

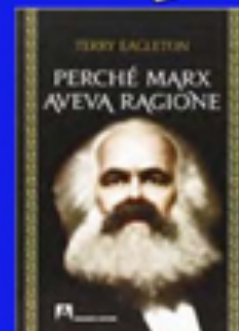


## Claudio Lucchini



# Carrelli e moduli

*Problemi dell'etica umana nell'intreccio di biologia e storicità concreta*



Claudio Lucchini

# Carrelli e moduli:

*i problemi dell'etica umana  
nell'intreccio di biologia e storicità concreta*

Il complesso e controverso dibattito sviluppatosi attorno al cosiddetto «dilemma del carrello» – dibattito recentemente esaminato nelle sue posizioni più rilevanti da David Edmonds –<sup>1</sup> offre il destro per chiarire alcuni degli elementi costitutivi essenziali del campo problematico proprio dell'etica, colta nella sua specifica interazione tra determinazioni biologiche e alternative umano-sociali. Queste ultime si definiscono all'interno di una dialettica storica il cui divenire coinvolge sia le capacità specie-specifiche di proiezione autoriflessiva verso una gamma di differenti possibilità di condotta a partire dalla determinata situazione nella quale le corporeità umane si radicano, sia quelle di astrazione generalizzante. È solo all'interno di questo intreccio di relazioni, come si verrà ripetutamente sostenendo, che i problemi etici effettivamente significativi possono essere adeguatamente tematizzati e compresi nella dialettica di senso che vengono aprendo.

La prima classica formulazione dell'esperimento mentale succitato risale al 1967, quando la filosofa Philippa Foot propose lo scenario seguente, così sintetizzato da Edmonds nella sua drammatica e lacerante problematicità morale: «Vi trovate accanto a un binario quando vedete un treno in corsa che sfreccia verso di voi: chiaramente i suoi freni non hanno funzionato. Più avanti ci sono cinque persone legate sui binari. Se non fate niente, i cinque saranno travolti e uccisi. Per fortuna siete accanto a uno scambio: azionando quello scambio manderete il treno fuori controllo su una linea secondaria, un ramo deviato, che si trova appena davanti a voi. Purtroppo, c'è un intoppo: sulla linea secondaria notate che c'è una persona legata sui binari; cambiare la direzione del treno si tradurrà inevitabilmente nell'uccisione di questa persona. Che cosa dovrete fare?».<sup>2</sup>

Le risposte fornite a questo interrogativo da significativi campioni statistici di individui – differenti per età, sesso, cultura, professione, nazionalità – acquistano il loro più autentico interesse solo quando vengano confrontate con quelle formulate di fronte ad uno scenario largamente simile e tuttavia diverso dal primo per alcuni fondamentali aspetti. La descrizione di un tale scenario – elaborato compiutamente nel 1985 da una filosofa del MIT, Judith Jarvis Thomson, sulla scorta della logica di esempi analoghi concepiti dalla stessa Foot – mostra, nelle parole di Edmonds, i seguenti contorni: «Siete su un cavalcavia che si affaccia sul binario. Vedete il carrello ferroviario che sfreccia fuori controllo e, poco più avanti, cinque persone legate sui binari. È possibile

---

<sup>1</sup> Cfr. David Edmonds, *Uccideresti l'uomo grasso? Il dilemma etico del male minore* [2014], Raffaello Cortina Editore, Milano, 2014. Cfr. anche, a titolo di esempio, su tali dilemmi morali, l'analisi di Marc D. Hauser contenuta nel suo *Menti morali. Le origini naturali del bene e del male* [2006], il Saggiatore, Milano, 2007, pp. 118-125.

<sup>2</sup> D. Edmonds, *ivi*, p. 8.

salvare questi cinque? Ancora una volta, il filosofo morale ha abilmente organizzato le cose in modo che sia possibile. C'è un uomo molto grasso che sta guardando il treno appoggiato alla ringhiera. Se lo spingeste oltre la balaustra, piomberebbe di sotto e si schianterebbe sui binari. È così obeso che la sua massa farebbe fermare bruscamente il carrello. Purtroppo, in questo modo verrebbe ucciso l'uomo grasso. Ma si potrebbero salvare gli altri cinque. Si dovrebbe dare una spinta all'uomo grasso?».<sup>3</sup>

Le opinioni di coloro cui sono stati sottoposti i quesiti in discussione, in varie occasioni, da differenti istituzioni e in modo – come accennato – da soddisfare corretti standard statistici, paiono largamente convergere verso una risposta positiva alla prima domanda e una risoluta negazione nel secondo caso; per esempio, dalla Harvard University e dalla BBC sono stati condotti dei sondaggi in proposito, coinvolgenti rispettivamente più di 200.000 e 65.000 partecipanti: «I risultati di questi vari [rilevamenti] non sono marcatamente diversi. La BBC ha trovato che circa quattro persone su cinque erano d'accordo che il treno dovesse essere deviato lungo il ramo laterale. Contemporaneamente, solo uno su quattro pensava che l'uomo grasso dovesse essere buttato giù dal cavalcavia. Altri studi [poi] hanno suggerito che quasi il 90 per cento azionerebbe lo scambio nel Ramo deviato, e fino al 90 per cento non spingerebbe l'uomo grasso».<sup>4</sup> Nonostante non manchino alcune divergenze legate al genere, alla professione o alle credenze religiose e politiche, «queste differenze non sono marcate, e nel complesso non c'è una differenza significativa tra ricchi e poveri, colti e ignoranti, chi proviene da Paesi sviluppati e chi dal mondo meno sviluppato».<sup>5</sup>

Lo psicologo e neuroscienziato di Harvard Joshua Greene, assieme ad alcuni collaboratori, ha successivamente applicato le tecniche di *neuroimaging* a numerosi soggetti alle prese coi problemi del carrello, apportando inoltre talune significative variazioni al caso ipotetico dell'uomo grasso. Nella grande maggioranza degli individui, constata Greene, agisce istintivamente, per probabile retaggio evolutivo, una reazione emotiva assai tenace – supportata dall'attivazione di aree cerebrali (amigdala, corteccia cingolata posteriore, corteccia prefrontale mediale) coinvolte nei sentimenti di compassione – di fronte alla componente «vicino-e-personale» dell'esperimento implicante la possibilità di uccisione dell'obeso: «c'è qualcosa – commenta Edmonds – nella fisicità dello spingere, nell'impatto muscolare diretto con un'altra persona, che ci fa trasalire».<sup>6</sup>

Greene ha allora proposto una non trascurabile modificazione all'esperimento, supponendo che l'azione bloccante dell'uomo grasso possa essere provocata girando un interruttore che apra una botola posta sul ponte, proprio sopra i binari. «Ora, – osserva ancora Edmonds – mentre neppure il più capzioso degli avvocati sarebbe in grado di stabilire una qualsiasi distinzione morale sostanziale tra l'uccidere con un interruttore e l'uccidere con una spinta, i soggetti interrogati sul carrello sono più disposti a mandare a morte l'uomo grasso quando si ha a che fare con il primo scenario che con il secondo».<sup>7</sup> Il che, se apre inquietanti interrogativi sulla (relativa) maggior disponibilità ad uccidere comandando a distanza dei droni simili a quelli largamente usati in Pakistan e in Afghanistan dagli Stati Uniti,<sup>8</sup> non sembra però compromettere, in definitiva, il risultato emerso dalla forma originaria del dilemma: «Comunque, che si

---

<sup>3</sup> Ivi, p. 39.

<sup>4</sup> Ivi, p. 90.

<sup>5</sup> Ivi, p. 91.

<sup>6</sup> Cfr. ivi, pp. 134-135.

<sup>7</sup> Ivi, p. 136.

<sup>8</sup> Cfr. ivi, p. 137.

tratti di un interruttore o di un pulsante, la maggior parte delle persone continua a credere che uccidere l'uomo grasso sia peggio che cambiare la direzione del treno nel Ramo deviato».<sup>9</sup>

Insomma, nonostante la pleora di ulteriori complicazioni poste nel corso degli anni ai problemi concepiti dalla Foot e dalla Thomson – complicazioni che tuttavia non mutano la sostanza della questione –, sembra che agisca in noi, in maniera irriflessa e istintiva,<sup>10</sup> un'intuizione morale conforme a quella che, razionalmente definita dall'analisi filosofica, viene comunemente chiamata, sulla scia di Tommaso d'Aquino, «dottrina del duplice effetto».<sup>11</sup> Questa tesi, come spiegano tra gli altri lo stesso Edmonds o lo psicologo, biologo evolutivo e antropologo biologico Marc D. Hauser, opera un'essenziale distinzione tra gli scenari proposti, sostenendo il seguente fondamentale principio: «danneggiare un altro individuo è lecito se la *conseguenza prevista* [corsivo mio] di un atto comporta un bene maggiore; invece danneggiare qualcun altro come *mezzo deliberato* [corsivo mio] per un bene maggiore non è lecito».<sup>12</sup> In definitiva, manovrare lo scambio è moralmente accettabile in quanto l'uccisione di un innocente è soltanto un effetto collaterale prevedibile ma non consapevolmente scelto dell'attuazione di un'intenzione volta a salvare delle vite umane; al contrario, quando si decide di far precipitare l'uomo grasso dal ponte, si utilizza scientemente una persona quale strumento per fermare il carrello ferroviario, ossia si degrada la sua umanità a mezzo per un fine, in contrasto con una delle forme dell'imperativo categorico kantiano, che sembra in effetti dar voce ad alcune intuizioni etiche largamente ed istintivamente diffuse tra gli esseri umani. Nel primo caso, è l'azione del tirare la leva dello scambio a costituire il mezzo che consente di salvare gli altri individui; nello scenario dell'uomo grasso, invece, è proprio l'uccisione deliberata di quest'ultimo – avvenga ciò con una spinta o premendo un interruttore – ad impedire che cinque persone muoiano.<sup>13</sup>

In verità, se queste conclusioni sono tutt'altro che trascurabili, individuando alcune delle componenti antropologiche universalistiche che intervengono nella strutturazione dinamica dei giudizi morali, paiono tuttavia peccare di un'evidente astrattezza – come si avrà del resto modo di osservare dettagliatamente più avanti – rispetto alla concreta processualità storicamente situata delle decisioni etiche davvero rilevanti. Edmonds si avvede meritoriamente di tali complessi problematici, tuttavia non approfondendoli adeguatamente nell'insieme di mediazioni reali che li costituiscono, quando, a proposito della menzionata dottrina del duplice effetto applicata a situazioni storico-politiche, rileva: «[...] c'è la preoccupazione pratica che la DDE possa essere utilizzata come una scusa per eludere o scuotersi di dosso l'assunzione di responsabilità, soprattutto quando le azioni sono compiute in nome di uno Stato. Dovremmo essere soddisfatti del ministro della difesa che ordina un raid molto efficace contro un nemico malvagio, ma che dice: "Avevo compreso che gli abitanti dei villaggi sarebbero stati uccisi nel bombardamento: questo effetto collaterale della nostra operazione è deplorabile"?».<sup>14</sup>

---

<sup>9</sup> Ivi, p. 136.

<sup>10</sup> Cfr. M. D. Hauser, *Menti morali*, cit., per esempio, p. 118.

<sup>11</sup> Cfr. ivi, pp. 121 – 125. Si vedano altresì, nel testo ripetutamente menzionato di Edmonds, le pp. 28 -31 o la p. 173.

<sup>12</sup> M. D. Hauser, ivi, p. 121.

<sup>13</sup> Cfr. ivi, pp. 123-125. Cfr., poi, in D. Edmonds, *Uccideresti l'uomo grasso?*, cit., le pagine 172 – 173, particolarmente chiare e pregnanti.

<sup>14</sup> D. Edmonds, ivi, pp. 31-32.

Si riprenderanno successivamente tali questioni; recuperando invece per ora il filo dell'analisi relativa agli esperimenti mentali del carrello, si deve notare che Peter Singer ha svolto interessanti considerazioni filosofiche concentrando la sua attenzione su coloro che, affrontando il dilemma, assumono un'ottica utilitaristica contraria a quella della maggioranza, finendo coll'ammettere la liceità dell'uccisione dell'uomo grasso. «È il caso di ripensare – egli scrive rifacendosi alle ricerche sopra ricordate di Greene – ai soggetti che sono giunti alla conclusione, dopo qualche riflessione, che se è giusto azionare una leva per deviare un carrello, uccidendo così una persona ma salvandone cinque, è altrettanto giusto spingere una persona giù da un ponte, uccidendone una per salvarne cinque. Questo è un giudizio a cui altri mammiferi sociali non sembrano in grado di arrivare. Però è anche un giudizio morale. Esso sembra derivare non dalla eredità evolutiva che abbiamo in comune con gli altri mammiferi sociali, ma dalla nostra capacità di ragionare. Come gli altri mammiferi, noi disponiamo di risposte automatiche ed emozionali a certi tipi di comportamento, e queste risposte costituiscono un'ampia porzione di quella che è la nostra moralità. Ma a differenza degli altri mammiferi sociali, noi possiamo riflettere sulle nostre risposte emozionali e scegliere di rifiutarle».<sup>15</sup> Richiamandosi, invero con un eccessivo schematismo, ai modelli etici paradigmaticamente contrapposti di David Hume ed Immanuel Kant, Singer commenta che indubbiamente la nostra moralità non può basarsi esclusivamente sui responsi di una razionalità pura e incondizionata di stampo kantiano, e tuttavia, egli continua, «è altrettanto sbagliato considerare la moralità unicamente come una questione di risposte emozionali e istintive, non padroneggiata dalla nostra capacità di ragionare in modo critico. Non dobbiamo accettare come un dato scontato le risposte emozionali impresse nella nostra natura biologica nel corso di milioni di anni vissuti all'interno di piccoli gruppi tribali. Siamo capaci di ragionare, di fare delle scelte e possiamo respingere quelle risposte emozionali. Forse lo facciamo soltanto sulla base di altre risposte emozionali, ma questo processo comporta la ragione e la capacità di astrazione, e può condurci [...] a una moralità più imparziale di quanto la nostra storia evolutiva di mammiferi sociali – in mancanza di quel processo raziocinante – ci consentirebbe».<sup>16</sup>

Se queste considerazioni di Singer ci permettono di fare un passo avanti lungo la strada di una definizione maggiormente concreta dei processi cognitivi, emozionali ed esperienziali implicati nella capacità umana di valutazione ed azione etico-sociale, esse però non determinano con una sufficiente acribia filosofica la natura del rapporto dinamico intercorrente tra le varie facoltà impegnate nella strutturazione delle nostre reazioni morali di fronte alle differenti alternative che il decorso dell'esistenza ci presenta. Si ponga mente, per un primo approccio a tali questioni, alla differenza essenziale che intercorre tra i vari scenari del dilemma del carrello e altri casi, affatto diversi, presentati dallo stesso Singer, tutti comportanti un riferimento al rapporto intercorrente tra schemi comportamentali dettati da risposte emozionali automatiche e riflessione razionale. Non può sfuggire che l'interazione tra la dimensione emozionale e il "calcolo" deliberativo delle facoltà ragionate conduce, nel complesso di tali esempi, ad un diverso atteggiarsi di tale rapporto rispetto alla validità assiologica dei comportamenti conseguenti. In un suo libro dedicato alle azioni che si possono

---

<sup>15</sup> Peter Singer, *Moralità, ragione, diritti degli animali*, in Frans de Waal, *Primati e filosofi* [2006], Garzanti, Milano, 2008, p. 180.

<sup>16</sup> Ivi, p. 181. Cfr. anche dello stesso Singer i saggi contenuti in *Scritti su una vita etica* [2000], Net, Milano, 2004, per esempio le pp. 288-297.

effettivamente mettere in atto, già a livello individuale, per contribuire a sconfiggere la povertà (libro invero assai deludente nella capacità di analisi delle cause di fondo delle spaventose sperequazioni esistenti nella distribuzione mondiale della ricchezza),<sup>17</sup> il filosofo australiano indica alcuni fattori psicologici originari che possono in considerevole misura tendenzialmente ostacolare o comunque limitare le donazioni rivolte da cittadini del (relativamente) benestante Occidente agli abitanti di paesi lontani devastati dalla piaga della miseria. Egli ne evidenzia in particolare cinque, tra i quali, per gli scopi della nostra argomentazione, può bastare menzionare i primi due, assai perspicui, ossia l'«effetto della vittima identificabile» e il «provincialismo». Entrambe queste reazioni emotive di fronte a chi è in difficoltà tendono a privilegiare chi è personalmente riconoscibile o incluso per definizione nel proprio gruppo di appartenenza – più o meno largo che sia – rispetto a coloro che costituiscono una massa anonima e distante.

Si deve ricordare, a tal proposito, che le matrici evolutive di queste spinte comportamentali, sottolineate da Singer, corrispondono in effetti ad alcuni dei meccanismi ipotizzati dallo stesso Darwin, nell'ambito di una spiegazione plurale e multifattoriale del sorgere dei prodromi dei sentimenti altruistici e cooperativi: a tal proposito, il filosofo delle scienze biologiche Telmo Pievani afferma che, secondo uno dei processi esplicativi adottati dal grande naturalista britannico, «la selezione può agire anche tra famiglie e tribù, favorendo al contempo la cooperazione e l'altruismo all'interno del gruppo (*in group*) e l'aggressività e la violenza fra gruppi (*out group*), anticipando quell'idea di ambivalenza del comportamento umano oggi sottolineato da Wilson e da altri autori, come Samuel Bowles su "Nature" nel 2008».<sup>18</sup> Ovviamente, continua Pievani, Darwin è ben lungi dal trascurare quelle «capacità di razionalità e di giudizio morale tali da permettere [alla specie umana] di alimentare (o di contrastare) queste attitudini evolutive»,<sup>19</sup> anticipando così, almeno a grandi linee, quella linea di ragionamento che stiamo esaminando in Singer. Quest'ultimo, a proposito degli effetti generati dal principio della «vittima riconoscibile», rammenta il seguente episodio, che ben chiarisce quali problemi etici sorgano da talune risposte emozionali non vagliate da un più approfondito ed esaustivo ragionamento morale: «[...] Jessica McClure, nel 1987, a diciotto mesi, è caduta in un pozzo a Midland, in Texas. Nei due giorni e mezzo durante i quali i suoi soccorritori furono impegnati nell'opera di salvataggio, la Cnn seguì in diretta l'accaduto trasmettendo le immagini di fronte a milioni di spettatori in tutto il mondo. I telespettatori inviarono così tanto denaro che oggi Jessica è in possesso di un capitale pari a un milione di dollari. Secondo le cifre dell'Unicef, nel resto del mondo in quei due giorni e mezzo sono morti 67.500 bambini per cause evitabili legate alla povertà, privi di attenzione da parte dei media e senza l'aiuto del denaro inviato a Jessica. Ciò nonostante era chiaro a tutti che Jessica dovesse essere salvata a ogni costo».<sup>20</sup>

I limiti e le inerzie di modalità di risposte emozionali istintive – talvolta d'ostacolo ad una più retta condotta – possono tuttavia per Singer essere trascesi – almeno parzialmente – dalle facoltà razionanti degli esseri umani, cosa che se da un lato attenua la spinta emotiva immediata che conduce ad agire, dall'altro la radica in un più comprensivo e solido orizzonte etico: «Determinati schemi comportamentali che hanno

---

<sup>17</sup> Cfr. Peter Singer, *Salvare una vita si può* [2009], il Saggiatore, Milano, 2009.

<sup>18</sup> Telmo Pievani, *Evoluti e abbandonati*, Einaudi, Torino, 2014, p. 112.

<sup>19</sup> *Ibidem*.

<sup>20</sup> P. Singer, *Salvare una vita si può*, cit., p. 55.

garantito ai nostri antenati di sopravvivere e riprodursi, in circostanze molto diverse, quali quelle attuali, potrebbero non recare alcun beneficio a noi e ai nostri discendenti. Se anche alcune intuizioni o alcuni modi di agire particolarmente evoluti fossero ancora utili per la nostra sopravvivenza e riproduzione, ciò non significa, come lo stesso Darwin ha riconosciuto, che siano giusti. [...] Certo concludere razionalmente che i bisogni degli altri debbano contare quanto i nostri non è la stessa cosa che sentirlo con il cuore, ed è questo il vero motivo per cui non rispondiamo ai bisogni delle popolazioni più povere del mondo come risponderemmo a qualcuno che davanti a noi si trova in difficoltà», sebbene ciò non implichi affatto, come Singer stesso testimonia con probanti esempi, che la comprensione razionale o l'argomentazione non possano mai in misura più o meno ampia riorientare l'agire delle nostre tendenze simpatetiche e altruistiche.<sup>21</sup>

Un tale rinvio al rapporto dinamico che intercorre tra facoltà razionali e predisposizioni emotive della specie umana consente indubbiamente di cogliere con maggior profondità la processualità che origina i giudizi morali; nonostante ciò, tale relazione deve essere meglio specificata sia rispetto al suo vario atteggiarsi, sia in riferimento alla dialettica storico-sociale che mette alla prova nelle sue più significative forme la nostra concreta eticità. Non può sfuggire, quanto al primo aspetto della questione, che i casi elencati da Singer a proposito delle azioni riguardanti l'aiuto alle popolazioni povere pongono in gioco un rapporto sostanzialmente conflittuale tra riflessione razionale e intuizioni morali di stampo emozionale, le quali debbono essere in qualche modo limitate e superate per consentire al comportamento di accedere ad un più vasto orizzonte etico. Al contrario, la disamina razionale del dilemma del carrello non solo non contrasta con la risposta istintiva data dalla stragrande maggioranza degli interpellati, ma anzi, attraverso la dottrina del duplice effetto, la legittima, mostrando come un ragionamento piattamente utilitaristico concorrerebbe a giustificare una forma di convivenza in cui, in ragione di un calcolo meramente numerico, si ammetterebbe il degrado a semplice mezzo dell'umanità delle persone, facendo incombere su chiunque il pericolo di essere utilizzato come strumento inconsapevole per fini (spesso solo sedicenti) più alti e rendendo giustificabile il massacro di mille persone per salvarne, per esempio, duemila. Certamente, come si è già accennato, anche la dottrina del duplice effetto può subire una manipolazione che legittimi intollerabili nefandezze in nome dei «danni collaterali solo previsti», ma ciò riguarda – e tra pochissimo lo si esaminerà con più cura – la distorsione ideologica del suo uso, il che rimanda alla storicità concreta dei più rilevanti problemi etici cui fin dall'inizio del presente saggio ci si è richiamati. Per quanto attiene, quindi, alla formulazione dei giudizi morali, essi si originano da un'interazione concretamente situata di molteplici potenzialità emozionali e cognitive, interazione che può comportare tra esse, di volta in volta, collaborazione, conflitto, rimodulazione, ecc.

Di essenziale importanza appare, in particolare, il carattere socialmente e storicamente situato, determinato, del ventaglio di alternative cui devono rapportarsi le ideazioni e le posizioni etico-sociali dotate di maggior rilievo e concretezza, in quanto soltanto il confronto con questa dimensione consente di verificare in qual misura il giudizio e l'agire morali siano condizionati dall'ideologia, intesa come fattore legittimante, in vario modo, sia le estraniamenti vigenti sia quelle potenzialmente intrecciate a momenti ideali e atti del porre teleologico che rappresentino sé stessi come

---

<sup>21</sup> Cfr. *ivi*, pp. 67-68.

liberatori rispetto alle differenti modalità dell'oppressione sociale esistente. Lo stesso Singer, per esempio, affrontando il problema della povertà e della nostra reazione ad essa, non s'avvede di ricalcare schemi pesantemente ideologici, quando, senza definire ulteriormente la dialettica storico-sociale dalla quale i fenomeni da lui evidenziati in gran parte scaturiscono, si limita ad osservare che «il divario fra il tenore di vita nei paesi sviluppati e nei paesi in via di sviluppo è spaventosamente aumentato, al punto che gli abitanti delle nazioni industrializzate hanno più possibilità di aiutare chi è lontano e maggiori ragioni per concentrare su di essi il loro buon cuore: è nei paesi lontani che vive la maggioranza di coloro che si trovano in povertà estrema».<sup>22</sup> La modulazione dell'agire intrecciato delle diverse facoltà concorrenti alla determinazione delle risposte ai problemi etici che ci si impongono con valenze umane di differente ma reale pregnanza, non può perciò prescindere, nei casi moralmente più significativi, dalla natura dei processi sociali riproduttivi dati, dai conflitti ad essi immanenti e dalle possibilità alternative che questi ultimi consentono di prefigurare. Se dilemmi quali quello del carrello, di conseguenza, manifestano una loro parziale validità in virtù del gioco di predisposizioni cognitive e di automatismi emozionali che permettono di illuminare, peccano tuttavia gravemente per la loro astrattezza, riducendo drasticamente il tempo e le scelte dell'azione, a causa di scenari da cui è cancellato ogni riferimento a quella densa problematicità storico-sociale rispetto alla quale le alternative si complicano e si infittiscono, richiedendo processi decisionali assai più articolati.

In realtà, se si analizza, ad esempio, il decorso effettivo dell'attività simpatetica, ci si imbatte assai facilmente in una dinamica in cui le predisposizioni empatiche, la dimensione razionale-riflessiva e le influenze dell'esperienza sociale interagiscono variamente – a seconda delle circostanze individuali e storiche – per dar vita a comportamenti differenziati. Si pensi, in tal senso, ai casi eclatanti di violenza e malvagità collettive citati da Simon Baron-Cohen in un suo studio sulle origini della crudeltà, da lui ravvisate in un processo di «erosione dell'empatia», di cui sono evidenti le componenti psicologiche e socio-culturali, almeno che non entrino in gioco lesioni permanenti del circuito cerebrale legato alle attitudini empatiche.<sup>23</sup> Definita l'empatia come «la nostra capacità di identificare ciò che qualcun altro sta pensando o provando, e di rispondere a quei pensieri e sentimenti con un'emozione corrispondente»,<sup>24</sup> Baron-Cohen afferma che il male deriva appunto da un'«erosione empatica», la quale «può svilupparsi a causa di emozioni corrosive, come il portare risentimento, il desiderio di vendetta, l'odio cieco o anche il desiderio di proteggere».<sup>25</sup> Tutte emozioni, come è facile arguire, che, a partire dal loro radicamento biologico, possono poi venir plasmate, nelle loro concrete espressioni, da una trama complessa di condizionamenti sociali e culturali, non risultando quindi affatto necessariamente impermeabili all'influenza dell'agire situato della dotazione autoriflessiva e logico-razionale della specie.

Esaminando alcuni meccanismi di memorizzazione delle informazioni in entrata, Michael Gazzaniga ci mostra più in dettaglio in qual maniera il pregiudizio ideologico può incidere sulle nostre capacità di rispondenza empatica, elaborando – sulla base di

---

<sup>22</sup> Ivi, pp. 59-60.

<sup>23</sup> Cfr. Simon Baron-Cohen, *La scienza del male* [2011], Raffaello Cortina Editore, Milano, 2012, pp. 7-11 e pp. 13-17.

<sup>24</sup> Ivi, p. 14.

<sup>25</sup> Ivi, p. 5.



precise potenzialità neurobiologiche – i nostri ricordi in conformità con un sistema stereotipato di aspettative e reazioni. Il cervello – spiega l’eminente neuroscienziato, che menziona il ruolo coerentizzante dell’«interprete dell’emisfero sinistro» contrapposto alla rilevazione di «anomalie» da parte dell’emisfero destro –<sup>26</sup> tende a distorcere le informazioni ricevute affinché si incastrino con le credenze sul mondo attualmente possedute, incasellandole in categorie specifiche da memorizzare.<sup>27</sup> «Queste divisioni – continua Gazzaniga – sono spesso associate a sensazioni e credenze particolari, e da quell’associazione deriva il fondamento dello stereotipo. [Come intuito originariamente da Gordon Allport,] una persona di pelle scura [per esempio] attiverà qualsiasi concetto di [afroamericano] dominante nella nostra mente. Se la categoria dominante è composta da atteggiamenti e credenze negative, noi automaticamente lo eviteremo, o adotteremo qualsiasi atteggiamento di rifiuto più confacente per noi».<sup>28</sup> E proprio questo sembra essere quello che accade, beninteso prescindendo da quella molteplice serie di circostanze che possono innescare un processo, almeno in parte razionale ed autoriflessivo, di revisione più o meno profonda delle nostre convinzioni: «In una ricerca, ad alcuni soggetti fu sottoposto un elenco di tipici nomi “bianchi” (come Franck Smith o Adam McCarthy) mescolati ad altri tipicamente “di colore” (come Tyrone Washington o Darnell Jones). Nessuno di loro era un criminale. Eppure alla richiesta di identificare dai nomi dell’elenco i criminali citati dalla stampa, il soggetto medio «ricordava» di aver sentito 1,7 volte di più i nomi “di colore” rispetto a quelli “bianchi”. Probabilmente questa distorsione da stereotipo contribuisce alla maggior falsa identificazione di uomini di colore come criminali rispetto a persone dalla pelle di colore diverso».<sup>29</sup>

Da parte sua, parzialmente differenziandosi dalle definizioni offerte da Baron – Cohen, il grande primatologo Frans de Waal sostiene che la sensibilità empatica per la situazione altrui, pur essendo una condizione ineludibile di legame altruistico, non coincide affatto con la spinta simpatetica ad operare per il benessere dell’altra persona, potendo anzi, in virtù di fattori simili a quelli testé elencati, originare comportamenti crudeli e brutalmente estranianti: «[...] questa stessa capacità di capire gli altri rende possibile anche far loro del male di proposito: sia la compassione sia la crudeltà dipendono dalla capacità di immaginare come il proprio comportamento abbia effetto sugli altri».<sup>30</sup>

Proprio l’ambivalenza dell’empatia riconosciuta da de Waal riconferma dunque come l’agire morale, inserito nella concretezza di situazioni e processi prefiguranti molteplici alternative possibili, si nutra di una combinazione intrecciata di facoltà, non potendo basarsi soltanto su alcune generali intuizioni di fondo o sulla semplice predisposizione empatica, testimoni tuttavia di una comune consonanza emozionale su cui possono agire, in reali circostanze storico-sociali, le facoltà raziocinanti e autoriflessive della specie, modulando le reazioni etiche più conformi al miglior operare della tensione eudemonistica umana, seppur al di fuori di ogni meccanica necessità. In tal senso, non sembra essere del tutto convincente ciò che scrive Eugenio Lecaldano quando, concordando sostanzialmente con l’etica di stampo humaneo, riconduce la valutazione morale ultima alla struttura sentimentale del nostro essere,

---

<sup>26</sup> Cfr. Michael S. Gazzaniga, *La mente etica* [2005], Codice edizioni, Torino, 2006, pp. 132-133 e 143-148.

<sup>27</sup> Cfr. *ivi*, p. 131.

<sup>28</sup> *Ivi*, p. 131.

<sup>29</sup> *Ivi*, pp. 131-132.

<sup>30</sup> Frans de Waal, *La scimmia che siamo* [2005], Garzanti, Milano, 2006, p. 11.

riducendo indebitamente lo spazio della riflessione autocosciente. Individuato in Hume un primo livello di azione della simpatia, corrispondente all'automatismo del contagio emozionale, Lecaldano mostra come esso non possa elevarsi, per il grande filosofo scozzese, all'imparzialità propria del giudizio morale, portandoci «a simpatizzare più facilmente e più intensamente con ciò che è più vicino nello spazio e nel tempo e con coloro che sono più simili a noi».<sup>31</sup> Tuttavia, continua Lecaldano, secondo Hume la simpatia opera anche ad un secondo livello, in cui la comprensione partecipata ai dolori e ai piaceri altrui si nutre di un certo grado di immaginazione e riflessione, permettendoci di operare una distinzione tra noi e l'altra persona, di metterci nei suoi panni e di ricostruire con maggior precisione i suoi comportamenti e i loro effetti.<sup>32</sup> Perché venga formulato un vero e proprio giudizio etico, tuttavia, è indispensabile che gli esiti di questa «simpatia riflessiva» vengano integrati «da quei sentimenti morali che spingono a trovare accettabili o rifiutabili le azioni e le qualità delle persone che abbiamo ricostruito [...] E questo – conclude Lecaldano seguendo la teorizzazione humeana – può essere spiegato con semplicità, tenuto conto che la nostra struttura sentimentale (si badi bene: non la nostra simpatia) è fatta in modo da trovare il male in quelle situazioni in cui degli esseri subiscono, per le azioni di altri, sofferenze o danni che non vogliono».<sup>33</sup> La qual cosa sembrerebbe indiscutibile, se non fosse che l'agire dell'ideologia tende proprio ad innalzare ad universale validità umana le dinamiche riproduttive estranianti che legittima, negando l'oppressione e la sofferenza, sminuendole o, comunque, relativizzandole alla luce delle presunte necessità del buon funzionamento dell'ordine sociale dominante o, addirittura, dell'ordine delle cose. È ovvio, allora, che solo un'accurata problematizzazione razionale può cercare di fornire alla nostra dotazione emozionale i mezzi più adeguati per esprimersi in una reazione etico-politica credibile e realmente disalienante.

Un ulteriore chiarimento di queste tematiche può venirci dalla discussione circa importanti elementi analitici che emergono dal dilemma del carrello, elementi da tempo oggetto di accese controversie filosofiche. La risposta utilitaristica di chi ucciderebbe l'uomo grasso trascura, tra le altre cose, di porre in adeguato rilievo il ruolo spettante alle intenzioni nella valutazione delle scelte morali umane; come ben sintetizza Edmonds – alla fine di una lunga rassegna di posizioni tra le quali va citata almeno quella di Bernard Williams, decisamente critica nei confronti dell'eccessiva schematicità dell'utilitarismo –,<sup>34</sup> «al cuore [della DDE] c'è la differenza tra l'intenzione e la semplice previsione: nel Ramo deviato prevediamo ma non intendiamo procurare una morte, nell'Uomo grasso lo facciamo», assecondando «la potente risonanza intuitiva» di ripulsa che una simile distinzione genera nella stragrande maggioranza degli individui e che la ragione filosofica riesce, da Tommaso d'Aquino almeno, a legittimare.<sup>35</sup> Ancora una volta, però, l'assenza di un'adeguata contestualizzazione ontologico-sociale di siffatte distinzioni semplifica arbitrariamente la reale problematicità connessa al giudizio sugli scopi e sui mezzi di linee di condotta etica, sociale e politica, storicamente concrete. Conversando con il grande linguista e pensatore Noam Chomsky, James McGilvray si sofferma sulla questione della eventuale esplicita negazione del carattere universale dei principi morali sostenuti

<sup>31</sup> Eugenio Lecaldano, *Simpatia*, Raffaello Cortina Editore, Milano, 2013, p. 51.

<sup>32</sup> Cfr. *ivi*, pp. 48-49 e 168-169.

<sup>33</sup> *Ivi*, pp. 168-169.

<sup>34</sup> Cfr. D. Edmonds, *Uccideresti l'uomo grasso?*, cit., pp. 80-81.

<sup>35</sup> Cfr. *ivi*, pp. 172-173.

dalla propria parte politica. Chomsky, implicitamente richiamandosi a quella dotazione mentale innata che spinge a disegnare le divergenze etiche entro uno stesso terreno morale condiviso,<sup>36</sup> osserva che anche chi – come, per esempio, Henry Kissinger – ammette senza remore «che il dominio morale non può essere universalizzato», non può poi non giustificare questa sua affermazione sulla base di principi che pretendono di valere universalmente, come per esempio quello secondo cui «gli Stati Uniti agiscono sempre nel miglior interesse dell’umanità, e addirittura negli interessi di coloro che vengono aggrediti».<sup>37</sup> È proprio la tendenza umana a concepire e coerentizzare riflessivamente un ventaglio di possibili modalità alternative di modulazione dei rapporti etico-sociali, a partire da una comune dotazione cognitiva ed emozionale, empatico-simpatetica, a rendere necessaria, insomma, la legittimazione ideologica delle vigenti logiche riproduttive, quali che siano le forme – ontologico-naturali, teologiche, pragmatiche, ecc. – mediante cui ciò avviene. Così, per fare solo alcuni significativi esempi, gli Ateniesi, nel V secolo avanti Cristo, potevano giustificare la loro politica aggressiva nei confronti dei Meli, sostenendo «che nel cosmo divino, come in quello umano (vale l’opinione per il primo, ma per l’altro è una sicurezza nitida) urge eterno, trionfante, radicato nel seno stesso della natura, un impulso: a dominare, ovunque s’imponga la propria forza. È una legge, che non fummo noi ad istituire, o ad applicare primi, quando già esistesse. L’ereditammo che già era in onore e la trasmetteremo perenne nel tempo, noi che la rispettiamo, consapevoli che la vostra condotta, o quella di chiunque altro, se salisse a tali vertici di potenza, ricalcherebbe perfettamente il contegno da noi tenuto [...]».<sup>38</sup> A sua volta, secoli dopo, per coerentizzare le atroci pratiche colonialistiche con la sua accanita difesa della libertà umana (intesa peraltro nei termini dimidiati del liberalismo), John Stuart Mill affermava l’inderogabile esigenza di proteggere «dalle proprie azioni quanto dalle minacce esterne [...] coloro che ancora necessitano dell’assistenza altrui. Per la stessa ragione, possiamo tralasciare quelle società arretrate in cui la razza può essere considerata minorenni. [...] Il dispotismo è una forma legittima di governo quando si ha a che fare con barbari, purché il fine sia il loro progresso e i mezzi vengano giustificati dal suo reale conseguimento. La libertà, come principio, non è applicabile in alcuna situazione precedente il momento in cui gli uomini sono diventati capaci di migliorare attraverso la discussione libera e tra eguali. Fino ad allora, non vi è nulla per loro, salvo l’obbedienza assoluta a un Aqbar o a un Carlomagno se sono così fortunati da trovarlo».<sup>39</sup> Negli ultimi decenni, poi, in nome di «ragioni etiche», di un sedicente «interventismo umanitario e democratico», la «comunità internazionale», ossia «in realtà le grandi potenze occidentali, Santa Alleanza del nostro tempo “globale”», guidata dagli Stati Uniti, ha giustificato, tra le altre, le spedizioni militari contro l’Iraq del 1990-91 e del 2003, e la guerra contro l’Afghanistan del 2001: «Ispirati – commenta Danilo Zolo – alla strategia del *Broader Middle East* – il progetto di convertire alla democrazia l’intero mondo islamico con la forza delle armi – questi interventi

<sup>36</sup> Cfr., su tali questioni, dello stesso Chomsky, *Capire il potere* [2002], Net, Milano, 2007, pp. 440-445.

<sup>37</sup> Cfr. Noam Chomsky, *La scienza del linguaggio. Interviste con James McGilvray* [2012], il Saggiatore, Milano, 2015, pp.155 e 382.

<sup>38</sup> Tucidide, *La guerra del Peloponneso*, traduzione dal greco di Ezio Savino, Garzanti, Milano, 1992, pp. 377-378 (V, 105).

<sup>39</sup> John Stuart Mill, *Saggio sulla libertà* [1858], Net, Milano, 2002, p. 13. Quanto tali posizioni di Mill siano gravate di stolidi pregiudizi può essere ben evidenziato da un confronto con il libro di Amartya Sen – pur carente sul piano dell’analisi delle dinamiche estraniamenti dei diversi modi di produzione –, *La democrazia degli altri. Perché la libertà non è un’invenzione dell’Occidente* [1999, 2003], Arnoldo Mondadori Editore, Milano, 2010.

«umanitari» hanno mirato a controllare militarmente l'intero Medio Oriente, e cioè il cuore della tradizione religiosa e della civiltà islamica e, nello stesso tempo, il centro di un immenso bacino di risorse energetiche. Si è trattato di conflitti asimmetrici, nei quali gli strumenti di distruzione di massa sono stati usati dalle potenze occidentali per fare strage di civili inermi, per diffondere il terrore, per distruggere le strutture civili e industriali di intere città e di interi paesi». <sup>40</sup> Infine, lo stesso relativismo intrinseco alla «modernità liquida» baumaniana, <sup>41</sup> presuppone quale suo sostrato ontologico-sociale l'assolutizzazione etico-umana, tendenzialmente universale, della categoria della merce capitalistamente prodotta e consumata, come mirabilmente spiega Günther Anders formulando il concetto di «pluralismo interiorizzato» e chiarendone le matrici onto-antropologiche: «I prodotti che non possono essere smerciati a chiunque sono cattive merci. Se si vuole rendere allettante e smerciabile un prodotto appartenente originariamente a una determinata «religione» o concezione del mondo, la sua forza di attrazione *non deve più derivare dalla sua pretesa di verità* (che risulta sempre limitata o elitaria o vincolante). *La sua forza di richiamo e d'attrazione deve piuttosto consistere in qualcosa di non impegnativo: nella sua bellezza, o nella sua presunta idoneità formativa o nel suo valore di intrattenimento o nel suo essere interessante – in ogni caso in una qualità che si potrebbe semplicemente confare a un prodotto qualunque: idoli lignei congolesi come dischi di cori gregoriani, riproduzioni di “Guernica” di Picasso o mini-bikini – tutti questi prodotti possono, anzi devono in egual misura diventare merci che abbiano pari diritti e che godano di pari indulgenza. La tolleranza attuale [limitata, beninteso, a ciò che non costituisce intralcio alla mercificazione universale e alla sua parziale destrutturazione delle identità individuali] non deriva solo dalla storia religiosa o dalla politica ecclesiastica, ma anche dal mondo del commercio. Tutte le religioni, le concezioni del mondo, tutti gli stili artistici, i fenomeni e i “valori culturali” hanno lo stesso diritto alla tolleranza, perché hanno lo stesso diritto di comparire come merci».* <sup>42</sup>

In definitiva, sono esattamente le stesse strutture mentali, le stesse facoltà cognitive aperte alla prefigurazione del possibile, le stesse predisposizioni emozionali, le quali, nella loro interazione in situazione, consentono di perseguire riflessivamente e dialetticamente la progettazione universalizzante di ciò che realmente contribuisce all'umanizzazione dell'uomo e alla migliore estrinsecazione della sua tensione eudemonistica, a costituire il terreno da cui sorge la falsa universalizzazione ideologica, l'esigenza di difendere i rapporti sociali dominanti non solo con la pratica repressiva diretta ma anche attraverso la tendenziale introiezione delle vigenti forme estraniare di esistenza individuale e collettiva, esperite quali modelli di vita umana autentica o migliore o, comunque, come gli unici positivamente praticabili. Dovrebbero ormai essere chiari, perciò, i motivi per cui dilemmi schematici e legati a scelte immediate comunque dolorose, quali quelli del carrello, non possano, da soli, render conto della complessità di processi tanto più ricchi di alternative, tanto più problematici nella identificazione degli effettivi obiettivi e intenzioni degli agenti coinvolti, richiedendo invece un'accurata tematizzazione onto-assiologica che, senza

<sup>40</sup> Danilo Zolo, *Terrorismo umanitario. Dalla guerra del Golfo alla strage di Gaza*, Diabasis, Reggio Emilia, 2009, pp. 15-16.

<sup>41</sup> Cfr., tra gli innumerevoli testi di Zygmunt Bauman dedicati allo studio di tali complessi problematici, l'importante libro-intervista curato da Keith Tester, *Società, etica, politica. Conversazioni con Zygmunt Bauman* [2001], Raffaello Cortina Editore, Milano, 2002.

<sup>42</sup> Günther Anders, *Uomo senza mondo* [1984], in “Millepiani” n. 16, Mimesis Eterotopia, Milano, 2000, pp. 17-18.

disperdere il patrimonio di acquisizioni di tali studi scientifico-filosofici, li precisi e li valorizzi in una più consona e comprensiva sintesi concettuale.

La stessa assenza di una concreta determinazione dell'interconnessione tra il ventaglio delle nostre facoltà specie-specifiche e le reali dinamiche storico-riproduttive quale terreno oggettivo di possibile universalizzazione delle più alte acquisizioni etico-sociali dell'umanità, la si ritrova anche nella teoria dei fondamenti della morale elaborata dallo psicologo e filosofo Jonathan Haidt per render conto di quali siano le essenziali matrici da cui traggono vita i molteplici contrasti politici ed etici interumani.<sup>43</sup>

Anzitutto, nei suoi studi condotti assieme a Craig Joseph, egli applica all'indagine del mondo morale della nostra specie il concetto di «modulo», riprendendolo dagli antropologi cognitivi Dan Sperber e Lawrence Hirschfeld. I moduli sono circuiti neuronali innati, altamente specializzati, che elaborano certi tipi di stimoli o input, i quali, nell'ambiente ancestrale, hanno creato problemi o opportunità; quando vengono attivati dai fenomeni che ad essi competono, i moduli innescano reazioni intuitive e, probabilmente, emozioni specifiche (per esempio l'istintiva cautela timorosa che si prova di fronte ad un animale potenzialmente pericoloso). Tutto ciò non comporta, però, la negazione della varietà culturale, in quanto «Sperber ed Hirschfeld [distinguono] tra fattori scatenanti (*triggers*) originari e attuali di un modulo. I fattori scatenanti originari sono le categorie di oggetti per cui il modulo [si è formato mediante selezione naturale] (in altre parole, la categoria composta da tutti i serpenti è la causa scatenante originaria di un modulo di rilevazione di serpenti). I fattori scatenanti attuali comprendono invece qualsiasi altra cosa accidentalmente in grado di attivare il modulo (come serpenti veri o finti, bastoncini ricurvi o funi, tutte cose che possono spaventarci se le vediamo all'improvviso nell'erba). I moduli commettono errori, e molti animali hanno sviluppato con l'evoluzione dei trucchi per approfittare degli errori di altri animali. Per esempio, i sirfidi hanno sviluppato strisce gialle e nere che li rendono simili a vespe, in modo da innescare in alcuni uccelli, potenziali loro predatori, il modulo che li induce a evitare le vespe».<sup>44</sup>

Proprio questa distinzione tra il dominio ontologico costitutivo di un modulo e il suo dominio attuale consente ad Haidt di rendere almeno parzialmente conto delle variazioni culturali della morale, in quanto «le culture sono in grado di ridurre o moltiplicare il numero di fattori scatenanti attuali di un qualsiasi modulo. Per fare un esempio, negli ultimi cinquant'anni in molte società occidentali le persone hanno sviluppato un senso di compassione molto più ampio che in passato nei confronti di vari tipi di sofferenze degli animali; al tempo stesso, il disgusto avvertito nei confronti dell'attività sessuale si è ristretto a un numero più piccolo di varianti. I fattori scatenanti attuali possono cambiare nell'arco di una generazione, mentre modificare il progetto del modulo e i suoi fattori scatenanti originari richiede molte generazioni di evoluzione genetica».<sup>45</sup>

Stabiliti i limiti e i modi secondo cui i codici morali culturalmente definiti possono variare, Haidt aggiunge poi che «nell'ambito di qualsiasi cultura si può notare come

---

<sup>43</sup> Cfr. Jonathan Haidt, *Menti tribali. Perché le brave persone si dividono su politica e religione* [2012], Codice edizioni, Torino, 2013.

<sup>44</sup> Ivi, pp. 157-158.

<sup>45</sup> Ivi, p. 158.

parecchie controversie morali implicino modalità alternative di collegare un determinato comportamento a questo o quel modulo morale». <sup>46</sup> In altri termini, se per qualcuno può essere «un atto crudele e oppressivo» dare «scappellotti ai bambini che disubbidiscono», per altri è invece un comportamento giustamente volto a sanzionare inaccettabili trasgressioni alle regole, «come quella del rispetto dovuto ai genitori e agli insegnanti». <sup>47</sup> Così, conclude l'autore, «anche se abbiamo tutti lo stesso ristretto set di moduli cognitivi, le modalità per agganciare delle azioni a questi moduli sono talmente varie e numerose che si finisce per costruire, sugli stessi principi morali, una varietà di matrici addirittura in conflitto tra loro». <sup>48</sup>

Sulla base di questi presupposti, Haidt cerca dunque di individuare quali siano «i migliori candidati a diventare i moduli cognitivi universali su cui le culture costruiscono matrici morali», <sup>49</sup> finendo con l'elencare le seguenti sei coppie fondamentali di termini oppositivi, selezionate da originarie sfide adattative, rispetto alle quali si declinano in forme molteplici i differenti codici morali culturalmente determinati: protezione/danno, correttezza/inganno, lealtà/tradimento, autorità/sovversione, sacralità/degradazione, libertà/oppressione. <sup>50</sup>

Sebbene non sia da trascurare affatto il rilievo dato a termini oppositivi universali che orientano i giudizi morali in ogni cultura, evidenziando interessi sostanzialmente identici per tutta la specie umana, <sup>51</sup> è nuovamente la fitta rete di mediazioni storico-sociali che interviene a definire mediante un'ampia gamma di varianti i contenuti culturali effettivi dei parametri di base, a complicare le cose, rendendo vano qualunque rigido automatismo specialistico di impronta modulare. Un conto, infatti, è appellarsi all'agire istintivo di uno o più moduli per valutare, per esempio, chi imbrogli in casi praticamente privi di rilevanti complicazioni dovute alla processualità storico-sociale, un altro è formulare giudizi etico-politici riguardanti ideazioni e posizioni teleologiche che si generano nel concreto di processi riproduttivi implicanti un gran numero di determinazioni e mediazioni storico-umane. È probabile, dunque, che semplici test quali quelli elaborati da Wason e da Cosmides possano effettivamente indurci a concludere, secondo le parole di Ines Adornetti, che «la mente sembra essere munita di un dispositivo, dotato di una logica tutta sua, che permette di individuare chi prende i benefici di uno scambio sociale senza pagarne i costi», rilevando piuttosto facilmente gli autori di un imbroglio. <sup>52</sup> Ma nella concretezza della dialettica storica è soltanto l'agire intrecciato, autoriflessivo e proiettivo delle nostre comuni facoltà cognitive ed emozionali a permetterci di elevarci ad una valutazione ed un giudizio etico-politici tanto più ricchi di tratti universalizzabili quanto più profonda è la loro individuazione dei meccanismi sociali che impediscono l'equilibrato esplicarsi sociale delle migliori potenzialità della specie e della tensione eudemonistica che l'accompagna. Proprio una tale profondità sembra invece far difetto ad Haidt, il quale ritiene di poter indicare una via per superare una relativistica considerazione delle differenti specificazioni culturali delle matrici originarie, limitandosi genericamente a suggerire, con ideologica

---

<sup>46</sup> Ibidem.

<sup>47</sup> Cfr. *ivi*, p. 158.

<sup>48</sup> Ibidem.

<sup>49</sup> Ibidem.

<sup>50</sup> Cfr. *ivi*, pp. 158-162 e 213-221.

<sup>51</sup> Si vedano, a tal proposito, le considerazioni in parte simili del pensatore marxista Terry Eagleton, seppur argomentate con diversa e più alta consapevolezza filosofica, contenute nel suo *Perché Marx aveva ragione* [2011], Armando Editore, Roma, 2013, pp. 80-83.

<sup>52</sup> Cfr., su tali questioni, Ines Adornetti, *Buone idee per la mente. I fondamenti cognitivi ed evolutivi della cultura*, CUEC Editrice, Cagliari, 2011, pp. 42-48.

superficialità ed unilaterale empirismo, «di guardare ai progressisti e ai conservatori come allo yin e allo yang: sono entrambi “necessari a una vita politica prospera”, per usare le parole di John Stuart Mill». <sup>53</sup>

Alla pensatrice che per prima ha concepito, in alcuni dei suoi tratti più significativi, il dilemma del carrello, la filosofa Philippa Foot, si deve un’analisi della natura del bene, nella quale ella ha compendiato la sua accanita riflessione sull’etica umana. I risultati a cui la Foot giunge rivestono un non trascurabile interesse filosofico, come vedremo, sebbene anche ad essi faccia difetto un’accurata e precisa disamina della dialettica storica di estraniamenti e processi umanizzanti, senza la quale è difficile elevarsi alla comprensione della dimensione ontologico-sociale che conferisce autentica concretezza ai problemi etici più rilevanti dell’umanità.

Anzitutto, la prima mossa filosofica dell’autrice consiste nel rivendicare fermamente il carattere integralmente naturalistico dell’etica, contrapponendosi all’asserita radicale irriducibilità del piano dei valori al piano dei fatti (alla base della nota critica mooriana alla «fallacia naturalistica»), la quale, in modi differenti, connota tanto la perdurante convinzione di George Edward Moore circa la possibilità di arrivare comunque ad una conoscenza etica oggettiva, quanto il non-cognitivismo di empiristi logici quali Alfred Jules Ayer o Charles Stevenson. Tale netta distinzione tra valori e fatti, spiega assai bene Luca Fonnesu, «ha per conseguenza [...] che le possibilità di argomentazione razionale in etica siano limitate, sia che si assuma una posizione cognitivistica di tipo intuizionistico (come Moore), sia che se ne assuma una non-cognitivistica. Nel caso di Moore, l’argomentazione rimanda da ultimo all’intuizione di una proprietà valutativa oggettiva, indefinibile e non-naturale, la *bontà*, nel caso dei non-cognitivistici l’argomentazione si arresta di fronte alle diverse espressioni di emozioni e attitudini [del soggetto] che stanno a fondamento dei giudizi morali». <sup>54</sup>

Rifiutando recisamente l’oggettivismo etico «non-naturale» mooriano, così come il soggettivismo degli «emotivisti» – cui si apparenta, secondo lei, il «prescrittivism» di Richard Hare –, <sup>55</sup> la Foot, chiaramente influenzata da Aristotele e Tommaso d’Aquino, afferma invece che il tratto distintivo della sua spiegazione «consiste nel collocare la valutazione dell’azione umana in un contesto più ampio, che comprende non solo la valutazione di altri aspetti della vita umana, ma anche i giudizi di valore relativi alle caratteristiche e alle operazioni di altri esseri viventi». <sup>56</sup> È sua ferma convinzione, infatti, che «nonostante tutte le differenze che ci sono fra la valutazione delle piante, degli animali e delle loro parti e caratteristiche, da un lato, e la valutazione morale degli esseri umani dall’altro, [si possano trovare] in esse una struttura logica di base e uno statuto in comune. La tesi [proposta] è che il difetto morale è una forma di difetto naturale non differente da quello che si può riscontrare in esseri viventi subrazionali». <sup>57</sup>

Il primo passo da compiere in questa direzione, continua la Foot, è allora quello di chiarire in che cosa consista la «bontà naturale» negli esseri viventi non umani. <sup>58</sup> Richiamandosi ad alcune tesi di Michael Thompson, ella sostiene che la descrizione dello sviluppo di una singola pianta, di un singolo animale, o di alcune loro parti, in

<sup>53</sup> Cfr. J. Haidt, *Menti tribali*, cit., p. 400.

<sup>54</sup> Luca Fonnesu, *Presentazione a Philippa Foot, La natura del bene* [2001], il Mulino, Bologna, 2007, p. IX.

<sup>55</sup> Cfr. *ivi*, pp. 14-15.

<sup>56</sup> *Ivi*, p. 37.

<sup>57</sup> *Ivi*, p. 39.

<sup>58</sup> Cfr. *ivi*, p. 39.

termini di buona o difettosa realizzazione, dipende «dalla natura della specie, a cui appartiene l'individuo in questione».<sup>59</sup> Ovviamente le specie viventi sono soggette ad evoluzione naturale, la cui lentezza tuttavia consente di fissare «in un certo periodo storico [...] le [loro] caratteristiche generali».<sup>60</sup> In tal modo, grazie a tale “fermo immagine”, è possibile la formulazione di un enunciato di storia naturale «che afferma che gli S sono F», per cui «se un certo individuo S (qui e ora, oppure là e allora) non è F, allora non è come dovrebbe essere: è debole, malato o ha comunque un difetto».<sup>61</sup> Così, per esempio, «supponiamo di voler valutare le radici di una quercia in particolare, e diciamo che ha delle buone radici, perché sono resistenti e profonde come devono essere le radici di una quercia. Se fossero state esili e superficiali sarebbero state cattive radici, ma così sono buone. Le querce devono stare erette perché, diversamente dai rampicanti, non potrebbero vivere altrimenti, e sono alberi alti e pesanti. Le querce hanno bisogno di radici profonde e resistenti, altrimenti hanno qualcosa che non va: è così che possiamo derivare la proposizione normativa».<sup>62</sup>

Ora, è difficilmente contestabile che gli uomini non siano ovviamente querce o qualsivoglia altra pianta o animale, ma ciò non muta essenzialmente, secondo la Foot, la struttura logico-ontologica del giudizio concernente la bontà o il difetto della realizzazione individuale umana, poiché semplicemente la adegua alle nostre caratteristiche specie-specifiche. Le facoltà razionali che caratterizzano la specie umana nell'animalità e socialità che le sono proprie, consentono agli uomini di sottoporre le loro possibili linee di condotta all'esame delle ragioni che le motivano, permettendo loro di interrogarsi sulla natura degli scopi e dei mezzi posti in opera in una dimensione riflessiva cosciente e non più meramente istintuale.<sup>63</sup> La maggior o minor moralità di un comportamento dipendono quindi dal grado maggiore o minore di attuazione che grazie ad esso ottengono le potenzialità costitutive della specie. Si consideri a tal proposito, esemplifica la Foot, quali siano la natura e le origini delle motivazioni che si possono ragionevolmente addurre per agire in un caso come quello che segue. «N ha un brutto raffreddore con febbre, ma sfortunatamente deve depositare un assegno in banca, altrimenti andrà in rosso».<sup>64</sup> Ora, stando così le cose, «N ha ragioni per uscire e ragioni per stare a casa»; poste queste circostanze, il suo «dovere» è qui relativo a due considerazioni di diverso tipo, entrambe tali da giustificare comportamenti opposti. Ipotizziamo tuttavia di aggiungere all'esempio, continua la Foot, «il fatto che N scopre di avere la febbre a trentanove: sicuramente ha l'influenza, e se esce rischia di ammalarsi più seriamente. In una situazione simile l'unica cosa razionale da fare è rimanere in casa. Se ci saranno inconvenienti a causa del suo conto in rosso, pazienza: N dovrebbe stare in casa, questa è la cosa razionale da fare. Potrà dire che è un male per lui andare in rosso, ma questo significa solo che è una situazione spiacevole, deplorabile. Se resta a casa, N agisce come dovrebbe (il “si dovrebbe” definitivo), e ciò implica che, così facendo, non agisce male. Agirebbe male invece – cioè in modo imprudente – se uscisse di casa nelle circostanze che abbiamo descritto ora, anche se si potrebbero sempre aggiungere altri elementi che la renderebbero la cosa giusta da fare, ad esempio si potrebbe supporre che se N si alza dal letto potrà evitare un incidente. In assenza di una nuova condizione di questo tipo,

---

<sup>59</sup> Cfr. *ivi*, p. 39.

<sup>60</sup> Cfr. *ivi*, p. 41.

<sup>61</sup> Cfr. *ivi*, pp. 41 – 42.

<sup>62</sup> *Ivi*, p. 60.

<sup>63</sup> Cfr. *ivi*, pp. 67 -72.

<sup>64</sup> *Ivi*, p. 72.



nel nostro esempio c'è un «si dovrebbe» predominante o definitivo che si impone sugli altri». <sup>65</sup>

È piuttosto evidente che la intelligente impostazione footiana del problema etico, correttamente oggettivistica e non disgiunta dalla naturale determinatezza dell'uomo, evidenzia in esempi siffatti la sua affatto lacunosa considerazione della logica che regge il funzionamento e la riproduzione della totalità sociale storicamente determinata entro la quale il «si dovrebbe, tutto considerato», nelle sue espressioni più rilevanti, si definisce. Solo innalzandosi ad una considerazione ontologico-sociale del movimento del tutto, con i suoi conflitti e le sue estraniamenti, si può infatti giudicare la natura di scelte che, apparentemente razionali secondo quella data dinamica e in quel dato contesto, non lo sono affatto rispetto ad alternative maggiormente umanizzanti che la riflessione autocosciente esercitata nel concreto della dialettica storica permette di prefigurare. Deve certamente essere ascritto a merito della Foot il fatto che ella faccia opportunamente riferimento all'intervento sempre possibile di ulteriori circostanze, ma tale opportuna avvertenza resta largamente inespressiva sul piano assiologico se ci si limita a qualche immediata constatazione empirica senza connettersi ad un più comprensivo inquadramento ontologico-storico.

Tali difetti dell'elaborazione teorica della pensatrice inglese si riverberano, almeno in parte, anche sul modo in cui la Foot affronta il problema del rapporto tra agire virtuoso – ossia conforme alle più alte potenzialità della specie – e felicità. Ella si avvede giustamente, in effetti, della «vera tragedia che la scelta morale può comportare», rifiutando quindi un'immediata identificazione «fra felicità e vita virtuosa», citando il caso «di alcuni uomini coraggiosi che si opposero al nazismo», per i quali la resa alle presenti circostanze fattuali e i benefici conseguenti non si sarebbero in alcun modo potuti considerare felicità ma un'abdicazione alle migliori possibilità del loro essere. <sup>66</sup> Ciò nondimeno, in assenza di una teoria complessiva dell'estraniamento, determinata mediante un globale quadro di riferimento ontologico-sociale, restano del tutto indefinite, nel pensiero della Foot, le condizioni generali che consentirebbero alle tendenze mediamente operanti nella vita della totalità sociale di agire proprio al fine di permettere, nei limiti del possibile, lo sviluppo umanamente ricco e armonioso della personalità dei singoli e la profonda ed equilibrata attuazione della tendenza eudemonistica che ne conseguirebbe; come scrive magistralmente György Lukács, infatti, il potenziamento storico-sociale di singole capacità «non produce obbligatoriamente quello della personalità umana. [...] l'antitesi di fondo tra sviluppo delle capacità e sviluppo della personalità sta alla base [degli] svariati modi di presentarsi [dei fenomeni di estraniamento]», costituendone proprio il loro aspetto comune e, dunque, l'ostacolo principale da abbattere nella concreta realizzazione di una quotidianità realmente e autenticamente democratizzata. <sup>67</sup>

La decisiva influenza marx-engelsiana presente in queste considerazioni lukácsiane, agisce fortemente, assieme ad una matrice aristotelica e ad una cristiana, anche sul modo in cui Terry Eagleton tratta lo stesso problema affrontato dalla Foot, concernente il nesso tra bene e felicità. Essendo per natura animali sociali, scrive lo studioso britannico, non possiamo aspirare ad un'attuazione il più possibile compiuta delle nostre più significative facoltà specie-specifiche se non per il tramite delle forme di

---

<sup>65</sup> Ivi, pp. 73-74.

<sup>66</sup> Cfr. ivi, pp. 112-115.

<sup>67</sup> Cfr. György Lukács, *Ontologia dell'essere sociale* [pubblicata postuma nel 1976], vol. II, Editori Riuniti, Roma, 1981, pp. 562-563.

relazione storicamente determinate che caratterizzano la società nella quale viviamo. Depurato da ogni immediata passionalità erotica o sentimentale e assunto nella sua valenza di legame interumano auspicabile, l'amore (*agape*) sembra essere per Eagleton la modalità di interazione sociale più consona alla nostra ricerca di un compimento individuale: esso, infatti, «significa creare per l'altro lo spazio in cui egli possa svilupparsi, mentre contemporaneamente l'altro fa lo stesso per noi», evitando quindi ogni forma di reciproca estraniamento che aliena, al contempo, ciascuno dalle sue migliori possibilità d'essere.<sup>68</sup> In tal senso, amore, felicità e bene umano possono armonizzarsi senza alcuna contraddizione: «Se la felicità è vista in termini aristotelici come un libero sviluppo delle proprie facoltà, e se l'amore è quel tipo di reciprocità che fa sì che ciò accada nel modo migliore, non esiste alcun conflitto ultimo tra loro. E nemmeno vi è un conflitto fra felicità e moralità, dato che trattare gli altri in maniera giusta e compassionevole è, in una visione generale delle cose, una delle condizioni per il proprio sviluppo».<sup>69</sup>

Il modo, poi, nel quale l'auspicabilità di una tale condizione – il cui razionale concetto è il portato dell'interagire riflessivo concretamente situato delle comuni facoltà cognitive ed emozionali della specie, a sua volta sottoponibile alla prova della riflessione filosofica, etica e politica – si possa tradurre in una quotidianità realmente funzionante e tendenzialmente umanizzata, spetta alle nostre capacità conoscitive, progettuali, pratiche e poietiche determinare e attuare, affinché la prefigurazione marx-engelsiana di una società di libere individualità non resti un nobile desiderio ma divenga realtà esperita e goduta, tanto quanto può consentirlo la nostra costitutiva finitezza materiale-naturale.

---

<sup>68</sup> Cfr. Terry Eagleton, *Il senso della vita. Una introduzione filosofica* [2007], Ponte alle Grazie, Milano, 2011, pp. 130-133.

<sup>69</sup> Cfr. *ivi*, p. 133.