disimpegno morale si manifesta attraverso la distorsione o mini-mizzazione delle conseguenze, e qui Bandura se la prende pesantemente con la Chiesa Cattolica che ha tollerato così a lungo gli abusi sessuali ai danni di minori.

Per quanto riguarda la vittima, i meccanismi descritti da Bandura sono il ben noto processo di deumanizzazione, che consiste nel considerare le vittime oggetti, o forme animali inferiori o parassiti da eliminare (come i nazisti con gli ebrei o gli integralisti religio-si con gli infedeli) e nell'attribuire la colpa alla vittima o alle circostanze.

Il disimpegno morale è stato descritto in diversi contesti trasgressivi rispetto a com-portamenti prosociali, e risulta predittivo di aggressività e violenza nella tarda adole-scenza o di bullismo. Di fatto sembra anche mediare il consumo di video violenti e i comportamenti trasgressivi rafforzando un sentimento di autoefficacia (furto, menzo-gna, aggressione, distruttività, assenteismo e abuso di alcol e droga). Si è anche visto che le condizioni di sviluppo infantili e il contesto adolescenziale influenzano il grado di disimpegno morale.

Non è insensato pensare che il disimpegno morale fosse una strategia vantaggiosa per i nostri antenati vissuti in contesti sociali molto più violenti e strumentali dei nostri: poteva quindi essere «utile» razionalizzare in qualche modo quei comportamenti anti-sociali che, chi non è sociopatico, vive come emotivamente disagevoli, e che vengono spesso attivati in funzione sia aggressiva sia di difesa; sono gli stessi comportamenti che continuano ad attivarsi oggi nei nuovi contesti sociali, pur diversissimi, perché la nostra genetica del comportamento è rimasta fondamentalmente la stessa.

Cinque studi pubblicati due anni fa dallo psicologo delle decisioni Scott J. Reynolds per capire il «ruolo della conoscenza nell'immoralità quotidiana», cioè «quanto conta sapere cosa è giusto», mostrano che la conoscenza morale influenza significativamente le scelte nelle situazioni quotidiane, più dei processi che caratterizzano il disimpe-gno morale. Sul piano teorico e tenendo conto delle misure effettuate, sembra che la tendenza al disimpegno morale «dipenda piuttosto da scarse capacità di ragiona-mento morale e/o da razionalizzazioni *post hoc* e autoprotettive del comportamento».

Quali sono i rapporti tra religione e morale? Perché la religione è così fortemente coinvolta nelle controversie morali?

La religiosità, cioè la capacità o la tendenza a credere in entità sovranaturali, dipende da specifiche modalità di funzionamento del nostro cervello di rilevare nell'ambiente *pattern*, cioè configurazioni di stimoli, che sono percepiti come significativi – per esempio nuvole con fattezze zoomorfe o oggetti inanimati con

tratti antropomorfi – e dall’incessante e spontanea costruzione di ipotesi causali o teorie/narrazioni che cercano di spiegare i fenomeni naturali e sociali immaginando l’esistenza di scopi o intenzioni che li avrebbero prodotti. Le persone non scelgono di essere religiose, ma vengono al mondo più o meno predisposte a diventarlo, e possono eventualmente staccarsi dalle illusorie credenze in divinità o processi magici solo se maturano un pensiero critico e riescono a fare a meno psicologicamente degli effetti rassicuranti che produce la religione.

La religiosità ha svolto un ruolo fondamentale per la sopravvivenza, consentendo ai nostri antenati di gestire e dare un senso al dolore, alla sofferenza, ai pericoli, e ha anche fornito delle credenze utili a istituire e far funzionare i sistemi morali. Per esempio, l’idea di essere visti ovunque (anche quando non siamo visibili ad altre persone) da qualcuno che non si vede ma che tutto vede e tutto sa o di poter essere sanzionati da entità soprannaturali per eventuali trasgressioni delle regole vigenti nella comunità è di indubbia utilità per indurre alla cooperazione sociale o ad accettare fatalisticamente la propria condizione e posizione nella società. Ci sono dati abbastanza solidi che dimostrano come le comunità religiose entrino più difficilmente in crisi e si disgreghino più raramente di quelle secolari; e che le persone religiose sono più altruiste e stanno meglio in termini di salute sia fisica sia mentale.

La religione è un’istituzione sociale che si è evoluta a partire da predisposizioni comportamentali e cognitive quale meccanismo integrante della cultura umana per creare e promuovere miti, per incoraggiare l’altruismo e l’altruismo reciproco, e per rilevare il livello di impegno delle persone a cooperare e a reciprocare tra i membri della comunità. La morale e la religione sono state così a lungo collegate tra loro che è plausibile immaginare nel corso dell’evoluzione la selezione di regole epigenetiche per cui, date certe condizioni, si producono comportamenti funzionali. Si tratta di schemi di attivazione dei comportamenti che sono molto più radicati, cioè si innescano molto più spontaneamente – per esempio disconoscendo valore a persone di etnia diversa – delle conquiste della modernità, come l’idea di «diritti umani», inventata solo poco più di 200 anni fa.

Qual è il ruolo delle credenze secolari? Come entrano in gioco nella costruzione dei sistemi morali?

Siamo giustificati a pensare che nel corso dell’evoluzione la nostra specie abbia acquisito un nucleo di moralità, cioè di preferenze, diffidenze o idiosincrasie e indifferenze fondato sulle emozioni, in primo luogo quelle negative che servono a far correre meno rischi. Questi elementi di base possono ricombinarsi con elementi conoscitivi collegati o acquisiti attraverso esperienze ecologicamente contestualizzate. La diversità straordinaria dei sistemi e delle credenze morali che si possono incontrare nella storia, e ancora oggi, dipende sia dalla ricombinazione sia dalla formidabile creatività resa possibile dai diversi gradienti di plasticità cerebrale, ovvero dall’apprendimento. Ma è anche possibile ricondurre questa diversità a delle forme abbastanza caratteristiche.

Uno dei tentativi più coerenti di organizzare i dati antropologico-culturali per inquadrare i sistemi morali distribuiti nella storia e nella geografia umana è stato fatto da Richard Allen Schweder, il quale ha ricostruito la distribuzione delle forme di ordine morale nel mondo, mettendole in relazione con le spiegazioni

della sofferenza. Anche per questo, cioè per i suoi rapporti con salute e malattie, la tassonomia antropologico-morale di Schweder è importante per capire le questioni bioetiche e inquadrare le origini e le dinamiche delle controversie in gioco.

L'antropologo culturale statunitense ha identificato tre grandi forme della moralità umana, che sarebbero fondate sulla *divinità*, sulla *comunità* e sull'*autonomia*.

LE SOCIETÀ UMANE COME SISTEMI DI ORDINE MORALE

Etica fondata sull'autonomia	Etica fondata sulla comunità	Etica fondata sulla divinità
Idee regolative		
Danno Diritti Giustizia	Dovere Gerarchia Interdipendenza Persona	Ordine sacro Ordine naturale Tradizione Santità Peccato Corruzione
Scopi		
Proteggere gli spazi di scelta discrezionale degli individui e promuovere l'esercizio della libertà individuale nel perseguimento delle preferenze personali	Proteggere l'integrità morale di varie situazioni sociali; adesione a ruoli che costituiscono una «società» o una «comunità», concepita come entità dotata di identità, esistenza, storia e reputazione	Proteggere l'anima e le dimensioni spirituali dell'essere umano e della natura dal degrado causato da costumi secolari e materialisti

Schema basato su R.A. SCHWEDER *et al.*, *The «Big Three» of Morality. (Autonomy, Community, Divinity) and the «Big Three». Explanations of Suffering*, in *Morality and Health*, a cura di Allan Brandt e Paul Rozin, New York, Routledge, 1997.

Quindi i sistemi morali si possono distinguere per il fatto di essere guidati o da un'etica basata sulla divinità, o da un'etica basata sulla comunità o da un'etica basata sull'autonomia. Nelle etiche che fanno riferimento alla divinità come fonte dell'ordine morale, prevalgono idee che fanno coincidere quest'ultimo con un presunto ordine sacro, nonché con un ordine naturale (la natura è stata creata dalla divinità, per cui quello che è naturale è anche per definizione giusto). In questi sistemi domina la tradizione e le persone devono avere come modello un ideale di santità, rifuggendo il peccato e tutto ciò che corrompe quella rettitudine che viene solo dal seguire le pratiche approvate dalle gerarchie religiose. Si tratta di un'etica che stabilisce come scopo non negoziabile la protezione dell'anima e della dimensione spirituale dell'uomo (e della natura) dal degrado causato dalla contaminazione con pratiche e comportamenti secolari o trasgressivi. Si può comprendere come le etiche basate sulla divinità giudichino intollerabile l'uso di tecnologie non naturali per interferire con la sfera riproduttiva, o che le persone possano de-

cidere di non continuare a vivere nelle fasi terminali. Le persone che aderiscono alle etiche fondate sulla divinità non godono di libertà e i loro giudizi o decisioni devono essere adottati per fede o improntati dalle prescrizioni che le gerarchie ecclesiastiche fanno discendere dalla dottrina teologica. Nelle teocrazie funziona così.

Nelle etiche basate sulla comunità prevalgono o dominano le idee di dovere, gerarchia, interdipendenza e persona. Si tratta di etiche in cui gli elementi psicologici sono funzionali all'identificazione con il gruppo di appartenenza, e con la presa di distanza o l'avversione per chi si trova o si pone fuori dalla logica del gruppo. Giudizi e scelte devono salvaguardare l'integrità morale della persona in quanto elemento inserito con un preciso ruolo in una società o comunità, e che ha valore solo in funzione del tutto. In queste etiche la società o la comunità non sono funzionali ad alcunché, ma sono concepite come entità dotate di identità e esistenza propria, di storia e di reputazione, che devono essere tenute come riferimento da ogni singola persona. Anche le etiche basate sulla comunità lasciano pochi margini alle scelte individuali negli ambiti bioeticamente controversi: solo le opzioni che sono nell'interesse della società nel suo insieme saranno lecite, e si possono per principio ammettere interventi da parte di agenzie statali che limitano o ignorano le preferenze individuali. I totalitarismi adottano questa logica e, infatti, il sistema nazista stabiliva chi poteva riprodursi, chi doveva essere curato e chi non meritava di vivere.

Rispetto alle etiche basate sulla divinità e sulla comunità, che in alcuni contesti storici e geopolitici si possono anche confondere, cioè possono andare insieme (e le etiche comunitarie possono anche simulare le forme della religione), le etiche basate sull'autonomia sono un prodotto storicamente recente e sono esistite solo nel mondo occidentale come conseguenza delle trasformazioni socio-culturali ed economiche della modernità. Le idee chiave di queste etiche sono il principio del danno, i diritti e la giustizia. Nell'orientare giudizi e decisioni diventano fondamentali la protezione degli spazi di scelta discrezionale degli individui e la garanzia dell'esercizio della scelta individuale nel perseguimento delle preferenze personali. I limiti stabiliti sono volti a salvaguardare la libertà e a prevenire che tale esercizio determini danni o ingiustizie. Nel quadro delle etiche fondate sull'autonomia conta l'autodeterminazione e si assume come principio che le persone decidano liberamente cosa fare del proprio corpo e che ogni loro decisione sia legittima, tranne quelle che causano danni ad altre persone o interferiscono con la libertà di altri individui. Di fatto, la svolta bioetica è consistita principalmente nel riconoscimento dell'autonomia decisionale anche per i pazienti.

Esistono comunque molteplici teorie etiche che cercano di definire la natura dei ragionamenti che utilizziamo per spiegare comportamenti e giudizi che fanno riferimento al bene o alla giustizia, o per giustificare o incentivare giudizi e scelte che sarebbero da preferire.

È diffusa l'idea che gli atei siano persone meno affidabili moralmente dei credenti. È vero?

Le ricerche di Phil Zuckermann e di altri sociologi mostrano come ateismo e secolarizzazione presentino numerosi tratti positivi, come livelli significati-

vamente più bassi di pregiudizio, di etnocentrismo, di razzismo e di omofobia. Ma anche un supporto maggiore all'eguaglianza femminile. Gli atei di norma allevano i propri figli promuovendo in loro la maturazione di un pensiero indipendente e senza ricorrere a punizioni corporali. A livello sociale, salvo per quel che riguarda i suicidi, gli stati e le nazioni con un'elevata percentuale di popolazione secolarizzata presentano indici di qualità della vita superiori rispetto ai paesi con una proporzione più alta di persone religiose. È vero che le persone religiose sono meno a rischio per certi disturbi del comportamento, o per il consumo di alcolici e droghe, e che infrangono meno le leggi. Ma per quanto riguarda i comportamenti violenti e gli omicidi, gli atei non sono più a rischio dei religiosi di incorrervi.

Studi demografici e sociologici sfatano il luogo comune che gli atei non abbiano valori: ne hanno di molto forti. Semplicemente sono carenti in quei valori che prevalgono tra le persone molto religiose, come il nazionalismo, i pregiudizi socio-sessuali, l'autoritarismo, il razzismo, l'antisemitismo, la chiusura mentale e il dogmatismo. Insomma, come ha scritto anche il noto psicologo israeliano Benjamin Beit-Hallahmi, «la tesi che gli atei siano in qualche modo più portati a essere immorali è stata seppellita da tonnellate di studi».

Il politeismo dei valori secondo Max Weber

Il primo a capire che con l'avvento della modernità, cioè con l'affermarsi di quello che già John Stuart Mill aveva definito «politeismo» di valori, si va oltre la tradizionale dicotomia tra sistemi di valori inconciliabili fu Max Weber. Il filosofo e sociologo tedesco scriveva che «la superficialità della 'vita quotidiana', in questo senso più appropriato del termine, consiste appunto in ciò, che l'uomo il quale vive entro di essa, non diventa consapevole, e neppure vuole diventarlo, di questa mescolanza di valori mortalmente nemici, condizionata in parte psicologicamente e in parte pragmaticamente; ed egli si sottrae piuttosto alla scelta tra 'dio' e il 'demonio', evitando di decidere quale dei valori in collisione sia dominato dall'uno, e quale invece dall'altro».

Nelle pagine finali della celebre conferenza *La politica come professione* (1919), il «politeismo dei valori» si declina nell'etica sotto forma di un dualismo tra *etica della convinzione* (*Gesinnungsethik*) ed *etica della responsabilità* (*Verantwortungsethik*). La prima forma di etica fa riferimento a principi assoluti, che non sono negoziabili e prescindono dalle conseguenze che essi comportano. Non è solo la persona religiosa ad aderire a quest'etica, ma anche il sindacalista o il rivoluzionario, ovvero chi ritiene di essere depositario di qualche verità, cioè che i suoi principi siano superiori, ed è quindi spinto al giudizio e all'azione senza alcun riguardo per le conseguenze che possono derivare dal metterli in pratica.

L'etica della responsabilità pone attenzione alle conseguenze di un giudizio o di un'azione e valuta le decisioni in termini di mezzi e fini. Non esistono principi assoluti e il calcolo delle conseguenze di un'azione è il termine di riferimento. L'etica dei principi e quella della responsabilità sono opposte e inconciliabili, e conducono a due diversi modi di intendere la politica. L'etica della convinzione è, in definitiva, un'etica apolitica nel senso che non prevede mediazione, come è testimoniato dal religioso o dal rivoluzionario che agiscono seguendo i propri principi e senza chiedersi come il loro agire cambierà effettivamente il mondo. Al contrario, l'etica della responsabilità è in-

dissolubilmente connessa alla politica e alla ricerca di mediazioni, perché non perde mai di vista (e anzi le assume come guida) le conseguenze dell'azione. Nondimeno Weber riteneva che l'uomo con l'autentica «vocazione alla politica» fosse quello che riusciva a trovare in se stesso entrambe le dimensioni etiche – socialmente inconciliabili – agendo con una convinzione interiore che però è irrazionale secondo l'etica della responsabilità.

Quali sono le idee generali che si confrontano sul piano della metaetica e quale si può considerare il punto di vista più sensato anche alla luce di quello che si è scoperto sui meccanismi naturalistici che governano il senso morale?

È impossibile ragionare di etica senza prendere posizione su alcune questioni teoriche di fondo. Qual è la natura dei giudizi morali? Si tratta di fatti o giudizi che si applicano universalmente? O assumono valori diversi, cioè relativi alle persone e alle società? Ovvero, non avranno ragione i nichilisti morali sostenendo che non c'è motivo per dire che qualcosa è moralmente preferibile a qualcos'altro? Se queste prime domande riguardano la consistenza fondazionale del ragionamento morale, c'è anche un livello linguistico-semanticò del problema. Qual è il significato dei termini e dei giudizi morali? Quando esprimiamo una valutazione morale diciamo qualcosa che può essere vero o falso (in senso realistico o in senso soggettivo)? Ovvero le proposizioni etiche sono sempre false? Oppure i termini e i giudizi etici non hanno alcun valore cognitivo ed esprimono solo emozioni e prescrizioni? Infine, c'è un'altra questione metatetica non secondaria: in che modo si possono difendere o affermare i giudizi morali? Ammesso che le proposizioni morali abbiano una base cognitiva – cosa che gli scettici negano, negando quindi qualunque conoscenza morale –, nell'acquisizione delle competenze morali conta più l'esperienza o la ragione? Oppure nessuna delle due e i giudizi morali, lungi dall'emergere per via inferenziale, procedono per intuizioni mosse da emozioni?

Metaetiche

Rispondono a domande quali: che cosa è l'etica? Quale è l'origine dei valori e quale la loro natura? Cosa sono il bene, il male, la giustizia, l'ingiustizia? Quale è il significato dei termini e dei giudizi morali? Esistono fatti morali, descrivibili in modo oggettivo? In che modo la disposizione morale governa le azioni? Come si possono difendere o affermare i giudizi morali?

Teorie cognitiviste: è possibile stabilire se i giudizi etici sono veri o falsi.

Realismo: i valori hanno natura oggettiva e i giudizi valutativi sono asserzioni relative a fatti, che possono essere veri o falsi come tali, indipendentemente da chi li esprime.

Intuizionismo: esistono proprietà/verità morali delle quali si ha conoscenza per via intuitiva.

Naturalismo: i fatti morali oggettivi sono riconducibili a fatti non etici dei quali si ha una conoscenza empirica non diversa da quella scientifica.

Razionalismo: le verità morali sono conoscibili a priori, usando la ragione.

Teorie soggettive: La verità o falsità dei giudizi morali dipende dalle convenzioni.

Relativismo: ciò che è moralmente giusto o sbagliato dipende dal contesto.

Teoria dell'ordine divino: Dio stabilisce se qualcosa è giusto o sbagliato, e l'uomo deve solo obbedire.

Soggettivismo individualista: l'individuo soltanto è la misura del bene e del male.

Teoria dell'osservatore ideale: un osservatore perfettamente razionale, informato e onnisciente è in grado di dire cosa è giusto.

Teorie non cognitive: i giudizi morali non sono né veri né falsi, ovvero non hanno un contenuto conoscitivo.

Emotivismo: le asserzioni etiche esprimono emozioni.

Prescrittivism: gli asserti morali funzionano come imperativi.

Realismo simulato: non esistono fatti morali, ma la struttura linguistica degli asserti morali consente di definirli veri o falsi.

Teoria dell'errore: gli asserti morali sono falsi, ma funzionano in modo da far pensare che esistano fatti morali, mentre non è vero.

Nichilismo morale: non esistono valori oggettivi o imperativi morali; siamo convenzionalmente morali e ci comportiamo bene perché siamo animali cooperativi.

Alla luce di quello che oggi sappiamo, cioè che i nostri tratti comportamentali sono scaturiti dall'evoluzione per selezione naturale e, quindi, non sono adattamenti finalizzati a conoscere la verità o a inglobare qualche specifico valore morale, il nichilismo morale è il punto di vista filosofico più compatibile con le conoscenze naturalistiche. Come ha efficacemente argomentato il filosofo della scienza Alex Rosenberg, il nucleo di sentimenti morali con cui rispondiamo alle diverse situazioni non è valutabile in termini di vero (o falso), giusto (o ingiusto) e corretto (o sbagliato). Non c'è niente nella morale che possa essere dimostrato più o meno corrispondente alla realtà sulla base di prove valide intersoggettivamente. Le idee e gli argomenti etici non sono come i concetti e le ipotesi che si usano per definire o spiegare i fatti. Quel che ci porta a credere che ci siano il giusto e lo sbagliato nella morale è un autoinganno, cioè dipende da come siamo fatti, e questo perché una tale finzione migliora la nostra *fitness* individuale e inclusiva, ovvero l'efficienza riproduttiva e la trasmissione dei geni.

La selezione naturale non funziona sulla base di progetti o scopi e, quindi, non si preoccupa che quello che crediamo o pensiamo sia vero. Infatti, non ha saputo né potuto dotarci di strumenti cognitivi affidabili, ma solo vantaggiosi in rapporto a particolari contesti ecologici. Il nostro cervello è organizzato per usare scorciatoie e *bias*, o per inventare storie e immaginare trame nascoste. Il principale impedimento per capire e trovare come stanno davvero le cose, cioè la verità sulla realtà, è proprio come siamo fatti e come funzioniamo naturalmente. Questa difficoltà non riguarda solo le persone religiose, ma anche gli atei e i laici, che magari abbandonano le credenze nel soprannaturale, ma ne coltivano di secolari e non meno inverosimili; come per esempio quella nel libero arbitrio o nell'esistenza di un sé unitario o nell'accessibilità dei contenuti della coscienza. Apparentemente, però, queste credenze aiutano a scoprire e a usare metodi più affidabili, rispetto a quelli superstiziosi e intuitivi, per capire come stanno le cose.

Che la selezione naturale non ci abbia fatto acquisire una moralità vera e giusta lo dimostra la nostra capacità di aderire a norme che una parte dei nostri consimili considera immorali, sbagliate e false. E che buona parte degli argomenti contro le norme che noi giudichiamo immorali – mentre gli altri considerano immorali le nostre – si basa sul fatto che grazie alla stessa selezione naturale, che ci ha dotato di un cervello in grado di maturare anche delle capacità critiche e delle spiegazioni controllabili, possiamo spiegare perché le persone si ostinano comunque a seguirle. Sul piano della ragionevolezza logico-naturalistica non è sostenibile né che la correttezza di un codice morale ne abbia favorito la selezione né che il fatto che sia stato selezionato lo renda corretto. Sono altre le ragioni del prevalere in qualche momento storico o luogo geografico di un sistema morale piuttosto che di un altro.

Da dove viene allora il nostro nucleo morale profondo e originariamente comune, fatti salvi i casi geneticamente devianti? Da un ciclo co-evolutivo in cui la costruzione di utensili, la cooperazione per la caccia e la raccolta e l'allevamento condiviso dei cuccioli umani hanno selezionato favorevolmente la nostra capacità di ipotizzare e inferire gli stati mentali altrui (teoria della mente). Il miglioramento della teoria della mente ha potenziato in particolare la *fitness* di coloro che praticano l'allevamento cooperativo dei bambini, fino a quando non si sono ottenute persone quasi nate per cooperare.

Ma non siamo stati selezionati per essere buoni, bensì buoni e cattivi, a seconda delle evenienze. Se fossimo stati selezionati per essere buoni di fondo, come alcuni pensano, come mai c'è tanta malvagità nel mondo? Come mai ci sono stati gli stermini di massa, le pulizie etniche, gli inquisitori e i nazisti? E ancora, come mai ci sono i *serial killer* o coloro che abusano e maltrattano bambini, donne, uomini e soggetti deboli? In realtà ogni tratto umano è polimorfo in ogni generazione, e così i sentimenti morali, per cui esiste di regola una distribuzione spesso normale di variazioni. I tratti come la gentilezza e, in generale, le combinazioni di comportamenti e di emozioni che la motivano sono il risultato dell'interazione tra le esperienze di una lunga infanzia/adolescenza e un grande numero di geni diversi che programmano lo sviluppo. Leggere differenze in alcuni di questi tratti, per cause genetiche o ambientali, possono dar luogo a una grande varietà di manifestazioni in ogni generazione. Di regola ci saranno poche persone che sono troppo gentili e si faranno calpestare e poche persone che non lo saranno affatto, come gli psicopatici. Gli altri oscilleranno, anche spinti da dinamiche ambientali, che possono trascinarli da diverse parti, ovvero che possono estrarre diverse disposizioni morali.

Il caso dei nazisti è esemplare e di grande interesse. Anche considerando che si tratta di un classico esempio chiamato in causa nelle controversie bioetiche. I nazisti erano per la maggior parte come noi. Avevano il nostro stesso nucleo di emozioni morali. Ci sono buoni motivi per pensare che alcuni di loro, cioè i capi, fossero psicopatici, cioè moralmente patologici. Ma la massa no. La maggior parte dei nazisti aveva una serie di demenziali credenze sulla razza e sulla tradizione che si combinavano con una moralità di fondo, dando luogo o meglio consentendo le tragedie di cui sappiamo. Lo stesso potrebbe valere per le purghe staliniane o il terrore giacobino o talebano, dove prevaleva anche il terrore sociale di coltivare credenze false. Sappiamo che sono fattualmente false molte credenze che infarciscono i codici morali, come quelle che riguardano la castità prima del matrimonio, il delitto d'onore, il sessismo, la superiorità razziale, l'o-

mofobia. I cristiani, con tutto l'amore che dichiarano per il prossimo, ne hanno fatte di ogni genere e persino John Locke, il cantore della tolleranza, difendeva lo schiavismo. Da un punto di vista naturalistico il miglioramento morale può esistere: si tratta di combinare la moralità che la nostra evoluzione ci ha inflitto con credenze vere, controllabili relativamente ai fatti chiamati in causa, che ci sono accessibili grazie alla scienza. È l'incapacità di essere scientifici e naturalisti che porta più facilmente, attraverso l'uso della nostra moralità di fondo, agli errori morali e, quindi, alle catastrofi morali.

L'esperienza mostra che l'etica funziona in modo prescrittivo. Quali sono le teorie etiche utilizzate sul piano normativo?

Anche se la razionalità normalmente conta poco nei giudizi e nelle scelte etiche, noi abbiamo evolutivamente sviluppato la vantaggiosa capacità di ragionare in modo da fornire giustificazioni per le nostre decisioni o i nostri giudizi, aspettandoci che gli altri siano d'accordo con noi. Questo genere di strategia ha dato luogo sul piano culturale e filosofico all'etica normativa, che non si interessa tanto dei fondamenti della morale in termini metafisici o epistemologici, ma si preoccupa di definire le condizioni che rendono un giudizio o una decisione giusti o sbagliati. In tal senso si tratta di usare l'argomentazione morale con scopi prescrittivi, in quanto l'obiettivo non è rilevare quante persone siano

Etiche normative

Rispondono a domande quali: come mi devo comportare? da quali principi mi devo far guidare nelle azioni e nelle decisioni?

Teorie consequenzialiste: la moralità di un atto dipende dalle conseguenze (le teorie consequenzialiste differiscono rispetto a ciò che considerano essere il valore di riferimento).

Utilitarismo: un'azione è giusta se massimizza il piacere o la felicità e minimizza la sofferenza.

Egoismo: la persona morale è colei che fa il proprio interesse.

Consequenzialismo delle regole: cerca di mediare con l'approccio deontologico assumendo alcune regole, selezionate per le conseguenze che producono.

Consequenzialismo negativo: si devono minimizzare le conseguenze indesiderate.

Teorie deontologiche: solo i propri doveri e i diritti altrui, non le conseguenze, devono guidare l'azione.

Etica kantiana: l'origine della moralità risiede nella capacità della ragione umana di darsi regole morali inviolabili.

Contrattualismo: le scelte morali sono quelle su cui ci si troverebbe d'accordo in assenza di confondimenti.

Diritti naturali: le persone hanno dei diritti naturali inalienabili.

Etica della virtù: mette l'accento sul carattere inerente di una persona, piuttosto che su specifiche azioni che può intraprendere.

Etica della cura (o etica femminista): insiste sulla compassione e sull'empatia nelle relazioni umane quali mezzi per raggiungere obiettivi etici.

Etica pragmatica: il progresso morale consegue dal progresso scientifico, e come la scienza l'etica può migliorare norme, principi e criteri attraverso l'indagine/ricerca.