

Neuroscienze e diritto naturale

Francesco Viola

Mettere a confronto il diritto naturale con le neuroscienze è come chiedersi se la vecchia metafisica possa reggere l'impatto della tecnologia più raffinata. A molti tale pretesa appare decisamente patetica fino al punto da non essere degna di essere presa in considerazione del tutto. D'altronde non c'è stato bisogno di aspettare le neuroscienze per criticare o rigettare il diritto naturale. Eppure, se le neuroscienze – com'è indubitabile – aumentano la nostra conoscenza della natura umana, allora si può pensare che il diritto naturale ne potrebbe trarre vantaggio se del caso anche modificando convenientemente le sue concezioni tradizionali senza però perdere la sua identità e la sua funzione.

Si potrebbe ancora pensare che l'apporto di conoscenze proveniente dalle neuroscienze potrebbe arricchire quel "contenuto minimo del diritto naturale", che Hart ha considerato come presupposto naturalistico del diritto positivo. La cultura e gli artefatti umani si edificano sulle risorse e le pulsioni della natura umana nel tentativo di padroneggiarle, di orientarle o di adattarsi ad esse. Le istituzioni giuridiche e politiche sono strettamente dipendenti dalle modalità di comportamento della natura umana, sia nel senso che spesso sono configurate alla loro luce, sia nel senso che producono a loro volta nuove condizioni di esercizio delle relazioni sociali. Tra natura e cultura sembra esserci una circolarità infinita: ogni crisi culturale è il segno che la natura umana non può essere addomesticata una volta per tutte (Viola 2011). Ma, mentre si può tentare di rimediare alla debolezza della volontà o all'incertezza della ragione umana con le istituzioni sociali (Viola 2012), non si può che prendere atto del funzionamento dei neuroni. Per agire su di esso le istituzioni non servono, ma bisogna ricorrere alla tecnologia, anch'essa un'opera della cultura. Per questa via la scienza della natura acquista una rilevanza per l'etica, il diritto e la politica. Si pone il problema del rapporto fra le leggi della natura e le leggi naturali della tradizione giusnaturalistica: le prime sono compatibili con le seconde oppure sono loro rivali?

È evidente che più a monte sono rimessi in discussione alcuni parametri basilari della cultura occidentale senza i quali il diritto naturale perderebbe di senso. Li indicherò solo a volo d'uccello.

1. Rapporto fra scienza naturale e diritto.

Bisogna constatare che il ruolo della scienza naturale nella formazione delle regole giuridiche è in progressiva crescita. Aumentano, infatti, le c.d. “norme miste”, che si fondano su giudizi empirici provenienti dalla scienza e li incorporano nel loro contenuto. Qualora tali giudizi risultassero falsi, allora la norma stessa perderebbe la sua giustificazione e forse la sua stessa validità. Ad esempio, la liceità della diagnosi prenatale dipende dal giudizio empirico che essa non reca danno al nascituro. Tuttavia c'è da chiedersi perché mai qualcosa che arreca danno al nascituro dovrebbe essere vietato. Si risponde che arrecare danno alla vita del nascituro è male. Questo però la scienza di per sé non è legittimata a dirlo. Infatti queste norme sono chiamate “miste”, perché uniscono il giudizio etico e quello empirico senza confonderli. Ma la scienza naturale tende ad espandere ulteriormente la sua influenza sul campo pratico.

L'etica, il diritto e la politica si fondano sulla ragion pratica, mentre la scienza descrive fatti e cerca di spiegarli. Sappiamo però che la ragione scientifica tende a farsi pratica, non nel senso dell'*agire*, ma nel senso del *fare*, cioè come ragione poietica qual è quella della tecnologia. Tuttavia resta la differenza fra saper ben fare qualcosa e che sia bene farla. Quest'ultima è una questione di pertinenza dell'etica, cioè dell'*agire* umano. Le scienze non sono competenti sui fini ultimi dell'*agire* umano. Le neuroscienze stanno generando una neuroetica e un neurodiritto, cioè un'etica poietica e un diritto poietico. Sorge, pertanto, la questione se si tratta di configurazioni pratiche legittime o accettabili.

Se con neuroetica s'intende una linea di ricerca volta ad esplorare le basi biologiche del comportamento morale senza con ciò escludere fattori di altro genere, quali l'ambiente sociale e le scelte personali, allora si resta nell'ambito della scienza (Palazzani e Zanotti, 2013). Ma, se si sostiene che le regole del comportamento morale derivano in modo causale dalla nostra configurazione neuronale, allora la neuroetica si presenta come un'etica tecnologica con basi puramente naturalistiche, chiaramente rivale della visione tradizionale dell'etica che non ha un carattere poietico ma prammatico (Fins 2011). Scomparirebbe totalmente l'*agency*.

A mio parere, il discorso sul neurodiritto non deve essere accomunato a quello sulla neuroetica, perché nel diritto, oltre l'aspetto etico c'è anche un aspetto poietico (Viola 2013). L'impresa del diritto è quella di mettere ordine fra le relazioni sociali al fine di una società ben ordinata. Per questo tradizionalmente il diritto è considerato come un'arte, che a differenza dell'etica non mira al perfezionamento morale degli agenti, ma a produrre un ordine esteriore della vita sociale. Si potrebbe, pertanto, pensare che, a parte i vantaggi sul piano della raccolta delle prove giudiziarie o di altri aiuti collaterali (Corso 2012), sia possibile configurare un neurodiritto globale basato su regole sociali dettate dal

funzionamento neuronale. La difficoltà principale viene dal fatto che l'arte giuridica opera su un oggetto di carattere etico, cioè nell'ambito dei diritti e dei doveri o più in generale nell'ambito di questioni di giustizia. Si tratta di concetti che perderebbero di senso se tradotti in termini puramente neurali. Ma, in ragione del carattere poetico del diritto, bisogna essere aperti all'eventualità di rimettere in discussione l'apparato concettuale della tradizione giuridica, che soprattutto nella modernità è stato colonizzato dall'etica a partire dal primato della legge.

2. Rapporto fra scienza naturale e antropologia

La scienza naturale non presuppone un'antropologia filosofica, almeno in linea di principio. Semmai è vero il contrario, cioè un'antropologia filosofica deve tener conto delle basi biologiche dell'essere umano. Dal punto di vista della scienza naturale il corpo umano deve essere studiato allo stesso modo in cui si studiano tutti gli altri esseri viventi. Di conseguenza il neurodiritto inteso in senso radicale non avrebbe alcuna ragione di escludere gli animali nell'applicare le sue regole, almeno quelli superiori o più vicini all'essere umano per la complessità neuronale come i primati. Il *Great Ape Project* si muove in questa direzione (Singer 1975). C'è da chiedersi, allora, se più che di "antropologia" non si debba parlare di "primatologia". Tuttavia ciò renderebbe molto problematica la trattazione del concetto di dovere che è ineliminabile quando vi sono regole da seguire. Ci può essere una comunanza tra l'uomo e gli animali superiori per quanto riguarda gli interessi e i diritti, ma non già per quanto riguarda la capacità di avere doveri. È proprio la percezione del dover essere che sembra richiedere la specificità dell'antropologia.

Il diritto positivo, invece, almeno se guardiamo alla sua lunga tradizione dal diritto romano ai giorni nostri, presuppone un'antropologia minima. Presuppone che le regole giuridiche guidino l'azione di esseri capaci di libertà di scelta, di autodeterminazione e di responsabilità. È vero, però, che a volte la teoria del diritto presuppone un'antropologia meccanicista basata sulla capacità della minaccia della sanzione di causare la risposta di conformità alla regola, non dico dell'obbedienza che presuppone un atto libero. In quest'ottica il neurodiritto potrebbe esibire un processo di determinazione del comportamento più scientificamente fondato e meno aleatorio della paura di subire una sanzione, ancora troppo legato all'armamentario tradizionale della teoria delle passioni. La difficoltà maggiore consiste nel venir meno completamente di quel residuo di libertà di scelta che ancora è presente nella teoria sanzionatoria (*coactus tamen voluit*).

Il diritto naturale, a sua volta, presuppone un'antropologia molto più robusta, che non si limita all'*agency*, ma riguarda anche la conoscenza

oggettiva di alcuni valori o beni fondamentali che sono propri della prassi umana di vita. La scienza naturale non ha niente da dire a tal proposito, perché non è di sua competenza. Potrebbe cercare di spiegare queste idee così bislacche con qualche sinapsi neuronale, che però non è propria di tutti gli esseri umani, ma solo di alcuni che diminuiscono di numero di giorno in giorno. Il neuroscienziato potrebbe sottoporre ad un'indagine specifica l'apparato neuronale dei giusnaturalisti e certamente ne vedrebbe delle belle. Il fatto è che il dibattito drammatico e lacerante fra giusnaturalismo e giuspositivismo appare al neurogiurista del tutto insignificante o, il che è lo stesso, metafisico, come una tempesta in un bicchier d'acqua.

Almeno per quanto riguarda il linguaggio, bisogna riconoscere che la neuroetica e il neurodiritto continuano ad usare i termini tradizionali a cominciare dalle etichette. Ciò vuol dire che aspirano al ruolo di "sostituti" delle configurazioni etiche e giuridiche tradizionali. Possiamo ammettere che queste ultime siano obsolete, ma qui si tratta di sostenere che anche il modo generale d'intendere l'etica e il diritto lo sia. Perché non cercare altre etichette diverse da quella di "etica" e "diritto" dato che la cosa denotata è diversa da quella tradizionale? Evidentemente perché si vuol dire che i problemi affrontati dalla neuroetica e dal neurodiritto sono gli stessi e a questo fine si usano gli stessi termini. Ad esempio, la neuroetica si occupa di cose eticamente sensibili quali: 1) la coscienza (nel mondo delle neuroscienze non si parla di "anima"); 2) il sé e l'essere persona; 3) prendere decisioni, il controllo, il libero arbitrio; 4) comprendere la cognizione morale. Ma bisogna ammettere che almeno in questo le neuroscienze sono parassitarie della terminologia tradizionale e, quindi, anche in una certa misura dell'antropologia filosofica che la sostiene. Questo è consolante, perché vuol dire che secoli e millenni di riflessione etica e giuridica non sono passati invano.

3. Etiche al plurale e riduzionismo

Prima di soffermarmi sul diritto naturale, è opportuno ricordare che nel panorama contemporaneo l'etica si presenta al plurale: non più l'etica generale, ma le etiche particolari frammentate non solo in filoni aventi oggetti specifici, ma anche in principi etici direttivi diversi e a volte opposti. Gli assoluti morali sembrano valere all'interno di specifici corsi d'azione, ma non in generale. Ad esempio, la bioetica e l'ecologia sono rette da principi opposti e conseguentemente da orientamenti pratici ben differenti: la bioetica esalta la scelta individuale, mentre l'ecologia quella

collettiva; la bioetica sottolinea i diritti, l'ecologia i doveri; la bioetica è democratica, l'ecologia è antidemocratica. Alcune di queste etiche particolari hanno aspirazioni comprensive e non si accontentano di valere solo in settori specifici. La neuroetica è una di queste etiche con aspirazioni di grandezza, mentre altre si accontentano del piccolo cabotaggio, come ad esempio l'etica degli affari.

Quando Neil Levy ha lanciato la rivista *Neuroethics*, è subito apparso chiaro da che parte stava la nuova disciplina, cioè dalla parte dell'ecologia. Egli notava che gli studi empirici sulle strategie decisionali e l'elaborazione dei giudizi morali dimostrano la vacuità delle idee di libertà e di autonomia proprie delle filosofie liberali e libertarie, non supportate dalla realtà dei processi neurali che strutturano le scelte individuali.

Mi dispiace dirlo, ma anche l'etica della responsabilità e dell'autonomia di Enrico Pattaro (2011) non è più giustificata. Il riduzionismo psicologico del realismo giuridico è troppo "metafisico" per le neuroscienze. Com'è noto, Alf Ross (1958) ha accusato Kelsen di non essersi liberato del tutto da una concezione metafisica dell'*Ought*. Ora anche la concezione di Ross ricade sotto la stessa accusa ad opera delle neuroscienze. Sembrerebbe che la liberazione dalla metafisica sia un'impresa senza fine, a meno di non sposare le posizioni di quelli che Platone chiama "uomini terribili" che riducono tutto l'essere a ciò che possono afferrare e toccare con le loro mani¹. Tuttavia già lo psicologismo è sufficientemente condizionante la nostra libertà non solo esterna, ma anche interna: se, infatti, le norme sono null'altro che realtà psichiche o biologiche, allora i primi condizionamenti sono dentro di noi piuttosto che fuori di noi. Contro i poteri esterni possiamo lottare e sperare di sottrarci ad essi, ma non possiamo liberarci della nostra dotazione neurale.

In quest'ottica sembrerebbe che l'unico modo per supportare la libertà individuale sia quello paternalistico, cioè quello di adottare strategie paternalistiche di sostegno psicologico o biologico (*libertarian paternalism*), ma questo è un controsenso. La libertà non può essere raggiunta attraverso procedure illiberali (Corbellini 2009, 67).

Un discorso più articolato riguarda il tema della responsabilità personale, che è ovviamente legato a quello della libertà e del libero arbitrio. Qui le posizioni dei neuroscienziati sono molto variegatae, dai deterministi estremi ai compatibilisti moderati. Ma certamente senza

¹ «Gli uni dal cielo e dall'invisibile tutto trascinano a terra quasi si trattasse di rocce e querce ed essi le afferrassero proprio con le loro mani. E, infatti, attaccandosi a tutte le cose simili a queste, con forza sostengono che soltanto è ciò che offre qualche possibilità di essere afferrato e toccato, ed identificano nella loro definizione l'essere al corpo, e, se qualcuno afferma che qualche altra cosa è ed è senza corpo, essi lo spregiano da ogni punto di vista e non vogliono per nulla ascoltare altro da lui» (*Sofista*, 246). È interessante anche che nel prosieguo di questo discorso Platone noti che costoro «frantumano tutto ciò in minutissimi pezzi nei loro discorsi, e invece di essere, essi definiscono tale realtà un mobile divenire». Che si tratti dei neuroni?

responsabilità continuare a parlare di etica e di diritto significherebbe esprimersi in modo equivoco. Se non fosse più possibile parlare di responsabilità, non si potrebbe più parlare neppure di irresponsabilità. Se un soggetto può essere considerato responsabile delle sue azioni, allora vi saranno casi in cui deve essere considerato irresponsabile. Invece, se un soggetto non può essere considerato responsabile delle sue azioni in quanto queste sono causate dalle sinapsi neurali, allora si deve escludere che vi siano casi in cui deve essere considerato responsabile. Si può solo dire che ancora non abbiamo individuato queste cause. Il fatto è che il concetto di responsabilità è dialettico, mentre quello di irresponsabilità è adialettico o esclusivo. Se assumiamo quest'ultimo come basilare, la responsabilità e la libertà di scelta scompaiono dal mondo².

Quando le etiche parziali hanno aspirazioni di grandezza ed assumono una dimensione universale, allora debbono esibire una loro antropologia filosofica. La genetica dice che noi siamo i nostri geni. La neuroetica dice che noi siamo il nostro cervello. Francis Crick nel 1994 afferma: «Tu [. . .] non sei altro che un pacchetto di neuroni» e che la tua vita mentale può essere spiegata «dal comportamento di una miriade di cellule nervose e delle molecole in esso contenute» (Crick 1994, 17). Tu chi? Forse io? Può un pacchetto di neuroni avere un'identità personale che la distingue da quella di un altro pacchetto? Dobbiamo forse dire che l'io e il tu dipendano semplicemente da sinapsi differenti? Seppur sono differenti, ciò non basta per la differenza fra io e tu (Da Re e Grion 2011, 122-128).

Una delle assunzioni più rilevanti alla base della neurocultura è l'identificazione ontologica ed epistemologica del mentale con il cerebrale. Il riduzionismo non ha mai fine: dall'antropologia e dal mentalismo alla genetica e alle neuroscienze. Poi forse si scoprirà che lo stesso concetto di neurone è troppo metafisico o ipostatizzato, come oggi si afferma per l'atomo o per le particelle elementari della fisica. Il riduzionismo non è una concezione scientifica, ma filosofica. Sul piano prettamente scientifico l'unica cosa che si può legittimamente sostenere è

² «E mi pare fosse proprio lo stesso che se uno, pur dicendo che Socrate tutto quello che fa lo fa con la mente, quando poi si provasse a voler determinare le cause di ogni cosa ch'io faccio, incominciasse col dire che ora, per esempio, io sono qui seduto per ciò che il mio corpo è composto di ossa e di nervi; e che le ossa sono rigide, ma hanno articolazioni che le separano le une dalle altre; e che i nervi sono capaci di tendersi e di allentarsi [. . .], questa appunto è la causa per cui ho potuto piegarmi e sedermi qui. E lo stesso anche sarebbe di questo mio conversare con voi chi lo attribuisse ad altrettante cause, allegando, per esempio, la voce l'aria l'udito e infinite altre dello stesso genere, senza curarsi affatto di quelle che sono cause vere e proprie; e cioè che, siccome agli Ateniesi parve bene votarmi contro, per questo anche a me è parso bene restarmene a sedere qui, e ho ritenuto mio dovere non andarmene via, e affrontare quella qualunque pena che costoro abbiano decretato [. . .]. Ma chiamar cause ragioni di questo genere non ha che fare assolutamente. Ché se uno dice che, senza avere di codeste cose, e ossa e nervi e tutto quello che io ho, non sarei capace di fare quello che mi sembri dover fare, sta bene, costui dirà il vero; ma dire che queste sono la causa per cui faccio quello che faccio, e dire al tempo stesso che io opero con la mente ma senza che ci sia per la mia parte la scelta del meglio, questo in verità è il più grossolano e insensato modo di parlare. E significa essere incapaci di discernere che altro è la causa vera e propria, altro quel mezzo senza cui la causa non potrà mai essere causa» (Fedone, 98-99)

che nella formazione dei nostri giudizi morali, della coscienza o della responsabilità le sinapsi neurali sono rilevanti, e persino molto rilevanti, ma nulla di più. L'affermazione che non c'è altro nei nostri giudizi morali può solo significare che non si vede nient'altro da quella determinata prospettiva, ma non già che quella prospettiva sia l'unica possibile.

Anche sul piano scientifico bisogna ammettere che alla costituzione dell'io concorrono non soltanto le risorse biologiche, ma anche i contesti relazionali sociali, i vincoli della cultura. S'è parlato di "mente estesa" (Levy 2009, 36-44), cioè non interamente contenuta nel cervello e neppure interamente racchiusa nell'individuo, per indicare che l'unità dell'io è il risultato di un processo di cooperazione tra buon funzionamento cerebrale e corretta relazione sociale (cfr. anche Di Francesco 2011). Così la dimensione dell'intersoggettività, essenziale per la genesi della coscienza umana, si apre ad un'indagine plurale a livello metodologico ed epistemologico. Questa prospettiva è più vicina alla problematica del diritto naturale, che è segnata dal carattere sociale della natura umana.

In conclusione, oltre alla semantica e alla teoria del significato, che mi astengo qui dal trattare, vi sono tre luoghi della problematica etica e giuridica in cui le neuroscienze esercitano la loro vocazione riduzionista: la libertà, la responsabilità e il discorso in prima persona.

4. Neurogiusnaturalismo?

Il quarto profilo è più costruttivo e concerne l'eventuale apporto che le nuove conoscenze sul cervello umano possono dare al diritto naturale.

Com'è noto, bisogna distinguere il diritto naturale dalle concezioni o dottrine del diritto naturale. Queste ultime possono essere distinte fra loro sulla base del rilievo che danno alla natura umana. Per le concezioni puramente deontologiche, come quella kantiana, tutto ciò che dicono o fanno le neuroscienze è assolutamente irrilevante, perché si svolge sul piano dell'essere e non già del dover essere. Pertanto, le concezioni più disposte a prendere in considerazione le indagini e i risultati delle neuroscienze sono quelle ontologiche e quelle naturalistiche. Per queste le neuroscienze sono molto rilevanti, a volte perché alleate e a volte perché pericolose.

Sono alleate nella misura in cui rafforzano l'idea di una normalità di funzionamento della natura umana, che è alla base di queste concezioni giusnaturalistiche, sia se intesa in senso ontologico, sia se intesa in senso meramente funzionalistico.

Come esempio di una concezione ontologica della legge naturale porto il seguente: «Ogni cosa esistente in natura, piante, cane, cavallo, ha la sua legge naturale, cioè la sua normalità di funzionamento, il modo proprio in

cui, in ragione della sua struttura specifica e dei suoi fini specifici, deve pervenire alla pienezza dell'essere, sia nella crescita che nel comportamento» (Maritain 1985, 44). Poi si prosegue notando che questo “deve” ha ancora «un significato puramente metafisico» che diventa nella natura umana un significato morale, perché si varca la soglia del mondo degli agenti liberi.

Questa differenza tra la natura umana e gli altri esseri viventi non può essere accettata dalle neuroscienze. Ma anche l'idea del finalismo della natura in generale, umana e non umana, è del tutto rigettata dalle neuroscienze. Tuttavia, Martha Nussbaum ha sostenuto che l'ilemorfismo aristotelico è compatibile con le neuroscienze e qualche traccia di esso può essere trovata nell'*isomorfismo funzionale* di cui ha parlato Hilary Putnam (1987). Ma il rischio è quello di confondere l'ilemorfismo con il funzionalismo e quest'ultimo con il finalismo (Spaemann e Löw 2013). Per questa via non si potrà mai arrivare ad una conciliazione fra neuroscienze e diritto naturale.

Più vicina alle neuroscienze è, ad esempio, la concezione di Spinoza. Questa è senza dubbio una visione naturalistica del diritto naturale in quanto lo fonda sulla costituzione fattuale dell'individuo che agisce in conformità alle sue capacità e che non può agire in altro modo, donde l'equiparazione fra diritto e potenza (*hominum naturalis potentia sive jus*). Il diritto naturale è concepito come qualcosa di cui gli uomini non possono spogliarsi senza cessare di essere ciò che sono e che neppure lo Stato con le sue leggi positive può modificare. Qui non c'è più il finalismo e c'è solo una differenza nei gradi di complessità fra l'uomo e l'animale non umano. Tuttavia ancora in Spinoza questo regno della necessità è aperto alla normatività per il suo riferimento alla potenza di Dio che è immanente in tutte le cose. Ma, se eliminiamo Dio, resta il fattualismo puro e semplice.

Nonostante queste difficoltà, bisogna notare che nella lunga storia del giusnaturalismo un posto di rilievo è stato spesso riservato al ruolo delle emozioni e degli istinti che possono essere considerati, con un po' di fantasia o appellandosi al principio di carità, come costruzioni prescientifiche delle sinapsi neuronali. Ulpiano ha definito il diritto naturale come quello che la natura ha insegnato a tutti gli animali tanto da essere considerato come un difensore della legge naturale in senso biologico o naturalistico e, più di recente, anche come un sostenitore *ante litteram* dei diritti degli animali. Nel medioevo non è raro il riferimento al diritto naturale come *instinctus naturae* (cfr. ad esempio il *Decretum Gratiani* del 1140). Tommaso d'Aquino, sulla scia del *De Officiis* di Cicerone, ha sviluppato la ben nota dottrina delle inclinazioni naturali e della conoscenza per connaturalità, in cui la ragione viene considerata aristotelicamente come elemento stesso della natura umana allo stesso modo del suo corpo. In più Tommaso ha distinto in modo sibillino, ma

significativo, la *voluntas ut natura* dalla *voluntas ut ratio* (cfr. Botturi 2009). Ed ancora ricordiamo la teoria dei sentimenti morali della Scuola scozzese e, molto più di recente, il ruolo delle emozioni e dell'empatia nella fenomenologia (cfr. Stein 2002). Insomma, nelle concezioni del diritto naturale che si basano sulla natura umana l'aspetto biologico e psicologico è importante, anche se non l'unico e neppure in ultima istanza quello decisivo ai fini della normatività.

Allora, in conclusione, resta da affrontare la questione centrale: può il *neuronaturalismo* diventare un *neurogiusnaturalismo*? Credo che la risposta positiva a questa domanda dovrebbe superare due ostacoli principali: mostrare la rilevanza sociale delle neuroscienze e saggiare i presupposti etici che animano i neuroscienziati.

La problematica del diritto naturale si distingue da quella dell'etica in generale non solo per il rilievo particolare conferito alla natura umana, ma anche per l'attenzione alla dimensione sociale. Il diritto naturale, infatti, riguarda le relazioni sociali, altrimenti non si tratterebbe del tema giuridico.

È interessante notare che un problema del genere ha incontrato anche la genetica. Il dogma "un gene-una proteina" non è più vero. Gli studi epidemiologici hanno dimostrato che noi ereditiamo dai nostri genitori anche l'ambiente. Ordine naturale e ordine sociale vengono prodotti contemporaneamente: sono co-prodotti (Vineis e Satolli 2009, 15). La musica è costituita dallo spartito e dall'esecuzione. L'esecuzione dipende anche dall'ambiente. Il nostro comportamento non dipende da un pacchetto d'informazioni già predeterminate, come avviene per gli istinti degli animali inferiori, ma dalla duttilità e plasticità delle esperienze e degli apprendimenti individuali.

Questa flessibilità è già interna al cervello umano. Gli effetti delle lesioni cerebrali mostrano che in molti casi funzioni proprie, ad esempio, dell'emisfero sinistro, come quelle linguistiche, sono assunte dall'emisfero destro come se vi fosse un programma da rispettare nonostante le disfunzioni, cioè quella che un tempo in modo troppo statico si chiamava "essenza". Ma anche i rapporti fra una determinata struttura e una particolare funzione variano nel tempo a seconda delle necessità e della pressione dell'ambiente, sia di quello esterno sia di quello interno del nostro corpo. Insomma, il cervello è un organo a funzioni aperte, insieme specializzato e mai pienamente determinato, plastico e flessibile. Il cervello è un cantiere sempre in costruzione e ciò dipende anche dall'ambiente sociale e dalla storia personale. Anche se è esagerato affermare che siamo responsabili del nostro cervello, l'uso è senza dubbio parte integrante della sua costituzione.

La domanda se sia l'io a produrre i movimenti oppure se siano i movimenti a produrre l'io (Oliverio 2011, 78) in quest'ottica non ha senso e risente ancora troppo dell'ipostatizzazione cartesiana. I movimenti

hanno sempre una storia neurale alla loro base e questa a sua volta s'è formata sulla base dei movimenti emotivi. Non siamo macchine proprio perché anche i nostri neuroni hanno una dimensione narrativa sia nell'evoluzione della specie sia sul piano individuale. Se non siamo responsabili del nostro cervello, tuttavia siamo in buona parte responsabili del nostro inconscio.

Fa parte della capacità di apprendimento del cervello anche la sua capacità di imitazione, segno di intersoggettività. I neuroni specchio (*mirror neurons*) sono caratterizzati dalla capacità di rispecchiare i movimenti eseguiti da altri (Oliverio 2009). L'etica della neuroetica è, o dovrebbe essere, un'etica cooperativa e non individualistica; è un'etica basata sull'empatia, sul rispecchiamento, sull'apprendimento, sulla simpatia. In questo non vedo niente che sia in contrasto con le basi antropologiche del diritto naturale che sono quelle della socialità umana.

Anche le scienze cognitive non sfuggono al principio che il tutto è superiore alla somma delle sue parti. Le neuroscienze non evitano questo principio quando si riferiscono al cervello come un tutto unitario. Ma in realtà nel cervello non c'è un pilota centrale. Il cervello lavora in parallelo. C'è una coordinazione senza un coordinatore. Tommaso d'Aquino sosteneva che è il corpo ad essere dentro l'anima e non viceversa e sembra proprio che sia così.

La considerazione del cervello come un tutto unitario è una tesi metafisica e un coerente riduzionismo la dovrebbe evitare al pari di quella di "anima" e di "mente". Ed allora, se il principio che il tutto è superiore alla somma delle parti vale ancora, l'individuazione di questo "tutto" dipende dal punto di vista o dagli intenti del ricercatore o dall'ambito di realtà che s'intende spiegare. Ciò rende legittima la scelta di chi prenda come questo "tutto" l'uomo stesso nel suo essere, come fa la teoria del diritto naturale. Se è legittima l'ipostatizzazione del cervello, non si vede perché non debba esserlo anche quella dell'essere umano in quanto tale, presupposto del diritto naturale. Anzi essa è più giustificata perché permette di spiegare più aspetti dell'esperienza umana senza forzatamente ridurli alla dimensione neurale. Soprattutto la prospettiva olistica dell'essere umano in quanto tale permette di dar senso al tema etico della realizzazione di sé che non è riducibile al semplice benessere psicologico o al buon funzionamento cerebrale, ma è legato ad un piano personale di vita e a scelte anche difficili e dolorose. Un'etica oblativa è come tale del tutto inconcepibile per la neuroetica. Non solo il gene è egoista, ma anche il neurone lo è. Il diritto naturale è insieme egoista e altruista, perché la socialità umana è vista come essenziale per la realizzazione personale.

Affermare che la mente si esprima sempre attraverso il cervello non significa che ogni contenuto mentale si identifichi con le elaborazioni cerebrali (Rechlin 2011, 47 e anche 2012). L'assolutizzazione del ruolo di

un organo o di un sistema complesso come quello nervoso dimentica il rilievo assunto dal corpo nella sua complessità. Le esperienze in prima persona sfuggono all'interpretazione delle neuroscienze che assumono inevitabilmente la prospettiva della terza persona. Le esperienze in prima persona hanno un carattere qualitativo che sfugge all'esperimento. Le neuroscienze sono insensibili alla problematica dell'autenticità, cioè all'espressione di un proprio stile di vita, ma guardano ai risultati sulla base di presupposti modelli di comportamento. Il fatto che tali modelli di comportamento vengano raggiunti con gli sforzi personali (con l'intervento psicoterapeutico o con l'etica delle virtù), oppure con gli psicofarmaci o con un intervento diretto di manipolazione cerebrale è per le neuroscienze assolutamente indifferente, anzi spesso i secondi possono essere preferiti perché meno onerosi e più sicuri. L'intervento chimico è sicuramente più efficace e più infallibile della legge morale e giuridica.

Da dove vengono questi presupposti modelli di comportamento? Da surrettizi modelli di conformità sociale oppure da un ideale di buon funzionamento cerebrale interno alle neuroscienze stesse? La neuroetica rischia di enfatizzare il benessere psicologico o il potenziamento delle *performances* emotive, indipendentemente da ogni immagine individuale del bene, da ogni scelta autonoma del proprio carattere e in ottemperanza ad una pressione di conformità sociale (Reichlin 2011, 54).

Se ora ci chiediamo più da vicino quale tipo di etica è implementato dalla neuroetica, non credo che da essa provengano nuove regole morali e neppure che possano provenirne. Le conoscenze scientifiche non possono fondare norme etiche, ma possono falsificarle e possono aiutare ad interpretare norme etiche in circostanze date (Vineis e Satolli 2009, 9). Se la neuroetica non fonda una nuova etica, tuttavia ne presuppone una. Quasi tutti gli esperimenti di neuroetica si basano su un'etica minimalista o non massimalista, cioè su un'etica il cui principio fondamentale sia quello di non nuocere ad altri. Per intenderci, un'etica più vicina a Stuart Mill che al principio di equa cooperazione di Rawls.

La neuroetica presuppone anche un modo di considerare il senso e il ruolo della morale in generale. L'idea di fondo è che la morale è uno strumento evolutivo necessario per aumentare l'adattamento e potenziare la sopravvivenza di una specie altamente sociale e scarsamente dotata di abilità fisiche come la nostra. Così come impariamo a camminare, impariamo anche a formulare giudizi morali. Con ciò viene destituita di senso qualsiasi regola morale che si ponga in contraddizione con le intuizioni morali radicate nell'apparato neurale ad opera dell'apprendimento ambientale (Haidt 2013). L'aspetto critico della morale viene così del tutto meno a vantaggio del suo carattere meramente positivo.

Se la morale è funzionale alla sopravvivenza della specie umana, c'è anche da chiedersi perché non sia giusto punire coloro che non sono

ritenuti colpevoli delle loro azioni (Sartori et al. 2011). Essi minacciano la specie umana come tutti gli altri. Perché mai non è giusto punire chi non è imputabile? È ovvio che tale questione non può essere affrontata dai neuroscienziati in quanto tali, ma da essi in quanto esseri umani.

V'è nella neuroetica una presupposizione ancora più profonda di quella dell'etica minimalista e di quella della funzione della morale. Si tratta della presupposizione di ciò che debba intendersi per "fatto morale". Infatti, alla domanda "cosa fa il nostro cervello quando prendiamo una decisione etica?" non si può rispondere che una decisione etica è solo ciò che fa il nostro cervello, perché allora mancherebbe il criterio per distinguere tra loro le differenti operazioni del nostro cervello molte delle quali non interessano per nulla la morale. Voglio dire che si deve avere l'idea di cosa sia una decisione etica prima d'identificarla con determinati processi neurali e non viceversa. In questo senso, e solo in questo senso, si può intendere l'espressione di Laura Boella (2008) della "morale prima della morale": prima della neuroetica, cioè della morale come di fatto è, c'è la morale come dovrebbe essere, a cui si rifà il diritto naturale. Il ruolo delle neuroscienze è quello di permettere che questa morale del dover essere stia con i piedi per terra, di ridimensionarla continuamente, di verificare continuamente le sue reali condizioni di possibilità, ma non sino al punto di cancellarla del tutto. C'è, infatti, una soglia superata la quale si dissolve l'essere umano come tale e con esso anche l'idea stessa della morale. E questo segnerà forse un progresso della scienza, ma non un progresso della civiltà.

Riferimenti bibliografici

- Boella, Laura. 2008. *Neuroetica. La morale prima della morale*. Milano: Cortina.
- Botturi, Francesco. 2009. *La generazione del bene. Gratuità ed esperienza morale*. Milano: Vita e Pensiero.
- Corbellini, Gilberto. 2009. "Quale neurofilosofia per la neuroetica?" In *Le neuroscienze e il diritto*, a cura di Amedeo Santosuosso, 63-81. Como-Pavia: Ibis.
- Corso, Lucia. 2012. "Perché le neuroscienze attirano i giuristi o cosa invece i giuristi potrebbero insegnare ai neuro-scienziati. Qualche osservazione preliminare." *Nuove Autonomie* 3: 469-484.
- Crick, Francis. 1994. *The Astonishing Hypothesis: The Scientific Search of the Soul*. New York: Scribner.
- Da Re, Antonio e Luca Grion. 2011. "La persona alla prova delle neuroscienze." In *Neuroetica*, a cura di Andrea Lavazza e Giuseppe Sartori, 109-133. Bologna: Il Mulino.

- Di Francesco, Michele. 2011. "L'io tra neuroni e mente estesa." In *Neuroetica*, a cura di Andrea Lavazza e Giuseppe Sartori, 43-68. Bologna: Il Mulino.
- Fins, Joseph J. 2011. "Neuroethics and the Lure of Technology." In *The Oxford Handbook of Neuroethics*, ed. by Judy Illes and Barbara J. Sahakian, 895-907. Oxford: Oxford University Press.
- Haidt, Johnatan. 2013. "Moral Psychology and the Law: How Intuitions Drive Reasoning, Judgment, and the Search for Evidence." *Alabama Law Review* 64, 4: 867-888.
- Levy, Neil. 2009. *Neuroetica. Le basi neurologiche del senso morale* (2007). Milano: Apogeo.
- Maritain, Jacques. 1985. *Nove lezioni sulla legge naturale*, a cura di Francesco Viola. Milano: Jaca Book.
- Oliverio, Alberto. 2009. "Neuroscienze ed etica." In *Neuroetica tra neuroscienze e società*, a cura di Andrea Cerroni e Fabrizio Rufo, 3-22. Torino: Utet.
- 2011. *Prima lezione di neuroscienze*, II ed. Roma-Bari: Laterza.
- Palazzani, Laura e Roberto Zanotti (a cura di). 2013. *Il diritto nelle neuroscienze. Non "siamo" i nostri cervelli*. Torino: Giappichelli.
- Pattaro, Enrico. 2011. *Opinio juris*. Torino: Giappichelli.
- Platone. 1974. *Opere*, vol. I. Roma-Bari: Laterza.
- Putnam, Hilary. 1987. *Mente, corpo e realtà* (1973), trad. di Roberto Cordeschi. Milano: Adelphi.
- Reichlin, Massimo. 2011. "Etica delle neuroscienze e neuroscienza dell'etica." In *Neuroetica. La nuova sfida delle neuroscienze*, a cura di Vittorio A. Sironi e Michele Di Francesco, 43-64. Roma-Bari: Laterza.
- 2012. *Etica e neuroscienze*. Milano: Mondadori.
- Ross, Alf. 1958. *On Law and Justice*. London: Stevens & Sons.
- Sartori, Giuseppe, Andrea Lavazza e Luca Sannicelli. 2011. "Cervello, diritto e giustizia." In *Neuroetica*, a cura di Andrea Lavazza e Giuseppe Sartori, 135-163. Bologna: Il Mulino.
- Singer, Peter. 1975. *Animal Liberation: A New Ethics for our Treatment of Animals*. New York: Random House.
- Spaemann, Robert e Reinhard Löw. 2013. *Fini naturali. Storia & riscoperta del pensiero teleologico* (2005), trad. di Leonardo Allodi e Giacomo Miranda. Milano: Ares.
- Stein, Edith. 2002. *L'empatia* (1916), a cura di Michele Nicoletti, VI ed. Milano: Franco Angeli.
- Vineis, Paolo e Roberto Satolli. 2009. *I due dogmi. Oggettività della scienza e integralismo etico*. Milano: Feltrinelli.
- Viola, Francesco. 2011. "Come la natura diventa norma." *Diritto pubblico* 17: 147-167.

- 2012. “Debolezza della volontà e incertezza della ragione.” In *Lo Stato costituzionale di diritto e le insidie del pluralismo*, a cura di Francesco Viola, 9-25. Bologna: Il Mulino.
- 2013. “Il diritto fra arte ed etica.” In *Quid est veritas? Un seminario su verità e forme giuridiche*, a cura di Cosimo Cascione e Carla Masi Doria, 459-482. Napoli: Satura editrice.