



Non c'è arte senza scienza, evento londinese di Artakt

Lunedì 9 maggio, a Londra, il centro di ricerca e produzioni culturali del Central Saint Martins College of Arts&Design, Artakt, organizza un evento sul tema «No art (school) without science». L'obiettivo è discutere del ruolo chiave che arte e design giocano nel mondo attuale ma anche della collaborazione tra arte e scienza. Interviene l'artista Susan Aldworth, autrice di «Reassembling the Self» (nella foto). www.artakt.co.uk

Scienza e filosofia

IL BENE IL MALE E IL CERVELLO

I neuroni del giudizio morale

Hume aveva ragione: oggi la ricerca empirica dimostra il legame cruciale tra deficit emotivo e insensibilità etica

di Shaun Nichols

La natura dei giudizi morali è stato uno dei temi centrali della filosofia a partire dal XVIII secolo. I razionalisti morali come Samuel Clarke sostenevano che la morale sgorga dalla ragione. In questo senso, la morale assomiglia alla matematica. Una volta che si è capito che $4 + 5 = 9$, non riesce più a non considerarlo vero. La sua verità è auto-evidente e incomprensibile. Analogamente, è auto-evidente l'idea che non si dovrebbe danneggiare una persona innocente. Se è così, la morale ha una speciale autorità e tutte le creature sufficientemente razionali dovrebbero arrivare più o meno alle stesse conclusioni morali, se hanno accesso agli stessi fatti non morali.

Ciò suggerirebbe che la morale non è puramente relativa alle diverse culture e indurrebbe a credere nell'idea che esistano affermazioni morali oggettivamente vere. I sentimentalisti morali come David Hume rifiutano del tutto questa descrizione. Essi sostengono che la morale nasce dalle emozioni. Qualora avessimo emozioni differenti, non avremmo nulla di simile alla morale che conosciamo. Se è così, ciò implica che la morale non ha il tipo di autorità che i razionalisti propongono. Al contrario, la nostra morale è una funzione delle specifiche emozioni che proviamo, e creature razionali con emozioni diverse potrebbero avere differenti prospettive morali, o forse nessuna prospettiva morale.

Sebbene il confronto tra razionalismo e sentimentalismo duri da parecchi secoli, soltanto recentemente gli scienziati hanno cominciato a studiare le basi psicologiche del giudizio morale. E, anche se la questione è lungi dall'essere chiarita, le prove disponibili sembrano andare a favore del sentimentalismo. Nella letteratura psicologica, la capacità di giudizio morale è stata esplorata empiricamente guardando alla capacità di distinguere le violazioni della morale dalle violazioni delle convenzioni. Nelle prime ricerche si tiravano i capelli, si picchiavano; nelle seconde l'infrazione delle regole scolastiche (ad esempio, parlare senza aspettare il proprio turno) e del galateo. Fin da molto piccoli, i bambini distinguono, secondo vari aspetti, le violazioni tipiche della morale dalle violazioni tipiche delle convenzioni. Ad esempio, i bambini di solito pensano che le trasgressioni morali siano in genere meno accettabili e più gravi di quelle delle convenzioni.



Illustrazione di Guido Scarabottolo

La spiegazione del motivo per cui le trasgressioni morali sono sbagliate viene espressa in termini di correttezza da avere verso le vittime e di danno loro procurato. Ad esempio, i bambini dicono che tirare i capelli è sbagliato perché così si fa del male agli altri. Al contrario, la spiegazione del motivo per cui le trasgressioni delle convenzioni sono sbagliate viene espressa in termini di accettazione sociale: parlare senza aspettare il proprio turno risulta sbagliato perché è da maleducati o scortese, oppure perché «ci si aspetta che non lo si faccia». Inoltre, le

I meccanismi affettivi determinano il senso naturale di giustizia fin dall'infanzia. Anche le norme razionali contano ma hanno fonti diverse

regole convenzionali, a differenza di quelle morali, sono considerate dipendenti dall'autorità. Ad esempio, se in un'altra scuola l'insegnante non pone regole che vietino di parlare durante il momento in cui vengono raccontate le fiabe, nel giudizio dei bambini non sarà sbagliato parlare a scuola durante quel momento; tuttavia, anche se l'insegnante di un'altra scuola non pone regole che vietino di picchiarsi, i bambini continuano a dire che picchiarsi è sbagliato. Tale distinzione morale viene tracciata in modo assai simile anche da bambini molto piccoli, da bambini affetti dalla sindrome di Down e

da bambini autistici. Perciò si può pensare che questo dato rispecchi un tipo di *giudizio morale basilare*.

La ricerca empirica sul giudizio morale indica, in linea con il sentimentalismo, che il giudizio morale basilare è mediato da risposte affettive. Un'affascinante linea di ricerca è offerta dallo studio sugli psicopatici condotto da James Blair. Egli ha somministrato un test sulla distinzione tra violazioni della morale e violazioni delle convenzioni a detenuti psicopatici e non psicopatici, trovando che soltanto i detenuti non psicopatici sono in grado di distinguere chiaramente tra le due. Inoltre, i bambini con tendenze psicopatiche sono molto più propensi a considerare le violazioni della morale come *legate all'autorità del momento* rispetto ad altri bambini con problemi comportamentali. Ancora, gli psicopatici sono meno inclini dei criminali non psicopatici a fare appello al benessere delle vittime quando spiegano perché le violazioni morali sono sbagliate. Gli psicopatici, invece, per tutte le trasgressioni danno di solito giustificazioni di tipo convenzionale (ad esempio, «non è la cosa da fare»).

Perché gli psicopatici manifestano questo deficit? È plausibile che l'elemento chiave siano le emozioni. In un ulteriore esperimento, Blair ha messo a confronto il modo in cui psicopatici e non psicopatici reagiscono a immagini di sofferenza: ad esempio, la fotografia di un bambino che piange. Egli ha trovato che, mentre davanti quelle immagini i non psicopatici mostrano reazioni corporee molto rilevanti, le risposte degli psico-

patici sono attenuate. Questo deficit affettivo non è stato riscontrato né nei criminali non psicopatici né nei bambini autistici. Pertanto, risulta che il gruppo con un deficit nel giudizio morale basilare soffre anche di un deficit nella risposta affettiva.

Sebbene il giudizio morale basilare appaia mediato dalla risposta affettiva, essa sola non esaurisce il giudizio morale basilare. Esistono infatti molti casi nei quali la sofferenza altrui è emotivamente toccante per chi osserva, ma nei quali non si esprime un corrispondente giudizio morale. Ad esempio, le vittime di disastri naturali suscitano simpatia senza il bisogno di giudicare che sia avvenuta una trasgressione morale. Siamo mossi dalle sofferenze del prossimo anche quando sono la conseguenza di un incidente o quando il dolore è inflitto per uno scopo positivo (un'iniezione). Pure in questi casi abbiamo una risposta affettiva senza emettere giudizi morali.

Perciò, fare appello solo alla risposta affettiva non è sufficiente a spiegare il giudizio morale. Facciamo, infatti, distinzioni tra ciò che è giusto e ciò che è sbagliato che non rappresentano la semplice espressione di sensazioni negative di fronte alla sofferenza altrui. Penso che la soluzione più ovvia a questo problema venga dalla prospettiva tradizionale, secondo cui il giudizio morale basilare dipende anche da una gamma di informazioni che specificano la classe della trasgressione: ovvero, un insieme di *regole*. Nel linguaggio più consueto, possiamo pensarla come una "Teoria normativa", una gamma di rappresentazioni

IL CONVEGNO A PADOVA

Shaun Nichols insegna filosofia alla University of Arizona ed è uno dei principali esponenti della cosiddetta filosofia sperimentale. La sua notorietà è legata al rilancio della prospettiva sentimentalista in etica, con il fortunato volume *Sentimental Rules* (Oxford UP, 2004). Nichols sarà all'Università di Padova dall'8 al 10 maggio per la V edizione del Convegno internazionale di Neuroetica. Discuterà di etica e biologia con Michele Di Francesco il giorno 9, in cui si svolgeranno altri 3 "debates in neuroethics", che vedranno protagonisti John Bickle e Mario De Caro sul naturalismo, Jesse Prinz e Giorgio Vallortigara sull'innatismo, Neil Levy e Roberto Mordacci sul potenziamento. In occasione del convegno organizzato da Andrea Lavazza e Giuseppe Sartori, si metteranno le basi per la nascita della Società italiana di Neuroetica, un passaggio importante per lo sviluppo nel nostro Paese della disciplina di confine tra neuroscienza e filosofia. Tra gli altri partecipanti, Adina Roskies, Stefano Cappa, Antonio Da Re, Gilberto Corbellini, Alberto Oliverio ed Eraldo Paulesu. In questa pagina pubblichiamo un'anticipazione dell'intervento di Nichols.

Informazioni e iscrizioni sul sito: <http://neuroetica.psy.unipd.it>

mentali le quali vietano le trasgressioni che recano danno. Tre le altre cose, questa Teoria normativa fornisce le basi per distinguere il danno moralmente sbagliato dal danno accettabile.

Sebbene sia plausibile che il giudizio morale basilare dipenda sia dai meccanismi affettivi sia dalla Teoria normativa, questi due processi sono almeno in parte indipendenti. Persino i neonati manifestano risposte emotive alla sofferenza degli altri, ma pochi sosterranno che i neonati esprimono giudizi morali basilari. Ciò è sensato, perché i neonati non hanno sviluppato la Teoria normativa. Risulta ancora più interessante notare come sia probabile che gran parte della Teoria normativa possa essere conservata anche quando viene danneggiata il sistema affettivo. Malgrado il loro deficit nel giudizio morale basilare, gli psicopatici sono in un certo senso perfettamente efficienti nell'argomentazione normativa: si dimostrano infatti capaci di identificare quali azioni siano vietate e possono ordinare le ragioni per cui alcune azioni valgono come violazioni e altre, apparentemente simili, invece no. Sembra che il problema degli psicopatici sia il contributo affettivo fortemente ridotto al giudizio morale, e questo si manifesta nella loro incapacità di distinguere ciò che è al cuore del giudizio morale. Il fatto che le emozioni impediscano quel genere di giudizio indica che i filosofi sentimentalisti avevano ragione a ritenere che il giudizio morale dipenda in modo cruciale dalle specifiche emozioni che proviamo.

© RIPRODUZIONE RISERVATA

MIKE MARTIN

La ricetta per una vita felice

di Nicla Vassallo

Non è qui mia intenzione entrare nel merito della psicologia positiva. Né comprendere quanto a contare per la felicità risultino i cosiddetti indicatori oggettivi - diciamo, condizioni sociali, reddito, salute psico-fisica - oppure quelli soggettivi, in cui l'individuo stesso valuta cosa e in qual misura costituisca fonte di benessere, valutazione che può differire dallo stato oggettivo in cui lo stesso individuo si trova. È vero: Mike Martin tenta di integrare filosofia e psicologia positiva, ma, dal mio punto di vista, almeno in questo caso, a interessare rimane l'approccio filosofico (benché non preferirò parola né su eudemonismo, né su utilitarismo), in un volume di agile lettura, che si propone di comprendere cos'è la felicità nelle nostre vite, e lo fa, tra l'altro, chiamando in causa opere letterarie di spessore (una su tutte: *Frankenstein; or, the modern Prometheus* di Mary Shelley).

Ciò detto, confesso, spiace che un cospicuo lavoro quale quello del premio Nobel Daniel Kahneman (*Objective Happiness*) venga poco considerato, mentre un altro premio Nobel, Amartya Sen, non mi risulta neanche citato, quando invece, alcuni suoi volumi sarebbero stati utili alla stessa prospettiva filosofica, nel suo momento di integrazione con la prospettiva scientifica (penso a volumi disponibili anche in traduzione italiana: *Il tenore di vita. Tra benessere e libertà*, Marsilio; *La ricchezza della ragione. Denaro, valori, identità*, Il Mulino; *La libertà individuale come impegno sociale*, Laterza; *Scelta, benessere, equità*, Il Mulino).

Per di più, l'idea di Mike Martin, stando a cui la felicità consiste nell'amore per la nostra stessa vita, nel valutarla e valorizzarla con un coinvolgimento attento e una gioia di ampia portata (quasi, a trecentosessanta gradi, se così si può esprimere), conferendole, al contempo, un vigoroso significato, sembra appartenere al senso di ognuno di noi, sempre che ci si voglia illudere che consapevolmente, sofferenze, dolori dell'esistenza quotidiana risultino occultabili, coltivando magari una qualche serie di narcisistici hobby, o imparando agli altri lezioni (ahimè) di vita dotta.

Non è affatto semplice né specificare le condizioni che l'amore in questione deve soddisfare, in quale guisa si rapporti all'etica, ovvero abbia un valore morale, nel senso di rappresentare il bene, né comprendere in qual modo, sempre che un modo si dia, la felicità così intesa risulti appunto compatibile col dolore e la sofferenza. Certo, dolori e sofferenze finiscono infine col rafforzarsi, ma, se la felicità consiste nell'amore per la nostra stessa vita e quest'ultima viene attraversata da significativi dolori e insopportabili sofferenze, ciò comporta che non si possa non amarla, ovvero che si venga costretti comunque alla felicità, oppure all'infelicità?

Ed è la felicità o l'infelicità a condurci ad aiutare gli altri? La domanda merita una buona risposta se, si vuole, al pari di Martin, individuare un legame schietto tra aiuto degli altri, anche in senso filantropico, e la propria felicità individuale, in un equilibrio non alieno al rapporto tra il privato e il politico, rispetto a questioni altresì strettamente economiche: come possono intervenire, sempre che debbano, i governi per fare sì che la felicità individuale non venga minacciata, venga anzi favorita, attraverso lo sviluppo del singolo individuo? Problema di non agevole soluzione filosofica, nel momento in cui si ricorda che a una vita semplice, frugale, sobria rimane attribuita maggior felicità, rispetto a una vita stanziosa o sregolata o ingorda (ingorda, chissà, di modellismo, collezionismo, esotico, exotérico, esotérico, ingordato di donne o uomini, a seconda delle preferenze sessuali, in un spirito egocentrico che corre su ogni rotta del proprio sé).

Lungi dal confinarsi soltanto entro un quadro strettamente etico-politico, il discorso di Martin si allarga al problema della conoscenza che a quello della felicità si lega con almeno tre distinti nodi: il nostro vivere in modo autentico, con un'autenticità imprescindibile per la felicità, indica, in fondo, vivere con la maggiore conoscenza di sé stessi possibile, conoscenza che però risulta faticosa, se non addirittura dolorosa; la ricerca della felicità non riesce spesso a consistere in un'impresa individuale, bensì avviene attraverso relazioni d'affetto e amore, con l'eventuale decisione di consolidarle in istituzioni matrimoniali, relazioni che comportano la costante conoscenza degli altri, di coloro per l'appunto per cui proviamo affetto e amore (altrimenti di che affetto e amore si tratterebbe?); la conoscenza di sé e la conoscenza degli altri vengono però messe a dura prova dall'inclinazione umana all'auto-inganno. Che ne direste di un individuo che si auto-inganna felicemente e che è un felice auto-ingannato? Sarebbe bene diffidare, e diffidare della sua felicità.

© RIPRODUZIONE RISERVATA

Mike W. Martin, *Happiness and the Good Life*, Oxford University Press, Princeton & Oxford, pagg. 248, € 22,50.

I GRECI E IL SOGNO

Profezie o ingannevoli incubi?

di Maria Bettegini

Non è facile crederci né non crederci. Questa l'idea di Aristotele sul potere divinatore dei sogni. Potrebbero predire il futuro, oppure no. Nel primo caso sarebbero ovviamente frutto di un'azione divina. Ma perché gli dei o chi per essi dovrebbero scomodarsi a spargere indicazioni su ciò che avverrà attraverso l'ineffabile materia dei sogni, equamente distribuita tra buoni e cattivi, quindi, greccamente, tra saggi e ignoranti? Il filosofo del buon senso scientifico, dell'enciclopedia dei limiti della ragione, non esclude alcuna possibilità, nelle opere dedicate al sonno, alla veglia, al valore profetico dei sogni. Il greco curioso di tutto propende per le coincidenze: capita che un sogno si avveri, ma non diventa vero perché sogno. E lascia aperta la possibilità dell'intervento divino: come escluderla in mancanza di prove, quindi come dimostrare che il sogno ha origine solo dalla vita e dalla *phantasia* del sognatore? Una teoria difficile da sostenere, soprattutto quando si vive nel mondo greco antico, che ai sogni attribuiva grande importanza, tanto da influenzare poi quello latino e quello cristiano.

Ricordiamo due sogni profetici di donne (e così si sottolinea anche il ruolo

delle mogli e madri nel ricevere e decifrare sogni pieni di significato): scrive Plutarco che Calpurnia, moglie di Cesare, tentò di fermare il dittatore padrone di Roma, lo pregò di non andare in Senato, quelle Idi di marzo del 44 a.C. Aveva fatto un brutto sogno ed era sconvolta, lei che non credeva ai segni degli dei e ad altre «debolezze femminili». Narra il Vangelo di Matteo che, pochi decenni dopo, Claudia Procula, moglie di Ponzio Pilato, mandò a dire al marito di non condannare Gesù, «quel giusto», perché in sogno era stata «molto turbata per causa sua» (27, 19). Tanta era considerata la forza dei sogni.

Tutto ha origine nella vita e nella cultura greca, come racconta Giulio Guidorizzi in un libro tanto ricco quanto di gradevole lettura. Ne *Il compagno dell'anima* sono raccolte tutte le modalità di lettura dei sogni da Omero ai Neoplatonici, un millennio di strada in compagnia di profezie, apparizioni, incubi. Il volume si apre con le poetiche parole di Eraclito: «Nella notte, quando gli occhi sono spenti alla luce l'uomo ne accende una per sé». In chiusura, invece, Prospero nella *Tempesta* di Shakespeare ricorda che «siamo fatti della stoffa di cui sono intessuti i sogni, e la nostra breve vita è tutta dal sonno circondata». Il rimando è dunque a quella sorta di scatole cinesi che può apparire il rapporto tra sonno e veglia, al centro del teatro di Calderón de la Barca e poi degli apologhi di Borges e delle pagine di Schnitzler, ma già pre-



SOGNO E ARCOBALENO | Pierre-Narcisse Guerin «Morfeo e Iris», 1811, San Pietroburgo, Hermitage

sente nel doppio sogno di Artabano e Serse, narrato da Erodoto.

Secondo l'affascinante coerenza dell'immaginario greco, i sogni sono fatti della stessa sostanza di quelle sbiadite copie del vero che sono le «anime» nell'Ade, figure, *eidola* dei vivi, ombre. I so-

gni hanno sempre un significato, anche quando i medici lo troveranno solo nelle proporzioni o sproporzioni dei fluidi corporei. I sogni vanno quindi interpretati: in una delle poche opere che ci sono arrivate tra le moltissime dedicate all'argomento, Artemidoro dice di uno specifico sistema di segni che non tutti conoscono e che permetterebbe di evitare gli inganni del sogno detto *phantasma*, allucinazione vicina all'incubo. Secondo l'immagine omerica che ha attraversato secoli di letteratura, «due sono le porte degli esseri: una è fatta di corno, l'altra d'avorio. Quelli che arrivano passando attraverso l'avorio intarsiato sono ingannevoli, portano un vano messaggio. Quelli invece che giungono passando attraverso il lucido corno dicono il vero quando un uomo li vede». Sono le parole di Penelope a Ulisse ancora travestito da mendicante, rimando a un gioco di finzioni che si possono e devono svelare, e proprio il racconto del sogno delle oche fatto dalla regina di Itaca viene indicato come il primo esempio di interpretazione dei sogni.

Ma secondo i Greci chi sogna, quando si sogna? Potrebbe essere l'anima, liberata dal peso del corpo durante quella morte apparente che è il sonno. Così Platone e tutta la tradizione che ha radici nell'Orfismo, e questo spiegherebbe la capacità del sogno di prevedere il futuro o comprendere il passato, grazie a uno spirito più libero rispetto allo stato di veglia. Zenone, fondatore dello Stoicismo, raccomandava addirittura di utilizzare i sogni come oggetto di esercizio spirituale, ritenendo che in essi l'anima, che lo stoico desidera plasmare, si presenta in maniera più profonda. Il Cristianesimo avrebbe utilizzato il tema della lotta ascetica anche nei e contro i so-

gni, a volte indicazioni divine e profetiche, a volte luogo di tentazione carnale, come si legge nelle vite degli eremiti dei primi secoli. La letteratura cristiana è ricca, almeno fino al Medioevo compreso, di suddivisioni e consigli sulla vita dell'anima durante il sonno, e non potrebbe essere altrimenti, perché il sogno profetico è una costante sia dell'Antico che del Nuovo Testamento, dai sogni del perfido Nabucodonosor (perché tutti possono essere oggetto di messaggi celesti, anche i cattivi) a quello dei re Magi, avvertiti in sogno di non tornare da Erode. Nell'antichità era dunque normale raccontare e interpretare i sogni, era «un fenomeno di massa», come lo definisce Guidorizzi.

Freud trovò quindi un materiale già forgiato, quando si predispose a definire un'interpretazione onirica fondata su una ben diversa visione del mondo e della psiche. Nella tragedia che assurgerà a simbolo della «pulsione primaria», l'*Edipo re* di Sofocle, è la stessa Giocasta a dire al figlio Edipo che molti sognano di giacere con la madre. Per i Greci i sogni non sono sempre rivelazioni dell'inconscio, e nemmeno solo «desideri di felicità», come canta la Cenerentola di Disney: sono segno della ricchezza della psiche, qualunque cosa si intenda con questa sfuggente parola, sono territorio tra l'umano e il divino o il demoniaco, sono profezie o ingannevoli incubi, una porta d'avorio di corno che consente agli umani di intravedere l'abisso di ciò che è oltre la materialità del vivere quotidiano.

© RIPRODUZIONE RISERVATA

Giulio Guidorizzi, *Il compagno dell'anima. I Greci e il sogno*, Raffaello Cortina, Milano, pagg. 254, € 21,00