

I SENSI DI COLPA ALTRUISTICO E DEONTOLOGICO

Francesco Mancini

Scuola di Psicoterapia Cognitiva – Associazione di Psicologia Cognitiva
Viale Castro Pretorio 116, Roma, 00185
mancini@apc.it

Riassunto

La tesi proposta in questo articolo è che vi siano due diverse e ben distinte emozioni di colpa: il senso di colpa altruistico e il senso di colpa deontologico. Si tratta di due emozioni diverse per manifestazioni, ingredienti cognitivi e funzioni. Si descrivono le caratteristiche delle due emozioni e si danno delle prove della loro sostanziale differenza.

Parole chiave: senso di colpa, senso di colpa deontologico, senso di colpa altruistico

ALTRUISTIC AND DEONTOLOGICAL GUILT FEELINGS

Abstract

In this article it is suggested there are two different guilt emotions: altruistic guilt and deontological guilt. The two emotions are different because of: features, cognitive determinants and consequences. The main characteristics of these two emotions are described and some preliminary evidence of their basic difference are presented.

Keywords: guilt feeling, altruistic guilt feeling, deontological guilt feeling

In questo articolo introdurrò la tesi secondo la quale vi sono due diversi sensi di colpa ben distinti fra loro: il senso di colpa altruistico e il senso di colpa deontologico. I due sensi di colpa non sono due varianti di una stessa emozione, ma sono proprio emozioni diverse rispetto ai parametri che caratterizzano le emozioni, rispetto al loro substrato neurale e rispetto al loro ruolo nella psicopatologia. Il fatto che le due emozioni siano abitualmente confuse, tant'è che si utilizza lo stesso termine per indicarle entrambe, può dipendere dal fatto che i due sensi di colpa sono abitualmente compresenti nella maggior parte delle colpe che le persone sperimentano nella loro vita quotidiana e ciò, come vedremo più avanti, potrebbe a sua volta dipendere dal fatto che larga parte delle norme deontologiche salvaguardano il bene degli altri.

La duplicità del senso di colpa traspare anche dalla letteratura dove è possibile rintracciare due tradizioni: intrapsichica e interpersonale (Coyumdijan et al. 2008). La tradizione intrapsichica ritiene che il senso di colpa nasca dalla trasgressione dei comandamenti della autorità morale, comandamenti che sono progressivamente introiettati nel corso dello sviluppo del bambino fino a costituire, ad esempio, quello che per Freud era il Super Io, una delle strutture fondamentali della psiche. Il senso di colpa, dunque, sarebbe l'espressione di un conflitto tra

norme morali introiettate e azioni o disposizioni all'azione dell'individuo. Il senso di colpa predisporrebbe alla ricerca o alla aspettativa di punizioni. La funzione del senso di colpa sembra duplice. Da una parte prevenire conflitti reali con l'autorità morale traducendoli in conflitti interni tra gli istinti potenzialmente antisociali, aggressive e sessuali, e il Super Io cioè l'autorità morale interiorizzata. Dall'altra spingere l'individuo a rimediare la sua mancanza di rispetto attraverso la disposizione ad accettare punizioni. Nelle punizioni infatti vi è infatti è un 'importante ingrediente che è l'umiliazione del punito e l'umiliazione ripristina le differenze di rango tra il trasgressore e la autorità. Nella seconda tradizione, quella interpersonale, il senso di colpa nascerebbe dal rendersi conto di aver danneggiato ingiustificatamente l'altro o, in senso più generale, dal non essersi comportati in modo altruistico. In questo caso il senso di colpa orienta alla riparazione del danno causato e all'espressione di sentimenti e di atteggiamenti positivi verso la vittima. La funzione evolutiva è, plausibilmente, il mantenimento del reciprocal altruism (Trivers, R.L., 1971).

In biologia e psicologia evoluzionista, il reciprocal altruism è una forma di altruismo in cui un individuo procura un beneficio ad un altro senza aspettarsi una ricompensa o un pagamento immediato.

Il reciprocal altruism, tuttavia non è incondizionato. Una delle condizioni affinché il reciprocal altruism funzioni è che il beneficiario reciproci il benefattore, se e quando si presenterà l'occasione. Fallimenti nella reciprocazione implicano che il benefattore originario si astenga nel futuro da altri atti di altruismo nei confronti del beneficiato che non ha reciprocato

Affinché l'altruista non sia sfruttato da coloro che non reciprocano, è necessario un meccanismo per identificare e punire gli imbroglioni. La selezione naturale deve aver favorito un complesso meccanismo psicologico che regola la tendenza a dare, a truffare, e le reazioni al dare e al truffare degli altri. In questo complesso meccanismo psicologico rientrerebbe anche il senso di colpa altruistico..Se l'imbroglione è scoperto allora la reciprocità ha termine, spesso con costi notevoli per l'imbroglione. La selezione quindi dovrebbe aver favorito la tendenza a riparare le conseguenze dei propri imbrogli e a convincere gli altri che non si ripeteranno più. Il senso di colpa svolge questa funzione motivando le persone a compensare e a reciprocare. Il senso di colpa dunque previene rotture nelle relazioni.

Vi sono stati diversi tentativi di integrazione delle due tradizioni, ad esempio, Baumeister e collaboratori (1994) non hanno rifiutato completamente l'approccio psicoanalitico, anche se lo considerano incompleto. Gli autori suggeriscono un approccio integrato in cui entrambe le dimensioni sono essenziali. In accordo con Tetlock e Mansted (1985), propongono che i fattori interpersonali possono causare l'esperienza intrapsichica. Infatti, essi ritengono che è tramite l'interazione con i propri simili che gli individui possono apprendere una serie di norme morali e regole sociali che vengono introiettate, influenzando i fenomeni intrapsichici e in particolare le credenze che si hanno sul senso di colpa. Queste credenze sono ciò che definisce in seguito il modo in cui l'individuo reagisce al senso di colpa e gli atteggiamenti psichici e comportamentali che mette in atto per difendersi da esso.

I due sensi di colpa sono diversi fra loro rispetto ai parametri cui normalmente si fa riferimento nella letteratura sulle emozioni.

I parametri che differenziano le emozioni.

A quali condizioni definiamo diverse due emozioni? Quali caratteristiche deve avere una

emozione al fine di essere considerata diversa da un'altra emozione? Per rispondere a queste domande è opportuno riassumere brevemente alcuni concetti basilari che emergono dalla letteratura sulle emozioni (Frijda, 2005; Fisher e Tangney, 1995; Ekman, 1992; Lazarus, 1991; Barrett e Campos 1987; Oatley e Johnson-Laird 1987).

Secondo gli autori ora citati (vedi sintesi in Fisher e Tangney, 1995), affinché si abbia un'emozione è cruciale l'*appraisal*, o *appreciation*, di cambiamenti rilevati nell'ambiente. L'*appraisal* non è un atto cognitivo con cui si attribuisce un significato al mondo o a se stessi, piuttosto è un atto cognitivo con cui si cattura il significato personale che il cambiamento ambientale ha per l'individuo (Barrett 1995). Tale atto può essere del tutto immediato, semplice, intuitivo, e inconscio nel senso di Helmholtz, analogo all'atto mentale che ci consente di indicare, a colpo d'occhio, la stringa di lettere che appartiene alla lingua italiana tra le tre seguenti: SVTA, ARRA, ARTZ. Il significato personale dei cambiamenti rilevati nell'ambiente, sono le implicazioni che l'evento ha, o potrebbe avere, per gli scopi dell'individuo. Il concetto di scopo (Castelfranchi 1988; Carver e Scheier, 2004) sussume un insieme di concetti motivazionali, come ad esempio desideri, mete, ambizioni, avversioni ecc., laddove la motivazione è definita come ciò che riguarda il perché un organismo inizia e persiste in una certa condotta piuttosto che in altre e include i processi che guidano la forza (intensità) e la direzione dell'attività di un soggetto nel tempo (Bernard et al. 2005).

Gli scopi sono rappresentazioni di sé e della realtà, anche interna, che possono essere più o meno mentalizzate e articolate. Ad esempio, per un bambino di tre anni, che si trova da solo di fronte ad un estraneo, lo scopo di ricongiungersi alla madre è ben rappresentato nella sua mente, ha, infatti, una immagine articolata e plausibilmente nitida della madre e sufficientemente astratta da consentirgli di ipotizzare dove la potrebbe ritrovare. Lo stesso bambino, a 8 mesi, probabilmente aveva uno scopo rappresentato in modo meno articolato e la vicinanza della madre era per lui segnalata dal suo odore, dal suo calore e dalle peculiari sensazioni del suo abbraccio, e probabilmente non sufficientemente astratta da poter prefigurare la Mamma, ad esempio in cucina, per poterla cercare.

Se dall'atto dell'*appraisal* risulta che i cambiamenti ambientali sono congrui con gli scopi dell'individuo allora si hanno emozioni positive se, al contrario, risulta che sono incongrui, allora si hanno emozioni negative.

L'intensità della emozione dipende, sostanzialmente, dall'importanza dello scopo, la qualità della emozione dipende dal tipo di scopo coinvolto. L'intensità dipende anche dalle risorse che la persona ritiene di avere a disposizione per fronteggiare l'evento e le sue conseguenze o, se l'*appraisal* è positivo, per sfruttare il successo.

All'*appraisal* si accompagna dunque l'attivazione emotiva che consiste in:

- feeling interno, ad esempio di ripugnanza nel disgusto
- verbalizzazioni, anche solo interne, ad esempio, sempre nel disgusto, "che schifo!"
- variazioni fisiologiche, ad esempio, di tipo parasimpatico, come la nausea nel disgusto
- espressioni facciali. Il senso di colpa, in realtà, non sembra avere una tipica espressione facciale e anche le sue variazioni fisiologiche non sono chiare, tranne che un aspecifico aumento della frequenza cardiaca (Mascolo e Fischer, 1995)
- disposizione alla azione, e più in generale un investimento delle risorse anche cognitive, che, nel caso delle emozioni negative, tende a ridurre o compensare la discrepanza tra variazione ambientale percepita e scopo. Ad esempio, nel disgusto si ha la tendenza alla repulsione, cioè ad allontanare o a mantenere lontana la sostanza contaminante. Nella disposizione repulsiva sono coinvolti anche facoltà cognitive, ad esempio l'attenzione selettiva verso le sensazioni di sporco, e processi cognitivi, ad esempio la elaborazione prudenziale delle informazioni circa la

possibile contaminazione. “Le tendenze all’azione portano a azioni e pensieri, a espressioni emotive, a auto-categorizzazioni esplicite. Quest’ultima componente spesso è verbale, come “Mi vergogno”, o “Sono davvero arrabbiato con te!”” (Fischer e Tangney, 1995).

Andrebbe aggiunto, infine, il pattern di attivazione cerebrale che, plausibilmente, dovrebbe essere caratteristico per ogni emozione. Ad esempio, le amigdala si attivano nel caso dell’ansia e della paura e le insulae nel caso del disgusto (si veda Singer 2006).

Il senso di colpa altruistico: esempi

“Ho sofferto di gravi sintomi e sono stato ricoverato in un ospedale. Durante questo periodo ho condiviso una stanza con un’altra persona e siamo diventati amici. Dopo dieci giorni il dottore mi ha informato che stavo bene e che potevo tornare a casa. Mentre preparavo le valigie il mio amico è entrato nella stanza. Era molto demoralizzato: il dottore gli aveva diagnosticato un cancro. Ancora oggi non posso togliermi l’idea che stavo per riprendere la mia vita e lui, invece, stava per affrontare un’esperienza terribile. Mi sentivo in colpa per non aver condiviso il suo fato (Castelfranchi 1994). Questa è l’emozione della “buona fortuna” o “colpa del sopravvissuto” (Castelfranchi 1994; O’Connor et al. 2002). Si prova senso di colpa per non aver dato all’altro qualcosa della propria fortuna o per non aver preso qualcosa della sfortuna dell’altro. (Nota: il concetto di colpa del sopravvissuto fu usato inizialmente per descrivere il senso di colpa che le persone possono provare quando letteralmente sopravvivono alla morte di un altro (Darwin, 1872/1965; Freud, 1896/1985; Neiderland, 1961, 1981). Più recentemente, l’uso del termine è stato allargato fino ad includere il senso di colpa per un vantaggio che la persona ritiene di avere quando si mette a paragone con altri, come successo, abilità superiori, o un maggior grado di salute e benessere (Modell, 1965, 1971; Weiss, 1983, 1993)

“Mi trovavo di guardia nel mio reparto ospedaliero quando mi hanno chiamato da un altro reparto dove era stata ricoverata mia nonna. Appena arrivata, mi sono resa conto che mia nonna era entrata in coma e stava per morire. Ho deciso di tornare nel mio reparto per avvertire di persona un paziente che non avrei potuto parlarci quel giorno. Ritornata da mia nonna ho visto che nel frattempo era morta. A distanza di diversi giorni mi sento ancora molto in colpa per non esserle stata accanto, e non averle tenuto la mano mentre moriva”. Questo è un esempio di colpa altruistica dovuta all’affetto, in cui la colpa è causata dal non essere stata vicina alla vittima. La colpa altruistica si manifesta quando si valuta la propria condotta come non altruistica ed è caratterizzata da:

- un senso di pena, anche angoscioso per la vittima
- un dialogo interno del tipo “Come ho potuto lasciarla da sola...?”, “Io sto bene, mentre lui è così sfortunato e non ho potuto fare niente per lui!”
- una tendenza ad alleviare le sofferenze della vittima a spese proprie
- una propensione a dire “mi dispiace” e a focalizzare l’attenzione verso la vittima sofferente
- un atteggiamento compassionevole verso l’altro sofferente.

Il senso di colpa altruistico è il senso di colpa interpersonale; è collegato all’altruismo e alla tendenza dell’individuo a provare empatia verso la sofferenza degli altri (Hoffman 1981, 1987) e può essere definito come un senso di pena che si genera dalla credenza che si è danneggiato un altro o non lo si è aiutato (Gilligan 1977; O’ Connor e Bush, 1989; Friedman 1985; Sampson 1983; Weiss 1983, 1986, 1993; Baumeister et al. 1994; Hoffman 1981, 1998; Tangney e Dearing 2002).

I determinanti cognitivi del senso di colpa altruistico

Gli esseri umani sono empatici, vale a dire hanno la capacità di sentir risuonare dentro di sé gli stati d'animo positivi e negativi degli altri, inoltre, con la Teoria della Mente (Nota: le due facoltà, empatia e Teoria della Mente, sembrano essere ben distinte fra loro, avendo substrati neurali diversi; Singer 2006) sono in grado di ipotizzare, spesso con discreto successo, quali scopi, valori, desideri ed aspettative sono importanti per gli altri e, infine, grazie a conoscenze anche più generali sanno quali funzioni debbono essere soddisfatte affinché l'altro stia bene o, al contrario, quali debbano essere compromesse affinché ne abbia un nocimento. Ad esempio, senza bisogno di particolari capacità empatiche o di comprensione psicologica, è noto a tutti che la perdita di denaro sia un danno per chiunque. In definitiva, siamo in grado di stabilire con buona approssimazione se gli altri soffrono o stanno bene, che cosa li rende dolenti o felici, quali scopi perseguono e che cosa può essere per loro oggettivamente buono o dannoso. Non solo siamo in grado di sapere tutto questo ma lo valutiamo, positivamente o negativamente, e spesso ci diamo da fare per modificarlo. Molti dei nostri scopi infatti riguardano il bene o il male degli altri. Una sottoclasse di questi scopi sono gli scopi altruistici. Gli scopi altruistici sono quegli scopi il cui oggetto è il bene dell'altro e l'evitamento del suo male. Affinché uno scopo possa essere definito altruista sono necessarie due condizioni: innanzitutto deve essere uno scopo terminale e non strumentale, vale a dire che il bene dell'altro deve essere perseguito come fine a se stesso e non in quanto mezzo ad altri fini, e, in secondo luogo, deve essere perseguito con un costo personale e cioè antepo- nendo il bene dell'altro al proprio bene (Castelfranchi 2007).

Il dominio di pertinenza degli scopi altruistici è abitualmente limitato, vale a dire che non si è altruisti con tutti, come pure non si è altruisti sempre nello stesso grado; per cui ci si sente in colpa per non essere stati altruisti con tutti né con tutti nello stesso grado semplicemente perché diverse circostanze possono modulare l'attivazione e gli standard degli scopi altruistici. Si possono definire diversi parametri che modulano la disposizione altruistica:

- la comune appartenenza, è evidente che si è disposti ad essere altruisti, o comunque più altruisti, nei confronti di una persona che riconosciamo come appartenente al nostro stesso gruppo piuttosto che verso un perfetto estraneo, come pure verso una persona con cui abbiamo condiviso un evento o una impresa o una circostanza particolare piuttosto che verso qualcuno con cui non ci lega nulla di particolare
- la personalizzazione e la immediatezza del rapporto, siamo disposti ad un maggior altruismo se si tratta del bene di una persona specifica, concretamente presente davanti a noi o ben rappresentata nella nostra mente piuttosto che di una persona non ben definita e magari pure lontana
- la unicità del rapporto, ad esempio è ben noto che si è più altruisti se non vi sono altri che possono aiutare chi è in difficoltà
- la presenza di un legame di accadimento
- ha un ruolo anche la valutazione morale dell'altro, per cui, ad esempio, può essere sufficiente giudicare un altro imbroglione per ridurre la disposizione altruistica nei suoi confronti e dunque non sentirsi in colpa se non lo si aiuta, "non se lo merita".

Gli scopi altruistici possono essere diversi per importanza e dunque per investimento di risorse che implicano. Ad esempio, si può semplicemente desiderare o auspicare il bene di un'altra persona e dunque dispiacersi o provare pena se la si vede soffrire, ma senza che ciò implichi lo scopo di soccorrerla, oppure il bene dell'altro può costituire un proprio scopo e dunque implicare che, di fronte alla sofferenza dell'altro, ci si attivi per cercare di soccorrerlo.

L'importanza dei singoli scopi altruistici dipende, in larga misura, dai parametri che modulano la disposizione altruistica, in breve, è ragionevole supporre che il bene di un altro diventa più o meno importante a seconda della strettezza del legame che si percepisce con l'altro. L'importanza dello scopo definisce l'investimento altruistico che può andare da semplice e generica sollecitudine, a partecipazione alle vicissitudini dell'altro, a impegno concreto per il bene dell'altro.

La compromissione degli scopi altruistici si traduce in emozioni negative che vanno dal dispiacere, alla pena, al senso di colpa altruistico, a seconda della importanza dello scopo compromesso e, dunque, della strettezza percepita del legame. Di conseguenza, di fronte alla stessa sofferenza della stessa persona si proverà dispiacere, pena o senso di colpa in conseguenza del legame che si assume esistere tra se e l'altra persona. A parità di legame e di bene compromesso si proverà dispiacere o pena, piuttosto che senso di colpa a seconda di quanto si reputa forte il nesso di causa fra una propria azione/omissione e il danno della vittima, di quanto si assume che si sarebbe potuto agire diversamente, e anche di quanto si attribuisce la azione o l'omissione al proprio se e, dunque, primariamente alla propria intenzionalità (Nota: plausibilmente il ruolo del nesso di causa tra una propria azione/omissione come aggravante dipende dal fatto che la propria azione/omissione rimanda ad una intenzione dunque al sé, e più specificatamente ad una disposizione non altruistica del sé). Da notare che la valutazione della forza del nesso di causa fra una propria azione/omissione e il danno della vittima dipende dai fattori psicologici che regolano l'attribuzione causale, ad esempio dalla distanza temporale fra azione/omissione e esito, dal riconoscimento di altre concause, da quanto si ritiene probabile che all'azione/omissione segua l'esito ecc.

È piuttosto ben documentato che i processi cognitivi, e fra questi anche le attribuzioni causali, sono orientati dagli scopi del soggetto, per cui le valutazioni circa la forza del nesso di causa possono risentire degli investimenti altruistici. Di conseguenza è plausibile che maggiore è l'investimento altruistico, maggiore è la forza causale attribuita alla propria azione/omissione. Le assunzioni circa la presenza o l'assenza di costrizioni, analogamente, potrebbero essere influenzate dagli investimenti altruistici. Per cui, se il legame è molto stretto e l'investimento altruistico consistente, è possibile che ci si senta in colpa anche se non si è minimamente in grado di indicare cosa si sarebbe potuto fare di diverso per prevenire il danno della vittima ma solo perché non si è in grado di escludere con certezza che si sarebbe potuto fare qualcosa di utile, anche se, appunto, non si sa che cosa. È il caso del genitore che si sente in colpa perché il figlio è sfortunato.

Negli appraisal altruistici entra in gioco non soltanto il male o il bene dell'altro ma anche il confronto tra il bene o il male dell'altro e il proprio. Per definizione, infatti, si è altruisti se si persegue il bene dell'altro a discapito del proprio, se si paga un prezzo personale. Gli scopi altruistici, quindi, possono essere compromessi anche se si persegue il bene dell'altro ma non si antepone il suo bene al proprio, vale a dire si pensa prima a se e poi all'altro, o si pensa più a se che all'altro o si prende più dell'altro, anche se non gli si leva nulla, o si ha più dell'altro e non lo si condivide.

Ciò contribuisce a spiegare il senso di colpa della buona sorte e in generale il fatto che i sensi di colpa altruistici risentono anche del confronto tra il colpevole e la vittima. Per cui a parità di danno procurato all'altro ci si sente meno in colpa se al contempo ci si è danneggiati di più della vittima. Ad esempio, si immagina che per sbadataggine si causi un incidente d'auto e di conseguenza si rompa un braccio alla vittima, è plausibile che ci si senta più in colpa se si esce indenni dall'incidente piuttosto che con due braccia fratturate.

Il senso di colpa dell'affetto

L'affetto è considerato da Parisi (1977) lo stato mentale alla base delle condotte di accudimento. L'esempio più evidente è il caso della madre nei confronti del proprio piccolo (Bowlby 1969, 1973, 1980). Parisi (1977) identifica nello stato mentale di colui che prova affetto e agisce condotte di accudimento due tipi di scopi diversi, il primo è quello altruistico e il secondo è quello della vicinanza, se A prova affetto per B allora ha lo scopo terminale, cioè non strumentale ad altri fini, che B raggiunga i propri scopi. L'affetto implica la presenza di un secondo scopo che è di stare vicino a B, anche tale scopo nel caso dell'affetto deve essere terminale e non strumentale ad altri fini di A, come ad esempio sarebbe se A desiderasse di stare accanto a B perché desidera avere un rapporto sessuale con B. Lo scopo della vicinanza si attiva se A assume che B abbia subito o possa subire un danno, e se B dà segni di sofferenza. Il valore adattivo dello scopo della vicinanza sta nel fatto che essere vicini implica una maggiore possibilità di erogare aiuto, tuttavia, sostiene Parisi, la maggiore possibilità di aiutare costituisce la funzione oggettiva dello scopo della vicinanza ma tale scopo è perseguito indipendentemente dalla funzione oggettiva che esso può svolgere. A vuole stare vicino a B indipendentemente dal fatto che ritenga di poter essere effettivamente di aiuto o meno. Da osservare che la vicinanza può essere anche astratta e simbolica, come accade ad esempio nel caso della partecipazione al lutto di un amico, ma può anche assumere la forma della condivisione della stessa sorte. Si tratta infatti di una vicinanza affettiva e dunque non necessariamente spaziale. Lo scopo dell'affetto, e dunque anche della vicinanza, lo si riscontra in diverse tipologie di rapporto non solo nella relazione di accudimento, ad esempio anche fra fratelli o compagni.

Un esempio di senso di colpa legato alla frustrazione dello scopo della vicinanza affettiva lo abbiamo già incontrato: "Mio padre era ricoverato e ormai era al termine dei suoi giorni. Non era più lucido, stava in uno stato di sopore continuo. Ci aspettavamo la sua morte da un giorno all'altro. Quella mattina, come al solito, ero andato a trovarlo, anche quella volta faticava a rispondere, essendo sostanzialmente in uno stato saporoso. Ho pensato che potevo allontanarmi per svolgere una breve commissione vicino l'ospedale. Esco, la commissione si rivela più lunga del previsto, torno e trovo mio padre ormai già coperto da un lenzuolo. Era morto ed io non ero accanto a lui. Quando ci penso mi sento molto in colpa. Avrei potuto rimandare la commissione, non dovevo lasciarlo morire da solo"

Il protagonista dell'episodio si sentiva in colpa per aver compromesso lo scopo altruistico ed affettivo della vicinanza al padre nel momento della sua morte.

La scelta di Sophie, un esempio di senso di colpa dell'affetto

Il dilemma di Sophie, nel romanzo "La scelta di Sophie" (Styron, 2001), è ben noto. Sophie si trova in un campo di concentramento nazista con i suoi due figli. Una guardia le pone un dilemma, deve scegliere quale dei due figli intende salvare dalla morte. Se non sceglie allora la guardia li ucciderà tutti e due. Sophie dopo una straziante riflessione decide di salvare il figlio maschio, perché ritiene che sia quello con maggiori possibilità di sopravvivenza. Perché, però, Sophie si sente in colpa per la sua scelta al punto di suicidarsi? Non ha forse fatto la scelta migliore tra quelle che la crudeltà della guardia le ha consentito? Non è meglio salvare un figlio piuttosto che lasciarli morire tutti e due?

Una prima possibilità si regge sul fatto che il legame affettivo materno implica un elevato altruismo per cui è plausibile che la valutazione dei limiti alla propria azione sia sottovalutata.

La consapevolezza di Sophie del limite netto che il soldato tedesco pone alle sue possibilità di azione altruistica, ha scarso peso nel modulare il senso di colpa: avrebbe potuto evitare di trovarsi in quella circostanza, avrebbe potuto prevederla, avrebbe potuto essere più convincente con il soldato tedesco, ecc. Il legame d'affetto implica che si tenga poco conto dei limiti e delle costrizioni, quando si tratta di perseguire uno scopo altruistico. Questo aspetto, però, potrebbe spiegare il senso di colpa anche in una situazione meno straziante, e cioè il caso in cui il soldato avesse detto a Sophie "qualunque cosa tu faccia, tra un'ora ucciderò tuo figlio". Tale spiegazione, dunque, coglie solo un aspetto del dramma di Sophie.

Una seconda ragione del senso di colpa di Sophie sta nella sostanziale iniquità della sua scelta, nessuno dei due figli merita la morte e certamente nessuno dei due più dell'altro. Dunque, si potrebbe dire che la sua scelta è sostanzialmente arbitraria e pertanto ingiusta, ciascuno dei due figli ha infatti la legittima aspettativa di essere salvato dalla madre. Questa osservazione tuttavia non rende pienamente ragione del dramma di Sophie, perché infatti, la non equità della sua scelta metterebbe Sophie in una situazione simile a quella del responsabile dell'orfanotrofio di Kabul di cui narra il romanzo "Il cacciatore di aquiloni" (Hosseini, 2004), il quale per il bene dell'insieme dei bambini di cui aveva la responsabilità, aveva accettato di cedere un singolo bambino ad un pedofilo che in cambio poteva dare cibo e aiuti per tutti. Il singolo era ingiustamente penalizzato rispetto ai suoi compagni ma ciò non implicava per il responsabile dell'orfanotrofio un senso di colpa paragonabile a quello di Sophie.

La differenza è di nuova affettiva. In una relazione affettiva il rapporto è fortemente personalizzato, ciò implica che, per chi prova affetto, conta quell'individuo specifico, sostituirlo o scambiarlo con un altro non ha molto senso. Per Sophie, che è legata da affetto ai figli, conta il bene di ciascuno di loro e conta molto meno il bene complessivo dei due. Per il responsabile dell'orfanotrofio conta il bene dei bambini nel loro insieme più che il bene di ciascun singolo bambino. In conclusione, Sophie ha fatto il meglio che poteva ma, per il suo affetto, è stato comunque troppo poco.

Prove che la strettezza percepita del legame influenza i giudizi morali

Diverse ricerche dimostrano come la personalizzazione della vittima, vale a dire che la vittima sia rappresentata come un individuo identificato e riconoscibile, intervenga nelle valutazioni morali. Si consideri il seguente problema morale. Immaginiamo che un vagoncino proceda a tutta birra fuori controllo, ci rendiamo conto che se esso procede nella sua corsa allora inevitabilmente ucciderà cinque operai che lavorano sui binari più avanti, con certezza non avrebbero scampo. Sopra il binario, prima di dove si trovano gli operai, vi è un ponte dove si trova una persona.

È moralmente permesso tirare una leva che consente di far cadere l'uomo giù dal ponte e di fronte al vagoncino, facendo in modo che egli sia travolto rallentando così il vagoncino e permettendo di salvare le cinque persone sopra i binari?

È moralmente permesso spingere l'uomo giù dal ponte e di fronte al vagoncino, facendo in modo che egli sia travolto rallentando così il vagoncino e permettendo di salvare le cinque persone sopra i binari?

Cushman, Young e Hauser (2006) hanno dimostrato che molte più persone rispondono affermativamente alla prima domanda di quante rispondono affermativamente alla seconda. La differenza tra i due dilemmi sta nel fatto che nel primo caso l'uccisione avviene tirando la leva e dunque a distanza, in modo indiretto e senza un contatto personale con la vittima. Nel secondo

caso invece il contatto con la vittima è immediato e stretto, avviene infatti tramite una spinta. Un danno “vicino e personale”, dunque, è giudicato moralmente più grave dello stesso danno inferto a distanza, in modo indiretto a persone completamente anonime. Dal punto di vista della trasgressione di una norma deontologica morale del tipo “non far del male agli altri” il fatto che il danno sia personale piuttosto che impersonale non dovrebbe fare differenza. Se invece si considera lo stesso fatto dal punto di vista dell’altruismo allora appare che un danno personalizzato, inferto in modo diretto e a distanza ravvicinata, sia ben più grave.

Royzman e Baron (2002) hanno dimostrato che “I soggetti preferiscono il danno indiretto a quello diretto...indipendentemente dalle conseguenze, intenzioni o preoccupazioni auto-rappresentative associate”.

Sunstein (2005) propone il seguente problema morale:

a - la Società A sa che il suo prodotto ucciderà dieci persone. Introduce sul mercato il prodotto ai suoi dieci milioni di clienti con questa consapevolezza. Il costo per eliminare il rischio sarebbe stato 100 milioni di dollari.

b - la Società B sa che il suo prodotto crea un milione di rischi di morte. Il suo prodotto è usato da dieci milioni di persone. Il costo per eliminare il rischio sarebbe stato di 100 milioni di dollari.

La domanda da porre è quale delle due società dovrebbe essere sanzionata maggiormente? Secondo Sunstein sarebbe punita più severamente la società A.

La formulazione del problema che facilita una rappresentazione saliente delle vittime attiva l’altruismo in modo più significativo di quanto accade se la formulazione del problema indica le vittime come una percentuale anonima alla quale non si riesce a dare un volto, o comunque un risalto. Di conseguenza, a parità di altre condizioni, il giudizio morale è più severo.

Greene et al. (2001) hanno dimostrato che le aree del cervello coinvolte nei due dilemmi sono diverse e che la versione full contact attiva le aree emotive del cervello. Le porzioni medial-laterali delle aree di Brodman (BA) 9 and 10 (medial frontal gyrus), BA 31 (posterior cingulate gyrus), and BA 39 (angular gyrus, bilateral) erano significativamente più attive nella condizione morale personale che nella condizione morale impersonale e non morale. Tali aree sono associate alla esperienza emotiva. Aree associate con la memoria di lavoro sono risultate meno attive durante l’esperienza emotiva che durante l’attività strettamente cognitiva. Le aree BA 46 (middle frontal gyrus, right) and BA 7/40 (parietal lobe, bilateral), entrambe associate con la memoria di lavoro, erano significativamente meno attive nella condizione morale personale che nelle altre due condizioni. Nelle aree BA 39 (bilateral), BA 46, and BA 7/40 (bilateral), non c’erano differenze significative tra la condizione morale impersonale e quella non morale.

Una implicazione dei dati di Greene et al. (2001) è che il cervello degli esseri umani è cablato per distinguere tra provocare una morte “vicina e personale” e una a distanza (Sunstein, 2005). Le stesse aree sono compromesse in alcune forme di demenza che si accompagnano ad una perdita dell’empatia ma non ad una perdita della capacità di riconoscere e valutare le trasgressioni delle norme. Ciò dimostra la possibilità di una dissociazione tra valutazione altruistiche e valutazione deontologiche (Mendez et al. 2005).

Sensi di colpa non altruistici

Non tutti i sensi di colpa dipendono dalla compromissione di scopi altruistici. Sono possibili colpe *harmless* (Mill 1972; Feiberg 1973) e dunque sono possibili sensi di colpa *harmless*. E

ciò può accadere in due modi. Innanzitutto ci si può sentire in colpa anche se non si danneggia nessuno ma soltanto lo si offende. È possibile considerare le offese come un danno ma certamente si tratta di un danno particolare. All'interno del concetto di harm, infatti, è possibile distinguere un danno in senso stretto e un danno inteso solo come offesa (Mill 1972; Feiberg 1973). Come suggerito da una differenza sottolineata in un cartello posto all'ingresso di una piscina dove era possibile leggere la seguente norma: "*I soci sono tenuti, per il bene ed il rispetto degli altri, a fare una doccia prima di entrare in piscina*". La mente umana intuitivamente discrimina il bene dell'altro dal rispetto per l'altro. Un esempio è il seguente: "Sei in fila al supermercato e cerchi il portafoglio quando improvvisamente realizzi che non è più nella borsa. Ripensi a quando l'hai visto l'ultima volta e ti rendi conto che qualcuno te lo deve aver rubato proprio lì in fila. Ti guardi intorno con l'aria preoccupata e non puoi fare a meno di pensare che il colpevole del furto possa essere il marocchino vestito un pò male in fila a fianco a te. Invece proprio lui si china, raccoglie il tuo portafoglio finito a terra e te lo porge" (Colle et al. 2007).

In secondo luogo ci si può sentire in colpa anche se non si è danneggiato o offeso nessun'altra persona. Come si intuisce se ci si immedesima in uno dei due protagonisti della seguente vignetta: "Julie e Mark sono fratello e sorella. Stanno viaggiando insieme in Francia durante le vacanze estive. Una notte sono soli in una cabina vicino alla spiaggia. Decidono che potrebbe essere interessante e divertente provare a fare l'amore. Almeno sarebbe una nuova esperienza per entrambi. Julie già prende la pillola per il controllo delle nascite, ma Mark utilizza anche un preservativo, giusto per essere sicuro" (Haidt et al. 2000). I protagonisti sono adulti, consenzienti e sicuri di non procreare, tuttavia, come dimostrato da una ricerca di Haidt et al. (2000), tutti, indipendentemente da cultura e religione di appartenenza, giudicano peccaminoso l'incesto, almeno intuitivamente e istintivamente, e dunque tutti potrebbero sentirsi in colpa se si trovasero nei panni dei protagonisti della vignetta.

Un secondo esempio è l'eutanasia. L'eutanasia non è considerata peccato da molti tuttavia è generalmente considerata un problema morale che deve essere affrontato da chi si appresta a compierla. Per cogliere questo problema, il lettore può provare ad immedesimarsi nella seguente resoconto: "Mi ero appena laureato in medicina. Una sera, quando sono arrivato per il turno di notte, ho saputo che un paziente con cancro terminale era entrato in coma. Anche nel torpore del suo coma il paziente si lamentava per il dolore. Il primario mi ha ordinato di dargli dosi massicce di morfina che dovevano alleviare il suo dolore ma soprattutto, avrebbero accelerato la sua morte. Stavo per iniettare la morfina quando un pensiero mi ha attraversato la mente <<chi sono io per decidere la vita o la morte di questa persona? Chi mi autorizza a mettermi nei panni di Dio? Non posso farlo>>. Questo pensiero mi ha impedito di agire".

Questo blocco è il risultato di una norma deontologia intuitiva "not play God", o in termini più profani: "not tamper with nature" (Sunstein 2005), infatti nessuno ha il diritto di decidere su ogni cosa. L'intuizione è di violare il principio "not play God", di arrogarsi un potere decisionale che non spetta, di non rispettare i limiti consentiti al proprio rango, alla propria funzione (Sunstein 2005).

Il freno, di solito, è percepito anche se l'iniezione letale è voluta dal malato e se serve a sottrarlo a sofferenze insopportabili senza speranza di risoluzione, dunque se si rispetta la volontà del paziente e per un fine sostanzialmente altruistico e anche se non si crede in un divieto divino.

Questi esempi sollevano due questioni. Innanzitutto, quale scopo deve essere compromesso affinché si provi senso di colpa non altruistico? La risposta che intendo argomentare nelle pagine seguenti è che alla base dei sensi di colpa non altruistici vi è un'unica famiglia di scopi

caratterizzati dal rispetto delle gerarchie del gruppo di appartenenza e funzionali al mantenimento dell'ordine interpersonale.

Il rispetto delle gerarchie

Gli esseri umani attribuiscono a se stessi e agli altri un valore personale e su questa base stabiliscono delle gerarchie (Castelfranchi 1988). A ciascun rango corrispondono diritti e doveri. I diritti possono essere riuniti in due macrocategorie: quelli che definiscono la priorità nell'accesso alle risorse e quelli che definiscono la autonomia decisionale. I diritti aumentano con l'aumentare del rango. I diritti possono essere rispettati anche solo in modo formale, ad esempio attraverso atti di deferenza. I doveri vanno distinti in doveri che vincolano al rispetto dei diritti di altri specifici individui e doveri verso il gruppo di appartenenza nel suo complesso. Questi ultimi sono connessi con la protezione del gruppo nei confronti dell'esterno e con la salvaguardia del rispetto reciproco fra i membri del gruppo. Anche i doveri aumentano man mano che si sale di rango, per cui chi appartiene ai ranghi più elevati, rispetto ai ranghi inferiori, ha un maggior obbligo di protezione del gruppo e di garanzia del rispetto reciproco all'interno del gruppo stesso. Da notare che i doveri di protezione sia verso l'esterno sia verso l'interno sono impersonali, al contrario di quanto accade con la protezione altruistica e ancor più con quella legata a motivazioni strettamente affettive. A tal proposito si consideri la differenza tra Sophie e il responsabile dell'orfanotrofio di Kabul. (Hosseini, 2004)

Gli esseri umani hanno, tra i tanti, anche lo scopo di rispettare i ranghi e dunque di rispettare quelli che ritengono essere diritti altrui e doveri propri. Uno scopo, per essere scopo del rispetto, non deve essere strumentale ad altri fini del soggetto, ad esempio, all'evitamento di ritorsioni, ma deve essere terminale. Il senso di colpa nasce dal riconoscimento di una discrepanza fra lo scopo di rispettare le gerarchie e una propria azione, omissione o disposizione e dalla assunzione che si sarebbe potuto agire diversamente. Si manifesta con la sensazione interna di indegnità il dialogo interno è del tipo "Come mi sono permesso!" Implica la disposizione ad attendersi la punizione e si tende a chiedere scusa e perdono. Il senso di colpa deontologico si può accompagnare a vergogna e sfuma, a volte, nel disgusto morale per se stessi. Da notare che se è possibile la modulazione di colpa in vergogna non è sempre possibile il contrario: ci si vergogna infatti di difetti fisici e goffaggini. Analogamente per il disgusto: ci si può sentire contaminati anche in senso non morale.

Esempi di senso di colpa da mancato rispetto

Offendere qualcuno pensando ingiustificatamente male di lui può generare senso di colpa per il solo fatto che si è mancato di rispetto all'altro e anche se si è sicuri che l'altro non ha e non ne avrebbe avuto mai né danni né dispiaceri.

Disobbedire ad un ordine di una autorità rispettata può generare senso di colpa anche se non si condivide la correttezza dell'ordine e anche se si è certi che l'autorità non lo verrà mai a sapere ma proprio e soltanto per il fatto che si è disobbedito.

Coartare la volontà di un figlio costringendolo ad una scelta, può implicare senso di colpa anche se si è operato a fin di bene.

Rubare il bene di un altro può implicare senso di colpa non solo perché si è compromesso uno scopo altruistico ma anche perché si assume di aver violato una norma morale generale che

include anche l'altro a cui si è fatto danno.

Alcuni sensi di colpa particolari: la sessualità e i peccati della carne

La sessualità

È indubbio che la sessualità sia un tema cruciale dal punto di vista morale, facilmente infatti le condotte sessuali sono oggetto di critica morale e di sensi di colpa e ciò accade anche se si tratta di atti sessuali senza conseguenza per nessuno e fra adulti consenzienti e responsabili. È plausibile che alla base della condanna morale di atti sessuali vi sia l'intuizione che chi li compie stravolge l'ordine della natura, infatti, chi considera la omosessualità peccaminosa argomenta che si tratta di una condotta contro natura, ragioni simili, ma ben più condivise e profondamente sentite, sono alla base della condanna e del senso di colpa per l'incesto, anche se fra adulti consenzienti, senza rischi di riproduzione e fra fratelli.

“Not play God” e “not tamper with nature”, dunque, sono principi morali che limitano la nostra autonomia decisionale e i nostri diritti, in una parola ci costringono a rispettare i confini del nostro rango.

I peccati della carne: la gola, la lussuria e l'ingordigia

I peccati della carne si prestano a due interpretazioni, che potrebbero non escludersi. Secondo la prima interpretazione sarebbero peccati perché consisterebbero in un uso esagerato di risorse comuni, come dire, un abuso dei propri diritti a discapito degli altri, o un atto di egoismo. Nella critica morale ai piaceri della carne, tuttavia, non sempre e non soltanto si fa riferimento ad argomenti del tipo “si prende tutto lui, chi si crede di essere! Come si permette” oppure “A noi non lascia nulla, che egoista!”. È plausibile che la funzione svolta dalla critica ai peccati della carne sia quella di reprimere l'abuso delle risorse comuni ma non è detto affatto che questa sia la scopo perseguito da chi condanna gli eccessi.

La seconda interpretazione suggerisce invece che i peccati della carne come l'ingordigia, la gola, la lussuria siano considerate peccati di impurità. L'impurità è peccato perché viola il dovere di mantenersi alla altezza del proprio rango. Se ci si comporta da bestie, se si è famelici e ingordi come un cane, se si è dediti ai piaceri della carne come un maiale, allora non si rispetta il rango di esseri umani, cui si appartiene, e ciò è considerato peccaminoso, oppure, se di entità modesta, vergognoso, ma sempre anche disgustoso e disprezzabile. Questa seconda interpretazione renderebbe ragione del fatto che l'abuso di altre risorse comuni, come ad esempio la musica, e in generale i piaceri dell'intelletto, non sembrano essere oggetto di critiche morali al pari dei piaceri della carne. Analogamente i piaceri della carne e dell'intelletto sono giudicati diversamente anche a parità di tempo e risorse che gli si dedica. Essere molto presi dai piaceri dei sensi e della carne può essere considerato peccato, mentre non lo è essere altrettanto coinvolti dal piacere della musica o della lettura o dall'amore romantico.

Il valore morale della purezza, dunque, sarebbe al servizio del rispetto del rango di appartenenza ma, al contrario del principio “not play God”, difendendo la propria dignità e frenando il lasciarsi andare ai bassi istinti animali.

Ma quale è la funzione degli scopi del rispetto? Quale vantaggio ha premiato la selezione di individui dotati di tali scopi? Una risposta possibile e plausibile, fra le tante, è che la funzione

sia la stabilità delle relazioni interpersonali e dei ruoli reciproci e perciò la prevenzione del caos relazionale e, in ultima analisi, la disorganizzazione definitiva del gruppo di appartenenza. Ad esempio, in condizioni di riduzione delle risorse comuni, come il cibo, che normalmente implica riduzione dell'altruismo, si scatenerrebbe una lotta fra i membri del gruppo con relativa diminuzione della chances di sopravvivenza. Nei gruppi che affrontano situazioni critiche, come i reparti militari in azione di guerra, il rispetto della gerarchia spesso si è rivelato cruciale per la sopravvivenza del gruppo stesso.

Tale funzione il più delle volte non è rappresentata nella mente di chi ha a cuore il rispetto degli altri ma traspare nel dialogo interno che accompagna il riconoscimento di una mancanza di rispetto: "ma se tutti facessero così dove si andrebbe a finire?". L'intuizione è che mancanze di rispetto universali, sistematiche e ripetute possano portare alla disgregazione dei rapporti. Principi morali come "not play God" o "not tamper with nature" infatti di solito sorvegliano aspetti cruciali per la definizione delle relazioni e dei ruoli: la riproduzione, la sessualità, la morte. Invece, non sorvegliano, o molto meno, ordini naturali innocui per le relazioni interpersonali e approvati dalla tradizione. Non tutto ciò che è contro natura, infatti, è considerato immorale. Ad esempio, volare è contro natura ma, a parte Icaro che peccò di superbia e per questo fu punito, non costituisce un problema morale perché implica del bene, ma soprattutto perché non turba l'ordine delle relazioni interpersonali e la identità del gruppo. L'infibulazione è contro natura e gravemente lesiva del bene della vittima ma, per le popolazioni che la praticano, è moralmente giustificata dalla tradizione e rinunciarvi implica, plausibilmente, l'impressione di una minaccia alla propria identità etnica.

La forza della intuizione che venir meno al rispetto della gerarchia implichi dissesti delle relazioni personali è, plausibilmente, sostenuta dalla euristica del votante (Quattrone e Tversky 1984) che consiste nell'attribuire alla condotta di un singolo la capacità di causare condotte simili in altri individui, laddove tale condotta è, tutt'al più, un esempio di quella classe di condotte. Come dire che l'euristica del votante sostiene l'impressione che una propria mancanza di rispetto possa causare altre mancanza di rispetto da parte di altri, e non esserne, semmai, un semplice esempio. L'euristica del votante potrebbe sostenere e giustificare l'intuizione "... e se tutti facessero così ...?".

L'effetto del principio deontologico sui giudizi morali.

Vi sono alcuni casi di giudizio morale che implicano variazioni di intensità del giudizio morale e di direzione delle scelte, le quali non sarebbero spiegabili sulla base del solo principio altruistico ma lo diventano se si considera l'intervento del principio deontologico.

Il Principio dell'Azione

Il danno causato dall'azione è moralmente peggiore rispetto a un danno equivalente causato da un'omissione (Cushman et. 2006). Il principio dell'azione è stato ampiamente trattato nella letteratura psicologica, in cui è spesso chiamato "omission bias" (Baron e Ritov 2004; Spranca et al. 1991). La rilevanza del principio dell'azione è anche individuabile nella letteratura filosofica (Quinn 1989; Rachels 1975). Diversi esperimenti (Cushman et al. 2006) indicano che i giudizi dei partecipanti circa l'immoralità di omissioni ed azioni dipendono da differenti fattori che solitamente distinguono omissioni e azioni: il movimento fisico durante l'azione, la presenza di cause alternative salienti nell'omissione, e il fatto che le conseguenze delle omissioni si verificherebbero comunque se chi agisce fosse assente o non fosse a conoscenza degli

effetti dell'omissione. Da questi studi si è concluso che molte persone sembrano ritenere se stesse come maggiormente responsabili per ciò che hanno attivamente fatto rispetto a ciò che non sono riusciti a fare, e che questa tendenza all'omissione sembra dovuta a differenze percepite nella causalità, a gradi differenti di responsabilità, e alla "cruda realtà che una cosa è agire e un'altra è omettere" (Wroe e Salkovskis 2000).

Si consideri ora un caso particolare di preferenza morale per la omissione: ad esempio, in un caso un paziente può chiedere ad un medico di non essere attaccato ad apparecchiature in grado di mantenerlo in vita, quindi assicurando la propria morte. In un altro caso, un paziente può chiedere ad un medico di iniettarli una sostanza che immediatamente metterà fine alla sua vita. Molte persone sembrano avere una forte intuizione morale secondo cui non fornire dispositivi per il mantenimento in vita è accettabile e legittimo – ma che l'iniezione invece è moralmente inaccettabile (Sunstein, 2005). Difatti, l'articolo 32 della Costituzione della Repubblica Italiana e anche la legge costituzionale Americana riflettono esattamente questo effetto (Washington vs. Glucksberg 1997): le persone hanno il diritto costituzionale di rifiutare le apparecchiature salva vita, ma non hanno il diritto al suicidio medicalmente assistito (see Washington vs. Glucksberg 1997, pp. 724–25). Ma la differenza è moralmente rilevante?

Si consideri un altro caso assai studiato (Baron e Ritov 1994; Di Schiena e Bellelli 2007). Ai partecipanti è chiesto di decidere se vaccinare o meno i loro figli contro un'influenza epidemica che ha effetti letali in 10 bambini su 10.000, sapendo anche che il vaccino espone ad un rischio letale, ma inferiore a 5 volte su 10.000. La maggior parte degli individui preferisce non vaccinare il proprio bambino.

In entrambi gli esempi, le due scelte possibili sono sovrapponibili in termini di conseguenze e di stato mentale dell'agente, infatti in entrambi i casi si tratta di una decisione deliberata presa in piena avvertenza delle conseguenze, ed anche in termini di salienza della azione: in un caso si dice "no" all'intervento salva vita nell'altro caso si dice "sì" ad una iniezione letale ma comunque pur sempre si dice qualcosa in entrambi i casi, si agisce un atto comunicativo, si comunica al medico una istruzione, oppure si stacca la spina piuttosto che praticare una iniezione, e in entrambi i casi una azione, in senso stretto, la si compie.

Che cosa pesa a svantaggio morale di una delle due azioni e a vantaggio dell'altra, indipendentemente dalle conseguenze per la vittima, dallo stato mentale del colpevole, cioè dalle sue previsioni ed intenzioni, e dalla salienza delle azioni? Sunstein (2005) propone un suggerimento. Agire potrebbe essere considerato moralmente più grave di una omissione o di un'altra azione, quando si intuisce che viola il principio etico "not play God". Omettere di agire, ed anche alcune azioni come, ad esempio, sospendere delle cure, al contrario, interferiscono meno con l'ordine naturale complessivo, con la piega che il destino ha dato agli eventi, con la volontà di Dio e dunque pesano moralmente di meno perché non implicano la trasgressione del principio "not play God", diversamente da quanto accade nel caso della azione.

Inoltre Haidt e Baron (1996) hanno dimostrato che se, in una relazione, si ricopre il ruolo gerarchico subordinato, cioè si ha un rango più elevato, come ad esempio il capo verso un impiegato, il capitano della nave verso i passeggeri o l'equipaggio, allora si tende a dare un peso morale anche alle omissioni, pur restando che le azioni sono giudicate più gravi delle omissioni: "Le persone che coprono posizioni di autorità hanno l'obbligo implicito di agire, prevedere, e sorvegliare o consigliare le azioni degli altri. Ma nell'esercitare il potere per guidare e controllare le situazioni, le autorità sono considerate responsabili per le conseguenze" (Hamilton 1978, p. 203).

Più in alto si sale nella gerarchia dei livelli di autorità, più, di conseguenza, è permesso "to play God" come dire che aumenta la autonomia decisionale moralmente concessa e ci si ricono-

sce un maggior diritto di interferire con lo spontaneo e naturale svolgimento dei fatti, ma a ciò corrisponde anche la possibilità di essere chiamati a rispondere per le conseguenze delle omissioni. L'autorità per definizione può di più, non soltanto nel senso che dispone di un maggior potere materiale, ma soprattutto nel senso morale: gli sono riconosciuti maggiori margini di manovra, maggiori diritti di incidere sull'ordine naturale delle cose, ma se si ha più carta bianca si è anche oggetto di maggiori aspettative.

La dottrina del duplice effetto

Per studiare le valutazioni morali si utilizzano spesso i dilemmi del vagoncino. Tra le tante versioni disponibili, ve ne sono due che, messe a confronto, consentono di mettere a fuoco il cosiddetto "duplice effetto", almeno in una delle sue versioni. Immaginiamo che un vagoncino proceda a tutta birra fuori controllo, ci rendiamo conto che se esso procede nella sua corsa allora inevitabilmente ucciderà cinque operai che lavorano sui binari più avanti, con certezza non avrebbero scampo. Abbiamo però la possibilità di deviare il vagoncino muovendo uno scambio. In questo modo esso imboccherebbe un altro binario che più avanti si ricongiunge con il binario principale ma prima del punto in cui si trovano gli operai. Questi dunque non sarebbero salvati dalla semplice deviazione, ma sulla deviazione vi è un masso che può senz'altro fermare il vagoncino. Appoggiato davanti al masso vi è però una persona addormentata che certamente verrà uccisa nello scontro tra il vagoncino ed il masso. Riteniamo moralmente permesso azionare lo scambio e deviare il vagoncino? La maggior parte delle persone risponde affermativamente, salvare cinque vite appare moralmente più apprezzabile che salvarne una sola.

Ora consideriamo una versione dello stesso dilemma diversa per un solo particolare. Non vi è il masso ma solo la persona addormentata che con la propria massa corporea fermerà il vagoncino. A queste condizioni la maggior parte degli intervistati cambia la propria scelta e non devia il vagoncino. Entra in gioco il principio del duplice effetto: "causare un danno intendendolo come mezzo per un fine è considerato più grave che un danno causato ma intendendolo come effetto collaterale del fine perseguito" (Cushman et al. 2006).

Si possono dare evidentemente diverse spiegazioni di questo fenomeno, una spiegazione possibile è che usare l'altro come mezzo o come strumento o addirittura come oggetto, anche se per un fine buono, ha un valore morale negativo dovuto alla violazione del principio che prescrive di rispettare il valore degli altri. Se il danno dell'altro è un effetto collaterale allora la mancanza di rispetto del suo valore di persona è minore. Viscusi (2000) e Tetlock (2000) hanno dimostrato che le persone tendono ad esprimere un giudizio morale più grave verso ditte che basano le loro decisioni su ricerche tese a misurare i rischi per le persone dei propri prodotti piuttosto che verso ditte che non compiono tali misurazioni prudenziali, anche se le prime spendono maggiormente delle seconde al fine di contenere i rischi in termini di vite umane. Anche in questo caso sembra che la differenza di giudizio morale sia fra quanti consapevolmente mettono sullo stesso piano vite umane e denari, svilendo dunque la dignità delle potenziali vittime, e quanti invece non lo fanno, e ciò indipendentemente dal numero delle vittime e dall'oggettivo impegno preventivo (Sunstein, 2005).

L'influenza del rispetto della autorità sulla colpa altruistica.

Infine vanno considerate ricerche ben note (Milgram 1963) con le quali si è dimostrato

come la disposizione altruistica, e dunque il freno del senso di colpa altruistico, diventi assai meno efficace se interviene il dovere di rispettare gli ordini di una autorità considerata legittima ed autorevole. In questi esperimenti i soggetti, su ordine dello sperimentatore, che si presentava come uno scienziato impegnato in importanti ricerche, infliggevano sofferenze, o meglio credevano di infliggere sofferenze, a delle altre persone al fine di portare a termine un esperimento. Tali ricerche dimostrano appunto, che esiste una dimensione morale indipendente dall'altruismo.

La trasformazione di un senso di colpa nell'altro

Un confronto fra due vignette (Coyumdiyan et al. 2008), tratte da un resoconto reale, consente di vedere come possa essere tramutata una esperienza di colpa deontologica in una di colpa altruistica.

Senso di colpa deontologico: “Giovanni è alle sue prime uscite serali. Il padre, persona da lui stimata ed ammirata, gli concede di uscire la sera, ma gli dà l'ordine di tornare entro la mezzanotte perché altrimenti si arrabbierebbe. Il ragazzo sa che tutti i suoi amici tornano più tardi, che questa è una prassi abituale, senza problemi di sicurezza. L'ordine del padre gli appare quindi esagerato, non lo rispetta e torna all'una di notte. Il ragazzo si sente in colpa per questa sua condotta perché ha pensato di aver mancato di rispetto alla autorità paterna. Mentre tornava a casa tra sé e sé si diceva: <<ma come mi sono permesso, se si arrabbia me lo sono proprio meritato>> e cercava qualsiasi modo per diminuire la rabbia del padre; immaginava appena a casa di dirgli che si sarebbe meritato una punizione e che se lui avesse voluto il giorno dopo gli avrebbe lavato la macchina”.

Senso di colpa altruistico: “Giovanni è alle sue prime uscite serali. Il padre, persona da lui amata ed ammirata, gli concede di uscire la sera, ma gli raccomanda di tornare entro la mezzanotte perché altrimenti si preoccuperebbe. Il ragazzo sa che tutti i suoi amici tornano più tardi, che questa è una prassi abituale, senza problemi di sicurezza. La raccomandazione del padre gli appare quindi esagerata, non la considera e torna all'una di notte. Il ragazzo si sente in colpa per questa condotta perché ha pensato di aver fatto preoccupare e soffrire il padre. Mentre tornava a casa tra sé e sé si diceva: <<povero papà chissà quanto soffre, ma potevo farlo contento, che mi costava in fondo, adesso chissà come si sarà preoccupato>> e cercava qualsiasi modo per lenire la sofferenza del padre; immaginava appena a casa di chiacchierarci un po' per farlo contento, dato che al padre piace tanto parlare un po' prima di andare a dormire”.

Il confronto tra queste due vignette dovrebbe illustrare come, di fronte ad uno stesso evento, sia possibile provare distintamente l'uno o l'altro senso di colpa.

La compresenza dei due sensi di colpa nei sensi di colpa quotidiani

Un altro esempio consente di mostrare come i due sensi di colpa di fatto coesistano nella maggior parte delle esperienze di colpa quotidiane. Se si chiede a qualcuno di raccontare un episodio in cui si è sentito in colpa, infatti e di solito, si ottiene un racconto come il seguente. “Una volta mi trovavo a lavorare in un ufficio. Un mio collega ed io sapevamo che il capo avrebbe scelto uno di noi due per una promozione. Un giorno passando davanti alla sua stanza ho visto che era vuota. Sul tavolo ho notato che c'erano delle pratiche. Sono entrato, ho sbirciato le pratiche e mi sono reso conto che una di esse era considerata molto importante dal capo.

Guardando meglio ho visto che doveva essere chiusa e consegnata entro poche ore. A quel punto ho levato la pratica dal mucchio, e l'ho nascosta in un armadio nella stanza della segretaria. Fui promosso io. Ancora ricordo con una morsa allo stomaco la faccia addolorata del collega quando il capo ci comunicò la sua decisione. Provo tutt'oggi un forte rimorso per la mia azione, mi sento un verme per quello che ho fatto. Spesso sento il desiderio di chiedergli scusa, di confessargli tutto per averne il perdono ma non ho neanche il coraggio di guardarlo in faccia. Di nascosto, tante volte ho cercato di aiutarlo e favorirlo in mille modi". In questo resoconto è facile intravedere i determinanti cognitivi necessari per entrambi i sensi di colpa, i rispettivi feelings e dialoghi interni oltre alle due serie di disposizioni alla azione

Le prove della reciproca indipendenza dei due sensi di colpa

Basile, Spitoni e Mancini (2008) hanno indagato se è possibile attivare esclusivamente il senso di colpa altruistico e quello deontologico separatamente, usando le espressioni facciali e le frasi tipiche connesse ai due tipi di colpa.

Sono stati utilizzati stimoli costituiti da foto di facce, prese dal repertorio di Ekman e Freisen (1977), che esprimevano rabbia o tristezza accompagnate da frasi. Allo studio hanno partecipato 40 soggetti. Ai soggetti veniva chiesto di immaginare che le espressioni erano rivolte verso di loro, vale a dire che loro erano l'oggetto di quella espressione, e, immediatamente dopo, di leggere la frase come se fosse parte del loro dialogo interno a commento dell'espressione che vedevano nella foto. Gli stimoli attivanti senso di colpa deontologico erano foto con espressioni di rabbia seguite da frasi del tipo "Oh mio Dio! Come ho potuto fare ciò?!", "Come mi sono permesso!", "Chi mi ha dato il diritto!". Il rationale che giustifica la scelta di questo stimolo come attivante del senso di colpa deontologico dipende dal fatto che tra gli ingredienti di questo senso di colpa vi è l'aspettativa di essere meritatamente oggetto di rabbia, sdegno e punizione e un dialogo interno con queste caratteristiche. Ragioni analoghe hanno suggerito l'uso di foto con espressioni di tristezza seguite da frasi del tipo "Poveretto come soffre e io non ho fatto nulla per lui", "Come ho potuto lasciarlo solo in tanta sofferenza!?" come stimoli attivanti sensi di colpa altruistici. Ai soggetti era quindi chiesto di valutare il livello di intensità delle differenti emozioni generate dagli stimoli. Ciascuna emozione era caratterizzata dal nome dell'emozione, dalla sensazione e dalla tendenza all'azione. I soggetti riportavano tassi di senso di colpa deontologico più alti rispetto al senso di colpa altruistico, quando erano mostrati stimoli collegati al senso di colpa deontologico; viceversa, mostravano tassi di senso di colpa altruistico più alti rispetto al senso di colpa deontologico, quando erano presentati stimoli relativi al senso di colpa altruistico.

Le due emozioni di colpa si presentano insieme a, rispettivamente, vergogna e compassione. Uno studio successivo di Colle et al. (2007) ha ampliato questa ricerca utilizzando scenari rappresentanti il senso di colpa altruistico o deontologico e chiedendo ai soggetti di enfatizzare i contenuti degli scenari. I risultati confermavano quelli del precedente studio. Gli scenari relativi al senso di colpa deontologico innescavano forti risposte relative al senso di colpa deontologico rispetto all'altruistico. Al contrario, gli scenari relativi al senso di colpa altruistico incitavano forti risposte collegate al senso di colpa altruistico rispetto alla colpa deontologica. Anche in questo caso i due sensi di colpa si accompagnavano uno a vergogna e l'altro a pena.

Barazzutti, Gangemi e Mancini (2008) hanno svolto una ricerca sovrapponibile alle due precedenti ma diversa perché come stimoli hanno utilizzato ricordi autobiografici o di colpa solo altruistica o di colpa solo deontologica. Anche in questo caso si è riusciti ad indurre

separatamente il senso di colpa altruistico e quello deontologico. I soggetti (N=75, 23 maschi e 52 femmine, età media 24,23, DS: 5,4, range: 20-53) che hanno rievocato un evento biografico di colpa deontologica (n=34), hanno riportato un punteggio alla VAS colpa deontologica significativamente più elevato (M= 5,26; DS= 1,71) rispetto alla colpa altruistica (M= 2,76, DS= 2,26, $t_{75,73} = 5,33$, $p < ,001$). I soggetti (n=41) che hanno rievocato un evento biografico di colpa altruistica, hanno riportato un punteggio alla VAS colpa altruistica significativamente più elevato (M= 5,1, DS= 1,83) rispetto alla colpa deontologica (M= 3,35, DS= 2,06, $t_{75,73} = 3,88$, $p < ,001$).

Da queste ricerche sembra dunque che il senso di colpa deontologico e il senso di colpa altruistico sono innescati in modo differente tramite la presentazione di stimoli specifici; e che il senso di colpa deontologico e la vergogna spesso sono compresenti, mentre il senso di colpa altruistico può essere accompagnato dalla pena.

Conclusioni

Per rendere ragione del senso di colpa, delle sue variazioni, delle sue conseguenze e dei suoi determinanti sembra dunque opportuno rinunciare ad una concezione unitaria e ipotizzare la presenza di due emozioni di colpa sostanzialmente diverse e distinte fra loro: altruistica e deontologica.

Questo articolo ha avuto lo scopo di presentare le differenze tra questi due sensi di colpa.

È opportuno tuttavia, nelle conclusioni, indicare possibili sviluppi ed applicazioni di quanto fin qui argomentato.

Innanzitutto, dal punto di vista della psicologia delle emozioni può essere interessante cogliere due spunti che emergono dai dati presentati, e porsi due domande: esiste una relazione privilegiata tra senso di colpa deontologico e disgusto, e più stretta di quella che esiste tra senso di colpa altruistico e disgusto? Quali nessi e quali differenze esistono tra senso di colpa deontologico e vergogna, o, forse ancor meglio, diversi tipi di vergogna?

In secondo luogo ci si può chiedere se esistono differenze individuali rispetto alla tendenza a sentirsi più facilmente in colpa in senso deontologico piuttosto che in senso altruistico.

La possibilità di differenze interindividuali è suggerita dai risultati di Shweder che mostra l'esistenza di tre domini etici, autonomia, comunità e sacralità, il primo dei quali sarebbe principalmente utilizzato dalle persone appartenenti alla cultura occidentale mentre persone di culture diverse, ad esempio indiana, tendono a ricorrere a tutti e tre i domini morali. Haidt (2007), Haidt e Joseph, (2006), recentemente hanno suggerito l'esistenza di cinque domini morali (accadimento, reciprocità, comunità, autorità e sacralità) ai quali però le persone ricorrerebbero in modo diverso a seconda della cultura e della subcultura di appartenenza. Ad esempio Haidt e Graham (2007) hanno dimostrato che i liberals ricorrono prevalentemente al dominio del care e della reciprocità mentre i conservatori utilizzano anche riferimenti ai domini del sacro, della autorità e della comunità.

Se esistono differenze individuali fra domini morali ai quali si ricorre per esprimere un giudizio morale sugli altri ed anche su di se allora è plausibile che vi siano differenze tra individui rispetto alla tendenza a provare più facilmente e più intensamente sensi di colpa deontologici piuttosto che altruistici o viceversa.

In terzo luogo, quindi, è del tutto plausibile che tali sensibilità si riflettano anche nella psicopatologia.

Le ricerche della O'Connor (2002) e in generale del Mount Zion Group dimostrano che i

depressi, o almeno una parte di essi, soffrono prevalentemente di senso di colpa altruistico interpersonale. Alcune osservazioni (Mancini, 2008) suggeriscono che i pazienti con disturbo ossessivo compulsivo siano preoccupati prevalentemente di essere colpevoli in senso deontologico più che altruistico e che larga parte della attività ossessiva possa essere spiegata come un tentativo di prevenire una colpa deontologica. Mancini, Capo e Colle (in press) suggeriscono che nel disturbo antisociale sia carente la sensibilità alla colpa deontologica più che alla colpa altruistica.

Il limite principale della tesi qui presentata sta nell'ancor scarsa forza delle dimostrazioni sperimentali a favore della distinzione tra i due sensi di colpa.

Sarebbe auspicabile studiare le differenze di attivazione cerebrale tra le due emozioni.

Ringraziamenti

Si ringraziano Amelia Gangemi per le critiche e i suggerimenti e Serena Carnì per la accurata correzione e revisione critica del manoscritto.

Bibliografia

- Barazzutti G, Gangemi A, Mancini F (2008). *Attivazione differenziata del senso di colpa deontologico e del senso di colpa altruistico, tramite ricordi autobiografici*. Manoscritto in preparazione.
- Baron J, Ritov I (1994). Reference points and omission bias. *Journal of Organizational Behavior and Human Decision Processes*, 59, 475–498.
- Baron J, Ritov I (2004). Omission bias, individual differences, and normality. *Journal of Organizational Behavior and Human Decision Processes*, 94, 74-85.
- Barrett KC, Campos JJ (1987). Perspectives on emotional development: II. A functionalist approach to emotions. In JD Osofsky (a cura di) *Handbook of Infant Development*, pp. 555–578. Wiley, New York.
- Barrett KC (1995). A functionalist approach to shame and guilt. In JP Tangney e KW Fischer (a cura di) *Self-Conscious Emotions: The Psychology of Shame, Guilt, Embarrassment and Pride*, p. 36. Guilford Press, London.
- Basile B, Spitori G, Mancini F (2008). *Attivazione differenziata del senso di colpa deontologico e del senso di colpa altruistico*. Manoscritto in preparazione.
- Baumeister RF, Stillwell AS, Heatherton TF (1994). Guilt: An interpersonal approach. *Psychological Bulletin*, 115, 2, 243-267.
- Bernard LC, Mills M, Swenson L, Walsh RP (2005). An evolutionary theory of human motivation. *Genetic, Social, and General Psychology Monographs*, , 131, 2, 129–184.
- Bowlby J (1969). *Attachment and loss, Vol.1: Attachment*. Basic Books, New York. Tr. It. *Attaccamento e perdita, Vol. primo*. Boringhieri, Torino, 1983.
- Bowlby J (1973). *Attachment and loss, Vol.2: Anxiety & anger*. Basic Books, New York. Tr. It. *Attaccamento e perdita, Vol. secondo*. Boringhieri, Torino, 2000.
- Bowlby J (1980). *Attachment and loss, Vol.3: Sadness & depression*. Basic Books, New York. Tr. it. *Attaccamento e perdita, Vol. terzo*. Boringhieri, Torino, 2006.
- Carver CS, Scheier MF (2004). *Autoregolamentazione del comportamento: scopi e processi di controllo retroattivo*. Centro Studi Erikson, Trento.
- Castelfranchi C (1988). *Che figura!* Il Mulino, Bologna.
- Castelfranchi C (1994). I sensi di colpa. In C Castelfranchi, R Conte e R D'Amico (a cura di) *I Sensi di*

Colpa. Giunti, Firenze.

- Castelfranchi C (2007). *Is an altruistic mind possible at all?* Institute for Cognitive Sciences and Technologies – CNR.
- Colle L, Mancuso P, Borrelli P, Tarquini A, D’Alessandro S, Banchetti S, Attinà G, Sciamanna ML, Mancini F (2007). *Attivazione differenziata del senso di colpa deontologico e del senso di colpa altruistico, tramite immedesimazione in scenari*. Manoscritto in preparazione.
- Couyoyumdjian A, Carni S, Mancini F (2008). *Progetto di ricerca sul senso di colpa*. Manoscritto in preparazione.
- Cushman F, Young L, Hauser M (2006). The role of conscious reasoning and intuition in moral judgment. Testing three principles of harm. *Psychological Science*, 17, 12, 1082-1089.
- Darwin C (1872/1965). *The altruism of the emotions in man and animals*. University of Chicago, Chicago.
- Di Schiena R, Bellelli G (2007). Bias di omissione: un contributo al dibattito attraverso la proposta di un test empirico. *Psychofenia: Ricerca ed Analisi Psicologica*, 10, 17.
- Ekman P (1992). Are there basic emotions? *Psychological Review*, 99, 550-53.
- Ekman P, Friesen WV (1977). *Manual for the facial action coding system*. Consulting Psychologists Press, Palo Alto.
- Feinberg J (1973). *Rights, Justice, and the bounds of liberty: Essays in social philosophy*. Princeton University Press, Princeton, NJ.
- Fischer KW, Tangney JP (1995). Self-conscious emotions and the affect revoluscious emotions. In JP Tangney e KW Fischer (a cura di) *Self-conscious Emotions: The Psychology of Shame, Guilt, Embarrassment, and Pride*, pp.2-22. Guilford Press, New York, NY.
- Freud S (1896/1985). As cited in Masson, JF *The complete letters of Sigmund Freud to Wilhelm Fleiss; 1887-1904*. The Belknap Press of Harvard University Press, Cambridge, MA and London, England.
- Friedman M (1985). Toward a reconceptualization of guilt. *Contemporary Psychoanalysis*, 21, 4, 501-547.
- Frijda NH (2005). Emotion experience. *Cognitive Emotion*, 19, 473-97.
- Gilligan CF (1977). *In a different voice: Women’s conception of the self and of morality*. Harvard Educational Review, 47, 481-517.
- Greene J, Somerville RB, Nystrom LE, Darley JM, Cohen J D (2001). An fMRI investigation of emotional engagement in moral judgment. *Science*, 293, 2105-08.
- Haidt J. (2007). *The New Synthesis in Moral Psychology Science*. Vol. 316. no. 5827, pp. 998 – 1002 DOI: 10.1126/science.113765.
- Haidt J e Graham J (2007). Planet of the Durkheimians, Where Community, Authority, and Sacredness are Foundations of Morality, *Social and Psychological Bases of Ideology and System Justification*, 2007.
- Haidt J e Joseph C, (2006). The moral mind: How five sets of innate intuitions guide the development of many culture-specific virtues, and perhaps even modules. In P. Carruthers, S. Laurence, and S. Stich (Eds.) *The Innate Mind*, Vol. 3.
- Haidt J e Baron J (1996). Social roles and the moral judgement of acts and omissions. *European Journal of Social Psychology*, 26, 201-218.
- Haidt J, Bjorklund F, Murphy S (2000). *Moral dumbfounding: When intuition finds no reason*. Manoscritto in preparazione.
- Hamilton VL (1978). Who is responsible? Toward a social psychology of responsibility attribution. *Social Psychology*, 41, 316-328.
- Hoffman M (1981). Is altruism a part of human nature? *Journal of Personality and Social Psychology*, 40, 121-137.
- Hoffman M (1987). The contribution of empathy to justice and moral judgment. In N Eisenberg e J Strayer (a cura di) *Empathy and its development*, pp. 47-80. Cambridge University Press: Cambridge.

- Hoffman ML (1998). Varieties of empathy based guilt. In J Bybee (a cura di) *Guilt and Children*, pp. 91–112. Academic, New York.
- Hosseini K (2004). *Il cacciatore di aquiloni*. Piemme
- Lazarus RS (1991). *Emotion and Adaptation*. Oxford University Press, New York.
- Mancini F (2008) *Altruistic and Deontological Guilt in Psychopathology*. Invited paper at 8th International Conference of International Association of Cognitive Psychotherapy. 22-25 Giugno. Roma
- Mancini F, Capo R, Colle L (in press). *La moralità nel disturbo antisociale di personalità*. Psichiatria e Psicoterapia.
- Mascolo MF, Fischer KW (1995). Developmental transformations in appraisals for pride, shame, and guilt. In JP Tangney e KW Fischer (a cura di) *Self-conscious emotions: The psychology of shame, guilt, embarrassment, and pride*, pp. 64–113. Guilford Press, New York.
- Mendez MF, Chen AK, Shapira JS, Miller BL (2005). An investigation of moral judgment in frontotemporal dementia. *Cognitive and Behavioral Neurology*, 18, 193–197.
- Milgram S (1963). *Obedience to Authority: An Experimental View*. London, Tavistock. Tr. it. *Obbedienza all'autorità*. Einaudi, Torino, 2003.
- Mill JS (1972). *On liberty*. Dent., London.
- Modell AH (1965). On having the right to a life: An aspect of the superego's development. *International Journal of Psychoanalysis*, 46, 323-331.
- Modell AH (1971). The origin of certain forms of pre-oedipal guilt and the implications for a psychoanalytic theory of affects. *International Journal of Psychoanalysis*, 52, 337-346.
- Neiderland WG (1961). The problem of the survivor *Journal of Hillside Hospital*, 10, 233-247
- Neiderland WG (1981). The survivor syndrome: Further observations and dimensions. *Journal of American Psychoanalytic Association*, 9, 413-425.
- O'Connor LE, Berry JW, Weiss J, Gilbert P (2002). Guilt, fear, submission, and empathy in depression. *Journal of Affective Disorders*, 71, 19–27.
- O'Connor LE, Bush M (1989). The role of unconscious guilt in psychopathology and psychotherapy. *Bulletin of the Menninger Clinic*, 53, 2, 97–107.
- Oatley K., Johnson-Laird PN (1987). Towards a cognitive theory of emotion. *Cognition & Emotion*, 1, 29–50.
- Parisi D (1977). Affetto. *Giornale Italiano di Psicologia*, 5, 127-142.
- Quattrone GA, Tversky A (1984). Causal versus diagnostic contingencies: On self-deception and on the voter's illusion. *Journal of Personality and Social Psychology*, 46, 2, 237-248.
- Quinn WS (1989). Actions, intentions, and consequences: The doctrine of doing and allowing. *The Philosophical Review*, 145.
- Rachels J (1975). Active and passive euthanasia. *New England Journal of Medicine*, 292, 78-80.
- Royzman EB, Baron J (2002). The preference for indirect harm. *Social Justice Research*, 15, 165-184.
- Sampson H (1983). Pathogenic beliefs and unconscious guilt in the therapeutic process: Clinical observations and research evidence. *Bulletin #6*. San Francisco.
- Shweder RA, Herdt G (1990). *Cultural psychology*. Cambridge University Press, Cambridge, UK.
- Singer T (2006). The neural basis and ontogeny of empathy and mind reading: Review of literature and implication for future research. In VJ Brown e E Kelley (a cura di) *Methodological and conceptual advances in the study of brain-behaviour dynamics: A multivariate lifespan perspective*. *Neuroscience and Biobehavioral Reviews*, 30, 855-863.
- Spranca M, Minsk E, Baron J (1991). Omission and commission in judgment and choice. *Journal of Experimental Social Psychology*, 27, 76-105.
- Styron W (2001). *La scelta di Sophie*, Mondadori
- Sunstein C (2005). Moral heuristic. *Behavioral and Brain Sciences*, 28, 531–573.

- Tangney JP, Dearing RL (2002). *Shame and guilt*. Guilford Press, New York.
- Tetlock P (2000). Coping with tradeoffs: Psychological constraints and political implications. In A Lupia, MD McCubbins e S Popkin (a cura di) *Elements of reason: Cognition, choice, and the bounds of rationality*. Cambridge University Press, Cambridge.
- Tetlock PE, Manstead ASR (1985). Impression management versus intrapsychic explanations in social psychology: A useful dichotomy? *Psychological Review*, 92, 59-77.
- Trivers RL (1971). The evolution of reciprocal altruism. *Quarterly Review of Biology*. 46: 35-57.
- Viscusi WK (2000). Corporate risk analysis: A reckless act? *Stanford Law Review*, 52, 547-97.
- Washington vs. Glucksberg (1997). *United States Reports*, 521, 702-89.
- Weiss J (1983). Notes on unconscious guilt, pathogenic beliefs, and the treatment process. *Bulletin #6*. San Francisco: The Psychotherapy Research Group (The Mount Zion Psychotherapy Research Group), Department of Psychiatry, Mount Zion Hospital and Medical Center.
- Weiss J (1986). Unconscious guilt. In J Weiss e H Sampson (a cura di) *The psychoanalytic process: process: Theory, clinical observation and empirical research*. Guilford Press, New York.
- Weiss J (1993). *How psychotherapy works: Process and technique*. Guilford Press, New York.
- Wroe AL, Salkovskis PM (2000). Causing harm and allowing harm: a study of beliefs in obsessional problems. *Behaviour Research and Therapy*, 38, 1141-1162.