

genetico, un intervento cioè particolare, non può considerarsi una minaccia alla “natura umana”, la quale è un concetto di popolazione (cioè che aggrega una grande variabilità individuale), disposizionale (perché può produrre fenotipi molto differenti) e selettivo (non ogni tratto è considerabile parte della natura di un organismo, ma solo quelli che servono a spiegare qualcosa di importante su di esso).

Un'altra questione, che fa slittare la narrazione su piani di discussione differenti (morale, giuridico, politico), è: chi dovrebbe decidere del potenziamento di un individuo? L'individuo stesso, per alcuni; i genitori, in particolare se si tratta di un embrione o di un minore, per altri; o magari il governo, per altri ancora. C'è chi ritiene che ci siano degli *obblighi di enhancement* (Harris, cap. 6), sebbene non sia del tutto chiaro quali soggetti morali o giuridici debbano appunto esercitare questa scelta e quali possano esserne le conseguenze. Dobbiamo infatti, secondo altri (Sandel, cap. 4), aver timore per esempio dell'*hyperparenting*, dell'atteggiamento di quei genitori che proiettano e impongono i loro desideri sui propri figli aspirando per loro a forme improbabili di perfezione. Ma anche e soprattutto – andrebbe aggiunto – di azioni governative che potrebbero condurre a forme coercitive di potenziamento.

Vi sono poi alcuni temi consueti della contesa, declinati sia a favore che contro l'*enhancement*. Il principio di cautela, ad esempio, è uno di questi. In risposta a coloro (ad es. G. Allas e collaboratori) che promuovono una Convenzione delle Nazioni Unite per la preservazione delle specie umane, Juengst (cap. 2) ritiene che le specie non siano insiemati statici di organismi, e che dunque non siano preservabili, ma difende soprattutto l'idea che porre divieti preventivi al potenziamento sia comunque una forma illiberale di intolleranza.

La non discriminazione è un altro tema, che fa ad alcuni ipotizzare, secondo quanto ricostruito da Dan Brock (cap. 11), che la selezione genetica dell'embrione potrebbe indurre atti ingiusti e penalizzanti nei confronti delle persone affette da patologie genetiche. Un argomento che, però, manifesta la sua debolezza nel poter essere esteso a tutte le cure mediche, poiché all'atto dell'introduzione di nuove cure può crearsi una discrepanza tra pazienti a cui la cura può essere efficacemente somministrata e pazienti il cui corso della malattia è così avanzato da rendere impossibile l'utilizzo del nuovo trattamento.

Dovremmo per la stessa ragione, contro possibili discriminazioni, evitare la cura per chi può riceverla? Se il potenziamento può dunque essere fonte

di iniquità tra soggetti che competono potenziandosi e soggetti che competono senza farlo, o ingiustizie, perché non tutti posseggono disponibilità economiche tali da accedere a mezzi potenzianti, vi è chi contrariamente ritiene che il potenziamento debba essere perseguito per favorire proprio l'equità sociale (vedi la discussione in Caplan, cap. 9), e cioè per offrire possibilità di competizione a coloro che ne risulterebbero altrimenti esclusi.

Riferirsi alle conseguenze etico-sociali per decidere se è giusto potenziarsi o no, non sembra essere, tuttavia, la strategia più convincente. Poiché al di là degli allarmismi, bisogna tenere comunque sempre conto delle discordanze di valori e della libertà di scelta individuali. Esistono semmai altri aspetti problematici nel dibattito sull'*enhancement*, che affiorano leggendo la panoramica di Savulescu (cap. 10) sull'etica applicata e il saggio evolucionista di Bostrom e Sandberg (cap.18).

Se la tendenza all'auto-miglioramento, in virtù di una tensione tra cooperazione e competizione funzionale al mantenimento dei gruppi sociali, fa parte dell'essere umano da sempre e gli ha permesso di conquistare grossi traguardi nel corso dell'evoluzione, non possiamo certo liberarcene. Allo stesso tempo, però, l'evoluzione non può essere invocata necessariamente a favore dell'*enhancement*.

Ciò che andrà valutato, di caso in caso, è se il potenziatore interferisce e in che modo sul risultato del processo evolutivo. In alcuni casi questa interferenza è auspicabile, in altri no. La conclusione dipenderebbe da uno studio dell'organismo in senso fisiologico e evolutivo, tenendo conto di volta in volta degli effetti particolari, ma soprattutto degli effetti sistemici che uno stimolante può avere sull'organismo nel suo complesso, cioè di quegli effetti a catena esercitati su altre componenti o meccanismi collegati a quello di intervento.

*Elisabetta Sirgiovanni*

**Walter Glannon**  
**Brain, Body, and Mind.**  
**Neuroethics with a Human Face**

Oxford University Press, New York 2011  
Pagine: 225; € 38,02

*Brain, Body, and Mind. Neuroethics with a Human Face*, pubblicato da Oxford University Press nel 2011, è l'ultimo libro del filosofo canadese Walter Glannon. Molte delle idee esposte nel volume riprendono le linee di ricerca e riflessione che l'autore ha portato

avanti dal 2007 al 2010 in numerose conferenze e *workshop*. Diversi articoli e capitoli di volumi già pubblicati da Glannon tra il 2008 e il 2010 sono stati integrati in quest'ultimo libro che, a buona ragione, può essere considerato una sorta di sintesi, non certo definitiva, una sorta di compendio, del cammino di riflessione di un filosofo contemporaneo che si interfaccia con professionalità e sforzo in un dialogo interdisciplinare con le più sofisticate e attuali neurotecnologie.

Walter Glannon, professore associato presso la Facoltà di Filosofia dell'Università di Calgary (Alberta, Canada), è titolare della *Canada Research Chair in Biomedical Ethics and Ethical Theory* ed è autore di numerose pubblicazioni scientifiche nel campo della *neuroetica*. Tra l'altro, è l'autore di *Bioethics and the Brain* (Oxford University Press, 2006) e *Biomedical Ethics* (Oxford University Press, 2004), oltre che di *Brain, Body, and Mind. Neuroethics with a Human Face* (Oxford University Press, 2011).

Gli otto capitoli di cui si compone *Brain, Body, and Mind. Neuroethics with a Human Face* prendono in considerazione le più rilevanti ricerche neuroscientifiche, rispettivamente nell'ambito del libero arbitrio, della responsabilità morale, del cosiddetto *neuro-law* o neuro-diritto che, come ha ben illustrato Viola Rita in un recente contributo, si riferisce all'iniziale diffondersi, all'interno dei tribunali, dei risultati della ricerca neuroscientifica applicati alla criminologia (V. Rita, *Le neuroscienze nei tribunali italiani, la capacità di scegliere tra bene e male è legata a processi mentali che non possiamo controllare?*, in: «Mente & Cervello», n. 87, 2012).

Altri ambiti presi in considerazione da Glannon riguardano la neurobiologia della morale, cara alla filosofa americana Patricia S. Churchland (*Neurobiologia della morale*, traduzione di S. Zipoli, Raffaello Cortina, Milano 2012), le diverse tipologie di "potenziamento cognitivo" (*Cognitive Enhancement*) da quelle farmacologiche a quelle più invasive riguardanti la stimolazione cerebrale profonda o DBS (*Deep Brain Stimulation*). Di particolare interesse risulta l'ultimo ed affascinante capitolo del volume, l'ottavo, dove si prende in considerazione la rigenerazione cerebrale (*Regenerating the Brain*) attraverso l'impiego di terapie rigenerative innovative con cellule staminali cerebrali.

In diversi contesti dell'opera viene abbozzata la dinamicità del nostro organo cerebrale. Il concetto neuroscientifico di "plasticità cerebrale" (*Neuroplasticity*), con tutto ciò che implica (dalle straordinarie possibilità di terapia e recupero clinico, sino alle suggestive opportunità potenzianti che invocano una sorta di trans-umanesimo, *trans-humanism*), segna

come un "filo rosso" l'intero libro e, d'altra parte, l'intera neuroetica.

Prendendo le mosse dalla bipartizione della stessa "neo-disciplina" della neuroetica, operata formalmente per la prima volta dalla filosofa e neuroscienziata Adina Roskies, tra "etica delle neuroscienze" e "neuroscienze dell'etica", la struttura del libro riflette una peculiare metodologia che lo stesso Glannon delucida sin dalle prime pagine dell'introduzione quando afferma che considererà le due branche della neuroetica come se fossero separabili e distinte, nonostante esse, in numerosi aspetti, si sovrappongano.

La prima parte del volume (dal primo capitolo al quarto), prende, infatti, in considerazione gli aspetti teoretici che si rifanno più alle "neuroscienze dell'etica", mentre i restanti quattro capitoli (dal quinto all'ottavo), si focalizzano più sui risvolti pratici tipici dell'"etica delle neuroscienze". Il considerare in un unico volume entrambe le prospettive, costituisce una peculiarità del lavoro di Glannon.

Un altro importante "filo rosso" che attraversa l'intera opera è la specifica caratterizzazione del rapporto cervello-mente (*brain-mind relation*) che l'autore sostiene e che va di pari passo con la sua definizione di "persona umana". Deducendo dai fatti empirici che le neuroscienze ci stanno fornendo, in particolare nell'ambito clinico della psichiatria, Glannon sostiene e difende una visione olistica del rapporto cervello-mente, un compatibilismo nei confronti della libertà umana e della responsabilità morale, un non riduzionismo della mente al solo cervello.

Dopo aver chiarito la relazione cervello-mente che Glannon sostiene (primo capitolo), il volume considera le basi neurobiologiche del libero arbitrio, della responsabilità morale (secondo capitolo), legale (terzo capitolo) e del ragionamento morale (quarto capitolo), sono questi gli aspetti più teoretici della neuroetica ("neuroscienze dell'etica"). Successivamente, sono presi in considerazione aspetti più pratici della neuroetica ("etica delle neuroscienze") quali: il potenziamento cognitivo (quinto capitolo), danni cerebrali ingenti (sesto capitolo), la DBS, ovvero la stimolazione cerebrale profonda (settimo capitolo) e le terapie rigenerative molecolari e con cellule staminali cerebrali (ottavo capitolo).

Certamente interessante risulta la prospettiva antropologica che emerge dal volume e che, riprendendo la recente opera sintetica sugli esternalismi in relazione al mentale della filosofa italiana Maria Cristina Amoretti (*La mente fuori dal corpo*, Franco Angeli, Milano 2011), può essere considerata e ascritta alla corrente dei cosiddetti esternalismi dei correlati di coscienza.

Gli esternalismi sono posizioni eterogenee che considerano come la mente umana si estenda, almeno in parte, oltre i confini fisici, non soltanto della nostra cerebralità, bensì anche della nostra corporalità.

Quest'opera di Glannon, fornendo una vasta bibliografia di riferimento e delucidando i principali aspetti clinici delle odierne neuroscienze, permette di comprendere, seguendo quanto affermato a più riprese dal neuroscienziato Francisco Varela e del filosofo Evan Thompson, che per superare gli ostacoli e le difficoltà che i diversi riduzionismi neuroscientifici pongono alla "questione antropologica" e al senso pieno di ciò che significhi essere uomo, bisogna sì considerare i dati empirici che emergono dalle neuroscienze, senza peraltro renderli esclusivi e rivolgendo l'attenzione al

modo in cui il cervello, il corpo e il mondo insieme interagiscono.

Il cervello per Glannon dev'essere "letto" in campo neuroetico come un "organo relazionale", necessario, ma non sufficiente, che media le interazioni tra l'organismo (soggetto umano) e l'ambiente. Il filosofo canadese sostiene che sebbene la prospettiva interna delle neuroscienze sia importante, la complessità dell'umano si otterrà solo nella mutua complementarietà con la prospettiva esternalista. Assumere pertanto una prospettiva "aperta", come quella presentata in *Brain, Body, and Mind. Neuroethics with a Human Face*, che consideri (e includa) fattori esterni al cervello, può contribuire notevolmente al dibattito neuroetico.

*Alberto Carrara*