

La morale? Sta nel fondo del cervello

ETICA E BIOLOGIA

Lo scienziato Marc D. Hauser presenta al **Festival della Scienza** le sue tesi sull'origine dei principi etici. Che non sono soltanto sociali o religiosi ma hanno un fondamento biologico

■ di **Marc D. Hauser**

N

el 2006 il governo tedesco ha deciso che era legalmente proibito abbattere un aereo con a bordo un terrorista anche se ciò avesse consentito di salvare migliaia di vite umane sacrificandone un centinaio. La logica del governo: non è consentito arrecare danno agli altri anche se lo scopo è salvare la vita di molti. Questa decisione smentisce la dottrina del doppio effetto di San Tommaso D'Aquino nonché le comuni intuizioni di molti che valutano una siffatta situazione. Chiaramente molti americani la pensavano in modo diverso subito dopo l'attentato al World Trade Center. Ma per quale ragione il governo tedesco prende una decisione che contraddice l'eloquenza di un santo e le migliaia di persone che intuitivamente sostengono la sua dottrina?

Tanto per cominciare, i governi e altre istituzioni giuridiche per lunga tradizione respingono l'intuizione popolare nonché le convinzioni che vanno di moda nel momento. Meno di 50 anni fa le persone istruite in Europa e nelle Americhe erano convinte che far del male ad un animale a vantaggio dell'umanità equivalesse a far del male ad una patata. Gli animali non ave-

vano la percezione della propria identità, non erano capaci di prevedere il futuro o di riflettere sul passato. In assenza di queste capacità, la sperimentazione sugli animali non sollevava questi etici. Oggi abbiamo maggiori conoscenze e ci sono leggi severe contro la sperimentazione sugli animali. Per dirla con le parole del filosofo Peter Singer, abbiamo allargato il nostro cerchio morale. Una seconda ragione per cui i governi spesso si oppongono all'intuizione, va individuata nel fatto che le intuizioni possono spesso portare a conseguenze disastrose, come accade alla nostra psicologia quando cade vittima delle illusioni statistiche inducendoci a ritenere che

una dieta con il 5% di grassi sia peggiore di una dieta al 95% senza grassi o che una politica che sostiene di puntare all'abolizione dei sussidi previsti dallo Stato sociale sia peggiore di una politica che punta a fare in modo che tutti siano in grado di badare a se stessi.

Ma il problema che mi interessa, e che è sintetizzato nel mio libro *Menti morali*, è perché abbiamo particolari intuizioni morali e come la comprensione dell'evoluzione, dello sviluppo e del substrato neurale di questo sistema intuitivo può fortemente plasmare e potenzialmente trasformare i nostri sistemi giuridici ed educativi. Prendiamo ad esempio gli attentati terroristici unitamente ad altri dilemmi morali concernenti l'ipotesi di far del male ad una persona per salvarne molte. Quando chiediamo a persone di paesi diversi, con diversa formazione religiosa e scolastica di dare dei giudizi riguardo a casi del genere, ci accorgiamo, in base a studi condotti su Internet (moral.wjk.harvard.edu), che le risposte sono uniformi e apparentemente universali. Forse in maniera persino sorprendente, molti dei loro giudizi non solo appaiono impermeabili alla variazione culturale, ma mediati da principi inaccessibili alla nostra coscienza consapevolezza. Ciò vuol dire che sotto i nostri giudizi morali intuitivi sembra esserci

un sistema che io e il giurista John Mikhail abbiamo definito «grammatica morale universale», una espressione che rende esplicita l'analogia tra linguaggio e morale, una idea che si può far risalire al filosofo politico John Rawls. Se l'analogia è giusta, allora ne scaturiscono diverse previsioni: i principi fondanti della nostra grammatica morale dovrebbe far parte delle capacità innate di un bambino, il processo consistente nell'acquisire il sistema morale innato dovrebbe essere fondamentalmente diverso da quello necessario ad acquisire un secondo sistema morale nel corso della vita e dovremmo essere in grado di individuare una serie di strutture neurali dedicate all'analisi morale che io definirei «organo morale». Abbiamo appena cominciato ad affrontare questi problemi ma già si accumulano rapidamente interessanti evidenze, specialmente per quanto attiene alle strutture cerebrali interessate.

Una conseguenza dell'analogia con il linguaggio è che il nostro calcolo morale poggia non sull'emozione, ma sulla nostra capacità di valutare, in presenza di qualunque situazione moralmente rilevante, il rapporto tra intenzioni, cause ed effetti. In tal senso le emozioni sono epifenomeni che scaturiscono dai nostri giudizi morali e non ne sono la causa. Pertanto gli psicopatici, che presentano evidenti deficit emozionali, fanno a volte la cosa sbagliata perché manca loro il necessario input emozionale nei giudizi morali ovvero perché il loro deficit emozionale li priva della capacità di evi-

tare di fare la cosa sbagliata. Difficile dire quale delle due sia la posizione giusta, non solo per gli studiosi seduti nella loro torre d'avorio, ma anche per gli avvocati e i giuristi che si occupano del concetto di responsabilità e di libero arbitrio. Se le emozioni non sono causalmente necessarie per i giudizi morali, allora gli psicopatici sanno cosa è giusto e cosa è sbagliato, ma semplicemente non riescono ad impedirsi di uccidere. Sebbene i nostri studi sugli psicopati-

ci siano incompleti, abbiamo studiato una popolazione di pazienti che getta luce sul ruolo dell'emozione nei giudizi morali. Questi pazienti, attentamente studiati dal neuroscienziato Antonio Damasio e dai suoi colleghi, hanno emozioni sociali estremamente piatte a seguito di un danno nella regione dei lobi frontali. Quando i miei colleghi ed io abbiamo recentemente sottoposto questi pazienti ad una serie di test riguardanti una serie di dilemmi morali e non morali, abbiamo ricavato due sorprendenti risultati. Anzitutto,

in relazione ad un gran numero di dilemmi morali, compresi alcuni altamente emozionali, i pazienti con danni ai lobi frontali hanno evidenziato normali modalità di giudizio. In

queste casi, tuttavia, le emozioni non ispirano i nostri giudizi morali. Esprimiamo, al contrario, il nostro verdetto in maniera fredda, priva di passione guidati da analisi fondate sulle convinzioni, i desideri e gli obiettivi di altri e dagli esiti che ne scaturiscono. In secondo luogo, riguardo a tutta una serie di dilemmi morali tra cui l'ipotesi di uccidere una persona per salvarne molte, i pazienti con danni

ai lobi frontali sono più inclini dei soggetti normali alla scelta più pratica e utile. Cioè a dire, preferiscono azioni che portano al bene di molti, come nel caso in cui si salvano molte vite, anche se l'azione comporta la necessità di uccidere personalmente qualcuno. Da questo tipo di scelte possiamo trarre una stupefacente conclusione: le decisioni iper-utilitaristiche emergono quando viene annullata la spinta anti-utilitaristica di una azione sgradevole o negativa. D'altro canto, se i vostri pregiudizi filosofici vi portano verso la direzione dell'utilità pratica, la vostra interpretazione sarà diversa: è normale appiattire la vostra risposta emozionale per vedere chiaramente i vantaggi del bene generale.

Questi studi sfiorano appena la superficie delle conoscenze attuali e, ciò che più conta, attonano ad una percentuale mini-

ma delle questioni che potremo affrontare utilizzando i metodi della scienza, in particolare le strutture cognitive e le neuroscienze. Ad esempio, è noto che molti pazienti affetti dal morbo di Huntington presentano un deficit relativamente selettivo per il disgusto, ma non per le altre emozioni. Quindi non provano disgusto in presenza di oggetti (quali vomito, feci) o situazioni (ad esempio relazioni incestuose, leccare il sedile del water) che la maggior parte delle persone trovano disgustosi, né riconoscono negli altri l'espressione del viso che indica disgusto. Questo deficit offre la straordinaria opportunità, che stiamo esplorando, di osservare il rapporto tra emozioni negative, quali il disgusto, e il loro ruolo causale nel guidare i giudizi morali. In particolare possiamo dare seguito ad una interessante proposta del filosofo Shaun Nichols secondo cui la differenza chiave tra i problemi morali e quelli convenzionali e di altra natura sta nel fatto che il regno della morale emerge quando

forti emozioni come il disgusto entrano in associazione con potenti norme sociali. Per chiarire, provate a prendere in considerazione il seguente scenario. Vi trovate ad una cena elegante quando il vostro ospite, James, dice «vedo che stasera alcuni di voi si sentono male. Se volete sputare il muco nei bicchieri del vino, vi prego, fatelo pure». Questa immagine evoca nella maggior parte di noi una risposta di disgusto e rapidamente facciamo nostro quello che ha tutta l'aria di essere un verdetto morale: «No, James non può permettere una cosa del genere. È vietato sputare il muco». Sebbene James sembri avere l'autorità per aggirare questa norma dell'etichetta, la nostra risposta induce a ritenere che abbia violato un codice molto più severo, un codice morale. Come suggerisce Nichols, il disgusto penetra nel convenzionale e lo trasforma funzionalmente in un tema morale. Ma torniamo al morbo di Huntington: se questa malattia cancella il disgusto, questi pazienti non dovrebbero

avere alcuna difficoltà ad accettare la proposta di James trattandola come una cosa assolutamente convenzionale. State bene attenti perché sta per arrivare la risposta a questo interrogativo. Cosa possiamo dire dei tedeschi e del problema che ha dato inizio a questa dissertazione? Stante la decisione del governo di proibire gli attacchi contro gli aerei sequestrati dai terroristi - una decisione mediata dal tentativo di mantenere la logica largamente non ispirata al principio dell'utilità pratica che ispira il sistema giuridico tedesco - i tedeschi, come popolazione, sono intuitivamente contrari alla utilità pratica? Ci scommetterei che la risposta è «no». La mia certezza scaturisce dalla logica dell'analogia linguistica e dalla relativa impermeabilità dell'organo morale ai sistemi dottrinarmente espliciti, tra cui non solo la legge ma anche la religione. Quindi, oltre alla mia previsione sui tedeschi, sono disposto a scommettere che anche la religione ha poca influenza sul sistema intuitivo. Finora questa

previsione appare giusta, specialmente se paragoniamo gli uomini di fede agli atei e valutiamo i giudizi su problemi morali poco noti rispetto a quelli su casi di cui si parla molto: aborto, eutanasia, infedeltà. La nostra capacità di generare giudizi morali fa parte del nostro evoluto hardware e dell'altrettanto evoluto software. È un sistema che, inconsiamente, stimola giudizi di giusto o sbagliato. I principi che si trovano al centro di questo organo morale sono spesso chiusi, inaccessibili alla riflessione consapevole. Le istituzioni così come i nostri governi e le religioni non debbono sottostare a questo sistema. Ma anche ignorarlo è una prova di ignoranza. Dobbiamo capire i nostri sistemi morali intuitivi in modo da essere pronti a fare raffronti e, in ultima analisi, a concepire sistemi che ci facciano passare dal descrittivo al prescrittivo contribuendo a dare vita ad una società che consideriamo più virtuosa e più rispettosa della vita altrui.

*Traduzione di
 Carlo Antonio Biscotto*

Abbiamo intuizioni morali e capirne l'origine può influire sui sistemi giuridici

Alcune malattie neurologiche cancellano emozioni negative come il disgusto

Dobbiamo capire i nostri sistemi «interni» per dare vita a una società più virtuosa

Un disegno di Guido Scarabottolo

