

APhEx 24, 2021 (ed. Vera Tripodi)
Ricevuto il: 27/11/2020
Accettato il: 28/05/2021
Redattori: Claudio Calosi & Pierluigi Graziani

APhEx
PORTALE ITALIANO DI FILOSOFIA ANALITICA
GIORNALE DI **FILOSOFIA**
NETWORK
N°24, 2021

L e t t u r e c r i t i c h e

Sarah Songhorian, **Etica e scienze cognitive**, Carocci, Roma, 2020, pp. 144.

Andrea Lavazza

1. Introduzione

L'idea che le scienze cognitive possano avere un forte impatto sull'etica è sia il frutto dell'entusiasmo di molti dei ricercatori impegnati ad allargare lo sguardo oltre il proprio campo sia il bersaglio di una critica preventiva da parte di molti filosofi morali preoccupati di una (a loro dire) immotivata invasione di campo. Ben vengano dunque gli strumenti e le analisi capaci di fare pacatamente luce su una cruciale intersezione disciplinare, nella quale sono decisivi tanto i dati empirici quanto le risorse concettuali.

Si tratta di dipanare una matassa che è ben più aggrovigliata di quanto sembri rispetto alle semplificazioni correnti di cui sopra, ovvero pura sostituzione di una filosofia da poltrona con le risultanze di laboratorio, oppure

netto rifiuto di commistioni ritenute infondate e sostanzialmente inutili. Avvicinandosi al tema, ancora fluido e ben lungi dall'aver ricevuto una chiara tracciatura dei suoi confini, emerge infatti la difficoltà di accostare elementi scientifici in continuo aggiornamento – stante anche la giovane età dei settori coinvolti e il progressivo evolversi degli approcci e degli strumenti di indagine – a teorie etiche ben consolidate.

Sarah Songhorian, ricercatrice in Filosofia morale presso la Facoltà di Filosofia dell'Università Vita-Salute San Raffaele di Milano, affronta il tema di questo complesso rapporto in un libro agile che non nasconde fin dall'esordio il suo obiettivo ambizioso: mostrare “in che modo le ricerche empiriche contemporanee possano informare, sostenere o contribuire a rifiutare le nostre concezioni filosofiche sui giudizi morali” (p. 7).

2. I giudizi morali e il loro statuto

La prospettiva da cui viene condotta l'operazione di chiarificazione e di sintesi di alcuni degli esiti più convincenti rintracciabili in letteratura è infatti quella dei giudizi morali. Essi, notoriamente, “hanno a che fare con la liceità o illiceità di un'azione, con il suo essere lodevole o biasimevole, con la sua bontà o giustizia” (p. 8) e hanno carattere normativo pur non essendo gli unici giudizi normativi possibili, poiché dimensioni prescrittive si trovano anche in altri ambiti, dall'epistemologia al diritto. Ai giudizi morali è dedicato il primo dei sei capitoli del volume. In esso, viene condotta una utile e rapidissima rassegna degli usi dei giudizi morali (intesi come attività, stati psicologici e capacità degli esseri umani); della relazione tra giudizi e motivazione (distinguendo tra internalismo – per cui la motivazione ad agire coerentemente discende con necessità dall'intrattenere un certo giudizio – ed externalismo – in base al quale la motivazione è solo estrinseca e contingente rispetto al giudizio) e della natura cognitiva (originata da credenze) o non cognitiva (originata *anche* da stati conativi) dei giudizi stessi.

Nel primo capitolo, si comincia a descrivere come il dibattito su razionalismo e sentimentalismo, che all'ingrosso ricalca la distinzione tra cognitivo e non cognitivo, sia uno tra quelli in cui maggiormente la ricerca empirica ha qualcosa di interessante da dire (per esempio, con le posizioni divergenti di Jonathan Haidt [2013] e Joshua Greene [2013]). E l'autrice precisa come la sua posizione voglia evitare la contrapposizione classica tra ragione e sentimento, per mostrare invece “come gli esempi più completi di giudizio

morale siano quelli in cui sia le emozioni sia la ragione sono coinvolti (p. 17).

Viene poi sottolineata una bipartizione chiave attorno alla quale spesso si consumano rilevanti equivoci e fraintendimenti sul ruolo delle scienze cognitive. Infatti, circa i giudizi morali, si può indagare la loro origine in specifici meccanismi psicologici, ma l'eziologia dei giudizi stessi non è in grado di giustificarne o garantirne la validità e l'appropriatezza. Il primo ambito è presidiato dalla psicologia morale classica, arricchita e oggi trasformata dalle scienze cognitive e dai loro metodi di studio diretto del cervello, mentre il secondo ambito rimane appannaggio della filosofia morale nella sua duplice veste di metaetica ed etica normativa. Se per Songhorian si tratta di una "distinzione" tra piano descrittivo e piano normativo, conservata almeno in parte nelle proposte che vengono discusse nel libro, il confine costituito dalla cosiddetta "legge di Hume" – che impedisce di passare dall'*is* all'*ought* – viene spesso superato in modelli radicali avanzati da scienziati cognitivi più preoccupati di generalizzare i propri risultati empirici che del rigore filosofico (a essi si farà riferimento nella sezione 6).

3. Teorie morali classiche e nuove declinazioni

Il secondo e il terzo capitolo costituiscono un dittico nel quale vengono presentate, succintamente ma efficacemente, le due grandi tradizioni classiche che hanno caratterizzato la riflessione sulla facoltà di giudicare moralmente e il suo funzionamento psicologico: il razionalismo e il sentimentalismo.

Per quanto concerne il razionalismo, vengono illustrati l'utilitarismo (Bentham e Mill) e la filosofia morale di Kant, alla quale vengono legate come sottosezioni le prospettive di Piaget e di Kohlberg. L'intento è quello di mettere a disposizione del lettore "alcune delle concezioni più influenti nel dibattito contemporaneo". E certamente lo scopo è raggiunto nell'economia complessiva dell'opera, sebbene sarebbe forse stato utile anticipare che la classificazione tradizionale viene oggi fortemente sfidata. Un esempio è la rilettura del deontologismo kantiano alla luce di casi empirici di studio data da Greene (2013), secondo il quale paradossalmente chi si richiama a Kant in quelle situazioni è mosso da reazioni emotive immediate. Manca inoltre qualche indicazione sul dibattito post-razionalistico in psicologia morale, al fine di orientarsi nel più complesso panorama che si è aperto con l'inevitabile tramonto dei due mostri sacri citati (anche se alcune piste sono riprese nella sezione 3.3.).

La trattazione del sentimentalismo etico è articolata in tre sezioni. Lo spazio maggiore è concesso all'etica della simpatia articolata specificamente da Hume e Smith, autori ben presenti anche nella riflessione contemporanea. La prospettiva espressivista, per cui i giudizi morali sono nelle parole di Ayer, "mere espressioni di sentimento e come tali non cadono sotto le categorie del vero e del falso" (Ayer, 1936, trad. it., p. 139), viene brevemente sunteggiata. Si rimarca qui giustamente come il soggettivismo estremo di questa posizione abbia finito con l'alterare anche la ricezione del pensiero morale della scuola scozzese, ritenuto erroneamente chiuso al ruolo della ragione. L'espressivismo ha riflessi anche nella ricerca empirica, laddove essa mette tra parentesi il piano normativo e cerca, per esempio, l'origine dei giudizi morali in specifiche configurazioni cerebrali individuali, siano esse frutto della casualità dello sviluppo o di influenze genetiche o ambientali identificabili.

Nella terza sezione si dà spazio al lavoro di Haidt (2013), che si è conquistato un ruolo rilevante nel panorama attuale. Il suo intuizionismo sociale sostiene che "siano le emozioni e i sentimenti a guidare i nostri giudizi morali e che il ragionamento sopraggiunga *ex post* a giustificare giudizi che si basano solo sulle forti emozioni che suscitano in noi" (p. 55). Le intuizioni emotive, secondo Haidt, sono innate e insieme influenzate dalla cultura e dipendono dall'adattamento evolutivo della nostra specie, che si caratterizza per la sua tendenza alla socialità. L'etica è dunque qualcosa che emerge da una comune dotazione naturale in modi diversi secondo le influenze dell'ambiente ampiamente inteso. Si possono così distinguere tre forme di pensiero morale: l'etica della comunità, l'etica dell'autonomia e l'etica della divinità, le quali nascono da corrispettive emozioni specifiche suscitate da violazioni relative all'ambito considerato. Si tratta rispettivamente di disprezzo, rabbia e disgusto (da cui l'acronimo inglese della teoria, *CAD Triad Hypothesis*). In definitiva, per Haidt, la moralità va definita "in base a ciò che fa, anziché specificare quali contenuti continuo come morali".

4. L'avvento della neuroetica

Sulla scorta dell'ampia premessa storico-concettuale svolta nei primi tre capitoli, dal quarto capitolo, dedicato alla nascita della neuroetica, si entra nel vivo della discussione attuale. La nuova disciplina, nell'ottica dell'autrice, diventa un ponte tra filosofia e scienze neuropsicologiche, laddove nel Novecento, seguendo la ricostruzione di Appiah (2008),

l'antipsicologismo (per cui i filosofi morali non devono occuparsi di questioni empirico-psicologiche, in cui mancano chiarezza e distinzione) ha imposto una "grande partizione" del lavoro. Da una parte, chi si occupa dell'analisi concettuale; dall'altra, chi indaga come gli esseri umani giudicano moralmente.

Nella rivoluzione neuroscientifica, caratterizzata soprattutto dalle nuove tecniche di neuroimmagine, e nella conseguente neuromania (l'affidarsi in modo acritico ai dati delle neuroscienze per la spiegazione di ogni fenomeno umano) Songhorian vede, correttamente, i rischi di determinismo, innatismo ed eliminativismo. Non sembra tuttavia che la svolta promossa dalle scienze cognitive pertinente al tema trattato stia tanto negli strumenti di indagine quanto piuttosto nel complessivo mutamento di immagine dell'essere umano. Con Sellars (1962), potremmo dire che l'"immagine scientifica" si è potuta affermare come prevalente rispetto all'"immagine manifesta" grazie a un insieme di risultanze che evidenziano il ruolo dell'inconscio cognitivo e degli automatismi di giudizio e comportamentali, spesso innescati da elementi esterni, così come dell'influenza del complesso geni-assetto cerebrale-ambiente, che sfugge per gran parte al nostro controllo.

Ciò, tuttavia, non significa che si debba accogliere una concezione riduzionista. L'autrice propone infatti "un naturalismo che consenta alle varie discipline di svolgere un ruolo importante mantenendo distinti i livelli esplicativi cui ciascuno può contribuire" (p. 63). Questo pluralismo – viene detto - può trovare analogie nel modello di Marr (1982) e sostegno nella prospettiva emergentista, laddove all'aumento della complessità organizzativa compaiono nuove proprietà non deducibili dalle proprietà delle singole parti. Nello spirito di questa distinzione di piani, rispetto al modo in cui gli esseri umani si rappresentano le loro scelte e i loro giudizi, Songhorian descrive la psicologia morale come l'analisi degli aspetti coscienti e la neuroscienza cognitiva come l'analisi degli aspetti subpersonali.

Curiosa è infine la tassonomia proposta da Antti Kauppinen (2014), che viene ripresa alla fine del quarto capitolo, circa gli atteggiamenti che i filosofi morali possono assumere verso i nuovi sviluppi delle scienze empiriche: si va dal *tradizionalismo da poltrona* all'*empirismo etico audace*, passando per l'*empirismo etico moderato*. E tutti gli studiosi sono chiamati a collocarsi idealmente in una delle tre caselle.

5. Il contributo delle scienze cognitive

Con il quinto capitolo – “Come funziona il cervello umano quando giudichiamo?” – si entra nel cuore del rapporto tra etica e scienze cognitive. Si tratta della parte più ampia e informativa del volume, in cui si presentano e si discutono le proposte avanzate da Greene, Nichols, Sauer e Roskies. Tutte si muovono nell’ambito della neuroscienza dei giudizi morali e permettono di affrontare in modo innovativo, con un empirismo etico moderato, la disputa circa l’origine razionale o sentimentale dei giudizi morali e la diatriba tra internalismo ed esternalismo morale.

Greene (2013), pioniere di questo tipo di studi, è partito dalla constatazione che di fronte ai classici dilemmi del carrello un campione di adulti sani fornisce in media risposte divergenti davanti allo stesso risultato potenziale: se si tratta di tirare una leva per deviare un vagone lanciato contro cinque operai e mandarlo su un binario secondario dove si trova un solo lavoratore, pochi esitano a sacrificare uno per salvare cinque; ma quando, per ottenere il medesimo risultato, è necessario spingere una persona grassa giù da un ponte perché la sua massa fermi la corsa del carrello, allora pochi sono coloro che scelgono questa soluzione. Perché tale differenza?

L’ipotesi, suffragata almeno in parte dalle corrispondenti attivazioni cerebrali, è che noi umani siamo dotati di due sistemi di processamento psicologico (una teoria mutuata da Kahneman, 2011), uno lento e preciso, l’altro rapido e inaccurato. Il primo corrisponde in ambito morale a un approccio razionale, quello che ci fa valutare le opzioni e prendere la decisione più meditata, mentre il secondo è mosso dalle emozioni immediate che, nel caso in oggetto, innescano la ripugnanza per il danno provocato a un nostro conspecifico. A dimostrazione di ciò, coloro che accettano di gettare il malcapitato dal ponte impiegano più tempo per decidere, il tempo necessario – si ipotizza – per spegnere la risposta d’impulso e fare prevalere il sistema “freddo”. Possiamo quindi definire la prima situazione un dilemma impersonale e la seconda un dilemma personale, in quanto differente è il coinvolgimento dei sentimenti che ci fanno rifiutare l’omicidio o accettarlo in uno scenario di male minore.

Un portato rilevante del modello di Greene è il conflitto connaturato alla compresenza dei due sistemi, che sono in competizione e possono dispiegare i propri effetti solo nel momento in cui uno ottiene la prevalenza sull’altro. Non c’è modo di avere una collaborazione tra ragione ed emozione. Quest’ultima corrisponde alla modalità automatica, come una macchina fotografica che non ha bisogno di messa a fuoco permettendoci di cogliere

rapidamente una scena senza dovere aggiustare le regolazioni. Una ovvia spiegazione evolutiva sembra essere alla base di questa facilitazione delle decisioni. Ma i sentimenti morali basilari che scattano di default sembrano inadeguati a Greene quando incontriamo situazioni inconsuete, come quelle del carrello. Lì dovremmo fare ricorso alla modalità manuale del nostro apparecchio fotografico, per restare nell'analogia, e usare le risorse cognitive del ragionamento morale ponderato, connesse al consequenzialismo morale, quello per cui valutiamo che è opportuno e lecito uccidere una persona per salvarne cinque.

Come accennato in precedenza, l'analisi di Greene porta a una conclusione perlomeno sorprendente: "I giudizi caratteristicamente deontologici sono preferenzialmente supportati dalle risposte emotive automatiche, mentre i giudizi caratteristicamente consequenzialisti sono preferenzialmente supportati dal ragionamento consapevole e da processi alleati con controllo cognitivo" (Greene, 2014, p. 699). In altre parole (e in grande sintesi), coloro che sembrano richiamarsi a una prospettiva kantiana non sono dei razionalisti morali, bensì dei razionalizzatori, che cercano di giustificare a posteriori le loro intuizioni emotive in base alle quali hanno scelto in precedenza. Di qui un sostegno empirico all'idea di Singer (2005) di rigettare il ruolo delle intuizioni in etica.

I giudizi consequenzialisti fanno eccezione, a parere di Greene, perché sono gli unici che sono accompagnati da attivazioni cerebrali delle aree deputate al controllo cognitivo e al ragionamento esplicito consapevole. Non si tratta quindi di confabulazioni susseguenti ma di processi mirati alla circostanza esaminata. Tuttavia, le raccomandazioni che lo psicologo morale trae dalle osservazioni sono unite anche a considerazioni genuinamente normative legate alla preferenza di Greene per una metaetica utilitarista, chiamata a farsi largo nella selva di automatismi che la nostra storia naturale ci ha fatto acquisire. Solo così potremo compiere quel progresso morale che ci fa superare la logica del "noi contro loro", eredità dei piccoli gruppi in cui hanno prosperato i nostri antenati.

Songhorian sottolinea opportunamente pregi e limiti di questo modello, tra i secondi in particolare la chiusura totale a una cooperazione tra ragione e sentimento. Un'altra linea di critica a Greene può però prendere la strada dei suoi stessi fondamenti, mettendo in discussione l'esistenza di due sistemi di processamento morale così chiaramente distinti (Lavazza, 2016).

In ogni caso, il filone aperto dalle neuroscienze della decisione morale ha prodotto una notevole mole di prove sperimentali relative a bambini, a soggetti autistici e psicopatici messi a paragone con controlli a sviluppo

neurotipico. Di tali studi, assai interessanti ma non conclusivi dal punto di vista delle teorie, si dà conto in un'ampia sezione del capitolo, premessa alla discussione delle proposte successive.

Shuan Nichols (2004) ha avanzato con successo la cosiddetta teoria delle regole sentimentali a partire dai dati sulla precoce abilità, che si riscontra in media nelle persone, nel distinguere violazioni di norme morali da violazioni di norme convenzionali e dalle risultanze dei test su soggetti autistici e psicopatici. Sembra infatti che mentalizzazione e meccanismi affettivi di inibizione della violenza siano insufficienti nel dare conto delle differenze nei gruppi considerati. L'autore propone pertanto che nei giudizi morali si possano identificare due componenti distinte in interazione: "Un meccanismo affettivo che si attiva quando vediamo o sappiamo che altri soffrono (...) e una teoria normativa che proibisce di danneggiare gli altri. Questi due elementi sono presenti, secondo Nichols, nei giudizi morali centrali, ovvero in quei giudizi che sono condivisi in modo universale e transculturale e che riguardano il danneggiare altri" (p. 97). Se questo aspetto non esaurisce l'ambito morale, può essere certamente inteso come una base di origine evolutiva che spiega la successiva complessificazione dell'etica nei diversi contesti socio-culturali; così come una teoria normativa non è costituita necessariamente da elaborazione filosofica, bastano regole interiorizzate che vietino specifici comportamenti.

Da questa descrizione dei giudizi morali discende per Nichols una critica del razionalismo, del realismo e dell'oggettivismo morale. Egli si colloca così in una posizione intermedia tra sentimentalismo e razionalismo dal punto di vista della ricostruzione empirica dei giudizi morali, la quale lo induce anche a ritenere il relativismo come la posizione più corretta.

Anche Hanno Sauer (2017), a differenza di Greene, si muove nel solco dell'attribuzione di un ruolo centrale alle componenti affettiva e riflessiva, tentando di fare dialogare i nuovi risultati empirici con la tradizione filosofica. La sua posizione si definisce a partire dal confronto critico con le tesi di Haidt, secondo il quale i giudizi morali dipendono da reazioni emotive che il ragionamento cerca poi di giustificare a posteriori, come avviene nel suo celebre esperimento psicologico dell'incesto tra fratello e sorella. La maggioranza dei partecipanti giudica negativamente il comportamento dei due ragazzi, tuttavia porta argomenti che sono già neutralizzati nella premessa offerta a inizio esperimento e che, dunque, non possono essere proposti come valida ragione per condannare l'incesto. Rifacendosi ad altri dati raccolti in prove successive, Sauer nota che la riflessione ha un ruolo maggiore, poiché quando si dà tempo e si discute con i partecipanti, questi ultimi arrivano a

ritenere moralmente accettabile quella specifica occorrenza di incesto consensuale.

Se non è originale l'idea che un'estremizzazione delle diverse facoltà morali fallisca nel restituire un quadro realistico del nostro giudizio, Sauer sostiene un condivisibile modello di "sfida e risposta" che valorizza le intuizioni rapide e il successivo lavoro razionale su di esse, in una prospettiva diacronica e sociale che può portare all'educazione delle intuizioni stesse, intese come malleabili e non cognitivamente impenetrabili. Le emozioni, decisive per la formazione del giudizio, possono essere quindi plasmate nel tempo dall'apprendimento in un processo, anche intersoggettivo, in cui l'individuo impara a giudicare moralmente. Resta da chiarire se tale processo sia ciò che di solito accade o rappresenti piuttosto un obiettivo prescrittivo reso possibile dalle osservazioni e dagli strumenti della psicologia sociale, dato che Sauer non ha bisogno di scendere al livello dei meccanismi cerebrali per sviluppare la sua teoria.

Posto, come suggerisce Songhorian, che le teorie considerate finora debbano ancora dipendere dalla riflessione filosofica per la valutazione del loro potere esplicativo, della loro coerenza interna e della plausibilità dei loro presupposti (p. 106), Adina Roskies (2003; 2006) ha fornito per prima un interessante esempio di applicazione diretta della ricerca empirica alla ricerca di controesempi da utilizzare nel dibattito metaetico. In particolare, è centrale la constatazione che pazienti affetti da una lesione alla regione ventromediale della corteccia prefrontale, risultata fortemente implicata nei giudizi morali (si veda il celebre caso di Phineas Gage descritto da Damasio), siano capaci di credenze e giudizi morali tipici, ma non vengano mossi ad agire da questi ultimi. Si tratta, com'è evidente, di una "falsificazione" all'internalismo, secondo il quale è sufficiente avere una credenza o formulare un giudizio morale per avere la spinta a un'azione coerente. I pazienti ventromediali hanno credenze genuine, o così almeno sembra (alcuni lo contestano), tuttavia restano inerti.

L'internalismo è quindi una tesi metaetica errata? Nichols prova a rispondere e a circoscrivere l'obiezione salvando i giudizi morali centrali del suo modello. Ma una critica all'approccio di Roskies potrebbe essere piuttosto metodologica. La filosofia costruisce precise categorie concettuali per le quali un controesempio costituisce una falsificazione definitiva, mentre la biologia è una scienza fluida e inesatta (qualsiasi farmaco, per esempio, è almeno parzialmente inefficace per un dieci per cento della popolazione). Ci si deve pertanto chiedere se i (pochi) pazienti ventromediali conosciuti e te-

stati possano valere come un controesempio della stessa natura e della stessa qualità di un argomento filosofico.

6. Un quadro allargato della ricerca

Può essere utile introdurre qui brevemente un paio di suggestioni radicali che non sono discusse nel libro e danno il sapore dei contributi mirati a mettere in primo piano i dati comportamentali e biologici a scapito dello scavo concettuale (cfr. Lavazza, 2014). Patricia Churchland (2012) ha cercato di mostrare che la moralità trae origine dalla configurazione del nostro cervello per come si è evoluto rispetto ai comportamenti di attaccamento e di legame. Nelle sue parole, “i valori radicati nel circuito del prendersi cura – del proprio benessere, di quello della prole, dei compagni, dei familiari e di altri – plasmano il ragionamento sociale in molte occasioni (...). Questi valori e la loro base materiale non solo vincolano la soluzione di problemi in ambito sociale, ma essi sono allo stesso tempo fatti che forniscono sostanza al processo di scoperta di cosa fare (...). A proposito di tali valori, alcune soluzioni sono meglio di altre, *come dato di fatto*; in relazione a tali valori, la linea di condotta pratica nel prendere le decisioni può essere negoziata” (Churchland, 2012, p. 21).

La neurofilosofa spiega come allo stato attuale l’ipotesi “è che ciò che noi esseri umani chiamiamo etica o morale è uno schema quadridimensionale per il comportamento sociale” “plasmato da processi cerebrali interconnessi” (*ibidem*). Il primo aspetto è dato dal prendersi cura (che ha alla sua base la dedizione per la prole); il secondo dal riconoscimento degli stati mentali altrui (intuire che cosa pensano gli altri ci aiuta nelle interazioni); il terzo risiede nella capacità di risolvere problemi nelle relazioni sociali (distribuire risorse scarse, mantenere l'ordine); l'ultimo ha a che fare con l'apprendimento delle pratiche sociali condivise (in vari modi). Il tutto si regge sulla spiegazione evolucionistica, secondo la quale il sistema di ormoni ossitocina-vasopressina arginina, che modula i comportamenti di accoppiamento e di protezione materna, nei mammiferi si sarebbe progressivamente sviluppato ed esteso per successivi adattamenti.

In questa prospettiva, sono più fondamentali i valori delle regole, perché i primi sono il frutto dei meccanismi che producono il gioco delle emozioni e delle risposte comportamentali, mentre le seconde possono essere esplicitate in un secondo tempo o rimanere assenti.

Ciò sembra inserirsi in una particolare lettura recente del naturalismo darwiniano, che vede l’essere umano “buono per natura”, uno tra gli animali

superiori selezionati dal caso e dall'ambiente per vivere in gruppo e cooperare attraverso processi sviluppati grazie all'adattamento e largamente automatici e inconsci. Un alfiere delle *naturali* tendenze alla socievolezza e all'altruismo è il primatologo Frans de Waal (2001; 2008), il quale enfatizza la continuità del regno animale. Non vi è un eccezionalismo umano, soltanto differenze di grado tra primati e *homo sapiens*. Se sono “buoni” scimpanzé e altre scimmie, come noi siamo “buoni”, ovvero se manifestano emozioni e condotte prosociali di aiuto e di sostegno reciproco, fino al sacrificio, allora significa che esiste un'origine comune che affonda le radici nel percorso evolutivo. Alla base c'è l'empatia, intesa come contagio emozionale, il sentire in sé ciò che l'altro sperimenta, segnatamente il dolore, la paura, lo stato di necessità, la sofferenza non puramente fisica. Ciò è funzionale a rafforzare la cooperazione e la reciprocità, le quali a loro volta costituiscono i motori di un'armonica vita in gruppo. E il riuscire a mantenere coesi un branco o una comunità rappresenta un indubbio vantaggio adattativo rispetto a chi deve cavarsela da solo in un ambiente ostile.

Entrambe le proposte sembrano caratterizzate da un approccio descrittivo che porta ad accettare il dato dell'evoluzione, anzi, a liberarlo da sovrastrutture teoriche giudicate fuorvianti e, in ultima analisi, non necessarie. Si tratta di letture che risultano perciò difficili da integrare nel quadro di un rapporto epistemologicamente equilibrato tra discipline empiriche e riflessione filosofica. Ciò è dovuto al fatto che esse, esplicitamente con Churchilland, rivendicano la normatività dell'osservazione scientifica nel superamento della legge di Hume, lasciando poco spazio alla mediazione concettuale.

7. Adam Smith e uno sguardo di sintesi

Nel sesto e conclusivo capitolo, Songhorian presenta la propria personale posizione, che è un modello smithiano di interazione tra ragione e sentimento, fortemente radicato nella classica proposta del pensatore scozzese che vede simpatia e immaginazione come concetti chiave dell'etica. “È dalla collaborazione tra questi due principi o meccanismi che derivano i nostri giudizi e le nostre azioni morali (...), la simpatia funge per Smith da criterio sentimentale mentre l'immaginazione, nella figura dello spettatore imparziale, sarebbe l'istanza razionale e riflessiva” (p. 120).

Adam Smith, scrive l'autrice, espone una teoria normativa che aspira all'ideale dell'uomo saggio, ma la sua descrizione di come possiamo esprimere giudizi etici erronei e di come sia complesso il processo di scoperta o

di costruzione morale ci fornisce una coerente teoria ombrello, quella del sentimentalismo ibrido, sotto cui accomodare i diversi aspetti che la ricerca empirica sta portando alla luce e anche le sistematizzazioni parziali e inconciliabili avanzate da Greene, Nichols e Sauer.

Si giunge così alla proposta di una “revisione concettuale” alla luce dei limiti e delle distorsioni cui è soggetta l’empatia come sentimento morale di base evidenziati dalla ricerca psicologica e neuroscientifica. Stiamo parlando della preferenza per i membri del nostro *in-group* rispetto a coloro che appartengono all’*out-group* e della fiducia preferenziale che attribuiamo alle persone vicine e simili a noi sotto l’influenza dell’identità sociale. “I dati sperimentali possono, quindi, spingerci a una revisione dei concetti che utilizziamo quotidianamente nei discorsi morali mostrandoci i loro limiti e le loro sfumature. Sia l’empatia sia la fiducia automatica, essendo preriflessive, sono soggette a diversi *bias*. Renderci conto di questo, lungi dal costringerci ad abbandonare questi concetti, può richiedere di riflettere meglio sul significato che essi debbano avere e su quanto, ancora una volta, non siano i processi automatici di per sé a essere moralmente rilevanti, bensì una più ponderata, razionale (...) valutazione dei vari elementi in gioco in ciascuna situazione” (p. 123).

In una prospettiva normativa più articolata, viene dunque suggerito di affidarsi a concetti quali la simpatia dello spettatore imparziale e la fiducia riflessiva, mantenendo la doppia natura di tali concetti, senza appiattirli sul consequenzialismo propugnato da Greene. Riconoscere l’esistenza di atteggiamenti impliciti costituisce un sicuro guadagno ottenuto dalla ricerca empirica e sembra avere almeno tre implicazioni per l’etica: (1) la necessità di trovare correttivi per i giudizi che sono guidati da automatismi non giustificabili; (2) la necessità di rivedere l’attribuzione di responsabilità quando il soggetto non è consapevole o non ha il controllo di tali distorsioni di giudizio insite nel suo funzionamento neuropsicologico; (3) la necessità di distinguere tra atteggiamenti impliciti ed espliciti con il connesso divieto di compiere deduzioni ingiustificate dall’essere al dover essere.

Il primo punto può essere affrontato con diverse forme di educazione del giudizio (si veda Sauer a questo proposito). Il secondo punto tocca direttamente l’amplissimo campo del libero arbitrio, condizione della responsabilità morale, per come è stato riconcettualizzato recentemente alla luce di numerosi esperimenti neuroscientifici, a partire da quelli ben noti di Libet. L’autrice non si addentra nel tema, ma esso indubitatamente rappresenta un’area rilevante del rapporto tra etica e scienze cognitive (in realtà, una delle più frequentate e controverse anche a livello di attenzione del pubblico

di non specialisti)¹. Circa il terzo punto, il rischio reale della discussione sugli atteggiamenti impliciti (alimentato anche da certa psicologia evoluzionistica, cui sarebbe stato utile fare un cenno)² è che dal rilevamento della loro esistenza, spesso come presunti adattamenti a un ambiente che ne premiava l'uso, discenda la loro accettabilità o addirittura la loro giustificabilità normativa. La teoria morale deve tenere conto dell'esistenza degli automatismi di giudizio e ne può prescrivere la correzione, senza però pretendere una purezza dei moventi che l'analisi sperimentale dell'essere umano ci dice non essere né possibile né sensata.

Ne emerge l'indispensabilità di un dialogo interdisciplinare informato e strutturato, al quale questo volume costituisce un prezioso strumento di accesso e dà un contributo rilevante di conoscenza e chiarificazione concettuale. Da filosofa morale, l'autrice difende il ruolo del suo settore di studio, ma lo fa con convincente efficacia: “Non vi sarebbe alcuna possibilità di progresso, di modifica del comportamento o di discussione, se ci interessasse solo il modo tipico in cui il cervello di una persona ‘normale’ di fatto funziona” (p. 128). D'altra parte, “non sono stati forniti argomenti conclusivi a favore di una specifica teoria, sebbene siano stati indagati alcuni pregi di una prospettiva smithiana che la rendono degna di essere considerata come un buon candidato per spiegare il funzionamento di fatto dei giudizi morali e per delineare una teoria normativa” (p. 129).

¹ Su questo ambito di studi, all'incrocio tra neuroscienze cognitive e filosofia morale, si soffermano ampiamente, per esempio, Lavazza e Sartori (2011); De Caro e Marraffa (2016); De Caro, Lavazza, Sartori (2019); e Magni (2019). Il libro di De Caro e Marraffa, ugualmente agile, è quello che nel panorama italiano probabilmente più è simile alla trattazione svolta da Songhorian, anche se vi sono ampie sezioni non sovrapponibili. Ciò fa sì che i due volumi si presentino come utilmente complementari, essendo quello di cui stiamo qui discutendo necessariamente più aggiornato in un campo di ricerca che si muove molto rapidamente. Magni considera libero arbitrio, responsabilità e temi legati alla generazione, estendendo la riflessione a comparti che, come detto, Songhorian non approfondisce.

² Su etica ed evoluzionismo si può consultare Severini (2020), che copre con efficacia questi argomenti e può costituire un altro strumento prezioso per allargare la mappatura tracciata da Songhorian. In ambito internazionale, la letteratura su morale ed evoluzione è ricca (si vedano per esempio Joyce [2006] e James [2011]). Per quanto riguarda invece il rapporto tra scienze cognitive ed etica, oltre ovviamente ai lavori che la stessa autrice analizza, non si segnalano monografie recenti specificamente focalizzate, se non la serie curata da Sinnott-Armstrong su *Moral Psychology* (finora 5 volumi editi da The MIT Press), in particolare il volume 2, Sinnott-Armstrong (2007). Si tratta di una vasta opera collettanea che garantisce un approfondimento unico, ma inevitabilmente non può offrire una sintesi maneggevole, quale è quella di Songhorian.

Il campo è aperto a nuovi avanzamenti sia scientifici sia filosofici che ci aiutino a comprendere e a usare sempre meglio ciò che più ci qualifica come esseri umani: la capacità di esprimere (e di correggere) giudizi morali.

Bibliografia

- Ayer A. J., 1936, *Language, Truth and Logic*, London, Victor Gollancz; trad. it., *Linguaggio, Verità e Logica*, Feltrinelli, Milano, 1961.
- Churchland P. S., 2012, *Neurobiologia della Morale*, Milano, Raffaello Cortina.
- De Caro M., Lavazza A., Sartori, G. (ed), 2019. *Siamo davvero liberi? Le neuroscienze e il mistero del libero arbitrio*, Torino, Codice Edizione.
- De Caro M., Marraffa M, 2016, *Mente e morale. Una piccola introduzione*, Roma, Luiss University Press.
- de Waal F., 2001, *Naturalmente buoni. Il bene e il male nell'uomo e negli altri animali*, Milano, Garzanti.
- de Waal F., 2008, *Primate e filosofi. Evoluzione e moralità*, Milano, Garzanti.
- Greene J., 2013, *Moral Tribes: Emotion, reason, and the gap between Us and Them*, New York, Penguin, New York.
- Greene J., 2014, «Beyond point-and-shoot morality: Why cognitive (neuro)science matters for ethics», *Ethics*, 124 (4), pp. 695-726.
- Haidt J., 2013, *Menti tribali. Perché le brave persone si dividono su politiche e religione*, Torino, Codice.
- James S. M., 2011, *An Introduction to Evolutionary Ethics*, Wiley-Malden, Blackwell.
- Joyce R., 2006, *The Evolution of Morality*, Cambridge, The MIT Press.
- Kahneman D., 2011, *Thinking, Fast and Slow*, New York, Farrar, Straus and Giroux.
- Kauppinen A. 2014, «Ethics and Empirical Psychology—Critical Remarks to Empirically Informed Ethics», in M. Christen et al., (eds), *Empirically Informed Ethics: Morality between Facts and Norms*, Springer, Cham, pp. 279-305.
- Lavazza A., 2014, «Neurobiologia della morale», *Nuova informazione bibliografica*, XI (1), pp. 3-10.

- Lavazza A., 2016, «Greene's Moral Tribes: Thinking Too Fast and Too Slow», *Notizie di Politeia*, XXXII (123), pp. 135-140.
- Lavazza A., Sartori G., (ed), 2011, *Neuroetica. Scienze del cervello filosofia e libero arbitrio*, Bologna, il Mulino.
- Magni S. F., 2019, *L'etica tra genetica e neuroscienza. Libero arbitrio, responsabilità, generazione*, Roma, Carocci.
- Marr D., 1982, *Vision: A computational Investigation into the Human Representation and Processing of Visual Information*, Cambridge, The MIT Press, Cambridge.
- Nichols S., 2004, *Sentimental Rules: On the Natural Foundations of Moral Judgment*, New York, Oxford University Press.
- Roskies A., 2003, «Are ethical judgments intrinsically motivational? Lessons from "acquired sociopathy"», *Philosophical Psychology*, 16(1), pp. 51-66.
- Roskies, A., 2006, «Patients with ventromedial frontal damage have moral beliefs», *Philosophical Psychology*, 19(5), pp. 617-627.
- Sauer H., 2017, *Moral Judgments as Educated Intuitions*, Cambridge, The MIT Press.
- Sellars W., 1962/2007, *La filosofia e l'immagine scientifica dell'uomo*, Roma, Armando.
- Severini E., 2020, *Etica ed evoluzionismo*, Roma, Carocci.
- Sinnott-Armstrong W., (ed.) 2007, *Moral Psychology: The Cognitive Science of Morality: Intuition and Diversity*, Cambridge, The MIT Press.
- Singer P., 2005, «Ethics and intuitions», *Journal of Ethics*, 9(3/4), pp. 331-352.

APhEx.it è un periodico elettronico, registrazione n° ISSN 2036-9972. Il copyright degli articoli è libero. Chiunque può riprodurli. Unica condizione: mettere in evidenza che il testo riprodotto è tratto da www.aphex.it

Condizioni per riprodurre i materiali --> Tutti i materiali, i dati e le informazioni pubblicati all'interno di questo sito web sono "no copyright", nel senso che possono essere riprodotti, modificati, distribuiti, trasmessi, ripubblicati o in altro modo utilizzati, in tutto o in parte, senza il preventivo consenso di APhEx.it, a condizione che tali utilizzazioni avvengano per finalità di uso personale, studio, ricerca o comunque non commerciali e che sia citata la fonte attraverso la seguente dicitura, impressa in caratteri ben visibili: "www.aphex.it". Ove i materiali, dati o informazioni siano utilizzati in forma digitale, la citazione della fonte dovrà essere effettuata in modo da consentire un collegamento ipertestuale (link) alla home page www.aphex.it o alla pagina dalla quale i materiali, dati o informazioni sono tratti. In ogni caso, dell'avvenuta riproduzione, in forma analogica o digitale, dei materiali tratti da www.aphex.it dovrà essere data tempestiva comunicazione al seguente indirizzo (redazione@aphex.it), allegando, laddove possibile, copia elettronica dell'articolo in cui i materiali sono stati riprodotti.

In caso di citazione su materiale cartaceo è possibile citare il materiale pubblicato su APhEx.it come una rivista cartacea, indicando il numero in cui è stato pubblicato l'articolo e l'anno di pubblicazione riportato anche nell'intestazione del pdf. Esempio: Autore, *Titolo*, <<www.aphex.it>>, 1 (2010).
