

Editoriale

La *Facoltà Teologica Pugliese* (FTP), nell'anno in cui ricorre il decimo anniversario della sua fondazione, ha deciso di dotarsi di una propria rivista scientifica. Si tratta di *Apulia Theologica*, una realtà completamente nuova che è stata pensata da tutta la comunità accademica, in tutte le sue articolazioni (dipartimenti, consigli degli istituti, consiglio di facoltà), come un contenitore teologico nel quale possa trovare spazio la voce della FTP, non solo quella elaborata all'interno degli istituti nei quali la nostra istituzione opera direttamente, ma anche quella che emerge dalle altre istituzioni teologiche presenti nel contesto pugliese.

Sin dalla sua nascita, avvenuta nel 2005, la FTP ha stabilito relazioni di intensa collaborazione con le tre riviste collegate agli istituti dalla cui unione essa è nata. Mi riferisco a *Nicolaus, Rivista di Scienze religiose* e *Frontiere*; si tratta di realtà consolidate che avevano già una loro storia piena di grandi valori culturali. La cooperazione con questi preziosi strumenti di ricerca teologica ha permesso alla nostra istituzione di avere spazi per entrare nel grande areopago della discussione teologica con dignità e con sempre maggiore attenzione da parte di lettori provenienti da tutto il mondo. Quando, però, negli ultimi anni il percorso di comunione compiuto all'interno della facoltà ha spinto gli istituti a mettere sempre più le loro risorse a vantaggio del bene comune dell'intera comunità accademica, si è progressivamente affermata l'idea di dotarsi di un'unica rivista che fosse espressione non più dei singoli istituti, ma uno spazio unitario e condiviso di confronto per tutta la FTP. Per realizzare questo progetto, il Consiglio di Facoltà ha deciso di dar inizio a un progetto totalmente nuovo, elaborato da un *team* di docenti che siano espressione di tutto il lavoro di docenza e di ricerca svolto nei contesti dell'unica facoltà.

Da questo discernimento comunitario è nata *Apulia Theologica*, che intende essere un luogo di pubblicazione di studi e ricerche, un'espressione qualificata del lavoro teologico prodotto dalla nostra comunità accademica, ma anche uno strumento di dialogo e di collaborazione con gli altri saperi e le altre istituzioni culturali presenti sul nostro territorio e nel più ampio panorama globalizzato nel quale viviamo. Accanto al contesto proprio delle istituzioni accademiche, *Apulia Theologica* intende rivolgersi anche agli ambienti ecclesiali, provando a essere uno strumento che, senza rinunciare alla necessaria scientificità, sappia anche mantenere un contatto vivo con il cammino pastorale delle nostre chiese

e quindi sia capace di parlare ai pastori, agli operatori pastorali e a ogni realtà ecclesiale che opera e che riflette nel nostro territorio.

Il nome scelto, *Apulia Theologica*, esprime in modo chiaro il radicamento della nostra rivista all'interno del contesto al quale la FTP è legata, ma non intende in alcun modo «regionalizzare» uno strumento teologico-culturale che, per sua natura, ha una vocazione globale. Anzi, proprio per questo, la nostra rivista intende invece essere – come oggi si dice – «glocale», ossia vuole conservare il suo radicamento geografico-ecclesiale, ma avere anche un orizzonte aperto alla mondialità, obbedendo così alla vocazione del nostro territorio, che è un ponte di dialogo collocato nel cuore del Mediterraneo.

Sono convinto che, in un contesto teologico in cui molte riviste stanno chiudendo i battenti, la nascita di *Apulia Theologica* possa essere considerata un segno di speranza per la cultura teologica che ha ancora un'attualità e un'urgenza impressionante nella Chiesa e nel mondo.

ANGELO PANZETTA
Preside

LUIGI RENNA*

Riflessioni teologiche sulla neuroetica: coscienza e giudizio di coscienza

Nel vasto orizzonte delle neuroscienze, a partire dal 1989 abbiamo la comparsa della «neuroetica», la scienza che si occupa di dare un giudizio morale su alcune questioni legate alla neurologia, come la *privacy* sugli *screening* diagnostici cerebrali, gli interventi di psicofarmacologia o di neurochirurgia, il potenziamento cerebrale. Tali ambiti, secondo il giornalista statunitense William Safire, sono legati alla bioetica, ma richiedono una trattazione peculiare perché il cervello è «l'organo dell'individualità» della persona,¹ e secondo la neuroscienziata statunitense Adina Roskies, competono all'«etica delle neuroscienze», distinta dalle «neuroscienze dell'etica», che riguardano invece le questioni di carattere antropologico ed etico relative al comportamento umano.² Queste ultime si interrogano sul senso del ragionamento morale, sul rapporto tra etica e metaetica, sull'antropologia di riferimento, senza prescindere dalle «basi mentali» e dalle ricerche sul comportamento umano.

Il tema è oggetto di approfondimento filosofico³ e apre prospettive e dibattiti che sono tutti protesi verso sempre nuove acquisizioni. L'acronimo inglese ELSI (*etichs, legal, social implications*) ci dà un'idea della vastità dei campi che la neuroetica può abbracciare, anche se facciamo nostra la scelta di chi vuole riflettere su «ciò che apprendiamo su noi stessi e il nostro funzionamento»,⁴ piuttosto che sui temi dell'etica delle neuroscienze che possono essere, come già rilevato, oggetto di studio della bioetica. A questo punto ci chiediamo quanto la neuroetica

* Docente di Teologia morale presso la Facoltà Teologica Pugliese (donrennaluiigi@libero.it).

¹ Cf. M. FARISCO, *Filosofia delle neuroscienze. Cervello, mente, persona*, EMP, Padova 2012, 42-43.

² Cf. A. ROSKIES, «Neuroethics for the New Millennium», in *Neuron* 35(2002), 21-23.

³ Cf. A. LAVAZZA – G. SARTORI (a cura di), *Neuroetica. Scienze del cervello, filosofia e libero arbitrio*, il Mulino, Bologna 2011.

⁴ A. LAVAZZA, «Che cosa è la neuroetica», *ivi*, 27.

interpelli la teologia morale sotto tanti aspetti e a quale metodologia di ricerca inviti. Il presente contributo tenterà di rispondere a questi interrogativi che oggi si «affacciano» in ambito teologico.

1. Temi di neuroscienze dell'etica

Quali sono i temi delle neuroscienze dell'etica? Sono quegli aspetti che riguardano la persona nelle sue dimensioni di libertà, autonomia, autoscienza, decisione, tutti elementi dell'essere e dell'agire umano fondamentali. C'è tuttavia un argomento che precede ogni altro e che risponde alla domanda: chi è l'essere umano per le neuroscienze?

Le affermazioni di Crick («Tu [...] non sei altro che un pacchetto di neuroni», Crick 1994, 17) o di LeDoux («Tu sei le tue sinapsi [...]. Il tuo Sé, l'essenza di quello che sei, rispecchia i *pattern* di interconnettività tra i neuroni del tuo cervello», LeDoux 2002, 1. 4),⁵ aprono la strada al concetto di «soggetto cerebrale», o *brainhood*, coniato da Fernando Vidal (Vidal 2009, 5) per definire la persona.⁶ Secondo questa visione l'uomo sarebbe il suo cervello, e l'identità della persona si attesterebbe solo a un livello neurobiologico. Questa posizione radicale ha una prima acquisizione che non si può eludere, quella cioè che i «mattoni base» della coscienza sono di natura neurobiologica, che le basi neuronali e sinaptiche ci permettono di comprendere molto della soggettività, ma che non riescono a farci comprendere appieno la sua complessità. Il tema basilare delle neuroscienze dell'etica è in definitiva di carattere antropologico, e con esso è in gioco una «posta molto grossa», quella dell'identità della persona in rapporto alla sua corporeità e alla sua coscienza.

Un altro aspetto delle neuroscienze dell'etica è quello dell'autonomia del soggetto, la capacità di essere se stessi, di non subire condizionamenti esterni e manipolatori, la consapevolezza circa le regole e le norme che si seguono. L'osservazione di esperimenti sulla capacità di autocontrollo e di *ego depletion* (letteralmente: «esaurimento dell'ego», cioè diminuzione dello stesso autocontrollo) ha dato un contributo alla conoscenza di come decidiamo delle nostre azioni. Attraverso un'osservazione diretta su persone che erano state sottoposte a un notevole esercizio dell'autocontrollo, Baumeister rilevò che questo a un certo punto si esauriva, non per mancanza di motivazioni, ma per una sorta di «logoramento».⁷ A influenzare il nostro comportamento subentra anche l'ambiente e tutti i mezzi che «ampliano» l'autocontrollo della nostra mente, tanto da farci

⁵ Citato in M. DI FRANCESCO, «L'Io tra neuroni e mente estesa», *ivi*, 43.

⁶ Cf. *ivi*, 45.

⁷ Cf. LAVAZZA, «Che cosa è la neuroetica», 34.

parlare di *mente estesa* (Levy 2007, 29),⁸ vale a dire l'insieme di quegli strumenti che ci siamo dati per la nostra *cognizione* e, aggiungiamo, per l'esercizio della nostra volontà. L'interrogativo che le neuroscienze dell'etica pongono è: quanto la capacità di aderire a uno stile di vita virtuoso o a un'azione coerente con le norme che ci siamo dati è possibile nella nostra vita? L'autocontrollo è frutto solo di un allenamento «mentale»?

Il tema che risulta più spinoso è quello del «funzionamento della coscienza», per il semplice fatto che le neuroscienze ci pongono di fronte a una varietà di sensi proprio del termine «coscienza». La distinzione che nella lingua inglese si fa è molto opportuna: si parla di *conscience*, «il senso interiore di ciò che è giusto e sbagliato», e di *consciousness*, che è l'esperienza del Sé.⁹ Per esempio, Damasio distingue la «coscienza nucleare», «un fenomeno biologico semplice, con un unico livello di organizzazione che è stabile durante la vita dell'organismo», dalla «coscienza estesa», un complesso fenomeno biologico «con vari livelli di organizzazione che si sviluppano nel corso della vita dell'organismo [...]. Esso dipende dalla memoria convenzionale e operativa».¹⁰ La «coscienza estesa» non può esistere senza «coscienza nucleare» e raggiunge il suo livello di consapevolezza quando interagisce sia con gli oggetti e gli eventi nel suo ambiente, che con i pensieri e le emozioni interiori. Damasio ipotizza che «la conoscenza dei sentimenti causati da emozioni è fondamentale per l'arte di vivere e che l'arte di vivere ha avuto un grande successo nella storia della natura, tale da affermare il valore della coscienza nella teoria dell'evoluzione».¹¹ La coscienza è «in prima persona», o soggettiva, quando si creano «*patterns* neuronali» relativi a oggetti esterni alla persona e «*patterns* neuronali» relativi ai cambiamenti interni della persona.¹²

Se noi tentassimo di ridurre o eliminare un aspetto a favore di un altro, tralascieremmo qualcosa; per questo Damasio e Meyer parlano di un'interazione tra esperienza della prima e della terza persona che si incrociano, e danno quattro caratteristiche della coscienza: lo stato di veglia, la presenza di emozioni di fondo, la manifestazione di attenzione o consapevolezza, un comportamento finalizzato, proprio di una persona che ha esperienza di cosa è il presente, il passato, il futuro.¹³ Le funzioni della coscienza, come consapevolezza del sé, sono da ricondursi alla distinzione centrale tra *phenomenical consciousness* e *access consciousness*: la

⁸ Cf. *ivi*, 35.

⁹ Cf. FARISCO, *Filosofia delle neuroscienze*, 46-48.

¹⁰ Cf. A. DAMASIO, *Emozione e coscienza*, Adelphi, Milano 1999, 30-31.

¹¹ *Ivi*, 47-48.

¹² Cf. A. DAMASIO – K. MEYER, «Consciousness: An Overview of the Phenomenon and of Possible Neural Basis», in S. LAUREYS – G. TONONI, *The Neurology of Consciousness. Cognitive Neuroscience and Pathology*, Elsevier, London 2009, 3.

¹³ Cf. *ivi*, 4-5.

prima è la percezione di sé in un certo stato, mentre la seconda è la disponibilità di dati, esterni o interni, per controllare e dirigere il proprio agire.¹⁴

Tali acquisizioni riguardano la coscienza come consapevolezza di sé, ma non ancora la coscienza morale, che interessa invece la cosiddetta neuroetica teoretica, che risponde ai seguenti interrogativi:

In che modo i concetti etici, quali sono i presupposti della neuroetica, condizionano sia le questioni pratiche della loro applicazione alle neuroscienze, sia la definizione delle ricerche per lo studio dei correlati neuronali? E in che modo le scoperte empiriche, sia nell'etica delle neuroscienze sia nelle neuroscienze dell'etica, condizionano la definizione del concetto etico in questione?¹⁵

Le domande aprono a un orizzonte di ricerca che è una sfida per la «trans-disciplinarietà» e che focalizza il proprio obiettivo su questioni che, da sempre, la filosofia e la teologia morale hanno affrontato, e a cui hanno dato delle risposte che oggi possono, a mio parere, dialogare con la neuroetica.

2. Alcune riflessioni sulle origini del giudizio morale nella tradizione morale: quali possibilità di dialogo con la neuroetica?

Esaminiamo due temi che riguardano in modo significativo la coscienza morale: il tema della *synderesis* e il giudizio di coscienza. Per ognuno di essi si metteranno in evidenza alcune caratteristiche e il loro possibile rapporto con le neuroscienze.

Dalla fine del XII secolo, i teologi hanno distinto *conscientia* (*syneidesis*) e *synderesis*, la predisposizione che rende il soggetto capace di dare giudizi morali. Era stato forse un errore di trascrizione di Girolamo nel *Commentario al libro di Ezechiele* del termine *syneidesis* che aveva introdotto la parola *synderesis* nella letteratura teologica,¹⁶ distinguendo la coscienza primordiale dalla coscienza come giudizio.¹⁷ La trattazione

¹⁴ Cf. N. BLOCK – O. FLANAGAN – G. GUZELDERE, *The Nature of Consciousness: Philosophical Debates*, MIT Press, Cambridge 1997; citato in FARISCO, *Filosofia delle neuroscienze*, 60.

¹⁵ G. NORTHOFF, «What is the neuroethics? Empirical and theoretical neuroethics», in *Current Opinion in Psychiatry* 22(2009)6, 567; citato e tradotto in FARISCO, *Filosofia delle neuroscienze*, 68.

¹⁶ Cf. A. FUMAGALLI, *L'eco dello Spirito. Teologia della coscienza morale*, Queriniana, Brescia 2012, 182-184.

¹⁷ Cf. BONAVENTURA, *Sententiarum liber 2*, dist. 39, art. 2; citato in S. MAIORANO, *La coscienza. Per una lettura cristiana*, San Paolo, Cinisello Balsamo 1999, 55.

fondamentale di Filippo il Cancelliere (1170 ca.-1237) e la diversa prospettiva delle due scuole di pensiero, quella francescana e quella domenicana, contribuiscono ad ampliare e approfondire questo concetto.¹⁸ La scuola francescana preferisce la prospettiva che vede protagonista della *sinderesi* la volontà (la *sinderesi* come *scintilla conscientiae*, che in quanto potenza motrice della *conscientia* risiede nella volontà); la visione domenicana, che inizia con Alberto Magno e continua in Tommaso d'Aquino, pone invece l'accento sulla ragione: «La *synderesis* svolge la sua funzione motrice non come causa efficiente, al modo della volontà, ma come causa formale, secondo il modo proprio della ragione, dettando alla *conscientia* i principi fondamentali dell'agire morale. La *synderesis* è una facoltà potenziata da un *habitus* che fornisce i principi della legge naturale».¹⁹

Per Alberto Magno e Tommaso d'Aquino la *sinderesi* è innata, nel senso che i principi morali sono percepiti come vincolanti per la persona e dicono alla persona che «il bene deve essere fatto» e «il male deve essere evitato». Il giudizio di coscienza è un punto d'arrivo concreto su ciò che costituisce il bene in una circostanza specifica: «Dobbiamo tenere a mente che, secondo Tommaso, l'inclinazione naturale della volontà è sempre legata alla conoscenza della ragione pratica. In questo modo, per la stessa legge di realizzazione, c'è una profonda disposizione nella volontà che in sé spinge a tendere verso il bene come concepito dalla ragione».²⁰ La visione tomista, ai giorni nostri, lascia spazio a una prospettiva in cui l'uomo si concepisce sempre più come un «centro assiomatico della libera organizzazione del mondo, un'organizzazione che ha il suo fondamento ultimo in nessun'altra relazione che la sua facoltà indipendente per prendere decisioni».²¹

L'attuale fase storico-culturale registra un cambiamento di prospettiva anche a livello di auto-consapevolezza riflessiva come centro dell'esperienza della coscienza. La coscienza oggi non è più un luogo dove l'uomo incontra Dio, ma in cui la persona incontra se stessa e si concepisce come persona libera di affrontare la realtà. Soprattutto per Kant, nella struttura trascendentale della ragione pratica, il Sé scopre di essere nelle sue mani in un modo così convincente da apparire come la fondazione assiomatica dell'esperienza dell'umanità di se stesso: «La consapevolezza di questa legge fondamentale può essere definita una

¹⁸ Cf. FUMAGALLI, *L'eco dello Spirito*, 185-189.

¹⁹ *Ivi*, 189.

²⁰ R. HOFFMANN, *Die Gewissenslehre des Walter von Brügge und die Entwicklung der Gewissenslehre in der Hochscholastik*, Münster 1941, 107; citato in B. HÄRING, *Liberi e fedeli a Cristo*, Paoline, Cinisello Balsamo 1982, 276.

²¹ J. ROMELT, *La coscienza. Un conflitto di interpretazioni*, Ed. Academiae Alphonssiana, Roma 2001, 64.

questione di ragione, non perché si può dedurre dai precedenti dati razionali, per esempio dalla consapevolezza della libertà (perché tale consapevolezza non è data a noi in primo luogo), ma perché è imposta da sola come una proposizione sintetica a priori, non fondata su alcuna intuizione, pura o empirica».²²

La realtà empirica, esclusa totalmente da Kant nella sua riflessione sull'origine dell'etica, ha acquisito notevole peso nel XX secolo e, con l'interpretazione delle scienze umane,

obiettività e verità perdono il loro riferimento esclusivamente formale al soggetto. Ora abbiamo a che fare con l'armonia del soggetto in tutta la sua ricchezza intellettuale, fisica, psichica e sociale. Ma la visione supplementare dell'esperienza pre-moderna di realtà rimane sempre fuori portata: la fiducia che un ordine intrinseco nella realtà del cosmo, e che è intuitivamente riconoscibile, riconcilia sempre le realtà empiriche e spirituali [...] potrebbe portare lo spirito umano direttamente a se stesso, così che il suo obiettivo si collega all'obiettivo personale (*reditio*) e pone lo spirito umano in comunicazione con la stessa volontà di Dio. Ma l'uomo moderno non è più in grado di raggiungere tutto questo. L'uomo si ritrova a dover affrontare una serie innumerevole di interpretazioni contraddittorie del mondo empirico e spirituale, che deve essere integrato con loro. La stessa esperienza della coscienza diventa oggetto di oggettivazione empirica pluralistica.²³

In questa visione pluralistica entrano in gioco le prospettive delle neuroscienze, che si interrogano sulla coscienza morale fondamentale giungendo spesso a visioni riduzioniste, come quella prospettata ad esempio dall'ultradarwinismo e dal darwinismo esteso, a cui si riconosce la validità di connettere aspetti biologici e sociali della coscienza.²⁴

Ma c'è una prospettiva di ricerca tra la *morale prima della morale* – su cui le neuroscienze avanzerebbero dei tentativi di soluzione – e la *synderesis*, o coscienza fondamentale, così come è concepita nella tradizione teologica? Possiamo dire che nella *sinderesi* l'uomo riceve una predisposizione fondamentale per cui è chiamato a dare una risposta. Ma la *sinderesi*, di per sé, non nega la libertà di interpretazione, non funziona rigidamente come un sillogismo. La sua coscienza non è quindi una sorta di *hardware* fornita di *software* che contraddistingue il suo agire, ma gli permette di essere libero con un'espressione di intelletto e volontà insie-

²² I. KANT, *Fondazione della metafisica dei costumi. Critica della ragion pratica*, Rusconi, Milano 1982, 214.

²³ ROMELT, *La coscienza*, 80.

²⁴ FUMAGALLI, *L'eco dello Spirito*, 105

me. La libertà è piuttosto l'espressione della volontà come una facoltà appetitiva, la tendenza verso un obiettivo che è percepito come buono.

Nella visione tomista e personalistica, il bene non viene percepito come un aspetto determinato e parziale (piacere, godimento, guadagno, utilità), ma nel suo essere intelligibile in quanto bene (*bonum simpliciter*). Per essere espressione della tendenza umana verso il bene, la volontà non è divisibile dalla ragione, ed è per questo motivo che la prospettiva di Tommaso non è distante da quella di Bonaventura:

Per essere espressione della tendenza umana al bene, la volontà non è scindibile dalla razionalità. Uno e indivisibile infatti è lo spirito dell'uomo, così da non poter essere dimensionato sulla sola volontà o sulla sola intelligenza. Lo scollamento dell'intelligenza dalla volontà porta all'indeterminismo volontaristico. La scissione invece della volontà dall'intelligenza porta al determinismo intellettualista [...]. Volontà e intelligenza concorrono insieme e in modo integrante a definire e attivare la natura spirituale dell'individuo umano.²⁵

Decisiva è perciò questa esperienza di volontà e intelligenza che sembra richiamare al valore dell'empatia nella formazione della coscienza morale. È proprio alla prospettiva dell'empatia che guarda, ad esempio, Laura Boella, che afferma che questo sentimento è alla base dell'esperienza morale:

La morale comincia prima della volontarietà e dell'obbedienza a una norma. Ci sono cioè precondizioni biologiche della condotta morale e al tempo stesso c'è una vita morale che corrisponde al desiderare e sentire in modo giusto, per esempio preoccupandosi del bene e del male di un altro. Lo sguardo rivolto alla morale prima della morale si rivolge alla regione, rimasta invisibile per molte dottrine morali, delle fonti e sorgenti della capacità morale e del suo concreto esercizio.²⁶

Un punto d'incontro, un terreno comune da «esplorare», è proprio quello delle emozioni, dei sentimenti, come veicolo che lascia un segno profondo nella vita della persona, nell'intuizione del bene. Possiamo riassumere questo primo paragrafo sulla *synderesis* nei seguenti punti:

- la *sinderesi* ci dice che la coscienza percepisce i primi principi di etica (fare il bene ed evitare di fare male);

²⁵ M. COZZOLI, *Etica teologica della libertà*, Paoline, Cinisello Balsamo 2004, 95.

²⁶ L. BOELLA, «La morale e la natura», in LAVAZZA – SARTORI (a cura di), *Neuroetica*, 92. Cf. anche EAD., *La morale prima della morale*, Raffaello Cortina, Milano 2008.

- dal punto di vista teologico, è la voce di Dio che parla alla coscienza e attende una risposta libera;
- la *sinderesi* potrebbe essere in grado di illuminare la visione psicologica e neuroscientifica di coscienza, perché ci fa riflettere sull'origine delle convinzioni morali, in una fase che precede quella della formazione della coscienza come un compito che abbraccia l'intera vita individuale.

Sul rapporto tra intelletto e volontà si apre un discorso sul tema filosofico e neuroscientifico di empatia, come l'esperienza originaria di etica.

3. Il giudizio della coscienza e le neuroscienze

Una persona esprime un giudizio di coscienza quando la coscienza qui e ora prende posizione in merito a sue azioni concrete, quando esprime un giudizio sul bene o sul male del proprio io, delle proprie azioni, dell'agire degli altri. Dalla *sinderesi* sfocia nel giudizio della coscienza, che è ritenuto infallibile, perché l'uomo risponde pienamente alla sua coscienza morale, l'unica che ha a sua disposizione. Infatti, un errore in un giudizio morale può derivare dal fatto che, per quanto riguarda una particolare questione morale, l'uomo manca di una conoscenza oggettivamente giusta, oppure non è in grado di stare in alcune situazioni.

Il giudizio della coscienza non è dunque come un sillogismo, perché è tutto l'uomo che viene coinvolto in esso. L'enciclica di Giovanni Paolo II *Veritatis splendor* correla la verità e la libertà di coscienza, affermando:

Nel giudizio pratico della coscienza, che impone alla persona l'obbligo di effettuare un particolare atto, si rivela il legame tra verità e libertà. Proprio per questo motivo la coscienza si esprime con atti di giudizio che riflettono la verità sul bene e non come decisioni arbitrarie. E la maturità e la responsabilità di questi giudizi – e, in definitiva, dell'uomo che ne è il soggetto di loro – si misurano non con la liberazione della coscienza dalla verità oggettiva a favore di una presunta autonomia nel suo processo decisionale, ma al contrario con una ricerca urgente per la verità e con il farsi guidare da essa nell'agire.²⁷

²⁷ GIOVANNI PAOLO II, *Veritatis splendor*, n. 61 (LEV, Città del Vaticano 1991).

Se la volontà è buona, l'atto può essere buono, ma quello che rende la volontà buona è l'intelletto, attraverso l'apertura alla luce del bene. In questo senso vi è la supremazia di intelligenza che rende l'esercizio della volontà razionale e buona. Il filosofo Joseph de Finance scrive:

L'atto stesso della volontà si svolge in seno alla stessa intelligenza, nell'adozione della sentenza. Il filosofo tradizionale definisce giustamente la libertà umana come libero arbitrio, vale a dire un giudizio gratuito. E questo giudizio è libero perché l'intelligenza umana non ha una comprensione impersonale governata solo da norme oggettive, ma è una ragione in un soggetto.²⁸

La libertà che ci permette di conoscere il livello di responsabilità della persona non è mai data in modo assoluto, ma ha una forma storica, e per questo motivo viene condizionata. La distanza tra la libertà più piena e il suo compimento non nega la libertà, ma ci dice che è in una crescita progressiva, che segue il percorso di sviluppo possibile ad ogni persona. Queste caratteristiche vengono acquisite nella formazione della propria coscienza e coinvolgono anche la dimensione affettiva della persona, per la quale si può dire che il giudizio della coscienza è libero nella misura in cui guarda il vero bene che sente come tale.

Di particolare importanza è la reciprocità con le altre coscienze: è vero che la coscienza è consapevole di se stessa, ha l'esperienza della propria totalità, ma l'una e l'altra non sono esistenzialmente possibili senza l'esperienza dell'incontro con l'altro. È molto interessante vedere che questo senso di reciprocità è reso esplicito in forme molto semplici, come l'empatia e l'umorismo: «L'*humor* mette l'ego in prospettiva. L'empatia, come l'umorismo, ha la capacità di identificarsi con le gioie, le ansie, le aspirazioni, i difetti e i successi temporanei di esseri umani [...]; dimostra l'interdipendenza e l'unità del genere umano».²⁹ Nella formazione della coscienza e dei giudizi questi elementi sono inevitabili, come Kohlberg e Piaget rivelano: «Tutti gli eventi mentali possiedono entrambi gli aspetti cognitivi e affettivi. È inoltre evidente che la presenza di una forte emozione non impedisce in alcun modo a ridurre la componente cognitiva di giudizio morale».³⁰ Anche qui emerge l'importanza delle emozioni e dell'empatia.

²⁸ J. DE FINANCE, *Esistenza e libertà*, Libreria Editrice Vaticana, Città del Vaticano 1999, 19.

²⁹ K.B. CLARKE, *Pathos and power*, Harper & Row, New York 1974; citato in HÄRING, *Liberi e fedeli a Cristo*, 320.

³⁰ L. KOLHBERG, *Stages of moral development*; citato in HÄRING, *Liberi e fedeli a Cristo*, 296.

In conclusione, non si offrono certezze ma solo domande, consapevoli che la strada e la metodologia della teologia per capire la persona e la moralità dei suoi atti non sono le stesse di quelle delle neuroscienze e della filosofia. Ci sono tuttavia alcuni punti di convergenza meritevoli di ulteriori approfondimenti. Faccio riferimento perciò a un autore e alle modalità con cui si interroga sull'origine della morale nell'uomo.

Si tratta del pensiero di Marc Hauser,³¹ in debito con la lettura di John Rawls di Noam Chomsky (Philadelphia, 1928), che afferma, in opposizione alla linguistica strutturalista e funzionalista, che il linguaggio è il risultato di una facoltà umana innata basata su una «struttura profonda». Lo scopo della linguistica è quello di descrivere una tale struttura, identificando una «grammatica universale», che può fornire per l'intera gamma di variazioni linguistiche umanamente possibili.

Per Hauser abbiamo tre modelli con cui strutturiamo i nostri giudizi morali.

- a) Le creature kantiane, cioè coloro che affermano che gli individui producono giudizi morali sulla base di un ragionamento consapevole, «un processo che implica una riflessione consapevole sui principi e le regole che rendono alcune cose moralmente giuste e altre moralmente sbagliate».³²
- b) Le creature di Hume, che fanno giudizi basati sulle passioni. Hume arriva alla conclusione, di fronte a una questione morale, che «la ragione deve essere la schiava delle passioni e non può rivendicare in ogni caso una funzione diversa da quella di obbedire e servire loro».³³ Il senso morale prevede reazioni emotive che motivano l'azione, permettendo i giudizi di ciò che è giusto e sbagliato, permesso e proibito. Il ragionamento cosciente non ha spesso alcun ruolo nei nostri giudizi morali e, in molti casi, riflette la giustificazione *post hoc* o una razionalizzazione derivante da pregiudizi o preesistenti convinzioni, un sistema in cui la simpatia (qualcosa/qualcuno) è la principale forza motivazionale.
- c) Le creature rawlsiane, che formulano giudizi sulla base di una sintesi dei principi e dei valori che costituiscono una «grammatica comune» di etica che si forma in modo analogo al linguaggio.

Le conclusioni utili per il nostro esame sono che, se esiste una morale universale, allora devono esistere competenze che tutti gli esseri umani normalmente condividono. Ci sono tre modi per analizzare que-

³¹ Cf. M. HAUSER, *Menti morali. Le origini naturali del bene e del male*, Il Saggiatore, Milano 2007, 26.

³² *Ibidem*.

³³ *Ivi*, 35.

sto problema: c'è la posizione innatista per la quale le regole o precise norme morali sono già presenti nel neonato; vi è la posizione secondo la quale la nostra facoltà morale è vuota, ma possiede come punto di partenza una sorta di dispositivo attraverso il quale si possono acquisire norme morali. C'è l'opinione (Hauser) che si muove verso l'analogia linguistica, che sottolinea come nel cervello umano c'è la predisposizione per acquisire un sistema di norme morali e si basa sul fatto che gli animali, che sono simili all'uomo, non sono in grado di acquisire questo sistema. Per questo ci chiediamo: non c'è una convergenza tra il funzionamento della coscienza e questa predisposizione per l'acquisizione di un sistema morale nell'essere umano?

Ci rendiamo conto che abbiamo appena correlato due discipline diverse; ci rendiamo conto che le neuroscienze aprono orizzonti che ci portano a un approfondimento puntuale, ma riteniamo che non si possa continuare con un discorso etico-teologico senza fare riferimento a queste scienze. Per il resto, la strada si aprirà davanti a chi la percorrerà.



Nel vasto orizzonte delle neuroscienze, la neuroetica, intesa come «neuroscienze dell'etica», si interroga sul senso del ragionamento morale, sul rapporto tra etica e meta-etica, sull'antropologia di riferimento, senza prescindere dalle «basi mentali» e dalle ricerche sul comportamento umano. In questo quadro disciplinare si riflette sul senso della sinderesi, o coscienza fondamentale, che potrebbe illuminare la visione psicologica e neuroscientifica di coscienza, perché ci fa riflettere sull'origine delle convinzioni morali; si riflette anche su un tema molto approfondito in neuroetica: il ruolo delle emozioni e dell'empatia nel giudizio morale. Il presente articolo vuole essere il contributo a un confronto nel quale l'etica teologica cerca elementi di dialogo con le nuove scienze della mente e del comportamento umano.



In the vast field of neuroscience, neuroethics, understood as “the neuroscience of ethics,” examines the sense of moral reasoning, the connection between ethics and metaethics, and the anthropology of reference, as well as “mental bases” and research into human conduct. The discipline is also concerned with the sense of synderesis or fundamental conscience, which could illuminate the psychological and neuroscientific view of conscience because it makes us reflect on the origin of moral convictions; it is concerned, too, with a topic that has been studied in depth in neuroethics: the role of empathy in moral judgment. This article aims to contribute to a discussion in which theological ethics looks for a basis for dialogue with the new sciences of the mind and of human conduct.

**NEUROSCIENZE – COSCIENZA – SINDERESI – GIUDIZIO MORALE –
EMPATIA**