

UNIVERSITÀ DEGLI STUDI DI TORINO

DIPARTIMENTO DI FILOSOFIA E SCIENZE DELL'EDUCAZIONE

Corso di laurea magistrale in Filosofia

Tesi di laurea

Un modello di biopotenziamento morale per un'etica della virtù

Relatore: Prof. Maurizio Balistreri

Candidata: Giulia Mochi

Matricola: 805615

Anno accademico 2016/2017

A mia sorella

Indice

Introduzione	4
1. Etica della virtù	10
1.1 Cosa si intende per etica della virtù	
1.2 Il modello teleologico aristotelico	
1.3 Il modello sentimentalistico humiano	
2. Il potenziamento morale	47
2.1 Le biotecnologie e la possibilità di potenziare le capacità umane	
2.2 Forme e mezzi del moral enhancement	
2.3 Le principali declinazioni del programma di potenziamento morale	67
2.3.1 La proposta di Persson e Savulescu	69
2.3.2 La proposta di Hughes	
2.3.3. La proposta di Walker	83
3. Migliorare il carattere umano	98
3.1 Confutazione delle obiezioni di principio al potenziamento morale	98
3.1.1 Obiezione dell'inutilità	
3.1.2 Obiezione della perdita della libertà	
3.1.3.Obiezione dell'autenticità	110
3.1.4 Libertà come valore non assoluto	111
3.1.5 Obiezione della superiorità morale della natura	115
3.1.6 Quale potenziamento attuare?	117
3.2 Potenziare le capacità empatiche	119
3.3 Limiti e punti di forza del potenziamento morale	133
Bibliografia	146

Introduzione

Il potenziamento morale biotecnologico rappresenta una prospettiva in via di sviluppo e di perfezionamento attorno alla quale vanno prendendo forma preoccupazioni legate a scenari distopici tanto quanto entusiastiche speranze. La gran parte di queste reazioni si fonda su considerazioni pregiudizievoli. Alla luce di una più profonda analisi, gli effetti del potenziamento potrebbero davvero rappresentare miglioramenti della nostra vita morale? Cosa, esattamente, potrebbe giustificare o screditare questo tipo di ricerca e un futuro utilizzo di interventi di moral enhancement?

Per rispondere a queste domande abbiamo scelto di adottare il punto di vista dell'etica sentimentalistica della virtù, in una delle sue versioni più autorevoli, quella humiana. Crediamo infatti che questo approccio etico sia il più convincente nell'indicare la strada dell'agire morale e il più adatto a sciogliere i contrasti di attuali e complesse questioni etiche. Non si affida alla cieca guida di principi astratti, ma è saldamente legato all'esperienza: le valutazioni morali si basano sull'osservazione delle conseguenze delle azioni, sull'agente e sugli altri, e si rivolgono al carattere di chi le compie. I criteri che permettono di distinguere il bene dal male sono legati ad un aspetto imprescindibile della vita morale, quello delle emozioni. Vale a dire, azioni che causano sofferenza negli esseri senzienti sono da condannare moralmente, quelle che producono benessere da approvare. E ciò che ci permette di percepire tali emozioni è una disposizione presente per natura in tutti gli esseri umani, sebbene in forma parziale e da perfezionare, cioè la capacità di simpatizzare con lo stato degli altri, punto di partenza della moralità.

Per questo crediamo che il sentimentalismo della virtù sia l'approccio etico più utile per affrontare possibilità controverse come quella del potenziamento morale, riguardo al quale affidarsi soltanto alla ragione porta a conclusioni contraddittorie e in contrasto con l'esperienza comune. Argomenti di principio, favorevoli o contrari, non sembrano dare risposte adeguate, ma è necessario valutare caso per caso, in base alle emozioni delle persone coinvolte. La prospettiva humiana è in grado di soppesare benefici e svantaggi degli interventi di potenziamento considerando, con l'aiuto dell'immaginazione, le condizioni reali degli attori morali in ogni situazione particolare e dare risposte che tengano conto dei loro bisogni, inclinazioni, preferenze, relazioni affettive.

Dopo aver delineato la teoria dell'etica della virtù in generale, accennato alla sua storia e ai suoi concetti salienti, passiamo a descriverne i due modelli principali, quello aristotelico e quello humiano, nelle loro somiglianze e differenze. Entrambi identificano nella formazione di un carattere personale virtuoso il fulcro della vita morale, la sua intrinseca motivazione, escludendo norme o principi ai quali adeguare il proprio comportamento. Quello proposto da Aristotele, tuttavia, è un modello razionale e teleologico. Identifica il bene nello sviluppo delle capacità razionali, che rappresentano l'essenza della natura umana, e lo vede come il fine ultimo dell'essere umano. La morale è costituita dall'eccellenza in ognuna di queste capacità, cioè la virtù, la cui pratica porta l'essere umano al pieno compimento della sua natura razionale. I tratti virtuosi da sviluppare sono identificati da un'indagine razionale a priori sulla natura umana, quindi sono assoluti e immutabili. Il saggio è colui che li possiede tutti e li esercita in modo perfetto e questa attività costituisce la felicità massima che si possa raggiungere. L'etica aristotelica ci sembra meno accettabile di quella humiana, in quanto modello rigido ed esigente. Innanzitutto perché le disposizioni morali sono individuate dalla riflessione teorica e non legate all'esperienza delle reali sofferenze e gioie degli esseri umani. L'aspetto cognitivo è di estrema importanza: la ragione dell'uomo saggio lo guida nella ricerca del giusto mezzo in ogni condotta, cioè della virtù, e per farlo deve conoscere gli scopi di ogni azione e deliberare correttamente intorno ai mezzi per ottenere i fini buoni in relazione alla situazione. Inoltre, la visione globalista del carattere virtuoso propria dell'etica aristotelica è difficilmente realizzabile nella pratica. La lista delle virtù è chiusa e unita, cioè non può subire cambiamenti e si richiede il possesso di tutte le virtù per agire moralmente. Una prospettiva che non può essere sostenuta dall'esperienza.

Al modello humiano, sul quale ci concentriamo in modo più approfondito, dedichiamo la parte principale del primo capitolo. Esso ricerca ciò che è moralmente buono a partire non da un'analisi razionale dell'essere umano, ma dall'osservazione delle singole esperienze umane e delle conseguenze che le azioni hanno sull'agente e sugli altri. E le virtù sono tratti che promuovono il benessere delle persone, non capacità innate da perfezionare. Per questo motivo, la lista delle virtù humiane non è fissa ed universale come quella aristotelica, ma mutevole e rivedibile, a seconda del contesto storico-culturale, del carattere e delle esperienze dei soggetti, e delle situazioni specifiche. Il virtuoso possiede tratti, nel complesso, virtuosi, ed esistono diversi tipi di carattere moralmente apprezzabile, non uno predefinito: ogni agente può realizzare in modi originali una vita virtuosa. Le virtù humiane, inoltre, non sono solo i tratti utili al benessere della società, ma anche quelli che

contribuiscono alla soddisfazione e alla realizzazione personale dell'agente, specialmente nello stabilire relazioni con gli altri. Il modello humiano, dunque, è meno esigente e meno rigido di quello aristotelico, più vicino all'esperienza delle persone.

L'aspetto centrale di questa prospettiva è che il criterio che distingue le virtù dai vizi viene colto dalla sensibilità umana e non dalla ragione. Si tratta della capacità simpatetica, naturale in tutti gli esseri umani, che ci rende in grado di percepire i sentimenti degli altri, provando gioia davanti ai loro piaceri e sofferenza davanti ai loro dolori. La simpatia, però, ha dei limiti e obbedisce a criteri casuali, come la somiglianza o la prossimità tra gli individui. Pertanto, si rivela un principio necessario ma non sufficiente per formulare giudizi morali, che invece richiedono stabilità e imparzialità. Queste caratteristiche possono essere ottenute correggendo e perfezionando la simpatia attraverso l'assunzione di un punto di vista fermo e generale. Per costruire questa prospettiva è necessario uno sforzo riflessivo in cui l'immaginazione gioca un ruolo fondamentale nel mostrarci le condizioni e le ragioni delle persone coinvolte nelle situazioni da giudicare. In questo modo si possono superare gli interessi individuali e neutralizzare le distorsioni della simpatia naturale. Da questo processo si originano i sentimenti morali: la riflessione permette di valutare le sensazioni ricevute per simpatia da una prospettiva disinteressata e genera giudizi oggettivi, di consenso o dissenso morali al tratto caratteriale considerato.

L'etica humiana riguarda, dunque, la formazione e l'approvazione di qualità del carattere vicine alla natura relazionale e passionale dell'uomo e alle esigenze della vita comune. Crediamo che solo basando la moralità su una nozione empiricamente fondata di natura umana si arrivi a capire in quali condizioni le persone possono essere felici e prosperare. Pertanto, la prospettiva humiana, basata su considerazioni relative al benessere e guidate dalla simpatia, ci sembra la più adatta ad interpretare e valutare una questione come quella del potenziamento morale, tanto complessa e legata ai sentimenti delle persone e alle loro relazioni.

Nel secondo capitolo presentiamo una panoramica dei possibili interventi biotecnologici con fini di potenziamento, distinguendoli da quelli terapeutici, e rivolti ad aspetti differenti delle persone, fisici, cognitivi e morali. Descriviamo queste innovazioni tecnologiche cercando di trasmettere l'idea che quella del potenziamento non è una svolta radicale nella storia umana: da sempre il genere umano tende a migliorare se stesso. I progressi nell'educazione, nella nutrizione, nella tecnica, nella medicina hanno profondamente modificato la nostra natura, dotandoci di capacità sempre nuove. Le attuali biotecnologie si

posizionano, dunque, in una linea di continuità con il passato, nel perenne tentativo di perfezionarci ed agevolare le nostre vite.

Dopo aver accennato ai punti salienti del dibattito filosofico pro e contro il potenziamento biomedico in generale, ci concentriamo sull'analisi del moral enhancement, cioè, il più recente progetto di migliorare certi tratti caratteriali umani, alla luce del fatto che molti di essi hanno rivelato dei correlati genetici. A questo fine possono essere usati diversi mezzi tecnici, per lo più ancora in via di elaborazione, dai farmaci all'ingegneria genetica. L'entusiasmo circa i possibili benefici che ne possono derivare fa proliferare la letteratura sul tema. Iniziano ad essere ipotizzate le varie forme che il potenziamento morale può assumere e, in relazione a quale prospettiva etica si sceglie di seguire, ci si concentra sugli aspetti cognitivi degli individui, su quelli emotivi o sulla combinazione di entrambi.

Nell'ultima parte del secondo capitolo prendiamo in considerazione le tre proposte che ci sembrano più affini all'approccio dell'etica sentimentalistica della virtù. Si tratta di quelle di Walker, Hughes e Persson e Savulescu, che delineano un possibile moral enhancement concentrato sulle virtù umane, seppure con alcune differenze relative alla scelta delle virtù che si dovrebbero potenziare. Gli autori prendono le mosse dai risultati delle ricerche psicologiche, neuroscientifiche e genetiche che mostrano che ognuna di queste virtù risulta ereditaria in una percentuale considerevole. Emerge in ognuna di queste proposte la necessità e l'urgenza di interventi di potenziamento morale su larga scala, data l'evidenza delle gravi sofferenze provocate dalle condotte viziose delle persone. Tuttavia, non viene mai a mancare la consapevolezza che il moral bio-enhancement non è sufficiente a rendere le persone più morali, ma deve essere sempre accompagnato da un forte impegno in campo educativo e sociale. Ognuna di queste proposte inoltre fa riferimento all'empatia come disposizione virtuosa che genera comportamenti pro-sociali e che pertanto è doveroso potenziare. Il riferimento all'empatia potrebbe rendere il potenziamento morale delle virtù più efficace se si assume una prospettiva sentimentalistica della virtù e quindi giustificabile all'interno di questo quadro.

Questo è l'obiettivo del terzo capitolo del presente lavoro, verificare, cioè, se l'uso del potenziamento morale biotecnologico possa essere legittimo secondo il punto di vista dell'etica humiana e in quali forme possa essere attuato per promuovere la visione morale auspicata da questa prospettiva.

Iniziamo analizzando le obiezioni di principio che sono state mosse al moral enhancement, quelle cioè che sostengono l'intrinseca immoralità di tali interventi. Si tratta, ad esempio, dell'opinione che il potenziamento sia sbagliato in quanto modifica la natura umana, o

possa privare della libertà di scelta, minacciare l'autenticità delle persone, o che il disaccordo sulle concezioni morali debba privarlo di validità. Prendendole in considerazione singolarmente, dimostriamo che queste obiezioni perdono di valore alla luce della teoria etica che abbiamo adottato: il sentimentalismo della virtù non rifiuta a priori la possibilità dell'enhancement perchè non fa riferimento ad alcun principio assoluto, ma valuta le situazioni specifiche in relazione alle conseguenze sulla vita delle persone e sugli aspetti che ritengono importanti per la loro felicità. Pertanto, prescindendo dalle questioni fattuali, come i problemi scientifici, tecnici e di implementazione pratica che possono emergere, il potenziamento morale risulta non solo legittimo, ma anche desiderabile.

Passiamo, quindi, ad analizzare il tipo di potenziamento che ci sembra più adeguato, quello delle disposizioni, motivando l'esclusione del potenziamento comportamentale e di quello che si rivolge alle emozioni immediate. In particolare, ci concentriamo sulla disposizione dell'empatia, dato il ruolo fondamentale che assume nell'etica sentimentalista della virtù e dato anche che si tratta di una qualità caratteriale il cui funzionamento è stato compreso a livello scientifico in modo relativamente soddisfacente. Autori come Baron-Cohen e Tania Singer si sono occupati di indagare l'aspetto neuronale e genetico del meccanismo dell'empatia, giungendo a comprendere che esso, oltre alle cause ambientali, presenta cause biologiche. I risultati ottenuti, dunque, fanno presagire la possibilità di intervenire su questa disposizione attraverso le biotecnologie. Tuttavia, analizzando i possibili effetti di un'empatia potenziata, comprendiamo che potrebbe risultare non adeguata né sufficiente. L'empatia, infatti, è una disposizione che si sviluppa e si perfeziona attraverso una continua pratica sociale: senza questo aspetto essa non sarebbe tanto raffinata e calibrata per ogni situazione. Le biotecnologie, inoltre, potrebbero rafforzare quei limiti e parzialità tipici di un'empatia naturale. Per contrastare questi problemi, dovrebbero essere favorite esperienze di socializzazione e un tipo di educazione mirato a rafforzare la capacità di immaginazione, necessaria a comprendere le vite delle altre persone e le ragioni profonde dei loro comportamenti. In questo modo, si può favorire la formazione di quel punto di vista fermo e generale che renderebbe le capacità empatiche più adatte e imparziali. In ogni caso, anche questo genere di empatia non esaurisce la moralità: secondo la prospettiva humiana, empatizzare è un aspetto necessario, ma non sufficiente. C'è bisogno anche di sviluppare sentimenti morali che approvano o disapprovano un certo tratto caratteriale e rappresentano la motivazione ad agire moralmente: rendono possibile, cioè, la reazione a ciò che l'empatia percepisce. Senza contare il fatto che le decisioni che le persone prendono circa questioni morali vengono influenzate da una serie di altri fattori, come le opinioni personali, le proprie attitudini, le emozioni del momento.

Passiamo infine ad analizzare i limiti del potenziamento delle disposizioni in generale. Nonostante esso sia il modello più convincente, non è sufficiente potenziare determinate disposizioni perché una persona agisca moralmente. É anche necessaria la sensibilità di comprendere in quali forme metterle in atto, quali scegliere se entrano in contrasto, come modularle per far sì che siano rivolte al bene, in relazione alle situazioni particolari. Il potenziamento delle disposizioni, inoltre, non garantisce che si agisca secondo le giuste ragioni: potrebbe mancare un'adeguata deliberazione morale, cioè la capacità di distinguere tra motivi corretti e non.

Concludiamo che non è realistico sostenere che le biotecnologie possano rimediare a tutte le debolezze della nostra vita morale ed agire su ogni aspetto del suo complesso funzionamento. Ed il motivo principale è che tali aspetti non hanno tutti dei correlati biologici sui quali poter intervenire. Oltre alle cause genetiche, il tipo di ambiente in cui viviamo e l'educazione che riceviamo sono fattori fondamentali nel nostro sviluppo morale e, anche se questi fattori possono modificare la struttura e il funzionamento del nostro cervello e persino il DNA, difficilmente si arriverà un giorno a legare ogni modifica ad un particolare comportamento e a manipolarlo secondo obiettivi ben precisi.

Le tecnologie del moral enhancement non genereranno automaticamente persone virtuose, ma potranno essere un valido aiuto, una "spinta" nella giusta direzione, se accompagnate ad una corretta educazione e ad un continuo allenamento morale in contesti pratici. In questo modo, tenendo presente l'ammonimento di evitare un'ingiustificata idealizzazione del potere delle biotecnologie, possiamo prevedere che le persone che si sottoporranno a potenziamenti morali si comporteranno in modo virtuoso più probabilmente e più facilmente rispetto alle altre. Il bio-moral enhancement potrà, infatti, contrastare la debolezza della volontà, rafforzando la nostra motivazione ad agire moralmente: un'utile operazione preliminare all'impegnativo e costante processo di miglioramento morale che ognuno compie su se stesso.

1. Etica della virtù

1.1 Cosa si intende per etica della virtù

La tradizione filosofica legata all'etica della virtù è molto ricca e complessa: sin dalla classicità le virtù hanno occupato un ruolo di primo piano all'interno della riflessione etica occidentale. Con il Cristianesimo, tuttavia, ma soprattutto a partire dal diciassettesimo secolo, le virtù hanno progressivamente perso importanza, a favore di altre nozioni morali come quella di legge o di regola. Di recente, però, l'etica della virtù è tornata alla ribalta imponendosi con forza nel dibattito morale¹.

L'etica contemporanea della virtù sorge da un processo di cambiamento radicale della filosofia morale che ha avuto luogo nella seconda metà del XX secolo. In precedenza, la riflessione morale era dominata dalle correnti del kantismo e dell'utilitarismo². La prima costruisce le sue prescrizioni morali sulla base di una legge universale della razionalità ricavata dall'imperativo categorico³. La seconda identifica la condotta morale in azioni che producono la maggior quantità possibile di benessere negli esseri senzienti, inteso, per lo più, come piacere o soddisfazione delle preferenze⁴. Entrambe le tradizioni abbracciano un modello etico razionale ed imparziale, che ritiene che l'etica abbia a che fare soltanto con le azioni e con regole e/o obblighi⁵. A partire dalla metà del secolo scorso, le due impostazioni sono state criticate da vari filosofi tra cui Elizabeth Anscombe che nel un suo influente saggio Modern Moral Philosophy le accusava di essere fondate su nozioni legalistiche, comprensibili soltanto all'interno di una prospettiva religiosa, ma che non hanno senso se si assume che Dio non è più fonte della morale⁶. Le azioni obbligatorie, cioè, esistono solo se ci sono leggi che le impongono, le quali dipendono da un'autorità che le stabilisce. Ma nella morale, sostiene Anscombe, non c'è un'autorità giuridica o divina con tale potere, quindi il concetto di dovere morale è privo di senso⁷. Anscombe identifica nel cristianesimo l'avvento della legge naturale universale che governa ogni

¹ Lorenzo Greco, Alcune osservazioni sull'etica contemporanea delle virtù in «Iride», 19, 2, pp. 291-301

² Ivi, p. 292

³ Cfr. Eugenio Lecaldano, *Prima lezione di filosofia morale*, Editori Laterza, Bari 2010, pp. 50-52

⁴ Amartya Sen, Bernard Wiliams, *Utilitarismo e oltre*, Il Saggiatore, Milano 1984

⁵ Alessio Vaccari, *Le etiche della virtù. La riflessione contemporanea a partire da Hume*. Le lettere, Firenze 2012, p. 192

⁶ Cfr. Gertrude Elizabeth Margaret Anscombe, *Modern Moral Philosophy*, in «Philosophy», 33, 124, pp. 1-19

⁷ Cfr. Roberto Mordacci, *Una introduzione alle teorie morali*, Feltrinelli Editore, 2003, pp. 184- 186

istituzione, compresa l'etica, e che dovrebbe imporsi sulla volontà umana⁸. Le etiche del dovere, secondo Anscombe, sarebbero strettamente legate allo spirito del cristianesimo in quanto presentano la morale come una struttura coercitiva e lontana dalla vita comune degli esseri umani. Il processo di secolarizzazione che ha interessato l'epoca moderna, causando un progressivo indebolimento dell'importanza della legge universale divina, ha fatto sì che le nozioni di obbligo e dovere perdessero il loro ruolo nell'etica e non fossero più in grado di guidare la condotta umana. Esse sono rimaste in uso ma, non facendo più riferimento al contesto ontologico da cui dipendevano, perdono la loro giustificazione e non è più possibile applicarle al comportamento e alle intenzioni delle persone. Espressioni come "moralmente doveroso" e "moralmente sbagliato" non hanno più significato, nonostante mantengano un'influenza psicologica su chi le adopera⁹. L'unico modo per superare il problema senza cadere nel nichilismo etico è costruire una psicologia filosofica soddisfacente in grado di spiegare, ad esempio, perché una persona ingiusta è una persona cattiva¹⁰. E per farlo occorre una spiegazione esaustiva del perché la giustizia sia una virtù, e quindi rendere conto di cosa sia una virtù. In questo modo, secondo Anscombe, si può mettere di nuovo al centro della morale l'agente e le sue motivazioni: passare da un'etica dell'obbligazione ad un'etica, come quella antica, della virtù, interessata alla vita buona e allo sviluppo del carattere più adeguato per realizzarla. Anscombe considera, pertanto, l'etica aristotelica, che vede nell'esercizio delle virtù il mezzo per raggiungere la fioritura individuale, come la concezione migliore a cui è auspicabile tornare ad ispirarsi. A partire da Modern Moral Philosophy, molti altri hanno manifestato una crescente insoddisfazione nei confronti delle concezioni kantiana ed utilitaristica che hanno contraddistinto la filosofia morale del ventesimo secolo¹¹. Quello che non convince di queste prospettive, oltre all'uso di un apparato concettuale ormai obsoleto, è l'idea che l'etica possa essere risolta nei termini di una teoria morale: la pretesa, cioè, di ridurla ad un sistema strutturato da pochi principi che ne danno conto nella sua totalità 12. L'etica moderna sarebbe un mezzo per risolvere problemi, individuando strumenti razionali per fornire risposte semplici e corrette in qualsiasi situazione pratica. Ma la semplicità, notano i critici, potrebbe non essere un valore in ambito etico 13. L'etica della virtù riacquisisce forza proprio a partire dalla convinzione che la moralità sia un fenomeno inevitabilmente

-

⁸ G.E.M. Anscombe, *Modern Moral Philosophy*, cit. p. 5

⁹ L. Greco, Alcune osservazioni sull'etica contemporanea delle virtù, cit. p. 292

¹⁰ Ibidem

¹¹ Ibidem

¹² Ibidem

¹³ Ivi, p. 293

complesso e una riduzione a norme semplici e razionali la priverebbe di elementi centrali¹⁴. L'esigenza di ordine e chiarezza delle teorie morali moderne avrebbe trasformato l'etica in un rigido complesso di obblighi in grado di determinare, in ogni circostanza particolare e per tutti, quale sia l'azione giusta da compiere, senza fare i conti con la complessità dell'essere umano e delle situazioni in cui agisce¹⁵.

Rispetto a questa prospettiva, i sostenitori dell'etica della virtù propongono un cambio di paradigma radicale ¹⁶. Nonostante essa sia stata declinata in varie forme, si possono individuare delle caratteristiche comuni a tutte le concezioni della morale basate sulla virtù. Innanzitutto, l'etica della virtù ruota attorno alla convinzione che al centro della moralità vadano poste quelle considerazioni che riguardano non il mero compimento di azioni buone, ma la realizzazione di un certo carattere personale, cioè di un insieme di disposizioni pratiche, che coinvolgono elementi sia passionali sia cognitivi, che suscitano la nostra approvazione e disapprovazione ¹⁷. Pertanto, questa spiegazione del fenomeno della moralità considera centrali le nozioni di vizio e virtù, che sono appunto disposizioni stabili che producono certi tipi di comportamenti, e non quelle di obbligo e dovere. Una virtù è un tratto del carattere profondo e ben consolidato nel suo possessore, che ne determina particolari modi di valutare, sentire, desiderare, scegliere, agire 18. Possedere una virtù significa, insomma, possedere un determinato atteggiamento mentale. L'aspetto fondamentale di questo atteggiamento mentale, a prescindere da quale sia la virtù, è accettare che varie considerazioni, e non soltanto una, valgono come ragioni morali per agire o giudicare¹⁹. Non contano, ad esempio, solo le azioni e le conseguenze. Una persona è onesta, cioè, non solo se non inganna e mantiene relazioni sincere, ma anche se lo fa per le giuste motivazioni²⁰. Comportarsi onestamente allo scopo di ottenere qualcosa in cambio o per paura di essere scoperto non significa possedere la virtù dell'onestà. Una persona può dirsi onesta, invece, se sente che è giusto comportarsi in modo onesto e sbagliato il contrario²¹, desidera farlo e non può fare altrimenti, è la virtù stessa che rappresenta la sua ragione per agire bene. Certo, contano anche le azioni, ma esse hanno valore perché sono il

¹⁴ Ibidem

¹⁵ Ibidem

¹⁶ Ibidem

¹⁷ A. Vaccari, *Le etiche della virtù*, cit. p. 209

¹⁸ Rosalind Hursthouse, Glen Pettigrove, *Virtue Ethics*, in «*Stanford Encyclopedia of Philosophy*», 8 dicembre 2016, in https://plato.stanford.edu/entries/ethics-virtue/

¹⁹ Ibidem

²⁰ Ibidem

²¹ Ibidem

segno delle disposizioni di un agente²². I comportamenti di una persona manifestano la presenza o assenza di una certa virtù. Una persona onesta, ad esempio, sceglierà di avere amici e colleghi onesti, di educare i suoi figli all'onestà, disapproverà azioni disoneste e disprezzerà coloro che raggiungono il successo con la menzogna e l'inganno anziché con l'intelligenza, sarà compiaciuta quando l'onestà trionfa. Per esprimere valutazioni morali, quindi, bisogna osservare la condotta di una persona nel corso del tempo: sarebbe sconsiderato attribuire una virtù a qualcuno sulla base dell'osservazione di una singola azione.

A differenza, poi, delle etiche del dovere²³ che mirano a stabilire regole sul modo in cui dobbiamo relazionarci con gli altri, per promuovere la loro felicità o per rispettare i loro diritti, l'etica della virtù pone attenzione primaria allo sviluppo del proprio sé²⁴. I moderni sostenitori delle virtù affermano che alla questione pratica "cosa devo fare?", tipica delle etiche del dovere, essi ne oppongono un'altra, "che tipo di persona voglio essere?",25. In altri termini, alla domanda su come agire in determinate circostanze, le etiche del dovere rispondono a partire da una presunta norma generale, pertinente alla situazione particolare. Nell'ottica delle virtù, invece, le possibilità di azione sono intimamente legate alle qualità dell'agente, che lavora sul loro sviluppo e da cui dipende il suo valore morale. Il modo in cui è giusto comportarsi è spiegato nei termini di come è meglio vivere, e non secondo regole generali: la virtù ha un primato esplicativo rispetto alle nozioni di dovere e quindi è intelligibile indipendentemente da quelle. In altri termini, l'etica della virtù trae la sua forza normativa dalla necessità pratica. Non esistono cioè motivazioni esterne della condotta umana, ma sono gli stessi tratti caratteriali della persona a rappresentare le sue ragioni morali, i motivi che la spingono ad agire. Sono qualità che l'agente ha sviluppato nel tempo e approvato riflessivamente e sono l'unica giustificazione della moralità. L'etica della virtù infatti rifiuta di fondare la normatività della morale in principi oggettivi e neutrali, ad esempio metafisici o scientifici, ma ne ricerca l'origine nei convincimenti e nelle disposizioni delle persone²⁶.

²² Cfr. paragrafo 1.3

²³ Si tratta delle prospettive accennate in precedenza, il deontologismo kantiano e l'utilitarismo, definite *etiche del dovere* dai fautori dell'etica della virtù contemporanea perché basate sulle nozioni di obbligo e dovere. Cfr. A. Vaccari, *Le etiche della virtù*, cit. pp. 192, 193

²⁴ Ivi, p. 210

²⁵ Ivi, p. 211

²⁶ Cfr. ivi, pp. 215- 216

Si può affermare, pertanto, che l'etica della virtù si presenta come una guida per la cura di sé, un'arte della vita ²⁷. Essa riuscirebbe a risolvere il problema della "schizofrenia morale" ²⁸ proprio delle moderne teorie etiche, e cioè della separazione tra piano della giustificazione e quello della motivazione negli agenti morali. Le teorie morali moderne infatti, dato che si concentrano soltanto sulle nozioni di dovere ed obbligo, sono state accusate di lasciare da parte la dimensione dei valori legati alle relazioni interpersonali, che consideriamo estremamente significativi per le nostre vite²⁹. Questa spiegazione della vita morale, sebbene imparziale ed universale, è povera e non può essere riconosciuta fino in fondo dall'agente³⁰. L'etica cioè si presenta come qualcosa di estraneo ed imposto, nella misura in cui scinde l'individuo tra il seguire da una parte motivazioni come l'amore, l'affetto, l'amicizia, il senso di comunità e dall'altra una serie di comandi morali su cosa sia giusto fare, che non fanno più presa su di lui³¹.

È stato inoltre notato che il sacrificare se stessi a vantaggio degli altri richiesto dall'etica kantiana e la benevolenza neutrale e impersonale richiesta dall'utilitarismo sono obiettivi troppo esigenti per la psicologia morale umana. L'impostazione kantiana, ad esempio, riconduce l'obbligo morale alla volontà di un soggetto razionale e autonomo³². L'agente è, allo stesso tempo, fonte della legge morale e colui che deve rispettarla. I soggetti morali kantiani sono indeterminati, trasparenti e tutti uguali. L'etica della virtù, al contrario, prende le mosse da quella dimensione sentimentale che li rende individui specifici e aperti agli altri, non autoreferenziali³³. I legami tra gli esseri umani sono determinanti nella formazione dei soggetti morali: gli agenti possiedono un carattere composto da motivi che vanno bel al di là di pure considerazioni razionali. In questo senso, agire giustamente non significa compiere l'azione razionalmente corretta, ma agire secondo le disposizioni appropriate, cioè secondo certi standard normativi che gli agenti hanno interiorizzato. Lo sviluppo, pertanto, di un carattere eccellente dotato di motivi virtuosi è il fulcro di questo approccio etico³⁴. Torna ad essere garantito, così, il legame tra l'etica e la dimensione personale che appare spezzato nelle teorie moderne.

²⁷ Cfr. L. Greco, *Alcune osservazioni sull'etica contemporanea delle virtù*, cit. p. 294

²⁸ Cfr. Michael Stocker, *The schizofrenia of modern Ethical Theories*, in «The Journal of Philosophy», 73, 14, pp. 453- 466

²⁹ L. Greco, Alcune osservazioni sull'etica contemporanea delle virtù, cit. p. 294

³⁰ Ibidem

³¹ Ibidem

³² Ivi, p. 295

³³ Ibidem

³⁴ Ivi, p. 296

Anche l'utilitarismo viene accusato di escludere dalla dimensione dell'etica le persone in quanto individui specifici ³⁵. La sua concezione del bene, infatti, è neutrale rispetto all'agente: agire giustamente consiste nel massimizzare la felicità è l'utilità, data la situazione in cui ci si trova a calcolare. La particolarità dell'agente è ininfluente: il suo ruolo è solo quello di far succedere gli eventi, come un anello in una catena causale³⁶. L'etica della virtù, invece, definisce ciò che è giusto fare in relazione al carattere degli agenti coinvolti e alle situazioni, pertanto non può pensarlo come una somma di unità commensurabili di qui va ottenuta la maggior quantità³⁷. Si può affermare che l'etica della virtù e propone un ritorno al senso comune e anziché fare appello ad una costruzione teorica esterna, considerare come proprio fulcro l'individuo concreto e particolare.

La forte connessione tra carattere ed azioni si manifesta non solo nell'azione, ma anche nel giudizio morale: la valutazione dei singoli atti deriva sempre da quella del carattere. Un'azione è da biasimare se la riconosciamo come espressione e segno di un vizio che biasimiamo: se non fosse così sarebbe un'azione accidentale³⁸. Oggetto di giudizio morale, infatti, sono primariamente quei tratti della personalità che col tempo sono divenuti principi stabili della condotta di una persona, i motivi dei suoi comportamenti³⁹. L'etica della virtù infatti vede la condotta come il prodotto di un carattere, che si esprime nelle azioni che compie. Ma vale anche la relazione causale inversa: attraverso le azioni si costituisce un carattere⁴⁰. Infatti dalle azioni scaturisce una riflessione etica, basata sui loro effetti nelle diverse situazioni particolari, che porta ad una continua revisione dei propri valori e desideri⁴¹. Esse non sono mai la ripetizione meccanica di scelte simili compiute nel passato. L'etica della virtù, dunque, sostiene un dinamismo del carattere, inteso come un insieme di disposizioni stabili ma plastiche, sempre migliorabili, in una consapevole trasformazione di sé 42. L'etica della virtù non spiega l'azione come scelta libera e anarchica del soggetto⁴³. Essa dipende sempre da un carattere che però non è immutabile. Il sentimento di insoddisfazione di sé, ad esempio, il giudizio degli altri, l'allargamento dell'esperienza possono portare a scoprire nuove possibilità di azione. Questo può generare

³⁵ Ibidem

³⁶ Ibidem

³⁷ Ivi, p. 297

³⁸ Cfr. paragrafo 1.3

³⁹ A. Vaccari, *Le etiche della virtù*, p. 215

⁴⁰ Ivi, p. 213

⁴¹ Ibidem

⁴² Ibidem

⁴³ Cfr. paragrafo 1.3

una indagine su se stessi che porta a scoprire nuove disposizioni che si integrano con altre o a modificare alcuni tratti⁴⁴.

Questo modo di intendere il carattere come un lavoro che l'agente fa su se stesso rende anche più pregnante il concetto di responsabilità morale. Per essere responsabile della propria condotta infatti, essa deve essere causalmente connessa al proprio carattere, ma deve anche essere "l'esito dell'interazione tra le nostre passioni e la riflessione pratica che esercitiamo su di esse" Nella prospettiva dell'etica della virtù non ci sono regole generali a cui appellarsi, perciò l'agente deve scegliere di volta in volta come agire, interpretando la situazione data, immaginando gli effetti delle azioni possibili e decidendo cosa fare in relazione al proprio carattere, in che modo, cioè, mettere in opera le proprie virtù. Deve intervenire, insomma, l'aspetto riflessivo della morale: la capacità dell'agente virtuoso di assumere un punto di vista fermo e generale. Grazie a questo processo egli modella e sviluppa il proprio carattere, che lo condurrà ad azioni di cui può dirsi completamente responsabile.

La capacità di scegliere il miglior modo di esprimere le virtù rappresenta un'altra caratteristica tipica delle varie forme di etica della virtù 46. Le virtù non si basano su impulsi emozionali immediati e irriflessi, come ad esempio la mera compassione per la virtù della generosità, l'assenza di paura per il coraggio o il desiderio di non mentire per l'onestà. Queste emozioni possono condurre ad agire in modo sbagliato. Ad esempio una persona compassionevole potrebbe mentire per il desiderio di non far soffrire un'altra o un impavido potrebbe compiere azioni malvage di cui sarebbe altrimenti incapace. Queste emozioni naturali sono possedute anche dai bambini e non rendono un carattere ammirevole o virtuoso. Questa sorta di "saggezza pratica" è interpretata diversamente a seconda del tipo di prospettiva etica che consideriamo. Secondo Aristotele, ad esempio, si tratta della *phronesis*⁴⁷, cioè la conoscenza razionale esatta di cosa è bene e cosa e male e dei mezzi giusti e di come utilizzarli per ottenere il bene. I bambini ad esempio possono danneggiare coloro che intendono beneficiare perchè non hanno una chiara comprensione del bene e del male o perché non conoscono i mezzi giusti per i loro scopi. Il phronimos è in grado di afferrare gli elementi eticamente rilevanti di ogni situazione particolare in modo diretto e "dal basso", cioè senza far riferimento a norme o principi, ma basandosi sulla propria esperienza. Egli padroneggia ed esercita tutte le virtù, realizzando in se stesso

⁴⁴ A. Vaccari, Le etiche della virtù, p. 214

⁴⁵ Ivi, p. 213

⁴⁶ Cfr. R. Hursthouse, G. Pettigrove, *Virtue Ethics*, cit.

⁴⁷ Aristotele, *Etica Nicomachea*, Editori Laterza, Bari 2012, pp. 95-101

il modello di agente virtuoso a cui far riferimento nel distinguere ciò che è bene⁴⁸. Secondo Hume, invece, il passo necessario per il possesso della virtù sarebbe lo sviluppo di una particolare sensibilità, dalla portata più ampia e oggettiva rispetto alle nostre emozioni immediate⁴⁹. Insomma non è sufficiente la buona intenzione di "fare la cosa giusta", ma è necessaria quella comprensione o sensibilità in più per far si che, effettivamente, si compia il bene in ogni situazione particolare⁵⁰. È la sensibilità, in questo caso, che riconosce quali sono le caratteristiche moralmente significative di ogni situazione, o le più significative, e spinge a trovare il modo più giusto di adattare ad esse il proprio comportamento. Ed è una capacità che cresce e matura con l'esperienza di vita⁵¹. Possiamo notare, quindi, una differenza importante tra gli aristotelici per i quali il criterio della razionalità pratica orienta i giudizi mantenendo un carattere di universalità, e chi si rifà all'etica humiana per cui i criteri dei giudizi morali restano particolari e sono i sentimenti delle persone coinvolte.

In una prima fase della riflessione morale contemporanea sulle virtù, la filosofia di Aristotele ha avuto un'influenza preponderante rispetto ad altri, mentre successivamente è stato ripreso il pensiero di filosofi appartenenti a tradizioni differenti ⁵². L'etica contemporanea della virtù infatti non rappresenta una corrente di pensiero omogenea, ma al suo interno si possono distinguere almeno due linee principali che si riferiscono ad interpretazioni differenti del concetto di virtù. La prima riprende la concezione aristotelica di virtù e di vita buona mentre la seconda si rifà all'interpretazione humiana della morale⁵³. Entrambe, acquisiscono seguito a causa del loro forte potenziale critico nei confronti di concezioni tradizionali fondate su un concetto inintelligibile di dovere e che esprimevano posizioni poco plausibili.

Le due prospettive, sebbene per gli aspetti di cui abbiamo parlato si trovino in accordo contro il kantismo e l'utilitarismo, presentano differenze sostanziali, a partire dall'idea di cosa sia il bene per gli esseri umani⁵⁴. Coloro che si rifanno all'insegnamento di Aristotele sostengono che il massimo bene corrisponda alla *eudaimonia*, intesa, a sua volta, come completa realizzazione dell'individuo in quanto essere umano, pieno sviluppo di tutte le funzioni e capacità tipiche della sua natura. In questo consiste la cosiddetta *fioritura*

⁴⁸ L. Greco, Alcune osservazioni sull'etica contemporanea delle virtù, cit. p. 298

⁴⁹ Cfr. paragrafo 1.3

⁵⁰ Ibidem

⁵¹ A. Vaccari, *Le etiche della virtù*, pp. 252-255

⁵² Ivi, pp. 192- 193

⁵³ Cfr. Mordacci, *Una introduzione alle teorie morali*, cit. p. 176

⁵⁴ Cfr. L. Greco, Alcune osservazioni sull'etica contemporanea delle virtù, cit. pp. 300-301

umana, che per gli aristotelici è ciò in cui consiste una vita buona e virtuosa⁵⁵. Le virtù sono quei tratti del carattere di cui un individuo ha bisogno per fiorire e vivere bene. Tra i neoaristotelici c'è disaccordo su quali effettivamente siano questi tratti che consentano una vita buona, ma tutti la definiscono in maniera teleologica, facendo riferimento ad un fine proprio degli esseri umani⁵⁶. Nell'approccio humiano alle virtù, invece, il riferimento ad un *tèlos* è del tutto assente: ciò che è bene per gli esseri umani viene definito a partire da osservazioni empiriche, a posteriori, circa l'esistenza concreta delle persone. Le impostazioni neohumiane, dunque, prendono le mosse dagli agenti morali come singoli individui, e non in quanto esseri umani, dai loro desideri e scopi individuali e dalle conseguenze delle loro azioni. Le prospettive aristoteliche, invece, presuppongono un criterio morale fissato apriori, anche se variamente interpretato, che non considera la specificità delle persone come fattore moralmente rilevante⁵⁷.

Analizziamo in seguito i modelli morali di Aristotele e Hume e le loro essenziali differenze, per poi concentrarci su quello humiano che riteniamo migliore nel delineare in modo autentico l'immagine dell'agente morale e nell'affrontare questioni etiche attuali di particolare urgenza⁵⁸.

1.2 Il modello teleologico aristotelico

Quella di Aristotele è un'etica teleologica in quanto mira all'attuazione del finalismo iscritto nella natura umana, che corrisponde al bene, definito infatti come "ciò cui tutto tende" Secondo Aristotele, l'essenza della natura umana è la razionalità, il cui pieno esercizio è il fine specifico dell'uomo. Sono definite virtù tutte quelle attività che portano l'uomo al compimento della sua natura razionale, facendola prevalere su istinti e passioni Nella prospettiva aristotelica, l'etica può essere formulata solo dopo che si è conosciuto cosa sia la natura umana, di cui si dà appunto una concezione forte e strutturata, centrata nella capacità di svolgere un'attività razionale. La conoscenza dei tratti essenziali della vita umana è la base dell'individuazione della lista delle virtù che dobbiamo realizzare, perciò l'etica aristotelica è una forma di *cognitivismo realistico*, radicalmente diverso dal non-cognitivismo della prospettiva humiana In quest'ultima, la moralità è guidata dalle reali sofferenze delle persone concrete e non da una definizione sostantiva

⁵⁵ Ivi, p. 297

⁵⁶ Ibidem

⁵⁷ Ivi, p. 301

⁵⁸ Cfr, Mordacci, *Una introduzione alle teorie morali*, cit. p. 176

⁵⁹ Aristotele, *Etica Nicomachea*, Editori Laterza, Bari 2012, p. 3

⁶⁰ Enrico Berti, Profilo di Aristotele, Edizioni Studium, Roma 2012, p. 249

⁶¹ Cfr. E. Lecaldano, Prima lezione di filosofia morale, cit. p.89

della natura umana e le virtù sono tratti del carattere che promuovono il benessere delle persone e non il perfezionamento di capacità intrinseche e ontologicamente determinate⁶². Per Aristotele il virtuoso eccelle nell'esercizio pieno e perfetto della funzione propria dell'uomo, che lo distingue dagli altri esseri viventi, vale a dire "l'attività dell'anima secondo ragione" ⁶³ e tale attività costituisce la felicità (*audaimonia*), fine ultimo dell'umanità e il suo bene più alto, ciò in vista di cui tutte le altre azioni sono desiderate. La felicità è il fine più perfetto perché "è sempre scelto per sé e mai a causa di altro" ⁶⁴, mentre gli altri beni li scegliamo in vista della felicità, ed è autosufficiente in quanto "da solo, rende un modo di vita degno di essere scelto" ⁶⁵.

La scienza che si occupa del bene supremo è la politica, che pertanto rappresenta la parte più importante della filosofia pratica e si occupa della polis⁶⁶. Il sommo bene infatti, secondo la visione comunitaria tipica dell'etica di Aristotele, è identico per il singolo individuo e per la città e quindi si può trattare in relazione alla città che è un tutto di cui l'individuo è una parte⁶⁷. Dunque scopo della politica e principale obiettivo della filosofia pratica in generale è la ricerca di quale sia il fine supremo a cui l'umanità tende. Se quasi tutti sono d'accordo nel chiamarlo felicità, il problema è stabilire in cosa essa consista. Su questo le opinioni degli uomini sono discordi e Aristotele analizza le più diffuse⁶⁸. Alcuni identificano la felicità con la vita dissoluta, fatta di piaceri, altri con la vita politica alla continua ricerca di onore e prestigio, altri ancora con la vita teoretica che ha come fine la conoscenza della verità⁶⁹. Alla vita edonistica Aristotele muove la critica che se il piacere corporeo fosse la felicità, l'uomo sarebbe simile alle bestie, con una continua dipendenza dagli oggetti dei suoi desideri. La critica alla seconda opinione comune è che se la felicità viene dall'onore dipende dagli altri, mentre essa deve comportare una certa indipendenza 70. Le persone che inseguono l'onore mostrano di tenere di più all'approvazione degli altri che alla virtù in sé. Il bene della felicità, essendo il fine ultimo dell'uomo, dovrà essere qualcosa di desiderabile per se stesso e non in vista di altro, qualcosa di autosufficiente⁷¹. Aristotele identifica la felicità nell'attività più propria dell'essere umano, in cui egli

⁶² Cfr. paragrafo 1.3

⁶³Aristotele, *Etica Nicomachea*, cit. p. 21

⁶⁴ Ivi, p. 19

⁶⁵ Ibidem

⁶⁶ E. Berti, Profilo di Aristotele, cit. p. 243

⁶⁷Aristotele, *Etica Nicomachea*, cit. p. 7

⁶⁸ Ivi, pp. 9-11

⁶⁹ Ivi, p. 21

⁷⁰ Ivi, p. 23

⁷¹ Ibidem

realizza la sua perfezione, cioè nella vita teoretica, volta alla conoscenza⁷². Dato che la forma dell'essere umano è la sua anima razionale, la sua opera più propria sarà l'attività più eccellente dell'anima razionale, vale a dire la virtù della sapienza, che si occupa delle cose che non dipendono dall'uomo e mira al bene dell'intero universo⁷³. Lo sviluppo delle capacità umane attraverso le virtù realizza dei fini che sono, a loro volta, mezzi per raggiungere il bene della felicità, ossia fini subordinati alla vita secondo la virtù più perfetta, che risiede, appunto, nella sapienza⁷⁴. Per determinare quali siano le virtù e distinguerle per importanza, Aristotele richiama la suddivisione delle parti dell'anima e le loro funzioni, quella intellettiva, che rappresenta la ragione vera e propria, quella sensitiva, che alla ragione obbedisce e si lascia guidare e quella vegetativa che con la ragione non ha nessun rapporto⁷⁵. Ora, le virtù vere e proprie si riferiscono solo alle prime due parti, quelle della parte intellettuale sono dette dianoetiche e quelle della parte sensitiva sono le virtù etiche⁷⁶. Le virtù dianoetiche (la sapienza, la prudenza...) sono prodotte dall'esercizio della parte razionale dell'anima, mentre quelle etiche (la generosità, la temperanza...) dalla parte appetitiva e irrazionale dell'anima quando coopera con e obbedisce alla parte razionale^{77 78}.

Ai fini della nostra ricerca ci interessa soffermarci sulla virtù etica, definita come un tratto abituale e stabile del carattere, una disposizione permanente a compiere certe azioni che nasce con l'abitudine⁷⁹. In particolare, la virtù è la capacità di trovare il "giusto mezzo" tra l'eccesso e il difetto in ogni azione e passione, gli oggetti della morale⁸⁰. Il criterio della medietà è stabilito dalla ragione secondo la natura della virtù e le circostanze. Aristotele afferma infatti: "la virtù è uno stato abituale che produce scelte, consistenti in una medietà rispetto a noi, determinato razionalmente, e come verrebbe a determinarlo l'uomo saggio, medietà tra due mali, l'uno secondo l'eccesso e l'altro secondo il difetto"⁸¹. Un'azione infatti può essere cattiva o per eccesso o per difetto, il bene invece consiste nella giusta misura. Il coraggio, ad esempio, è il punto di mezzo tra due vizi opposti, uno per difetto, la

⁷² E. Berti, *Profilo di Aristotele*, cit. p. 259

⁷³ Ivi, pp. 259- 260

⁷⁴ Ivi, pp. 256- 265

⁷⁵ Ivi, p. 251

⁷⁶ Cfr. E. Berti, *Profilo di Aristotele*, cit. pp. 247-255

⁷⁷ Cfr. Etica Nicomachea, cit, pp. 43-44

⁷⁸ Cfr. Roberto Mordacci, *Una introduzione alle teorie morali*, cit. pp. 176- 179

⁷⁹ Aristotele, *Etica Nicomachea*, cit. pp. 59-61

⁸⁰ Ivi, pp. 49-51

⁸¹ Ivi, p. 63

viltà, e l'altro per eccesso, la temerarietà⁸². Il giusto mezzo non consiste nella medietà assoluta e matematica tra due estremi, ma nella medietà valida per noi, quindi determinata dalla retta ragione dell'uomo saggio. In etica infatti, sostiene Aristotele, non si possono dare indicazioni assolute su cosa è bene e cosa è male, ma si deve esaminare caso per caso, facendo affidamento sulla buona abitudine, l'esperienza e il giudizio del saggio. La ricerca del giusto mezzo produce, in ogni situazione, precise azioni e non altre: "l'errare si dà in molti modi mentre l'essere corretti si dà in un solo modo". Di qui la difficoltà di una prospettiva morale tanto esigente. Per agire in modo virtuoso, non solo si deve possedere tutte le virtù, ma anche una saggezza pratica in grado di distinguere le azioni buone da quelle cattive, conoscere i fini delle azioni per saper deliberare intorno ai mezzi e perciò applicare la virtù ad ogni situazione. Questo implica una profonda conoscenza della natura della virtù e delle circostanze particolari in cui si agisce. Possiamo anticipare che, invece, la capacità richiesta dalla morale humiana è molto meno esigente ed è rappresentata dalla sensibilità di riconoscere situazioni di sofferenza, simpatizzare con esse ed agire per contrastarle.

Il compito della retta ragione aristotelica è dunque quello di governare le passioni secondo i giusti criteri, persuadendo la parte appetitiva dell'anima, ed è proprio questa la virtù etica⁸⁴. Le passioni sono importanti nella sfera morale delle persone, ma si deve imparare a modularle e reagire nel modo corretto a piaceri e dolori che da esse seguono. Questo sforzo della ragione è lodevole poiché deriva da una scelta responsabile e porta alla costituzione degli stati abituali che causano determinati tipi di azioni. Una vita secondo virtù, cioè una vita felice, consiste nell'esercizio della retta ragione nelle scelte quotidiane, oltre che nella vita contemplativa.

Per quanto riguarda la visione del carattere, per gli aristotelici esso è un insieme di tratti stabili e radicati nell'identità personale dell'agente e, a livello normativo, la lista delle virtù è chiusa e unita ⁸⁵. La difficoltà principale dell'etica aristotelica è proprio questa concezione "globalista" del carattere che sembrerebbe troppo idealizzata: una persona è virtuosa se possiede tutte le virtù, espresse nella vita esemplarmente buona del saggio, altrimenti non lo è. Ognuno compie un processo verso il pieno possesso di tutte le virtù, ma

⁸² Ivi, pp. 101- 105

⁸³ Ibidem

⁸⁴ E. Berti, *Profilo di Aristotele*, cit. p. 249

⁸⁵ Matteo Galletti, *Carattere e situazioni: le recenti critiche dell'etica della virtù basate sulla psicologia sociale*, in «*Annali del Dipartimento di Filosofia*», XIII, 2008, pp. 287- 305, p. 295

fino a quel punto non ne possiede propriamente nemmeno una⁸⁶. In questo modo, se esisteranno, saranno davvero poche le persone virtuose. Un'altra importante difficoltà della concezione aristotelica risiede nel modo in cui si dà conto della stabilità e prevedibilità del comportamento morale. Si fa appello ad una motivazione che risiede esclusivamente nel possesso della virtù, all'autosufficienza motivazionale del carattere. Questa teoria e la concezione globalista del carattere non sembrano sostenute dall'esperienza. Infatti, si scontrano a livello empirico con una serie di esperimenti psicologici⁸⁷ condotti a partire dagli anni Sessanta che evidenziano come la motivazione della condotta umana cambi in relazione a fattori ambientali, spesso eticamente non rilevanti, che influenzano l'agire delle persone indipendentemente dal loro carattere. Verrebbe messo in discussione, quindi, il nesso tra il possesso di tratti caratteriali e determinati comportamenti. La corrente che sostiene questa teoria in psicologia sociale è stata ribattezzata "situazionismo" e possiamo chiamare "situazionisti" gli autori che usano questi dati sperimentali per muovere una critica all'etica di aspirazione aristotelica⁸⁸. Tra questi, John Doris, ad esempio, individua due caratteristiche fondamentali nelle virtù dell'etica aristotelica. La prima è la robustezza, cioè la "resistenza a pressioni situazionali contrarie nelle loro manifestazioni comportamentali" ⁸⁹, pertanto circostanze particolari o tentazioni di vario tipo non modificano il comportamento del virtuoso. La seconda è la coerenza valutativa, cioè la probabile presenza, data una virtù, di altri tratti positivi, cosa che fa sì che ci si aspetti che una persona generosa, ad esempio, sia anche compassionevole⁹⁰. Il carattere moralmente buono sarebbe dunque un insieme integrato e coerente di tratti robusti che permettono di formulare previsioni sul comportamento futuro della persona virtuosa. Entrambe queste caratteristiche, spiega Doris, sono smentite dalla psicologia sociale che ha dimostrato che le variazioni comportamentali tra individui dipendono in misura maggiore dalle variabili delle circostanze che da quelle dei caratteri e che "la personalità è molto più frammentata rispetto a quanto creda la psicologia morale aristotelica"91. I comportamenti umani non sono causati da caratteri globali, stabili e continui presupposti dall'etica aristotelica, ma dall'interazione tra elementi contingenti e le disposizioni dell'agente 92. Questo non necessariamente porta a negare la possibilità di formulare giudizi sui tratti caratteriali delle

⁸⁶ Ibidem

⁸⁷ Ivi, p. 296

⁸⁸ Matteo Galletti, *Situazionismo, responsabilità e competenza morale*, in P. Vincieri (a cura di), *Sul fondamento della morale*, Du.press, Bologna 2012, pp. 91-112

⁸⁹ John M. Doris, Persons, Situations, and Virtue Ethics, in «Nous», 32, 4, pp. 504-530, p. 506

⁹⁰ M. Galletti, Carattere e situazioni, cit. p. 296

⁹¹ Ibidem

⁹² Cfr. Lecaldano, Prima lezione di filosofia morale, cit., p. 94-95

persone, essi però potrebbero essere pensati come locali e non globali: non più robusti o parti di un insieme coerente, ma specifici, incorporando direttamente in essi le variabili situazionali. Pertanto molti situazionisti hanno ripreso versioni dell'etica che si appoggiano ad una psicologia morale più modesta e meno esigente⁹³.

In questo senso, l'impostazione naturalistica ed empiristica di Hume ha il vantaggio di vedere il carattere come un insieme di tratti modellabile ed influenzato dal contesto storico- culturale, dalle esperienze e dalle relazioni sociali delle persone e non come qualcosa di rigido ed uniforme. Da questo punto di vista si può forse spiegare la relativa stabilità del comportamento morale attraverso l'interazione dei nostri tratti caratteriali con certi fattori e situazioni a cui siamo esposti regolarmente⁹⁴.

Nella prospettiva aristotelica, le virtù inoltre sono concepite come capacità che ognuno di noi ha per il fatto di essere membro della specie umana in quanto tale e non, come nell'impostazione humiana, tratti del carattere dell'individuo che approviamo o disapproviamo in base ai loro effetti sugli altri⁹⁵. Derivare la moralità da una caratteristica universale come la razionalità umana determina l'assolutezza e l'eternità dei principi morali, immodificabili e validi sempre e per tutti. Pertanto il saggio, che riconosce e possiede tutte le virtù, sarà l'unico modello di condotta virtuosa, che gli altri proveranno ad imitare⁹⁶.

Proprio per il fatto che il carattere è visto come iscritto in una natura ontologicamente determinata, il processo di crescita morale personale è possibile, ma conduce necessariamente verso un orizzonte prestabilito. L'ascesa verso la saggezza guarda ad un elenco fisso e universale di vizi e virtù su cui non c'è possibilità di disaccordo⁹⁷. Nel secondo libro dell'*Etica Nicomachea* Aristotele spiega questo processo di apprendimento morale basandolo sull'abitudine di ripetere azioni buone: "le virtù non si generano né per natura né contro natura, ma è nella nostra natura accoglierle e sono portate a perfezione in noi per mezzo dell'abitudine [...] acquistiamo le virtù perché le abbiamo esercitate in precedenza". Dunque, una persona diventa giusta, ad esempio, compiendo azioni giuste, sebbene non possegga ancora la virtù della giustizia. Le sue azioni, cioè, sono virtuose solo in grado minimo, non attuano pienamente la virtù perché non sono fatte come le farebbe la

-

⁹³ Cfr. Maria Merritt, *Virtue Ethics and Situationist Personality Psicology*, in *«Ethical Theory and Moral Practice»*, 3, 4, pp. 365-383

⁹⁴ Cfr. A. Vaccari, Le etiche della virtù, cit. pp. 230-231

⁹⁵ Cfr. E. Lecaldano, *Prima lezione di filosofia morale*, cit. pp. 91- 92

⁹⁶ Ivi, pp. 89-90

⁹⁷ Ivi, p. 94

⁹⁸ Aristotele, *Etica Nicomachea*, cit. p. 47

persona virtuosa. Infatti, come chiarisce Bernard Williams, le condizioni perché un atto sia compiuto *nel modo in cui* lo compirebbe un agente virtuoso sono la consapevolezza (nel senso della conoscenza sia della virtù e sia della situazione particolare), la scelta di quell'atto per se stesso e il trovarsi in uno stato stabile. Aristotele non dice molto dell'attività deliberativa della persona non virtuosa, ma questa è presumibilmente carente in una delle tre condizioni dell'agire virtuoso⁹⁹.

Da ultimo possiamo notare che, dato che l'immagine aristotelica della natura umana considera la capacità razionale come il suo tratto distintivo e ciò che la rende oggetto e soggetto della morale, l'esercizio della ragione segna una distinzione profonda tra gli esseri umani e gli altri esseri senzienti, così da limitare l'universo dei soggetti moralmente rilevanti ai soli esseri umani. Al contrario, il sentimentalismo humiano, mettendo la sensibilità per le sofferenze altrui al centro della moralità, non fa distinzioni etiche legate alla classificazione degli esseri viventi¹⁰⁰.

1.3 Il modello sentimentalistico humiano

L'etica humiana, per l'ampiezza dei temi trattati e per lo sfondo radicalmente naturalista, può essere considerata la prima e più importante concezione moderna della virtù¹⁰¹.

Le idee di partenza dell'etica di Hume sono completamente diverse da quelle aristoteliche. Uno dei principi chiave di tutta la sua filosofia, espresso nel primo libro del *Trattato sulla natura umana*, afferma che tutto ciò che l'uomo può conoscere viene della sua esperienza sensibile. Ogni operazione della mente è una percezione fondata sull'esperienza¹⁰², "non c'è mai nulla presente alla mente se non le sue percezioni". Hume applica tale principio anche ai giudizi morali che sono, a suo avviso, delle percezioni differenti e lo dimostra negando la capacità della ragione di compiere distinzioni etiche¹⁰⁴. Essa infatti mira alla scoperta della verità o della falsità, ricercando l'accordo o il disaccordo di una percezione o con le relazioni tra idee o con i dati di fatto reali¹⁰⁵. Ora, gli oggetti della nostra vita

⁹⁹ Cfr. B. Williams, *Il senso del passato. Scritti di storia della filosofia*, Feltrinelli, Milano 2009, pp. 207-214

¹⁰⁰ E. Lecaldano, *Prima lezione di filosofia morale*, cit. pp. 122-132

¹⁰¹ Cfr. A. Vaccari, *Le etiche della virtù*, cit. p. 21

¹⁰² Nella prima parte del primo libro del *Trattato* Hume distingue, nell'ambito delle percezioni, le impressioni e le idee. Le prime sono percezioni forti e violente e comprendono emozioni e passioni quando si presentano per la prima volta. Le idee sono invece delle immagini più deboli delle impressioni che usiamo nei ragionamenti. La differenza è nel grado e non nella natura, ma l'idea può essere vera o falsa mentre la percezione è un fenomeno originario. Cfr. David Hume, *Trattato sulla natura umana*, in E. Lecaldano (a cura di), *Opere filosofiche*, Laterza, Roma-Bari 1993, pp. 13-19

¹⁰³ D. Hume, *Trattato sulla natura umana*, cit. p. 482

¹⁰⁴ Cfr. A. Vaccari, cit. pp. 32- 35

¹⁰⁵ D. Hume, *Trattato sulla natura umana*, cit. p. 484

morale provengono dalla nostra esperienza e sono azioni e passioni. Esse non sono suscettibili di un simile accordo, in quanto sono "dei fatti e delle realtà originari, completi in se stessi, che non implicano alcun riferimento ad altre passioni, volizioni e azioni. Perciò è impossibile dichiararle vere o false, contrarie o conformi alla ragione" La ragione inoltre non può mai operare su azioni e passioni, e nemmeno ostacolarle o suscitarle. Pertanto, al contrario di quanto sostenuto dagli aristotelici, dato che il processo di discriminazione morale è strettamente pratico, cioè influenza l'agire e il sentire, esso non può dipendere dal ragionamento 107. Si tratta di ambiti ontologici diversi, quello della verità per la ragione e quello della realtà per la morale. La ragione dunque non è in grado di dare indicazioni pratiche, può parlare dell'è ma non del *dover essere*. Allo stesso modo, la ragione è impotente a livello motivazionale: dato che la sua funzione è ricercare il vero, essa non può essere un principio attivo dell'agire, ma una facoltà meramente teoretica 108. Si deve concludere perciò che "la morale è più propriamente oggetto di sentimento che di giudizio" 109. La ragione può partecipare all'agire morale in quanto può informarci

Queste operazioni sono prerogative di determinate passioni, il fulcro della morale secondo Hume: "siccome il vizio e la virtù non si possono scoprire semplicemente mediante il confronto delle idee, deve essere grazie a qualche impressione o sentimento suscitato da tali qualità che noi siamo in grado di stabilire una differenza tra loro" Queste passioni sorgono quando consideriamo la realtà a partire da particolari punti di vista e forniscono il contenuto della morale, cioè ci permettono di discriminare il bene dal male, le condotte moralmente apprezzabili da quelle biasimevoli, ma hanno anche un ruolo fondamentale nella formazione del nostro carattere, di quei tratti stabili che determinano l'azione, cioè ne sono il movente.

dell'esistenza dell'oggetto della passione ed indicarci i mezzi con cui perseguirlo, ma non

può fornirci una meta o scegliere tra scopi diversi, né motivare all'azione 110.

Questi peculiari sentimenti che rappresentano il centro della nostra vita morale, non sono semplici passioni spontanee e dirette, ma sono ciò che Hume chiama *sentimenti morali*, cioè una classe particolare di passioni, una sorta di sentimenti di secondo livello, dotati di

¹⁰⁶ D. Hume, *Trattato sulla natura umana*, cit. p. 484

¹⁰⁷ Ibidem

¹⁰⁸ A. Vaccari, cit. pp. 34-35

¹⁰⁹ D. Hume, *Trattato sulla natura umana*, cit. p. 497

¹¹⁰ Cfr. Ivi, p. 485

¹¹¹ Ivi, p. 497

¹¹² Cfr. in seguito

una speciale autorevolezza che deriva dalla loro stabilità. Una stabilità che posseggono grazie ad un processo di riflessione critica sulla loro accettabilità¹¹³.

Le passioni, in generale, sono, per Hume, delle *impressioni secondarie*, che derivano, cioè, dalle sensazioni di piacere e dolore (*impressioni originali*). I sentimenti morali, in particolare, consistono in reazioni emotive che sorgono in chi osserva in modo disinteressato le sofferenze o i piaceri che una persona prova come effetto delle azioni di un altro. Si tratta di un sentimento gradevole in presenza di un'azione che causa effetti positivi, per il quale siamo spinti ad approvare la qualità del carattere che ha causato quell'azione. E di un sentimento sgradevole in presenza di un'azione che causa effetti negativi, per il quale siamo spinti a disapprovare il tratto caratteriale che ha provocato quell'azione. Approvare o disapprovare un certo tratto del carattere dunque consiste precisamente nel *sentire*, in sua presenza, un piacere o una sofferenza peculiari: "avere il senso della virtù non significa altro che sentire una soddisfazione di tipo particolare nel contemplare una certa qualità [...] non inferiamo che una qualità sia virtuosa perché ci piace: ma nel sentire che ci piace in un certo modo particolare, sentiamo che in effetti è virtuosa" ¹¹⁴.

In questo senso, vizio e virtù sono visti come percezioni della mente analoghe alle "qualità secondarie" ¹¹⁵ dei corpi, come suoni e colori. Sono *oggetti relazionali*, cioè impressioni che consistono nel modo in cui facciamo esperienza di certi tratti caratteriali e che non esisterebbero senza le persone che li valutano ¹¹⁶. Inoltre, come per le altre impressioni dei sensi, anche le valutazioni morali possono essere copiate e diventare idee, anche raggiungendo un alto grado di forza e vivacità che le rende *credenze* ¹¹⁷. In tal modo le valutazioni morali, che in origine sono delle passioni, possono figurare nei nostri ragionamenti in forma di idee o credenze ¹¹⁸. Possiamo parlare dunque di una concezione *internalista* e *non- cognitivistica* della morale. Non esistono, cioè, valori morali nel mondo, indipendentemente dalla percezione umana, i quali dobbiamo conoscere o descrivere per poter dare giudizi morali. La morale è perciò una sfera dell'esperienza umana autonoma,

-

¹¹³ E. Lecaldano, *Prima lezione di filosofia morale*, cit- pp. 55- 56

¹¹⁴ Ivi, p. 498

¹¹⁵ L'analogia tra sentimenti di approvazione e disapprovazione e percezioni dei sensi, tuttavia, non è perfetta. Infatti, mentre le seconde sono esperienze immediate e passive, per formare i primi –come sarà spiegato in seguito- abbiamo bisogno di precedenti impressioni o idee con cui riflettere. Inoltre i giudizi morali sono causati dalla contemplazione di un carattere in generale e senza interessi personali, diversamente dalle percezioni dei sensi Cfr. A. Vaccari, *Le etiche della virtù*, cit. p. 38

¹¹⁶ Ivi, p. 37

¹¹⁷ Ivi, p. 39

¹¹⁸ Ibidem

poiché non si adegua a qualche realtà esterna già data: le distinzioni morali, così come la spinta motivazionale, provengono solo dalla sensibilità del soggetto morale¹¹⁹.

Lo scopo della vita morale, infatti, secondo l'etica humiana, è la formazione di un certo carattere personale, e non adeguare le proprie azioni a delle norme o prescrizioni. Il carattere è la causa dell'agire morale, di conseguenza, nel processo di valutazione morale l'oggetto ultimo del giudizio è la qualità del carattere che origina l'azione. Le azioni sono solo segni che ci rimandano a certe caratteristiche morali dell'agente. Nel terzo libro del Trattato Hume lo spiega chiaramente: "è evidente che quando lodiamo un'azione guardiamo soltanto ai motivi che l'hanno prodotta, e consideriamo le azioni come segno o indicazioni dell'esistenza di certi principi nella mente o nel carattere. Il comportamento esterno non ha alcun merito: dobbiamo rivolgerci dentro di noi per trovare la qualità morale". L'approvazione morale è rivolta, perciò, non direttamente ai comportamenti delle persone, ma ai motivi che ci sono dietro di essi, quei motivi che non terminano con l'azione, ma sopravvivono ad essa e divengono principi stabili della condotta o tratti del carattere. Vizio e virtù sono proprio questi motivi quando vengono considerati come oggetto di approvazione morale¹²¹. Un'azione è virtuosa o viziosa solo quando è segno di una qualità di un carattere e dipende da esso, non se è provocata da qualche altra causa accidentale. Il carattere, tuttavia, non sempre si manifesta nelle azioni. La sua efficacia causale dipende dalla presenza di una serie di circostanze, interne o esterne all'agente, che spesso sfuggono al suo controllo¹²², ma questo non influenza i nostri giudizi morali sulle sue qualità perché guardiamo alla storia complessiva della persona e se il suo agire tende a beneficiare gli altri, "la stimiamo virtuosa e ci rallegriamo per questo suo carattere anche se delle eventualità fortuite ne ostacolano l'azione e le impediscono di essere utile ai suoi amici e al suo paese. La virtù, anche se vestita di stracci, rimane sempre virtù" 123. Il carattere, in altre parole, non si risolve nelle azioni, ma continua ad esistere anche se non è esercitato. Nell'etica della virtù, un tratto del carattere è una qualità della mente con una duplice funzione, non solo suscitare le nostre valutazioni morali, ma anche causare le nostre azioni¹²⁴. Soffermandoci su questo secondo punto, un tratto caratteriale può essere definito come una disposizione ad avere desideri e sentimenti che, date certe circostanze, ci spingono ad agire in certi modi caratteristici. Si tratta quindi di una disposizione emotiva,

¹¹⁹ Cfr. E. Lecaldano, *Prima lezione di filosofia morale*, cit. pp. 50-51

¹²⁰ D. Hume, *Trattato sulla natura umana*, cit. p. 504.

¹²¹ A. Vaccari, *Virtù e sentimenti morali in Hume*, in «Iride», 19, 2, pp. 331-341, p. 332

¹²² Ibidem

¹²³ D. Hume, *Trattato*, cit. p. 617

¹²⁴ A. Vaccari, Virtù e sentimenti morali in Hume, cit. p. 332

una passione stabile e durevole, supportata da certe considerazioni, che guida la nostra volontà. Le persone agiscono in un determinato modo e creano aspettative negli altri perché hanno un determinato carattere 125. Per questo motivo, possiamo inferire i tratti caratteriali a partire dalle azioni di una persona: "siamo in grado di formulare questa inferenza solo per l'esperienza e l'osservazione della loro unione costante, per cui, dopo tutto, l'inferenza è solo l'effetto dell'abitudine sull'immaginazione" Dalla costatazione, insomma, che qualcuno si comporta per lo più in un certo modo possiamo presumere che possieda un certo carattere e, viceversa, conoscendo il suo carattere siamo in grado di predirne e decifrarne il comportamento. In questo senso, le azioni sono frutto del carattere quando c'è tra essi una connessione regolare, che possiede una sorta di necessità 127. Se così non fosse, le azioni sarebbero solo frutto del caso o di una volontà che compie scelte puntuali senza criteri e non ci sarebbe responsabilità morale. Non è indifferente per una persona scegliere se compiere una o l'altra azione, esiste una causa, il suo carattere, che la induce ad un certo tipo di azioni.

Anche se il carattere è costituito da proprietà durevoli e costanti, non necessariamente resta sempre il medesimo nel corso del tempo: esso può essere influenzato da circostanze, persone o condizioni ambientali. "Il pentimento o un mutamento di vita" ¹²⁸ possono cambiarlo, ma essendo costituito da qualità forti e stabili, i cambiamenti sono lenti e graduali, tanto da mantenere l'identità di una persona, che resta riconoscibile tanto agli altri quanto a se stessa ¹²⁹. Con questo, possiamo rimarcare la sostanziale differenza tra la visione humiana del carattere e quella aristotelica delineata in precedenza. Se per gli aristotelici il carattere è un insieme globale e permanente di tratti radicati nell'identità della persona, Hume lo vede come capace di accogliere tratti anche molto diversi tra loro, passibile di cambiamento e dipendente dalle nostre relazioni con gli altri ¹³⁰. Anche a livello normativo la differenza è notevole: secondo Aristotele il saggio realizza nel suo carattere un'unità armonica di tutte le virtù sotto la guida della ragione e la lista delle virtù è chiusa e con un rigido ordine interno di importanza. Hume al contrario sostiene la tesi del pluralismo delle virtù: esse sono aspetti positivi del carattere che possono convivere con il vizio sotto altri aspetti e il virtuoso è colui il cui carattere è costituito da tratti, nel

¹²⁵ Ivi, p. 333

¹²⁶ D. Hume, *Trattato*, cit. p. 426

¹²⁷ Ibidem

¹²⁸ D. Hume, Trattato, cit. p. 366

¹²⁹ Cfr. Lorenzo Greco, *L'io morale: David Hume e l'etica contemporanea*, Liguori Editore, Napoli 2008, pp. 126- 129

¹³⁰ Cfr. E. Lecaldano, *Prima lezione di filosofia morale*, cit. pp. 90-91

complesso, virtuosi e armonizzati tra loro¹³¹. Il modello humiano è meno esigente e meno rigido di quello aristotelico. La lista delle virtù è aperta e ogni agente può creare la sua peculiare accezione di vita virtuosa. Ci sono molti tipi di caratteri e di stili di vita eticamente apprezzabili, per il possesso delle virtù e per la loro capacità di trovare modi adeguati di esprimerle e far prevalere l'una o l'alta a seconda del contesto, e non rispettando un ordine predeterminato¹³².

Per poter distinguere le qualità moralmente apprezzabili dalle altre esistono diversi criteri che Hume discute nel III libro del *Trattato* e nella *Ricerca sui principi della morale*: una virtù è un tratto del carattere utile o immediatamente gradevole sia alla persona che lo possiede sia agli altri¹³³. Le virtù utili agli altri sono quelle che contribuiscono al benessere e alla stabilità della società e favoriscono la cooperazione e la convivenza pacifica e includono sia quelle naturali che quelle artificiali. Tra quelle artificiali ci sono le virtù legate alle convenzioni della giustizia, come l'onestà, la lealtà e la fedeltà alle promesse, e sono alla base dei nostri doveri civili e legali. Tra le virtù naturali legate all'utilità sociale Hume include "la mitezza, la beneficienza, la carità, la generosità, la clemenza, la moderazione, l'equità", la clemenza, la moderazione, l'equità", la clemenza la moderazione la convenza pacifica e nella *Ricerca sui principi della morale*: una virtà della moderazione la convenza pacifica e nella *Ricerca sui principi della morale*: una virtà della morale e nella *Ricerca sui principi della morale*: una virtà della morale e nella *Ricerca sui principi della morale*: una virtà della morale e nella *Ricerca sui principi della morale*: una virtà della morale e nella *Ricerca sui principi della morale*: una virtà della morale e nella *Ricerca sui principi della morale*: una virtà della morale e nella *Ricerca sui principi della morale*: una virtà della morale e nella *Ricerca sui principi della morale*: una virtà della morale e nella *Ricerca sui principi della morale*: una virtà della moral

Le virtù humiane, però, comprendono non solo le qualità utili al benessere della società, ma anche quei tratti più "egoistici" che favoriscono esclusivamente il nostro interesse e che permettono la realizzazione dei nostri progetti di vita e il nostro successo nel mondo 135. In questo gruppo di qualità rientrano "la prudenza, la temperanza, la frugalità, l'assiduità, la destrezza e lo spirito di intraprendenza", disposizioni che, al contrario di molti altri teorici delle virtù, Hume considera moralmente apprezzabili e, come mostra l'esperienza, una parte importante delle nostre vite 136. Il soggetto morale descritto dall'etica della virtù, quindi, oltre ad avere tratti benevoli e disposizioni di rispetto, cooperazione e imparzialità necessarie per la vita associata, possiede anche altre qualità apprezzabili per il suo personale benessere, come il coraggio, la prudenza, la fermezza, la determinazione 137. Tutte hanno un ruolo fondamentale nella nostra vita perché permettono di comportarci in

-

¹³¹ Cfr. R. Mordacci, *Una introduzione alle teorie morali*, cit. pp. 179-184

¹³² Ibidem

¹³³ D. Hume, Trattato, cit. p. 499

¹³⁴ Ivi, pp. 611-612

¹³⁵ A. Vaccari, Virtù e sentimenti morali in Hume, cit. p. 334

¹³⁶ Come analizzeremo in seguito, Hume dà una spiegazione unitaria e coerente di tutte le virtù, rintracciando nella simpatia il principio alla base dell'approvazione morale dei caratteri. Gli uomini partecipano ai piaceri e ai dolori provocati negli altri anche dalle loro qualità personali che non promuovono il bene pubblico, ma sono abilità necessarie allo sviluppo di sé. Perciò non è giustificabile escludere tali qualità dal catalogo delle virtù. Cfr. ivi, p. 335

¹³⁷ A. Vaccari, *Le etiche della virtù*, cit. p. 209

modo giusto verso gli altri, più facilmente e più profondamente rispetto ad obblighi morali esterni, ma anche perché rendono possibile lo sviluppo di tutte le dimensioni della persona, non solo nel suo aspetto pubblico, ma anche privato, assicurandoci quei beni di cui riteniamo aver bisogno.

La virtù, come dicevamo, viene individuata dai sentimenti morali che possono essere di approvazione o biasimo, al mostrarsi di certi caratteri, disposizioni o azioni ¹³⁸. Hume ritrova l'origine dei sentimenti morali nella simpatia. Si tratta della

capacità naturale della psicologia umana di percepire le passioni altrui, provando sofferenza davanti ai dolori delle persone e gioia contemplando i loro piaceri. Nel secondo libro del *Trattato*, Hume descrive così questo processo di trasmissione delle passioni: "non c'è qualità della natura umana più notevole [...] della nostra propensione a provare simpatia per gli altri, e a ricevere per comunicazione le inclinazioni e i sentimenti altrui, per quanto diversi o addirittura contrari ai nostri"¹³⁹. Si deve precisare che simpatizzare non significa immaginare se stessi "nei panni" di un altro, ma sentire le sue emozioni come fossero nostre, ampliare le nostre esperienze passionali ¹⁴⁰. Hume scrive a tal proposito che la simpatia è in grado di "darci lo stesso piacere e lo stesso dolore per le qualità altrui, che se queste tendessero al nostro vantaggio o al nostro danno" ¹⁴¹. In questo modo, essa favorisce il superamento del nostro interesse personale e ci permette di avere una visione più chiara e adeguata dei caratteri delle altre persone ¹⁴².

Nella sua analisi, Hume prende le mosse dal riconoscimento empirico di quanto la simpatia sia radicata negli esseri umani e dell'incidenza di questo meccanismo naturale sulla condotta sociale: è difficile, spiega Hume, trovare un essere umano che non privilegi il benessere delle persone a lui più care ai suoi interessi personali. La simpatia sembra costituire, dunque, un principio non auto-interessato capace di motivare la condotta umana 143. Tuttavia, l'osservazione dei comportamenti umani ci spinge a credere che la simpatia abbia dei limiti: essa appare tanto più forte quanto maggiore sono la somiglianza e la prossimità di coloro con cui simpatizziamo 144. Hume nota che c'è una "grande rassomiglianza tra tutte le creature umane" che ci spinge ad abbracciare i sentimenti degli altri e, a maggior ragione, "troviamo che lì dove, oltre alla generale somiglianza della

-

¹³⁸ D. Hume, Ricerca sull'intelletto umano, Laterza, Bari 1996, pp. 157-158

¹³⁹ D. Hume, *Trattato*, cit. p. 332

¹⁴⁰ A. Vaccari, *Virtù e sentimenti morali in Hume*, cit. p. 338

¹⁴¹ D. Hume, *Trattato*, cit. p. 612

¹⁴² Cfr. A. Vaccari, *Virtù e sentimenti morali in Hume*, cit. p. 338

¹⁴³ Ibidem

¹⁴⁴ Ivi, pp. 338-339

nostra natura vi è anche una peculiare somiglianza nelle nostre maniere, carattere, paese o lingua, è più facile che ne nasca la simpatia [...]. Le relazioni di parentela [...] possono talvolta contribuire allo stesso effetto; e così anche la nostra familiarità con gli altri¹⁴⁵. Queste relazioni accrescono la vivacità che trasferiamo alla nostra idea di una passione altrui tanto che, in certi casi, essa si trasforma in un'impressione vera a propria, facendoci provare, ad esempio, la paura del paziente in attesa di un'importante operazione. Come spiega Hume: "quando vedo gli *effetti* di una passione nella voce e nei gesti di una persona, la mia mente passa subito da questi effetti alle loro cause, e si forma della passione un'idea che è tanto viva da mutarsi subito nella passione stessa". In altre parole, i segni di una passione, come le espressioni del volto o il linguaggio, ci comunicano l'idea di quella passione, ad esempio della gioia. Tale idea poi viene associata, attraverso un processo involontario, all'impressione che abbiamo di noi stessi che ci è sempre presente. Quest'ultima comunica la sua vivacità all'idea della gioia, trasformandola nell'impressione corrispondente, la vera e propria affezione della gioia.

Con il principio della simpatia, inoltre, Hume dà conto della dimensione sociale delle passioni e delle credenze umane che sono sempre, in certa misura, influenzate da quelle degli altri. Una sorta di contagio emozionale che fonda i costumi e le opinioni di un popolo formandone il carattere. È così spiegata "la grande uniformità che possiamo osservare nelle inclinazioni e nel modo di pensare di coloro che appartengono a uno stesso popolo".

Analizziamo ora il processo con cui si originano i sentimenti morali a partire dalla simpatia, in che modo cioè, da un principio naturale possa sorgere il fenomeno della moralità. È utile partire dalla caratteristica limitatezza della simpatia, che abbiamo visto essere un meccanismo mutevole e instabile, le cui operazioni sono influenzate da diversi principi associativi. Simpatizziamo più facilmente con coloro che ci somigliano per abitudini o per interessi e con coloro con cui abbiamo relazioni effettive, che con chi è molto diverso da noi o che non conosciamo affatto. Pertanto se fosse soltanto questa la base della morale, i giudizi sul carattere sarebbero instabili e parziali come i nostri sentimenti simpatetici. I giudizi morali tuttavia non possono essere soggetti a questo tipo di variazioni e relativi a criteri tanto mutevoli. Hume risolve questa difficoltà rintracciando negli esseri umani la capacità di assumere prospettive più generali in grado di neutralizzare

¹⁴⁵ A. Vaccari, Virtù e sentimenti morali in Hume, cit. p. 333-334

¹⁴⁶ D. Hume, Trattato, cit. p. 609

¹⁴⁷ A. Vaccari, Virtù e sentimenti morali in Hume, cit. p. 338

¹⁴⁸ D. Hume, *Trattato sulla natura umana*, cit. p. 332

gli effetti di circostanze come la prossimità o la somiglianza¹⁴⁹. Tali prospettive sono ricostruzioni immaginative permesse dalla riflessione sulle situazioni in cui siamo chiamati ad agire o giudicare. Immaginiamo, ad esempio, le risposte emotive del gruppo di persone direttamente influenzate dal carattere oggetto dei nostri giudizi e simpatizziamo con quelle emozioni. Così facendo possiamo acquisire la prospettiva delle persone direttamente relazionate all'agente e contrastare la visione parziale dovuta alla nostra distanza¹⁵⁰. In questo modo si realizza un processo di revisione dei sentimenti simpatetici immediati che li "moralizza", rendendoli più stabili e oggettivi.

Possiamo quindi spiegare in tre passaggi l'origine dei sentimenti morali: innanzitutto si costata il possesso in una persona di una qualità che le permette di compiere azioni vantaggiose e utili, o che suscita piacere in chi la possiede o in chi ne subisce gli effetti. In secondo luogo, le sensazioni piacevoli che quel tratto caratteriale provoca in coloro che si relazionano con esso si trasferiscono per simpatia in chi osserva. Infine, interviene il processo di riflessione che passa al vaglio le sensazioni ricevute per simpatia, permettendo di valutare da un punto di vista disinteressato e generando i nuovi sentimenti che rappresentano l'approvazione o disapprovazione morale di quel tratto ¹⁵¹. I sentimenti morali si manifestano quindi dopo un processo di valutazione e di riflessione che consente, contrastando le variazioni della simpatia, di considerare i caratteri da un punto di vista fermo e generale, più distaccato e meno parziale. Dunque, è questo il meccanismo per cui si disapprova ciò che dà dolore agli altri e lo si chiama vizio e si approva ciò che procura piacere e lo si riconosce come virtù¹⁵². Si può osservare che simpatia e sentimenti morali hanno oggetti diversi: oggetto della simpatia è il piacere che le persone provano per effetto di azioni prodotte da un certo carattere, oggetto dei sentimenti morali è, invece, proprio quel carattere.

Il processo di riflessione fa sì che i sentimenti morali siano *passioni calme*, che non posseggono il grado di intensità emotiva tipico delle altre passioni (le *passioni violente*, più immediate e istintuali) e non causano disordini della mente¹⁵³. Esse tuttavia, dato che sono

-

¹⁴⁹ A. Vaccari, *Virtù e sentimenti morali in Hume*, cit. p. 339

¹⁵⁰ Ibidem

¹⁵¹ Cfr. A. Vaccari, *Le etiche della virtù*, cit. p. 43

¹⁵² Si deve precisare che, dato che i sentimenti morali sono suscitati dalla contemplazione di tratti stabili della personalità e dei loro effetti sugli esseri umani solo dopo che questi effetti siano stati associati dalla mente di chi osserva con il carattere da valutare, sono esclusi da questa definizione i sentimenti simpatetici provati di fronte a gioie o dolori per eventi naturali, o per azioni casuali o involontarie. "Le azioni, di per sé, se non derivano da un principio costante [...] non sono mai prese in considerazione morale" (Ivi, p. 608).

¹⁵³ D. Hume, *Trattato*, cit. p. 439

sostenute dalla riflessione e dalla forza del carattere, e sono persistenti e durature, possono influenzare la volontà in modo più forte rispetto agli impeti transitori e quindi più deboli delle passioni violente, anche senza eccitare alcuna emozione percettibile. Infatti, spiega Hume, una passione calma, attraverso l'abitudine o per mezzo dell'educazione, è "divenuta un principio stabile di azione" e costituisce la "tendenza prevalente dell'animo" ¹⁵⁴, determinando il comportamento delle persone e rendendole capaci di perseguire i fini che si danno. La forza del carattere è annoverata da Hume nelle passioni calme e definita come la capacità di formulare giudizi morali stabili. È considerata essa stessa un tratto virtuoso che fa sì che, in chi lo possiede, prevalgano le passioni calme su quelle violente. La valutazione morale infatti è una pratica che presuppone un'abitudine attiva a controllare le emozioni violente e ad annullare le parzialità della simpatia. Un buon giudice morale eccelle sempre per la forza del suo carattere ¹⁵⁵.

Il processo di valutazione morale può essere rivolto verso l'interno, al proprio carattere: i sentimenti morali hanno un ruolo fondamentale nell'educazione morale, ossia nella costituzione di tratti stabili che causano una condotta virtuosa. Infatti, quando consideriamo il nostro carattere da un punto di vista comune, prendono forma i sentimenti di apprezzamento o vergogna che all'ora di agire vanno a correggere e moralizzare quelle motivazioni naturali che sono le nostre passioni spontanee. In questo modo i sentimenti morali causano passioni forti e stabili di orgoglio e di umiltà quando la valutazione si rivolge alla propria condotta, oppure passioni altrettanto forti e stabili di amore e di odio quando la valutazione si rivolge alla condotta altrui¹⁵⁶. Secondo Hume infatti, i principi della mente umana che ci portano ad agire e sentire sono il dolore e il piacere, che prendono forme diverse a seconda delle situazioni, e precisa che quando "gli oggetti che causano un piacere o un dolore entrano in relazione con noi o con gli altri, pur continuando a suscitare desiderio e avversione, dolore e gioia, essi causano allo stesso tempo le passioni indirette dell'orgoglio e dell'umiltà, dell'amore e dell'odio [...] Possiamo dichiarare virtuosa qualsiasi qualità della mente che causi amore o orgoglio, e viziose quelle che causano odio o umiltà"¹⁵⁷. Si è molto discusso su cosa Hume intenda per passioni indirette. Innanzitutto esse si distinguono dalle passioni dirette come "desiderio, avversione, tristezza, gioia, speranza, paura, disperazione e senso della tranquillità" ¹⁵⁸, perché queste

-

¹⁵⁴ Ivi. p. 460

¹⁵⁵ Cfr. A. Vaccari, Virtù e sentimenti morali in Hume, cit. p. 341

¹⁵⁶ Cfr. A. Vaccari, *Le etiche della virtù*, cit. p. 56

¹⁵⁷ D. Hume, *Trattato sulla natura umana*, cit. pp. 607-608

¹⁵⁸ Ivi, p. 291

ultime sono risposte immediate e non riflessive al piacere e al dolore. Le passioni indirette invece sono l'orgoglio, l'umiltà, l'amore e l'odio e i loro derivati e sono sentimenti riflessivi che esprimono la nostra capacità di valutare i caratteri delle persone: una qualità, nostra o altrui, capace di darci piacere causa orgoglio o amore, una qualità, nostra o altrui, che ci dà dolore suscita umiltà o odio. Pertanto, le passioni indirette sembrano essere simili ai sentimenti morali, ma nel corso del Trattato emergono anche profonde differenze. Un'interpretazione interessante è quella di Annette Baier, un'importante studiosa di Hume, che ha sostenuto che sentimenti morali e passioni indirette hanno una diversa struttura. Oggetto dei primi sono sempre i caratteri, mentre oggetto delle seconde sono direttamente le persone¹⁵⁹. Quando amiamo qualcuno perchè lo consideriamo coraggioso, oggetto del nostro amore è la persona stessa, non il suo coraggio. Se, invece, approviamo moralmente la tenacia di una persona nel perseguire i suoi obiettivi, oggetto della nostra approvazione è questa sua disposizione, indipendentemente dalla persona che la possiede 160. Secondo questa interpretazione, dunque, nell'etica humiana l'amore e l'odio sono il modo naturale e più immediato in cui gli uomini rispondono sentimentalmente alle persone con cui hanno legami affettivi, nel momento in cui queste manifestano le loro virtù e i loro vizi. Le emozioni indirette dell'amore e dell'odio, perciò, presuppongono l'esistenza di legami stabili e duraturi tra le persone coinvolte. I sentimenti morali, al contrario, sorgono solo quando i caratteri delle persone sono considerati da un punto di vista imparziale e generale, senza tener conto delle nostre relazioni con loro e degli effetti che le loro azioni hanno sui nostri interessi. Nonostante questa importante differenza, passioni indirette e sentimenti morali sono due tipi di valutazione del carattere e dipendono quindi entrambe dalla nostra capacità di simpatizzare coi piaceri o i dolori provocati da certi tratti caratteriali 161.

I sentimenti morali, quando si rivolgono a noi stessi, causano le passioni "moralizzate" dell'orgoglio e dell'umiltà. Esse sorgono, appunto, quando consideriamo il nostro carattere da un punto di vista comune e lo apprezziamo o ce ne vergogniamo, alimentando un desiderio di riforma interiore. L'orgoglio dunque ha una causa piacevole e l'umiltà una dolorosa e queste cause possono essere caratteristiche della mente o del corpo. Le passioni dell'orgoglio e dell'umiltà si generano quando l'idea di una di queste qualità viene relazionata all'idea che abbiamo di noi stessi. L'oggetto dell'orgoglio e dell'umiltà è sempre l'io, nel senso che si presentano simultaneamente ad esso: non possono darsi gli

¹⁵⁹ Annette Baier, *A Progress of Sentiments. Reflections on Hume's Treatise*, Harvard Univ Press, Boston, 1991, p. 134

¹⁶⁰ Cfr. A. Vaccari, Virtù e sentimenti morali in Hume, cit. p. 336

¹⁶¹ Ivi, p. 337

uni senza l'altro. Arriviamo ad avere consapevolezza dell'io nel momento stesso in cui proviamo queste passioni: non c'è nessun io che precede o segue l'orgoglio e l'umiltà. Provare orgoglio e umiltà significa diventare consapevoli di noi stessi, la nozione del nostro io ci si rivela solo nel momento in cui proviamo queste passioni indirette¹⁶². L'io dunque comprende la sua natura soltanto in una prospettiva pratica e sociale. Saremmo incapaci di provare orgoglio e umiltà se il valore o il disvalore di quelle cose per cui proviamo tali passioni non trovassero conferma nelle opinioni degli altri. La nostra nozione di io dunque dipende dalla considerazione di chi ci circonda. La simpatia ci trasmette le passioni degli altri e ci rivela che le persone cercano l'approvazione ed evitano la disapprovazione altrui. Quando l'opinione morale che gli altri hanno di noi viene in contatto con l'idea che abbiamo di noi stessi, apprezziamo o meno la persona che ci siamo costruiti. Ci preoccupiamo di curare il nostro carattere principalmente agli occhi degli altri, perché viviamo in un contesto pratico che ci rende agenti responsabili e quindi agenti morali¹⁶³.

Le relazioni e i legami sono, dunque, luogo di formazione delle virtù: le virtù vengono generate e sostenute grazie alla rete di simpatie con coloro con cui abbiamo relazioni stabili ¹⁶⁴. L'agente infatti, simpatizzando con le reazioni emotive che le sue azioni suscitano negli altri, acquisisce il senso delle proprie virtù e le consolida. Questa immagine dell'agire morale è molto più vicina all'esperienza delle persone reali, e non pensata per immaginari esseri eccellenti, come nell'etica aristotelica per cui la struttura motivazionale dell'agente è autosufficiente e le relazioni con gli altri non hanno influenza sulle azioni della persona adulta. In Hume la rete delle relazioni sociali ed affettive più stabili, con le loro aspettative, unita alle inclinazioni originarie di ognuno, determina la coerenza e l'unità del carattere. All'evolversi di questi elementi, anche i tratti personali dell'agente si modificano e una volta integrati tra di loro creano una nuova armonia del carattere. Non solo nella formazione del carattere, ma nella stessa deliberazione che porta all'azione, non possiamo dirci autonomi ¹⁶⁵. Se nel quadro aristotelico la virtù permette di agire bene sempre e per le giuste ragioni, e la gli effetti delle nostre azioni sugli altri sonio ininfluenti nel processo deliberativo, secondo la prospettiva humiana è fondamentale la

¹⁶² Cfr. L. Greco, *L'io morale*, cit. pp. 63-74

¹⁶³ Cfr. ivi, pp. 125-126; 134- 135

¹⁶⁴ A. Vaccari, *Le etiche della virtù*, cit. p. 252

¹⁶⁵ Ivi, p. 253

considerazione delle sofferenze e dei piaceri di coloro con cui si entra in contatto per scegliere il giusto corso di azione, in conformità con la proprie qualità caratteriali¹⁶⁶.

Le virtù humiane sono quindi il risultato dell'attività dei sentimenti morali che modificano ed educano a vari livelli le passioni originarie, a partire da punti di vista che tengono conto degli effetti delle azioni su di noi e sugli altri 167. Questa correzione operata dai sentimenti morali permette di dare la giusta intensità alle passioni motivanti e a farle esprimere mediante comportamenti di un certo tipo, tenendo conto delle circostanze e delle persone coinvolte, così che possano produrre effetti positivi. La propensione naturale alla benevolenza, ad esempio, diventa una virtù se si promuove il bene reale delle persone, che permetta loro di avere una vita più piena e felice, e non un piacere momentaneo che può rafforzare abitudini viziose. Proprio perché le qualità dell'agente sono fondate sulla sua capacità di reagire sentimentalmente alle sofferenze altrui e non su un principio assoluto, egli sceglierà di volta in volta le motivazioni e i comportamenti da privilegiare a seconda del contesto. Le sue disposizioni, cioè, non producono sempre le stesse azioni, ma si adattano alle situazioni. L'agente, ad esempio, favorirà condotte imparziali in contesti pubblici ed altre più amichevoli in contesti familiari o in piccoli gruppi 168. Dunque i sentimenti stabili di secondo ordine, in un carattere virtuoso, sono in grado di influenzare le passioni, ad esempio, rafforzando quelle potenzialmente virtuose così da sviluppare tratti positivi del carattere o indebolendo quelle negative, oppure indirizzando queste passioni secondo un appropriato corso di azioni¹⁶⁹.

Vizi e virtù hanno pertanto una componente riflessiva e intenzionale. Le virtù non sono semplicemente inclinazioni ricevute in sorte dalla natura, ma sono modellate e sostenute dalle capacità riflessive degli agenti che, come abbiamo spiegato, generano il punto di vista comune da cui hanno origine i sentimenti morali. Le convinzioni morali degli agenti hanno un ruolo importante in questo processo di riflessione e quindi nella costituzione dei tratti stabili che causano la condotta apprezzabile ¹⁷⁰. Pertanto non siamo passivi rispetto al nostro carattere, ma contribuiamo a fabbricarlo e quindi siamo responsabili dei nostri tratti caratteriali, così come lo siamo delle azioni causalmente connesse ad essi ¹⁷¹.

¹⁶⁶ Cfr. ivi, pp. 251-255

¹⁶⁷ Cfr. ivi, pp. 64-66

¹⁶⁸ Ivi, p. 58

¹⁶⁹ Ivi, p. 59

¹⁷⁰ Cfr. ivi, pp. 55- 56; 65- 66

¹⁷¹ Hume precisa che le nostre azioni sono causalmente connesse al carattere solo se siamo liberi di compierle, riferendosi ad una "**libertà come spontaneità**", cioè all'assenza di costrizione da parte di forze esterne al nostro carattere e negando la libertà d'indifferenza, cioè la libertà di compiere o meno una determinata azione se essa è espressione del nostro carattere. Soltanto a questa condizione si può

Questa ricostruzione del fenomeno della moralità è di tipo soggettivo perché si sviluppa nel soggetto che agisce e percepisce, ma non soggettivistico, anzi aspira ad una certa universalità ¹⁷². Sostenere una prospettiva sentimentalistica non significa cadere nello scetticismo rifiutando la pretesa di validità oggettiva propria dei giudizi morali, ma riformularla. Non sarà dunque un'oggettività forte, in quanto essa è propria soltanto di prospettive realiste della morale, che concepiscono i valori come realtà in sé ¹⁷³. Nel sentimentalismo, invece, beni e mali sono reali in quanto creati dai giudizi di esseri umani dotati di sensibilità, ma non hanno indipendenza ontologica. Si può parlare, perciò, di una pretesa più debole di oggettività, una sorta di tensione di ogni giudizio morale alla convergenza su di esso da parte di tutti. Un tipo di oggettività che, a differenza delle concezioni razionalistiche dell'etica, è in grado di salvaguardare componenti che sembrano fondamentali nella pratica della moralità, come il cambiamento, la rivedibilità e la diversità ¹⁷⁴. Si tratta di una validità intersoggettiva dell'etica sentimentalistica: riteniamo che tutti gli esseri umani debbano dare lo stesso giudizio morale in situazioni simili, o riconoscerne la giustezza ¹⁷⁵.

Questa rivendicazione viene assicurata da due caratteristiche essenziali dell'etica humiana. Innanzitutto, la ricerca empirica di Hume parte dallo studio della natura umana e i sentimenti morali sono parte di essa, cioè si originano da emozioni naturali che si sono sempre ritrovate, almeno in una certa misura, in tutti gli uomini nei confronti di certi comportamenti. Perciò è la sua radice nella simpatia che rende il senso della virtù comune a tutti gli uomini, parte della loro costituzione. Infatti "le menti di tutti gli uomini sono simili nei loro sentimenti e nelle loro operazioni, né qualcuno può essere mosso da un'affezione che anche tutti gli altri non possano in qualche misura provare".

In secondo luogo, Hume introduce l'elemento del punto di vista comune che ci permette di realizzare correzioni delle nostre emozioni immediate, trasformandole in valutazioni più oggettive, che distinguono il vizio dalla virtù¹⁷⁷. La moralità si origina nel meccanismo

essere moralmente responsabili delle proprie azioni (cfr. D. Hume, *Trattato sulla natura umana*, cit. pp. 428-433). Questa indipendenza della sfera della moralità, inoltre, rafforza la sua pretesa di oggettività: agire moralmente non è fare o approvare il bene solo perché ci viene detto o imposto da qualcuno, ma perché l'effettiva partecipazione alle emozioni altrui ci fa sentire che è giusto in sé. Per questo le regole morali hanno una oggettività che le distingue da tutte le altre regole consuetudinarie. (Cfr. E. Lecaldano, *Prima lezione di filosofia morale*, cit. p. 64)

¹⁷² E. Lecaldano, *Prima lezione di filosofia morale*, cit. p. 60

¹⁷³ Ivi. p. 57

¹⁷⁴ Ivi, p. 62

¹⁷⁵ Cfr. E. Lecaldano, *Prima lezione di filosofia morale*, cit. pp. 58-60

¹⁷⁶ D. Hume, *Trattato sulla natura umana*, cit. p. 609

¹⁷⁷ Cfr. E .Lecaldano, *Prima lezione di filosofia morale*, cit. p. 62

naturale della simpatia, ma la capacità di simpatizzare è solo il presupposto della morale. Essa infatti, come spiegavamo, è molto mutevole, dipende naturalmente dalla vicinanza o somiglianza delle persone coinvolte e ci trasmette i sentimenti di chi ci è più prossimo in modo più intenso. Il punto di vista morale esige, invece, una valutazione che non dipenda da tali fattori, altrimenti i sentimenti morali sarebbero parziali e ci sarebbe un continuo disaccordo nei giudizi. Si deve, quindi, cercare di conquistare punti di vista fermi e generali grazie alla riflessione e all'immaginazione, così da valutare allo stesso modo gli stessi tratti caratteriali, a prescindere dalla nostra simpatia e dalla persona che giudichiamo. Come spiega Hume nel Trattato: "ci sarebbe impossibile riuscire mai ragionevolmente a conversare insieme, se uno dovesse considerare caratteri e persone unicamente da come ci appaiono al nostro particolare punto di vista. Quindi per prevenire queste continue contraddizioni e raggiungere una maggiore stabilità nei nostri giudizi sulle cose, fissiamo certi punti di vista fermi e generali e sempre, nei nostri pensieri, ci riferiamo ad essi, quale che sia la nostra situazione attuale" ¹⁷⁸. Gli esseri umani, dopo un processo graduale di prove ed errori hanno imparato a stabilizzare i loro giudizi morali depurandoli dalle parzialità e a coordinarli con quelli degli altri mediante delle convenzioni. Ma non si tratta di un punto di arrivo che fissa una volta per tutte la lista delle virtù, piuttosto il punto di vista comune va inteso come "un terreno condiviso a partire del quale è possibile comprendersi e quindi discutere moralmente" ¹⁷⁹. Il punto di vista comune ci consente anche di valutare le persone lontane da noi nel tempo e nello spazio: "l'immaginazione ci fa partecipi di sentimenti che non ci appartengono affatto e verso i quali nient'altro che la simpatia ci può far provare interesse'', 180. Attraverso l'immaginazione, cioè, ricostruiamo quali sono state le azioni degli esseri umani per poi, in base alle sofferenze o ai piaceri che tali azioni hanno potuto provocare su chi ne ha subito gli effetti, approvare o disapprovare le qualità morali degli agenti. Così, al centro di ogni giudizio morale c'è il carattere della persona, con i suoi vizi e virtù, valutato indipendentemente dalle nostre tendenze più parziali o egoistiche.

Vediamo, dunque, che rinunciare ad una concezione assoluta dell'etica, basata sulla volontà di Dio o sulla natura, non significa sostenere un nichilismo morale, ma rifiutare l'illusione dell'esistenza di valori assoluti ed eterni, un vantaggio per il sentimentalismo, in quanto più conforme all'esperienza umana e ad una visione secolarizzata della vita,

¹⁷⁸ D. Hume, *Trattato sulla natura umana*, cit. p.615

¹⁷⁹ A. Vaccari, *Le etiche della virtù*, cit. p. 49

¹⁸⁰ D. Hume, *Trattato sulla natura umana*, cit. 623

rispetto alle etiche basate su principi o verità religiose. Non significa nemmeno abbracciare uno scetticismo morale dato che, come abbiamo spiegato, piuttosto che negare la possibilità di fare distinzioni morali il sentimentalismo adotta criteri più umani e naturali per farlo. Infine non si può dire neanche che l'etica sentimentalistica cade in un relativismo morale, come sostiene Moore ¹⁸¹, per il quale abbracciare questo tipo di prospettiva significa ammettere che ognuno di noi ha opinioni morali diverse in base ai suoi sentimenti particolari e che ognuna ha lo stesso valore delle altre, come fossero giudizi di gusto personale ¹⁸². Secondo Moore infatti, se non ci sono differenze di opinione nei giudizi morali ma soltanto di sentimenti, essi non si possono mai effettivamente contraddire tra loro e non si darebbe conflitto nel fatto che uno ritenga una certa azione giusta e l'altro no. Questo non può valere per il sentimentalismo della virtù che ricerca punti di vista oggettivi in cui intervengono la riflessione e le opinioni dell'agente.

La concezione sentimentalistica humiana che fa perno sull'idea del punto di vista comune possiede i requisiti di un'oggettività dei giudizi morali che non è assoluta, ma è alla portata delle possibilità degli esseri umani e inoltre ha la capacità di adattarsi ed evolversi¹⁸³. La meta- etica sentimentalistica, infatti, riconosce che possono esistere diverse prospettive morali ognuna delle quali può essere continuamente revisionata, per cui non esistono verità morali definitive. Tuttavia, quando consideriamo come giusta o ingiusta una certa condotta, riteniamo che questo giudizio debba valere per tutti gli uomini, a prescindere dalla loro cultura, religione e tradizioni, in quanto valutiamo la morale come una sfera della vita umana più profonda e autonoma. Questo finché non vivremo nuove esperienze cognitive ed emozionali che ci porteranno a superare o sostituire i nostri valori con altri.

Inoltre, l'ancoraggio dei giudizi morali a punti di vista generali, permette di salvaguardare il requisito dell'argomentabilità delle posizioni etiche¹⁸⁴. Dei giudizi morali, cioè, si può rendere conto attraverso ragioni e giustificazioni poiché hanno natura riflessiva, pertanto non dipendono da stati psicologici volubili e immediati, ma da risposte sentimentali

¹⁸¹ George Edward Moore, *Etica*, Angeli, Milano 1982, p. 68-69

¹⁸² Cfr. E. Lecaldano, *Prima lezione di filosofia morale*, cit. pp. 75-78

¹⁸³ Per quanto riguarda l'oggettività della morale dal punto di vista sentimentalistico, la teoria dello "spettatore interno" di Adam Smith è molto simile a quella del punto di vista comune di Hume. Il modo in cui verifichiamo la nostra condotta, spiega Smith, è immaginare che sia esaminata da uno spettatore equo e imparziale per poi approvarla o disapprovarla per simpatia con tale spettatore. (Adam Smith, *Teoria dei sentimenti morali*, Rizzoli, Milano 1995, pp. 252- 253).

¹⁸⁴ Lecaldano riconosce tre esigenze fondamentali comuni a tutte le teorie morali e su cui c'è un comune accordo: la forza motivazionale della morale, l'oggettività e la giustificabilità, per poi spiegare come la meta- etica sentimentalistica le soddisfa meglio di qualunque altra prospettiva. Cfr. E. Lecaldano, Prima lezione di filosofia morale, pp. 45-50

moralmente valide e salde¹⁸⁵. Le giustificazioni che si possono addurre per argomentare a favore di una certa opinione morale devono riguardare l'accettabilità di un dato sentimento morale come risposta a certe situazioni. Tuttavia, secondo il principio humiano dell'inerzia motivazionale, le argomentazioni razionali non bastano per suscitare sentimenti adeguati, ad esempio per far sì che una persona egoista senta emozioni altruistiche. Il processo che corregge le emozioni infatti è graduale e presenta informazioni e ragionamenti per una migliore comprensione, ma ci si deve anche mettere in condizione di sentire meglio le emozioni in gioco in una situazione. Il compito della riflessione morale sta sia nell'illuminare la comprensione razionale degli eventi sia nel permettere un interesse affettivo verso la situazione. A questo scopo, come accennavamo prima, Hume chiama in causa l'immaginazione, capace di presentare vividamente la situazione in esame. Essa infatti, cooperando con la riflessione razionale, ci aiuta a ricostruire quali azioni sono state compiute, i loro vari possibili effetti sugli altri e soprattutto come sono i caratteri e le motivazioni individuali di chi le ha compiute. L'immaginazione rende vividi i dolori e le gioie che tali caratteri provocano in altre persone, facendoci allontanare da un punto di vista egoistico e aiutandoci a crearne uno generale. L'immaginazione può essere coltivata nel tempo, ad esempio attraverso il cinema o la letteratura, come suggeriva Marta Nussbaum¹⁸⁶, permettendoci di percepire la complessità delle situazioni morali. L'insieme di queste operazioni rende possibile la formazione dei sentimenti morali e di giudizi morali validi, come, ad esempio, il rifiuto di una condotta che provoca sofferenze inutili e la condanna del carattere che vi è alla base, dopo aver ricostruito mentalmente motivi ed effetti della situazione. Nella prospettiva sentimentalistica, dunque, argomentare significa proprio esporre il punto di vista fermo e generale con cui valutiamo le qualità caratteriali, elaborato attraverso l'immaginazione.

L'origine del fenomeno della moralità in Hume può essere visto come un'espansione e un perfezionamento della tendenza naturale e radicata nella psicologia umana a non restare indifferenti difronte alle sofferenze altrui e a prenderci cura delle persone a noi più care. Lo sforzo immaginativo poi rende più salde e meno ristrette queste naturali tendenze umane, e permette anche il consolidarsi delle cosiddette virtù artificiali, regole casualmente scoperte che rendono più stabile e pacifica la convivenza umana, come ad esempio il rispetto per la proprietà altrui, la lealtà verso chi governa, il mantenere le promesse. Anche queste

¹⁸⁵ Ivi, p. 49

¹⁸⁶ Cfr. Martha Nussbaum, *Il giudizio del poeta: immaginazione letteraria e vita civile*, Feltrinelli, Milano 1995

disposizioni nascono da tratti originari della natura umana, modificati e raffinati da sentimenti morali influenzati da fattori culturali a cui diamo una rilevanza normativa 187. Le virtù artificiali si formano attraverso processi di civilizzazione che, casualmente, portano alla luce comportamenti sociali utili, ai quali gli uomini attribuiscono valore di regola. Tali processi si sviluppano a partire da certe condizioni ambientali, come soprattutto la limitatezza dei beni di cui si ha bisogno, unite ad alcune caratteristiche connaturate all'uomo, tratti stabili della sua psicologia: gli uomini non sono, di natura, né totalmente altruisti, perciò c'è bisogno di queste regole, né totalmente egoisti, perciò esse si possono gradualmente consolidare. Vediamo quindi che il concetto di dovere svolge una funzione essenziale in alcuni ambiti della nostra vita morale: il dovere sembra essere un motivo appropriato di alcune importanti virtù, perché si riconosce che la promozione di queste virtù sotto forma di regole favorisce il benessere generale ed una vita relazionale più soddisfacente per tutti 188.

Un esempio importante di virtù artificiale che Hume approfondisce nella seconda parte del terzo libro del *Trattato* è la giustizia, necessaria per la costituzione della società. Hume afferma che i motivi che causano l'approvazione dei comportamenti giusti ed onesti non sono naturali, ma sono l'esito di processi di socializzazione che nel corso del tempo hanno mostrato che le condotte giuste sono necessarie per la cooperazione sociale, per accrescere la propria forza e per tutelarsi dai soprusi o dagli eventi del caso. Nelle virtù artificiali l'approvazione di un tratto preesiste al motivo e lo produce¹⁸⁹: non c'è bisogno di un particolare sentimento per riconoscere la virtù, ma essa è definita da una convenzione che indica un certo gruppo di azioni come benefiche e pertanto da approvare.

Con la discussione sulle virtù artificiali possiamo comprendere meglio che la moralità per Hume è una pratica che riguarda le condotte sociali degli uomini, casualmente scoperta da persone caratterizzate da una mescolanza di altruismo ed egoismo, in una condizione di naturale scarsità di molti beni di cui esse possono godere solo in un ambiente di sicurezza e cooperazione che la morale, appunto, mira a garantire ¹⁹⁰. La situazione presociale infatti è svantaggiosa per gli uomini, esseri deboli che non riescono autonomamente a soddisfare tutte le loro necessità. L'unico rimedio è la costituzione della società, ma non sono le passioni naturali a permetterci di farlo. Esse sono parziali e impediscono la creazione di unioni ampie fra uomini, anzi sono fonte di conflitti tra piccoli gruppi. Pertanto, i nostri

¹⁸⁷ Cfr. A. Vaccari, Etiche della virtù, cit. p. 72-73

¹⁸⁸ Ivi, p. 73

¹⁸⁹ Ivi, p. 75

¹⁹⁰ Cfr. E. Lecaldano, *Prima lezione di filosofia morale*, cit. pp. 29, 30

interessi e l'immaginazione di condizioni di vita migliori ci spingono verso quelle regole convenzionali che costituiscono le virtù artificiali. Il rispetto di tali regole viene dalla consapevolezza che ognuno ha interesse a farlo in quanto ne è avvantaggiato. Parlando del convenzionale rispetto della proprietà altrui, ad esempio, Hume ne descrive l'origine: "osservo che è nel mio interesse lasciare a un altro il possesso dei suoi beni, purché egli agisca nello stesso modo nei miei confronti" 191.

Hume, poi, spiega il meccanismo per cui la società riesce a mantenersi stabile grazie al fatto che, poco a poco, interiorizziamo quelle regole, rendendole, appunto, virtù vere e proprie. Questo avviene, di nuovo, grazie alla simpatia, che però in questo caso interviene dopo l'identificazione delle condotte da approvare o meno. L'ingiustizia, ad esempio, ci risulta sgradevole perché partecipiamo emotivamente al dolore di chi è stato danneggiato da azioni ingiuste: "così l'interesse egoistico rappresenta il motivo originario che fa sorgere la giustizia; mentre una simpatia con l'interesse pubblico costituisce la fonte dell'approvazione morale che accompagna questa virtù" 192. Grazie a questo meccanismo naturale, rafforzato dall'educazione, acquisiamo gradualmente la disposizione alla giustizia e alle altre virtù artificiali, tanto che la loro pratica si stabilizza e si diffonde nelle società. L'empatia rende possibile il consolidarsi dei sentimenti morali così che l'approvazione morale che si dà per le azioni che si conformano alle regole della società diventa progressivamente un tratto del carattere che ci permette di comportarci in modo giusto in ogni circostanza e indipendentemente dai nostri interessi. Inoltre, in questo processo la simpatia interviene anche in un altro senso: l'abitudine e l'educazione fanno sì che i sentimenti simpatetici diventino causa di orgoglio e di umiltà. Queste passioni, come spiegavamo, sorgono in noi per simpatia con i sentimenti di chi osserva la nostra condotta, così da spingerci a consolidare i tratti del carattere che la società approva. Se i sentimenti legati alle giuste condotte sociali sono inizialmente deboli, in questo modo possono essere rafforzati fino a divenire motivi di azione¹⁹³.

Insomma, nel caso delle virtù artificiali, le passioni motivanti dipendono inizialmente dai concetti morali che formiamo per convenzione¹⁹⁴. Si tratta cioè del sentimento del dovere, causato da tali regole, che motiva le azioni virtuose di questo tipo, diversamente dalle virtù naturali che sono causate da sentimenti naturali raffinati. In seguito però, si realizza attraverso l'educazione, un progressivo ampliamento della simpatia naturale che estende la

¹⁹¹ D. Hume, *Trattato sulla natura umana*, cit. p. 517

¹⁹² Ivi, p. 528

¹⁹³ Cfr. A. Vaccari, *Le etiche della virtù*, cit., p. 74-79

¹⁹⁴ Ivi, p. 81

sua portata alle sofferenze non volute delle altre persone e ci fa assumere prospettive meno interessate sul mondo. Siamo spinti così a sviluppare sentimenti di disgusto verso le violazioni della giustizia e delle altre virtù artificiali e a metterle in pratica volontariamente.

Emerge chiaramente da questa spiegazione, di nuovo, la capacità dell'etica humiana di evolversi ed adattarsi ai tempi. Essa non soltanto esprime le caratteristiche originarie della natura umana, ma considera innovazioni e cambiamenti culturali, cioè fattori che rendono disponibili nuovi beni e generano nuovi conflitti morali. A partire da questi cambiamenti l'etica di Hume indica regole di condotta che, una volta che si stabilizzano in tratti caratteriali, permettono di risolvere i conflitti ed alimentano il progresso morale. Il carattere, inoltre, rimane l'elemento prioritario anche nel caso delle virtù artificiali, ma si può dire che nella vita privata lo è perché, data la natura relazionale dell'uomo, egli può sentirsi felice solo in una rete di relazioni stabili, rese possibili da certi tipi di caratteri. Nella vita pubblica invece, il carattere è prioritario perché per usufruire dei beni sociali l'uomo ha bisogno di possedere disposizioni stabili per essere capace di rispettare le regole senza eccezioni¹⁹⁵.

Proprio per questa sua finalità sociale, la morale deve essere guidata da un criterio interpersonale oggettivo che giudica apprezzabili quei tratti del carattere importanti perché quella persona stabilisca relazioni con gli altri, tratti utili all'agente nelle sue relazioni o immediatamente gradevoli per chiunque si rapporti con lui, come benevolenza e gratitudine. L'uomo virtuoso è, dunque, colui che non è privo di qualche caratteristica importante per lo sviluppo delle molteplici sfere relazionali della vita sociale e affettiva delle persone¹⁹⁶. Valutando una persona, "la osserviamo in tutte le sue relazioni sociali e l'amiamo o la odiamo a seconda delle affezioni che suscita in coloro che hanno con lei dei rapporti immediati"¹⁹⁷. Un tratto personale perciò viene considerato virtù solo se permette all'agente di istaurare relazioni soddisfacenti per entrambe le parti e senza ricadute negative per nessuno. Il punto di vista fermo e generale con cui discriminiamo il vizio dalla virtù deve, dunque, tener conto di questo aspetto nel suo essere imparziale e disinteressato. Possiamo pertanto definire l'etica humiana come "una sfera della esperienza umana che

¹⁹⁵ Cfr. ivi, p. 81-82

¹⁹⁶ Cfr. A. Vaccari, *Le etiche della virtù*, cit. p. 71-72

¹⁹⁷ D. Hume, *Trattato sulla natura umana*, cit. p. 604

riguarda l'approvazione e l'educazione di qualità del carattere che favoriscono, a vari livelli, le nostre relazioni con le altre persone" ¹⁹⁸.

Ad uno sguardo più ampio, emerge che nella visione humiana il contesto stesso in cui si forma l'educazione del carattere è completamente diverso da quello aristocratico dell'etica antica in generale: è il riconoscimento dell'uguaglianza di tutti gli esseri umani, del valore della libertà individuale e dell'assenza di sofferenza. Di conseguenza, dato questo sfondo, cambia il modo in cui viene concepita la virtù, meno connessa all'eccellenza delle capacità umane e più vicina alla natura relazionale e passionale dell'uomo e alle esigenze della vita comune. L'uomo virtuoso dell'etica sentimentalistica possiede qualità stabili che, nel complesso, gli permettono di sentire ed alleviare, dove possibile, le sofferenze delle persone, di rispettare le regole sociali e di giustizia, ma anche di costruire relazioni di fiducia e di cura reciproche che siano fonte di soddisfazione per lui e per gli altri. Sono qualità derivate da un'educazione della simpatia naturale e promuovono la felicità di coloro con cui instauriamo relazioni¹⁹⁹.

A questo punto possiamo concludere approfondendo la riflessione sui criteri normativi dell'etica humiana con l'aiuto dell'interpretazione di Annette Baier 200. L'analisi di Baier parte dalla costatazione che, solo basando la moralità su una nozione empiricamente fondata di natura umana, come ha fatto Hume, si può capire in quali condizioni le persone possono essere felici e prosperare. La natura umana è caratterizzata dall'interdipendenza, necessaria per poter godere dei beni naturali e sociali in un ambiente di scarse risorse, e dalla vulnerabilità, perché l'uomo sociale vive nel rischio costante che altri non rispettino le regole e tradiscano la sua fiducia. In questo quadro, le virtù morali sono lo sviluppo, attraverso l'educazione, delle risposte naturali agli stimoli connessi a questa situazione di interdipendenza e vulnerabilità, che permettono di affrontarla costruendo relazioni stabili e di fiducia. La morale è quindi un prodotto dell'evoluzione umana basato sull'esperienza, che ci informa dei vantaggi connessi alla correzione delle passioni naturali verso disposizioni meno interessate e più coordinate con quelle degli altri. Poco a poco impariamo ad approvare quei tratti caratteriali che promuovono relazioni stabili sulle quali si fondano la società e il diritto. Al mutare delle condizioni sociali, che rendono disponibili nuovi beni e fonti di piacere e quindi altre forme di dipendenze e vulnerabilità, appaiono nuovi vizi e nuove virtù. L'etica humiana è perciò, secondo Baier, una risposta passionale

¹⁹⁸ A. Vaccari, *Le etiche della virtù*, cit. p. 22

¹⁹⁹ Cfr. ivi, pp. 248-249

²⁰⁰ Annette Baier, *Theory and reflective practices*, in Annette Baier (a cura di), *Postures of the mind. Essays on mind and morals*, London, Methuen, 1985, pp. 207-227

e riflessiva ai problemi di dipendenza e di vulnerabilità delle persone, per poter superarli e raggiungere ciò di cui hanno bisogno per una vita soddisfacente. È per questo motivo che la morale non è una struttura astratta e coercitiva che opera dall'esterno sulla vita delle persone, ma è connessa agli intimi desideri, interessi ed esigenze degli esseri umani, in situazioni di vita reale. In questo quadro di interdipendenza e vulnerabilità, la riflessione morale ha il compito di controllare le nostre risposte passionali a partire dalle emozioni simpatetiche. Il principio normativo dell'etica humiana, in altri termini, è una ricerca riflessiva sulle fonti dei sentimenti morali per vagliarne la legittimità e sugli scopi della morale date le evoluzioni sociali. I criteri di valutazione morale devono originarsi dal punto di vista fermo e generale, che include le prospettive degli altri e scarta gli interessi personali degli agenti. Inoltre riflettere sulle fonti dei nostri sentimenti morali significa non accettare i pregiudizi semplicemente perché con quelle idee siamo cresciuti. Se l'indagine riflessiva scopre che un sentimento morale deriva da un pregiudizio allora esso non ha più valore normativo. Ma questo modello riflessivo della normatività, precisa Baier, si rivolge anche alle finalità delle virtù: mira a stabilire se le virtù che possediamo favoriscano realmente la cooperazione tra gli uomini e la pienezza emotiva ed intellettuale delle loro vite. Dopo averne fatto esperienza, ci chiediamo se approvare o meno un certo tratto caratteriale in base alle sue conseguenze e secondo criteri comuni, che possiamo individuare e rispettare grazie ad elementi intrinsecamente sociali della nostra psicologia: le nostre capacità simpatetiche. Il progresso morale, così, si realizza dove c'è libertà di sperimentare vari progetti di vita, unita all'immaginazione simpatetica con i punti di vista degli altri. Si sceglierà dunque, collettivamente, il modo di vivere che rende possibile il benessere di persone interdipendenti e vulnerabili e che sia più congeniale alle proprie disposizioni. Ciò significa che ci possono essere svariati modi possibili di vivere una vita buona e che l'etica humiana è, per questo, una fertile prospettiva nelle società moderne caratterizzate dal pluralismo. Essendo basata su considerazioni relative al benessere e guidate dalla simpatia, inoltre, questa prospettiva morale può essere estesa a tutti gli esseri senzienti e condannare anche atti che danneggiano gli animali o le generazioni future. Simpatizzando infatti con le sofferenze degli animali sfruttati a nostro vantaggio o con quelle degli esseri umani che nasceranno in un mondo distrutto dal cambiamento climatico, possiamo considerare viziose le condotte che causano certi dolori. In questo modo, possiamo coltivare tratti del carattere capaci di minimizzare i danni sull'ambiente e sugli animali, senza bisogno di regole generali che coordinino le azioni di tutti²⁰¹.

Dalla presente analisi emerge che la spiegazione humiana del fenomeno della morale è del tutto naturalistica e secolare, cioè basata soltanto su cause naturali e non trascendenti, ossia la stessa natura umana. L'etica esposta da Hume nel terzo libro del *Trattato* infatti è elaborata sullo sfondo della teoria generale della natura umana che aveva discusso nei primi due libri dell'opera. Questo studio sulla natura umana è un'indagine prettamente esplicativa, sebbene costituisca il fondamento di una teoria pratica. L'obiettivo di Hume è la spiegazione della condotta dell'uomo, dare conto dei suoi comportamenti osservabili attraverso alcuni principi intrinseci e solo successivamente difendere un certo tipo di virtù. Il principio epistemologico di attenersi soltanto ai fatti osservabili del comportamento rende prive di senso le cause finali aristoteliche e segna anche il distacco netto dalla tesi che la natura umana sia essenzialmente virtuosa e, in quanto tale, prova dell'esistenza di un Dio benevolo²⁰². L'indagine di Hume sulla moralità si palesa dunque in tutto il suo significato dirompente come priva di qualsiasi legame con la teologia e ricca di spunti per discutere in modo fertile delle più attuali questioni morali.

²⁰¹Cfr. A. Vaccari, *Le etiche della virtù*, cit. pp. 276-286

²⁰² Non solo le etiche del dovere connettono le loro indagini morali alla teologia [...] ma anche alcuni sostenitori della rilevanza etica del carattere. Francis Hutcheson, ad esempio, scozzese influente nel dibattito sulla virtù precedente a Hume, argomenta che le inclinazioni naturali che determinano il carattere umano sono, nel complesso, virtuose e vede tale antropologia come la prova a posteriori dell'esistenza di un Dio benevolo. (Ivi, pp. 26- 30 e Francis Hutcheson, *Saggio sulla natura e condotta delle passioni*, Clueb, Bologna 1997).

2. Il potenziamento morale

2.1 Le biotecnologie e la possibilità di potenziare le capacità umane

L'espressione *enhancement*, ormai diffusa nella letteratura angloamericana, si può tradurre con "miglioramento" o "potenziamento". In questo lavoro preferiamo usare la seconda accezione in quanto moralmente neutra: la nostra riflessione cercherà di capire se e in quali forme l'enhancement, in particolare quello morale, sia eticamente accettabile.

Il concetto di enhancement può far riferimento a qualsiasi intervento finalizzato ad alterare il corpo e la mente per potenziare le nostre capacità "normali" o "naturali" alla termini sono problematici perché è difficile, in molti casi, stabilire quali siano i confini della normalità. Ciò che è normale o naturale dipenderà, poi, anche dal modo in cui concepiamo la salute e la malattia: concetti, anche questi, molto variabili. Spesso l'enhancement viene definito proprio nei termini di "oltre la terapia" 204, ma è una caratterizzazione ambigua, sia perché alcuni interventi che si considerano potenziativi possono essere, almeno in parte, anche terapeutici, sia perché quello che consideriamo come terapeutico è, di per sé, un intervento che migliora la condizione del soggetto 205. Basti pensare che guarire o prevenire malattie equivale ad allungare la durata della vita media. Pertanto sembra impossibile tracciare una separazione netta tra interventi terapeutici e migliorativi, e questa difficoltà suggerisce che anche il giudizio morale non può essere dato sulla base della loro "natura" a tuttavia è utile, ai fini della nostra riflessione, delimitare i due concetti, seppur genericamente.

Sono stati presentati diversi criteri per distinguere il potenziamento dalla terapia. Il criterio che noi adotteremo è quello di Norman Daniels, ossia il "funzionamento normale per la specie" (*species-typical normal funcioning*)²⁰⁷. Se conosciamo, cioè, un funzionamento normale (tipico) per la specie, ad esempio l'aspettativa di vita media, possiamo valutare

²⁰³ Cfr. Laura Palazzani, *Il potenziamento umano. Tecnoscienza, etica e diritto*, G. Giappichelli Editore, Torino 2015, Introduzione

²⁰⁴ Ruth Chadwick, *Terapia, Enhancement e miglioramento*, in «*L'Arco di Giano. Rivista di medical humanities*», 80, 2014, pp. 11-25

²⁰⁵ Cfr. Nicholas Agar, *Humanity's end. Why we should reject radical enhancement*, The Mit Press, Cambridge 2010

²⁰⁶ Cfr. J. Savulescu, *The Human Prejudice and the Moral Status of Enhanced Beings: What Do We Owe the Gods?* In J. Savulescu, N. Bostrom (a cura di), *Human Enhancement*, cit.

²⁰⁷ Cfr. Norman Daniels, *Normal Functioning and the Treatment-Enhancement Distinction*, in «Cambridge Quarterly of Healthcare Ethics», 9, 3, pp. 309-322

quanto i funzionamenti individuali siano vicini alla normalità, ossia alla salute²⁰⁸. Pertanto, quando un intervento riporta la persona ad un funzionamento normale per la specie è di tipo terapeutico, altrimenti conta come enhancement. Questa visione è riconducibile ad una concezione oggettivistica dei concetti salute/malattia, in quanto definiti su basi naturalistiche. La salute è, appunto, normalità funzionale, cioè assenza di malattia, intesa come menomazione o riduzione di una capacità biologica ritenuta statisticamente tipica della specie umana²⁰⁹. In questo senso, la normalità è una categoria descrittiva, e non valutativa, desunta dall'osservazione a posteriori delle capacità umane. Questa indagine empirica sembra rilevare, tuttavia, che le caratteristiche mentali e fisiche degli individui sono molto variabili, in relazione a fattori ambientali e personali. Eppure, secondo la prospettiva oggettivistica, si possono individuare dei limiti strutturali nell'uomo, oggettivi, che definiscono il confine dell'essere in salute. Questa prospettiva entra in contrasto con una concezione soggettivistica che allarga il concetto di salute al pieno benessere fisico, psichico e sociale della persona e di conseguenza considera patologia non solo difetti biologici, ma anche disagi in senso biografico, ad esempio caratteristiche fisiche e psichiche che il soggetto non accetta e vuole migliorare²¹⁰. In questo modo, però, il concetto di salute diventa impreciso e vago in quanto relativo al progetto di vita e al contesto sociale di ognuno, così da rendere impossibile un criterio oggettivo per individuare ciò che è patologico e non. Cadrebbe, quindi, la distinzione tra terapia e potenziamento che invece sembra necessaria per una comprensione morale del concetto di enhancement²¹¹ ²¹²

Dunque, se definiamo la *normalità* come quell'insieme di caratteristiche che rientrano nel funzionamento tipico della specie, registriamo alcuni fatti chiari: la nostra aspettativa di

²⁰⁸ Ibidem

²⁰⁹ Ibidem

²¹⁰ L. Palazzani, *Il potenziamento umano*, cit. p. 7

²¹¹ Ivi, p. 8

²¹² Questa contrapposizione tra le due visioni dei concetti di salute/malattia rimanda a quella tra due modi di interpretare il significato e le finalità proprie della medicina. Da un lato, la concezione essenzialista vede le finalità dell'atto medico nella prevenzione, nella cura della malattia e nell'alleviare il dolore, per migliorare le condizioni del paziente. In questo caso, l'intenzione dell'atto medico include la terapia, ma non interventi che vadano "oltre": il miglioramento è accettato solo nella misura in cui è prodotto della terapia stessa. Dall'altro lato, la visione della "nuova" medicina include, oltre alla cura, tentativi di realizzare i desideri del paziente che diventa cliente di un medico chiamato a fornire i servizi richiesti. In questo caso il potenziamento è incluso nei fini della medicina. (Cfr. Palazzani, *Il potenziamento umano*, cit. p. 9).

L'ambiguità del concetto di enhancement deriva anche da questa difficoltà ad identificare gli scopi della medicina. Ai fini della nostra riflessione preferiamo sostenere la visione essenzialista e discutere il potenziamento indipendentemente dalle pratiche della medicina.

vita è limitata e non supera i 122 anni²¹³, siamo vulnerabili a malattie come il cancro e l'HIV, abbiamo capacità fisiche e cognitive soggette all'affaticamento, le cui prestazioni sono limitate. Queste condizioni hanno già subito un'evoluzione naturale e cambieranno, probabilmente, ancora in futuro attraverso la selezione naturale. Inoltre, le nostre scelte di vita, gli strumenti e le tecnologie che usiamo per agevolarci o rafforzare la nostra capacità di azione, hanno velocizzato o cambiato l'orientamento di questo processo evolutivo e continueranno a farlo²¹⁴. Già da tempo, poi, nella bioetica si discute delle questioni legate alle tecnologie che permettono interventi non strettamente terapeutici e che, almeno implicitamente, risultano potenziativi. Le tecniche di procreazione assistita, ad esempio, consentono di superare la sterilità; la contraccezione è un intervento non terapeutico che aumenta il controllo sulla riproduzione; la clonazione riproduttiva potenzia la capacità procreativa permettendo di selezionare il nascituro su base genetica; l'interruzione di gravidanza ci permette il controllo sulle nascite; i vari interventi per rallentare l'invecchiamento ci allungano la vita; l'eutanasia potenzia il nostro controllo sul morire. Sono tutti interventi "oltre la terapia" legati a questioni etiche che hanno anticipato il dibattito sul potenziamento in senso proprio²¹⁵.

Il termine *enhancement* viene usato, per lo più, per indicare le possibilità offerte dall'ultima generazione di avanzamenti tecnologici, emersi a partire dal nuovo millennio, che sembrano presentare caratteristiche nuove e peculiari. Le biotecnologie sono tecniche che impiegano enzimi, cellule e microrganismi volte a controllare e modificare le attività biologiche degli organismi viventi, al fine di ottenere da essi prodotti a livello industriale e scientifico o migliorarne le caratteristiche²¹⁶. Alcune di esse sono note già dall'antichità, ma a partire dagli anni Ottanta del XX secolo, le biotecnologie hanno subito un grande impulso grazie alle acquisizioni di discipline come la microbiologia, la biochimica, la biologia molecolare e l'ingegneria genetica, che hanno permesso di elaborare metodi sofisticati per ottenere prodotti dagli usi svariati nei settori agroalimentare e zootecnico, nell'industria chimica e dell'ambiente, e infine in ambito medico e di potenziamento, l'*enhancement*, appunto ²¹⁷. Le tecnologie biomediche sono, infatti, già regolarmente

²¹³ John Harris, *Intimations of Immortality: The Ethics and Justice of Life-Extending Therapies*, in «*Current Legal Problems*», 55, 1, pp. 65-95

²¹⁴ Cfr. Maurizio Balistreri, Superumani. Etica ed Enhancement, Espress Edizioni, Torino 2011, p. 17

²¹⁵ Cfr. Palazzani. *Il potenziamento umano*, cit. pp. 2-3

²¹⁶ E. Lecaldano, *Dizionario di bioetica*, voce *Biotecnologia*, a cura di M. Balistreri, Editori Laterza, Bari 2002

²¹⁷ Cfr. Treccani enciclopedia online, voce *Biotecnologie*,

http://www.treccani.it/enciclopedia/biotecnologie/ consultato in data 16/11/2017

impiegate per mantenere o ristabilire la salute, ma alcune di esse possono essere usate per alterare le caratteristiche di persone già in salute e possiamo chiamarle *potenziamenti* biomedici.

Thomas Douglas, filosofo neozelandese, ne riassume alcuni utilizzi: "il potenziamento biomedico è forse più evidente nello sport, dove le droghe sono state a lungo usate per migliorare le performance, ma è diffuso anche in altri ambiti²¹⁸. Alcuni musicisti assumono i betabloccanti per calmare i nervi prima delle performance, un buon numero di studenti di college americani dichiara di prendere il metilfenidato (Ritalin) per studiare al fine di migliorare le prestazioni negli esami, e poi, certamente, c'è la chirurgia estetica. La ricerca sui farmaci che possono migliorare la memoria, il mantenimento di capacità complesse e la vigilanza, suggerisce che le possibilità del potenziamento biomedico, presumibilmente, cresceranno rapidamente nei prossimi anni"219. Il potenziamento dunque possiede molti ambiti di applicazione a seconda dell'oggetto a cui si dirige e del tipo di mezzo usato. La chirurgia estetica e il doping nello sport sono tecnologie già esistenti e diffuse. Le tecnologie emergenti, invece, si stanno delineando in questi ultimi anni e includono ambiti di intervento potenziativo biologico, neuro-cognitivo e genetico. Per potenziamento biologico e fisico si indica la possibilità di intervenire sui meccanismi fisiologici dell'invecchiamento per rallentare o bloccare l'invecchiamento cellulare e quindi il decadimento fisico e psichico, estendendo la vita indefinitivamente, fino all'ambizioso progetto di eliminare la morte o ringiovanire. Si tratta anche della possibilità di migliorare le capacità fisiche con microprotesi o parti del corpo bioniche. Il potenziamento neurocognitivo, invece, si riferisce agli interventi per migliorare le prestazioni cognitive ed emotive, grazie ai recenti sviluppi delle neuroscienze. In questa categoria sono inclusi anche gli psicofarmaci che alterano i processi mentali (cognitive enhancers), e quelli che agiscono sugli stati emotivi (mood enhancers), ma anche la stimolazione transcranica magnetica o attraverso impianti cerebrali (microchips) per modificare o rafforzare le operazioni della mente²²⁰. Potremmo, infine, includere in questa tipologia la più utopica possibilità, prospettata da qualcuno, di una esistenza post-biologica: scannerizzando la matrice sinaptica di un individuo si potrebbe trasferire il vissuto soggettivo di una persona

²¹⁸ Thomas Douglas, Moral Enhancement, in «Journal of Applied Philosophy», 25, 3, pp. 228-245, p. 228

²¹⁹ Ibidem

²²⁰ Cfr. L. Palazzani, *Il potenziamento umano*, cit. pp. 4-5

deceduta (*uploading*) o in un altro corpo biologico, o in un computer, oppure nel cosiddetto *cyborg*, macchina "iper-intelligente" in parte meccanica e in parte organica²²¹.

Oltre a questi tipi di potenziamento sta emergendo la possibilità di intervenire direttamente sul patrimonio genetico umano per alterarlo a nostro vantaggio ed ottenere tutti i risultati appena descritti ed oltre.

Il Progetto Genoma Umano è stato completato nel 2003 e ha permesso di portare a termine il sequenziamento del DNA umano 222. Ha individuato, cioè, la locazione cromosomica dei geni e le loro funzioni, aprendo una fase conoscitiva senza precedenti riguardo al funzionamento della vita. Ultimamente, inoltre, sono stati compiuti straordinari progressi nel settore delle tecniche di ingegneria genetica, o *genome editing*, che hanno reso passibili di applicazioni pratiche le conoscenze teoriche acquisite sul DNA umano. In particolare, cinque anni fa è stata messa a punto una nuova tecnica di genome editing chiamata CRISPR-Cas9 che ci rende capaci di "tagliare e ricucire" parti di DNA degli esseri viventi, eliminando singole porzioni, sostituendole con sequenze nuove o disattivando geni "difettosi" 223. Questa tecnica insomma "permette di fare tutto ciò che si faceva già da almeno quaranta anni nell'ambito dell'ingegneria genetica, ma con una precisione, efficienze e facilità (oltre che con costi radicalmente ridotti) finora inattingibili e che sono conviene precisarlo- in costante miglioramento" 224. In questo modo, si sono aperte prospettive di enorme interesse in tutti i settori biotecnologici, dalla promessa di curare malattie genetiche a quella di potenziare delle capacità umane.

Attraverso l'identificazione delle alterazioni genetiche responsabili dello sviluppo di malattie ereditare e l'uso dell'editing genetico, è stata, non solo potenziata la capacità predittiva e diagnostica della medicina, ma si è anche aperta la strada allo sviluppo di nuovi metodi terapeutici. Finora, infatti, la terapia genica è rimasta ferma alla fase sperimentale, ma adesso si concretizza la possibilità che si superino problemi tecnici e passi alla piena applicazione clinica. Ci si potrà occupare della malattia prima ancora che essa si manifesti ed impedirne lo sviluppo, attraverso la rimozione o sostituzione dei geni di essa responsabili, per far nascere bambini privi della malattia. Questo è il caso degli interventi sulla linea germinale, applicati solo su gameti o embrioni precoci, gli unici che

²²¹ Cfr. Elena Postigo Solana, *Transumanesimo e postumano: principi teorici e implicazioni bioetiche*, in «*Medicina e Morale. Rivista internazionale di bioetica*», 58, 2, pp. 267- 282

²²² Valerio Russo, *Le nuove frontiere della salute e la manipolabilità dell'essere umano: una questione aperta* in «*Italian Journal of Special Education for Inclusion*», 1, 2, pp. 11-28, p. 12

²²³ Demetrio Neri, *La sperimentazione sugli embrioni umani alla luce della ricerca biomedica avanzata (genome editing)*, in *«Bioetica. Rivista interdisciplinare»*, XXIV, 3/2016, pp. 363-378, p. 365
²²⁴ Ibidem

causano modifiche ereditarie sul codice genetico 225. Il loro successo è mostrato, ad esempio, da esperimenti su embrioni umani non vitali condotti da un gruppo di scienziati cinesi nel 2015 e americani nel 2017 che hanno corretto alcune mutazioni genetiche, confermando l'efficienza e la sicurezza della tecnica²²⁶. Questi interventi si distinguono da quelli sulla linea somatica, che invece riguardano solamente il soggetto interessato e possono curare o alleviare malattie già insorte. Essi hanno una storia relativamente lunga, sin dal primo intervento praticato nel 1990 a due bambini con problemi del sistema immunitario e seguito da diversi altri usati per curare varie malattie negli anni successivi²²⁷. Anche in Italia si sono praticati molti interventi del genere: nel 2016, ad esempio, due sperimentazioni di terapia con genome editing portano alla guarigione di tre bambini dalla leucodistrofia metacromatica, malattia neurodegenerativa, e altri tre dalla sindrome di Wiskott-Aldrich che colpisce il sistema immunitario²²⁸. Nello stesso anno la tecnica CRISPR viene usata per la prima volta da un gruppo di ricercatori cinesi, a Chengdu, su un paziente malato di cancro ai polmoni con l'effetto di far regredire la malattia²²⁹. Nel Paese si stanno portando avanti decine di sperimentazioni simili e gli Stati Uniti stanno inseguendo la Cina. Nel febbraio 2017 alcuni scienziati dell'università di Washington usano CRISPR per correggere il difetto genetico all'origine della distrofia muscolare di alcuni roditori, modello animale della malattia di Duchenne che colpisce gli uomini, con un evidente recupero della funzionalità dei muscoli scheletrici e del cuore²³⁰. Le biotecnologie genetiche, tuttavia, prospettano una possibilità molto più controversa. Appare chiaro, infatti, che ci sono tutti i presupposti perchè esse possano spingersi anche oltre la terapia, verso la manipolazione con fini di miglioramento. Il potenziamento genetico può avvenire sotto forma di selezione eugenetica di individui esistenti (embrioni e feti), scegliendo quelli con le proprietà desiderate o eliminando quelli con difetti o patologie, oppure di intervento sul genoma di individui sani, gameti, embrioni e feti, ma

²²⁵ John Harris, *Wonderwoman e Superman. Manipolazione genetica e futuro dell'uomo*, Baldini & Castoldi, Milano 1992, p. 53

http://www.repubblica.it/scienze/2017/07/27/news/usa usata la tecnica crispr per modificare il dna di embrioni umani-171772140 consultato il 20/11/2017

²²⁷ M. Balistreri, *Superumani* cit. p. 24

https://www.focus.it/scienza/salute/malattie-genetiche-la-terapia-genica-fa-passi-da-gigante-567234 consultato il 20/11/2017

²²⁹ <u>cina con il metodo crispr-152086759/</u> consultato il 24/11/2017

²³⁰ http://www.lescienze.it/news/2017/02/15/news/editing genetico distrofia muscolare topi-3423363 consultato il 24/11/2017

anche neonati, bambini e adulti. Si tratta di una questione molto recente, denominata *cosmetica genetica*²³¹.

A questo sono orientate gran parte delle attuali ricerche genetiche ed alcuni degli obiettivi sono rendere il nostro DNA capace di una adeguata risposta immunitaria all'attacco di certi virus, prevenire i processi cancerogeni e rallentare l'invecchiamento cellulare. Come informa John Harris, convinto sostenitore del potenziamento umano, si sta lavorando alla possibilità di programmare la resistenza o l'immunità cellulare all'HIV e al cancro e, in caso di successo, "i benefici di quest'opera e di altre simili nel mondo sono incalcolabili" 232.

Detto questo, è innegabile che siamo di fronte ad una svolta in campo biotecnologico che ci permette di ottenere risultati impensabili in passato e che provocherà importanti cambiamenti nel nostro modo di vivere. Tuttavia, non possiamo affermare di trovarci per la prima volta in una situazione in cui l'uomo è in grado di manipolare se stesso cambiando, anche profondamente, le sue caratteristiche fisiche e mentali secondo la sua volontà. Possiamo definire questa prospettiva "tesi della discontinuità" ed è sostenuta da molti pensatori, sia contrari che favorevoli all'enhancement. Harris afferma che oggi siamo in grado, per la prima volta, di modificare la nostra natura in modo così radicale che forse le generazioni successive non si riconosceranno più come appartenenti alla nostra stessa specie. Ci troviamo, infatti, al principio di una "nuova fase dell'evoluzione nella quale l'evoluzione darwiniana, per selezione naturale, sarà rimpiazzata da un processo di selezione scelto in maniera deliberata, i risultati del quale [...] saranno quasi immediatamente visti e percepiti^{3,234}. Valerio Russo riprende questa idea, sostenendo che la svolta biotecnologica ha determinato una cesura storica in quanto ora "l'umanità stessa è in grado di dirigere la propria evoluzione", liberandosi dai vincoli della causalità naturale²³⁵. Per la prima volta, infatti, l'uomo "si è elevato a demiurgo che plasma se stesso", oltre al mondo naturale e sociale che egli trasforma da sempre. A differenza di Harris, però, Russo parte da questa premessa per sostenere uno scetticismo nei confronti del potenziamento

²⁰

²³¹ Cfr. Palazzani, *Il potenziamento umano*, cit. p. 4

²³² J. Harris, *Enhancing evolution. The ethical case for making better people*, Princeton University Press, Princeton 2007, p. 22

²³³ M. Balistreri, *Dovremmo migliorare la natura umana? Il dibattito filosofico sull'enhancement*, in «*Kainos. Rivista online di Critica filosofica*", numero speciale, ottobre 2012, pp. 109-125

²³⁴ John Harris, *Enhancing Evolution, cit.* p. 3

²³⁵ V. Russo, Le nuove frontiere della salute e la manipolabilità dell'essere umano: una questione aperta, cit. p. 12

²³⁶ İbidem

dato che, afferma, l'era genomica è solo ai suoi inizi e non si conoscono gli esiti potenziali dell'enorme potere di manipolare se stessi²³⁷.

Questa tesi, tuttavia, sembra non tenere conto della prospettiva storica: da sempre, infatti, l'essere umano tende a modificare la propria natura. Attraverso migliori cure mediche e una più corretta alimentazione, ad esempio, la nostra stessa costituzione è cambiata nel tempo: siamo più alti, più forti, più longevi e più resistenti alle malattie dei nostri antenati²³⁸. Abbiamo inoltre nuove capacità come quella di regolare le nascite e far fronte ad un gran numero di malattie, oltre che maggiori possibilità riproduttive rispetto alle passate generazioni. La differenza con il passato emerge chiaramente se consideriamo i mezzi di comunicazione, di informazione e di trasporto di cui oggi disponiamo, che ci permettono di fare cose impensabili per i nostri predecessori. Le nostre stesse abilità psicologiche e intellettive si sono ampliate col tempo grazie, ad esempio, al processo di alfabetizzazione e all'applicazione del metodo scientifico, ma anche, ultimamente, grazie all'uso del computer, che rappresenta un vero e proprio potenziamento delle capacità cognitive umane.

Questi grandi progressi culturali hanno plasmato profondamente la nostra natura e la forma delle nostre relazioni con gli altri e col mondo, perciò non ha senso considerarli soltanto esterni o ambientali. Ciò che ci appare come natura umana è, in effetti, il prodotto di scelte ed attività compiute dagli uomini nel corso della loro storia. Non è possibile dunque affermare, come fanno in molti, che le nuove tecnologie rendono artificiale ciò che prima era naturale²³⁹. Il confronto con il passato mostra che c'è una linea di continuità nei tentativi di allora e di oggi di modificare le attitudini e le capacità umane. Gli esempi a riguardo sono numerosi, a cominciare dalle sostanze chimiche come le anfetamine che si usano oggi per migliorare le prestazioni cognitive e ridurre il senso di stanchezza. Effetti simili, sebbene in misura minore, vengono ottenuti già da molto tempo con l'uso di sostanze come il caffè, la cioccolata e il tè che hanno un effetto stimolante ²⁴⁰. Per aumentare le prestazioni sportive o artistiche si fa spesso uso di altre sostanze create dalle biotecnologie, come i betabloccanti, che provocano effetti di euforia e rilassamento, simili a quelli causati dai più comuni cannabinoidi²⁴¹. A scopi di potenziamento si possono utilizzare oggi, inoltre, dispositivi meccanici come protesi o da impiantare nell'organismo.

²³⁷ Ivi. pp. 13-14

²³⁸ Nick Bostrom, Julian Savulescu, Human Enhancement, Oxford University Press, Oxford 2009

²³⁹ Cfr. M. Balistreri, *Dovremmo migliorare la natura umana?*, cit. pp. 90- 95

²⁴⁰ M. Balistreri, *Superumani* cit. pp. 19-20

²⁴¹ Ivi, p. 20

Tuttavia, da sempre facciamo ricorso ad artifici e strumenti di vario genere per supplire ai nostri limiti: occhiali, binocoli e microscopi, ad esempio, potenziano già da secoli le nostre capacità visive²⁴². Eppure il loro uso è diventato così comune da costituire parte integrante della nostra vita, tanto da essere percepiti come una sorta di prolungamenti del nostro corpo e per questo considerati legittimi. Un fenomeno che Harris conferma dicendo: "mi chiedo quanti tra quelli che hanno mai usato il binocolo hanno pensato che stavano attraversando uno spartiacque morale quando lo facevano" ²⁴³. Per quanto riguarda interventi di potenziamento che integrano nel corpo elementi artificiali, grazie allo sviluppo della biologia atomica e molecolare, si prevede la creazione di robot microscopici che, una volta inseriti nel nostro corpo, potranno avere scopi terapeutici, ma anche creare realtà virtuali o correggere i nostri ricordi²⁴⁴. Già da circa duecento anni, però, utilizziamo i vaccini per resistere a certe malattie, inserendo nel nostro corpo preparati chimici che inibiscono l'azione di virus patogeni 245. La vaccinazione è un vero e proprio potenziamento: è difficile considerarla una terapia, dato che la vulnerabilità dell'uomo a certi virus non può dirsi una malattia, ma una condizione normale. Infatti, "i vaccini potenziano proprio perché operano cambiamenti sulla normale fisiologia umana che migliorano la resistenza alle malattie e aumentano la capacità di sopravvivenza"246. Non è con le biotecnologie, dunque, che l'uomo inizia ad inglobare nel suo organismo parti artificiali. Inoltre gli altri strumenti di cui abbiamo parlato sono "potenziamenti esterni" e il fatto che nel passato essi non potessero essere fisicamente collegati al corpo umano non smentisce che la loro interazione con l'uomo rappresentasse per le sue capacità un potenziamento. Persino per quanto riguarda i potenziamenti permanenti, che implicano cioè la modifica del codice genetico, possiamo rintracciare delle continuità con il passato. Gli interventi sulla linea somatica non sembrano molto diversi dai mezzi di potenziamento utilizzati finora. Ma anche quelli sulla linea germinale, quando saranno disponibili per l'uomo, non rappresenteranno una novità radicale. Infatti, tutte le conquiste delle generazioni precedenti arrivano a noi per via culturale e ci avvantaggiano, potenziando le nostre capacità di azione.

Non solo presentano una certa continuità, ma cambiamenti prodotti dalle moderne biotecnologie non sembrano né più profondi né più irreversibili di quelli passati. Infatti, in

²⁴² N. Bostrom, J. Savulescu, *Human Enhancement*, cit.

²⁴³ J. Harris, *Enhancing evolution, cit.* p. 20

²⁴⁴ M. Balistreri, *Superumani* cit. p. 22

²⁴⁵ Ibidem

²⁴⁶ J. Harris, *Enhancing evolution, cit.* p. 21

molti casi, è più difficile annullare un miglioramento culturale che uno genetico, dato che nei prossimi decenni saranno forse disponibili anche interventi che potranno cancellare il potenziamento effettuato. Per di più, la storia dimostra che i progressi culturali hanno effetti molto più profondi di quelli biomedici e per questo motivo non sono meno problematici a livello morale²⁴⁷. Se è vero, dunque, che da sempre modifichiamo le nostre disposizioni e che molti cambiamenti del passato hanno avuto effetti persino più ampi e profondi di quelli attuali, allora le biotecnologie migliorative non aprono scenari del tutto nuovi e sconosciuti e perciò non abbiamo ragione di temere che soltanto effetti negativi seguiranno dal loro uso.

Sarebbe opportuno quindi valutare l'ammissibilità degli interventi di potenziamento caso per caso e, sebbene schiere di filosofi considerino inaccettabile alterare natura umana per attenuarne le limitazioni, non appare giustificabile assumere una posizione morale di principio contro l'enhancement²⁴⁸.

Appare comunque indispensabile una profonda riflessione etica che si interroghi sulle sfide, i rischi e le opportunità di un futuro genetico. Le teorizzazioni a favore dell'enhancement lo vedono come un mezzo, oltre che per migliorare il proprio benessere, anche per esaltare la capacità di autodeterminazione e di controllo sul proprio corpo e la propria mente e per raggiungere il successo nella società. Le tesi più radicali sono riconducibili al Transumanesimo, definito come "movimento culturale, intellettuale e scientifico, che afferma il dovere morale di migliorare le capacità fisiche e cognitive della specie umana e di applicare le nuove tecnologie all'uomo, affinché si possano eliminare aspetti non desiderati e non necessari della condizione umana come la sofferenza, la malattia, l'invecchiamento e persino l'essere mortali". Nick Bostrom è uno dei massimi teorici del Transumanesimo e lo indica come il nuovo paradigma del futuro umano, su cui convergono scienziati di varie aree e filosofi con l'unico obiettivo di migliorare la natura umana e prolungare la sua esistenza. Il transumano sarebbe un individuo con capacità fisiche, intellettuali e psicologiche migliori rispetto all' "essere umano normale", in fase di transizione verso il *postumano* un essere del futuro che presenta facoltà che oltrepassano in modo eccezionale quelle degli uomini attuali: aspettativa di vita superiore ai 500 anni e senza deterioramenti, capacità cognitive due volte al di sopra del massimo per l'essere umano attuale, controllo degli input sensoriali, nessuna sofferenza fisica né psicologica,

²⁴⁷ Allen Buchanan, *Beyond Humanity*, Oxford UP, Oxford 2011, p. 40

²⁴⁸ Cfr. Balistreri, *Superumani*, cit. pp. 17-26

²⁴⁹ Nick Bostrom, *Intensive seminar on Transhumanism*, Yale University, 26 June 2003

altre qualità in concordanza coi suoi desideri ²⁵⁰. I transumanisti sostengono il diritto morale delle persone ad usare i mezzi tecnologici al fine di una crescita personale che lo porti al di là delle sue limitazioni biologiche ²⁵¹. I transumanisti lottano contro la tecnofobia e le proibizioni immotivate, ma riconoscono i possibili rischi di una tecnologia avanzata, che potrebbe portare fino all'estinzione della vita sulla terra ²⁵². Ritengono quindi necessario creare luoghi di incontro e strutture sociali dove prendere decisioni responsabili riguardo i passi da intraprendere verso il futuro, per dirigerli al benessere di tutti gli esseri senzienti.

L'enhancement è una corsa verso la perfezione dell'essere umano, delle sue qualità e potenzialità, e quindi, si sostiene, verso la sua felicità. Essere più belli e giovani, ottenere migliori risultati intellettuali e sociali significa sentirsi più felici. La tecno-scienza è la nuova potenza che permetterà all'uomo di realizzare questo sogno, soddisfando i suoi bisogni e desideri²⁵³. Adottando la suddetta visione soggettivistica della salute, molti autori ritengono impossibile distinguere tra terapia e potenziamento e li vedono accomunati dall'obiettivo del cambiamento per il meglio. In questo senso, giustificano tutti gli interventi potenziativi, compreso il rischio di eventuali danni, se accettato dal soggetto, in vista di un aumento del suo benessere. Così scrivono Bostrom e Savulescu: "Tutte le tecnologie possono essere viste come un potenziamento delle nostre capacità umane originarie, consentendoci di raggiungere certi risultati che altrimenti esigerebbero altri sforzi o che potrebbero essere oltre il nostro potere", 254. In particolare, realtà virtuale, diagnosi genetica preimpianto, ingegneria genetica, farmaci che migliorano la memoria, la concentrazione, l'umore, operazioni di cambiamento di sesso, protesi, medicina antiinvecchiamento, interfacce essere umano-computer sono mezzi che già abbiamo o di cui disporremo tra pochi decenni e "la combinazione di queste capacità tecnologiche, una volta mature, potrebbe trasformare profondamente la condizione umana"²⁵⁵.

John Harris giudica buoni tutti i potenziamenti che ci rendono persone migliori: "migliori nel fare qualcosa che vogliamo fare, migliori nell'esperire con i nostri sensi il mondo che ci circonda, migliori nell'assimilare ed elaborare ciò che esperiamo, migliori nel ricordare

²⁵⁰ N. Bostrom, N. Roache, Ethical *Issues in Human enhancement*, in J. Ryberg, T. Petersen, and C. Wolf (eds.) *New Waves in Applied Ethics*, Palgrave Macmillan, Basingstoke 2007, pp. 120-152

²⁵¹ Cfr. Elena Postigo Solana, *Transumanesimo e postumano*, cit. p. 268

²⁵² Ibidem

²⁵³ Cfr. Palazzani, *Il potenziamento umano*, cit. p. 15- 16

²⁵⁴ N. Bostrom, J. Savulescu, *Introduction*, in *Human Enhancement*, Oxford University Press, Oxford 2009. p. 2

²⁵⁵ N. Bostrom, <u>A history of transhumanist thought</u>, in «Journal of Evolution and Technology», 14, 1, pp. 1-25

e comprendere cose, più forti, più competenti, più di ogni cosa che vogliamo essere"²⁵⁶. La realizzazione di ciò che si ritiene piacevole e desiderabile coincide, per tali autori, con la felicità. Pertanto, dal diritto alla ricerca della felicità scaturisce il diritto al potenziamento, dando per assunto che sia buono tutto ciò che piace o si preferisce²⁵⁷.

Questa posizione favorevole ad ogni richiesta di potenziamento implica una concezione materialistica e meccanicista del corpo, considerato materia controllabile e plasmabile secondo i progetti del soggetto. La mente stessa è ridotta a connessioni neuronali, una macchina che la scienza può comprendere e modificare. Come ogni macchina, il corpo può essere perfezionato e le qualità ritenute desiderabili migliorate. Non c'è, pertanto, nulla di moralmente sbagliato in nessuna forma di enhancement, gli unici requisiti sono il consenso informato e responsabile del soggetto e il non danneggiare gli altri, dove con danno si intende impedire l'esercizio della loro libertà ²⁵⁸. Anzi, ciò che si ritiene moralmente sbagliato è astenersi, avendo la possibilità, dall'uso delle tecnologie per amplificare la nostra libertà di azione e la nostra felicità. L'uomo è dunque responsabile non solo del danno che causa con la sua azione se contribuisce ad introdurre nel mondo sofferenze evitabili, ma anche della potenziale felicità che non introduce nel mondo. In questa visione prettamente utilitarista adottata dal transumanesimo, perciò, il diritto a potenziarsi è anche un dovere²⁵⁹. La doverosità del potenziamento sembra, pertanto, derivare da una deduzione logica: poiché renderci migliori non può che essere un bene desiderabile e il potenziamento è un insieme di metodi per migliorarci, allora esso è desiderabile e quindi moralmente obbligatorio. Il solo riferimento al miglioramento contiene in se stesso non solo l'accettabilità, ma anche la doverosità del potenziamento²⁶⁰. Si tratta di una verità così ovvia e intuitiva secondo Harris che, afferma, "risulta strano che l'idea di potenziamento abbia causato e ancora sia occasione di molto sospetto, paura e forte ostilità" 261. L'enhancement è, insomma, legato ad un "dovere di beneficienza", non solo individuale, ma anche collettivo. In quanto ci rende persone migliori nel percepire, nel comprendere, nell'agire, meno schiavi di malattie, debolezze, disabilità, meno dipendenti, l'enhancement giova a tutti e contribuisce a dare un orientamento migliore all'evoluzione della specie umana. Il Transumanesimo pone una serie di interrogativi che andrebbero analizzati, sulla

²⁵⁶ J. Harris, *Enhancing evolution*, cit. p. 2

²⁵⁷ N. Bostrom, *A history of transhumanist thought*, cit.

²⁵⁸ Ibidem

²⁵⁹ Cfr. L. Palazzani, *Il potenziamento umano*, cit. pp. 19-20

²⁶⁰ Ivi, p. 22

²⁶¹ J. Harris, *Enhancements are a Moral Obligation*, in J. Savulescu, N. Bostrom, *Human Enhancement*, cit. p. 132

stessa linea di quelli posti dal tema dell'enhancement in generale, riguardo, soprattutto, ai criteri che fanno di qualcosa un miglioramento reale e a quali siano, se ci sono, i limiti etici a queste azioni.

Dall'altra parte abbondano le critiche, su diversi piani, al progetto di potenziamento umano, dalle sue conseguenze sul piano pratico ai suoi presupposti teorici. Esempi rilevanti sono l'inquietudine per un supposto ritorno all'eugenetica nazista con l'eliminazione degli individui "imperfetti" 262; la preoccupazione per le diseguaglianze sociali che causerebbe una manipolazione genetica affidata al libero mercato, con la conseguente divisione del mondo in due classi²⁶³; la difficoltà di decidere chi stabilirebbe i limiti e i canoni del miglioramento biotecnologico²⁶⁴. Fino ad arrivare a preoccupazioni più strettamente filosofiche, come la difficoltà di capire cosa significa migliorare l'essere umano e se davvero ne abbiamo l'obbligo morale²⁶⁵; il timore che le biotecnologie limitino o controllino la libertà e la coscienza umana; la scissione che si creerebbe nell'individuo tra ciò che egli effettivamente è e il suo ideale di perfezione, portandolo ad uno stato di schizofrenia e continua insoddisfazione. A tal proposito, si pensa, l'essere umano, nel suo nuovo ruolo di creatore, considererebbe se stesso come oggetto da manipolare secondo un progetto ideale che non raggiungerebbe mai perchè, comunque, i suoi valori e le sue categorie interpretative restano legati alla sua storia evolutiva. Valori tradizionali come l'integrità genetica dell'uomo verrebbero messi in crisi: il genoma umano diventa del tutto sondabile e manipolabile e per questo la risposta sociale all'effetto dirompente della biorivoluzione sarebbe imprevedibile e pericolosa²⁶⁶.

Inoltre, la manipolazione da parte di terzi porrebbe le persone in uno stato di dipendenza che non può essere rifiutata, compromettendo l'uguaglianza dei rapporti umani²⁶⁷. Questa è la tesi sostenuta da Habermas in *Il futuro della natura umana*. Le tecnologie del potenziamento umano metterebbero a rischio i principi democratici della società perché implicano una considerazione strumentale dell'altro, creando appunto una situazione di

²⁶² V. Russo, Le nuove frontiere della salute e la manipolabilità dell'essere umano: una questione aperta, cit. p. 14-15

²⁶³ Ívi, p. 13

²⁶⁴ M. Balistreri, *La medicina e il dogma della normalità nel dibattito sul potenziamento morale*, in «*Lessico di etica pubblica*», 1, 2015, pp. 118-126, p. 119

²⁶⁵ Ivi. p. 120

²⁶⁶ V. Russo, Le nuove frontiere della salute e la manipolabilità dell'essere umano: una questione aperta, cit. p. 12

²⁶⁷ Cfr. Jürgen Habermas*, Il futuro della natura umana. I rischi di una genetica liberale*, Einaudi, Torino 2002

dipendenza sociale ²⁶⁸. Cambiare la natura umana è assolutamente inaccettabile anche secondo Fukuyama che ad essa collega l'uguaglianza, la dignità umana e la comprensione dei concetti di giusto e ingiusto. Tale natura è rappresentata da un certo "fattore x", una "qualità essenziale" che emerge se togliamo tutte le caratteristiche accidentali di una persona, qualità da salvaguardare contro la rivoluzione biotecnologica, ma di cui non dà una definizione positiva ²⁶⁹. La posizione di Sandel esprime anch'essa una critica sostanziale. Il potenziamento umano, a suo avviso, corrompe il carattere morale delle persone perché impedisce di accettare i loro doni naturali, inficiando tre capacità morali fondamentali, l'umiltà, la responsabilità, la solidarietà ²⁷⁰.

Queste posizioni di principio contro l'enhancement, cioè che si fondano sull'idea che è sempre moralmente sbagliato potenziare la natura umana, sembrano immotivate proprio per il fatto che il miglioramento della specie umana è sempre stato perseguito e non può essere arrestato. Non solo, infatti, la selezione naturale potrà favorire l'affermarsi di un patrimonio genetico migliore, ma le nostre stesse azioni continueranno a produrre potenziamenti. Gli stili di vita che adottiamo, gli strumenti che inventiamo per ottenere i nostri scopi permettono avanzamenti importanti della cultura o significativi miglioramenti del nostro benessere, che si trasmettono alle successive generazioni. La medicina ne è un esempio emblematico: "qualsiasi terapia -proprio perché capace di ristabilire la salute e quindi di ritardare la morte della persona sottoposta al trattamento- è di per sé migliorativa".

Non ci occuperemo, in questa sede, dell'analisi di ognuna di queste obiezioni al potenziamento umano, ma ci concentreremo, in seguito, sull'aspetto etico di quel tipo di potenziamento che riguarda le capacità morali dell'uomo.

2.2 Forme e mezzi del moral enhancement

Gli esempi di potenziamento che abbiamo riportato finora si riferiscono per lo più ad aspetti fisici e cognitivi dell'uomo. Soltanto di recente il dibattito bioetico sul potenziamento umano ha iniziato ad indagare la possibilità di una sua estensione alla sfera morale delle persone, attraverso l'uso di farmaci o la manipolazione del loro genoma²⁷².

²⁶⁹ Cfr. Francis Fukuyama, *L'uomo oltre l'uomo. Le conseguenze della rivoluzione biotecnologica*, Mondadori, Milano 2002

²⁶⁸ Ibidem

²⁷⁰ Cfr. Michael Sandel, *Contro la perfezione. L'etica nell'età dell'ingegneria genetica*, Vita e Pensiero, Milano 2008

²⁷¹ Balistreri, *Superumani*, cit. p. 32

²⁷² Cfr. Francesca Marin, *Sulla presunta necessità del potenziamento morale*, in «*L'Arco di Giano. Rivista di medical humanities*», 80, 2014, pp. 55-69, p. 55

Gli studi di genetica comportamentale avevano rivelato che molti tratti caratteriali, compresi quelli più violenti ed aggressivi, hanno dei correlati genetici, così si inizia a pensare che possa essere giusto intervenire geneticamente allo scopo di rendere gli individui più docili, generosi o altruisti²⁷³. Il progetto, sin dalla sua origine, risulta di particolare interesse in quanto sembra che i benefici che ne deriverebbero possano riguardare l'intera società e non solo il singolo individuo, come invece accade con gli altri tipi di potenziamento. Infatti, interventi biomedici che limitino le azioni violente delle persone ed incrementino quelle benefiche di rispetto degli altri e dell'ambiente, di aiuto e disponibilità verso chi ne ha bisogno potrebbero contribuire alla creazione di una società migliore²⁷⁴.

Si potrebbe definire il potenziamento morale come "un insieme di tecniche destinate alla manipolazione della biologia umana e delle sue disposizioni circa la morale". È una proposta, pertanto, che si dà all'interno del dibattito sul potenziamento umano in generale, sul transumanesimo e sul postumanesimo, in quanto cerca di superare la natura umana, considerata migliorabile, difettosa e obsoleta. E per natura umana possiamo intendere, con le parole di Persson e Savulescu, "quelle disposizioni biologiche e psicologiche a credere, sentire, percepire, pensare, agire ed essere che sono tipiche degli esseri umani".

È opportuno notare che, come nel caso del potenziamento fisico e cognitivo, questa aspirazione ad un miglioramento morale dell'uomo non è una novità. Da sempre si cerca di individuare i metodi di insegnamento che facilitino l'apprendimento, da parte di bambini e ragazzi, di modi appropriati di comportarsi e che sviluppino determinate disposizioni caratteriali. Cerchiamo di educare al rispetto e alla gentilezza e di contrastare gli impulsi alla violenza e all'intolleranza, per favorire relazioni interpersonali quanto più soddisfacenti. In questo senso, "ci si potrebbe chiedere se l'educazione non sia, in fin dei conti, un modo meno sofisticato di cercare di migliorare moralmente l'umanità, dato che tra i suoi obiettivi può esserci quello di modificare le disposizioni psicologiche relative alla morale e cercare di superare una natura considerata, ad esempio, primitiva"²⁷⁷. La novità del dibattito attuale sul potenziamento morale, allora, pare risiedere soltanto nei mezzi: potremmo realizzarlo, oltre che con i tradizionali mezzi dell'educazione e del dialogo,

²⁷³ Ibidem

²⁷⁴ Ivi, p. 56

²⁷⁵ Virginia Ballestreros, *Moral enhancement: neurociencias al servicio de la etica*, IV Congreso Internaizonal de Bioetica: juicio moral y democracia, Valencia 2016, pp. 1-14

²⁷⁶ Ingmar Persson, Julian Savulescu, *Moral Transhumanism*, in *«The Journal of Medicine and Philosophy: A Forum for Bioethics and Philosophy of Medicine»*, 35, 6, pp. 656-669
²⁷⁷ V. Ballestreros, *Moral enhancement*, cit. p. 2

anche con le moderne biotecnologie, che sembrano in grado di cambiare ancor più profondamente la natura umana.

Lo scopo di questo lavoro è capire se il miglioramento morale per via biotecnologica possa essere desiderabile per il bene delle prossime generazioni o se possa originare dei problemi morali che dovrebbero essere preventivamente affrontati.

Nel 2008 Thomas Douglas, uno dei primi teorici del moral enhancement, pubblica un importante articolo sul tema. La sua tesi centrale è che il potenziamento morale resiste all'obiezione mossa dai bioconservatori alle altre forme di potenziamento, fisiche e cognitive, e cioè che "sebbene il potenziamento possa essere una cosa buona per gli individui potenziati, esso potrebbe essere negativo per gli altri" 278 e quindi non è moralmente permissibile. Questo argomento non è affatto persuasivo se si parla di potenziamento morale, data la definizione che ne dà Douglas: "una persona si potenzia moralmente se modifica se stessa in un modo tale che ci si possa ragionevolmente attendere che abbia in futuro motivazioni morali complessivamente migliori di quelle che avrebbe altrimenti avuto"²⁷⁹. Così inteso, è difficile, afferma il filosofo, trovare obiezioni contro il potenziamento morale poiché ogni plausibile teoria etica concorda sul fatto che avere delle buone motivazioni morali porta ad avvantaggiare gli altri, e non a danneggiarli²⁸⁰. Nonostante questo, Douglas riconosce la difficoltà di trovare un accordo su cosa conti come buona motivazione e quindi su quale tipo di alterazione psicologica possa essere qualificata plausibilmente come potenziamento morale. Tuttavia, "ci sono alcune emozioni – le emozioni contro-morali – la cui attenuazione potrebbe a volte contare come potenziamento morale, indipendentemente da quali teorie psicologiche o morali uno accetti. Ho in mente tutte quelle emozioni che possono interferire con le presunte buone motivazioni [...] e/o che sono esse stesse incontrovertibilmente cattive motivazioni"²⁸¹. Si parla, ad esempio, dell'avversione razziale o dell'impulso all'aggressività, che se ridotte di grado, permetterebbero all'agente di avere migliori motivazioni future. Le emozioni contro- morali sono aspetti relativamente semplici della nostra psicologia morale e siamo molto vicini a comprenderne le basi neuroscientifiche. Nel futuro a medio termine, dunque,

⁻

²⁷⁸ Thomas Douglas, *Moral Enhancement*, cit. p.229

²⁷⁹ Ibidem

²⁸⁰ Luca Lo Sapio, *Biomoral Enhancement. Definizioni e problemi aperti*, in *«Etiche»*, 29, 662, pp. 103-

²⁸¹ T. Douglas, *Moral Enhancement*, cit. p. 231

sostiene Douglas, saremo presumibilmente in grado di indurre, per via di intervento biomedico, tali alterazioni emozionali²⁸².

Questa ottimistica presentazione sembrerebbe accreditare la tesi che il potenziamento morale sia una prospettiva decisamente desiderabile, se non necessaria. Tuttavia, esistono importanti questioni etiche da discutere in relazione alle varie forme che esso può assumere.

Vanno chiarite innanzitutto le possibilità tecniche del progetto. Gli strumenti già esistenti o in via di elaborazione che hanno lo scopo di potenziare moralmente gli individui possono farlo per via farmacologica, meccanica o genetica. Sulla desiderabilità del loro uso concordano tutti i sostenitori del potenziamento morale.

David DeGrazia, basandosi su alcuni studi scientifici, elenca molti di questi possibili "mezzi non tradizionali" del potenziamento morale, diversi cioè dall'educazione e dalla socializzazione su cui normalmente si basa lo sviluppo morale di una persona: glucosio per accrescere la resistenza alla tentazione di fare qualcosa di sbagliato o di smettere di fare qualcosa che si dovrebbe²⁸³: inibitori selettivi dell'assorbimento della serotonina per essere meno inclini ad all'aggressività e di più a comportamenti socievoli 284; ossitocina per aumentare la tendenza all'empatia, alla generosità e all'altruismo; propranololo (principio attivo betabloccante) per attenuare i pregiudizi razziali inconsci e diminuire l'ansia²⁸⁵; stimolazioni cerebrali per ridurre l'aggressività²⁸⁶; neurofeedback (tecnica psicoterapica di autocontrollo) per accrescere la simpatia o trattare il disordine di personalità antisociale (psicopatia); selezione degli embrioni che contengono geni codificanti per una maggiore disposizione all'altruismo; interventi genetici su gameti, embrioni o neonati per lo stesso fine; selezione embrionale o ingegneria genetica per evitare o neutralizzare geni associati al disordine di personalità antisociale; uno qualunque di questi mezzi per rafforzare la predisposizione all'onestà; un cromosoma artificiale che include geni codificanti per una più forte predisposizione a varie virtù morali²⁸⁷.

Attualmente, sembra sia nel campo dei farmaci psicoattivi che si fondano le maggiori speranze e dove iniziamo a vedere i primi risultati dei nostri interventi sulla biochimica cerebrale. Da quando nel 1993 Peter Kramer coniò il termine *psicofarmacologia*

²⁸² Ivi, p. 233

²⁸³ David DeGrazia, *Moral enhancement, freedom, and what we (should) value in moral behaviour*, in *«Journal of medical ethics»*, 40, 6, pp. 1-8, p. 1

²⁸⁴ Ibidem

²⁸⁵ Ibidem

²⁸⁶ Ivi, p. 2

²⁸⁷ Ibidem

cosmetica²⁸⁸ in riferimento all'uso di certi farmaci per migliorare lo stato d'animo, si è scritto tanto su come gli psicofarmaci possano influire sulla personalità e sull'umore e modificarli, non solo in persone con qualche psicopatologia diagnosticata, ma in qualunque individuo. Lo sviluppo della moderna psicofarmacologia, iniziato negli anni Cinquanta, e la rivoluzione in campo neuroscientifico, esplosa negli anni Novanta, hanno portato ad una importante crescita delle nostre conoscenze sulle basi biologiche delle emozioni, della condotta, dei sentimenti morali, tanto che disponiamo delle prime tecnologie capaci di modificarli²⁸⁹.

Oltre alla varietà di mezzi per conseguirlo, il moral enhancement può assumere diverse forme, in base a quale aspetto dell'agire morale si miri a potenziare, e dunque, in base a quale sia il paradigma morale che si crede migliore.

Ci sono due concezioni generali che si possono distinguere nel dibattito sulla moralità e alle quali fanno riferimento tutte le altre: secondo la prima siamo capaci di agire e giudicare moralmente solo se assumiamo un punto di vista razionale. Dell'altra, invece, fa parte la prospettiva humiana analizzata nel primo capitolo e vede nello sviluppo dell'empatia e dei sentimenti morali il giusto criterio della moralità. Ora, se si assume la concezione razionalistica, sarà il perfezionamento del ragionamento ad essere oggetto del programma di potenziamento morale, che dunque assumerebbe caratteri simili a quello cognitivo. Ci sono vari strumenti biotecnologici che servono a renderci più lucidi ed aumentare la comprensione dei fatti, magari controllando le nostre emozioni. Sostanze già in uso sono, ad esempio, il Ritalin, che aumenta la capacità di concentrazione e il Modafinil, che riduce il senso di fatica, entrambi migliorando l'esercizio delle facoltà razionali. Altre sostanze aumentano la capacità di autocontrollo o producono lo stesso effetto inibendo la libido o l'impulso all'aggressività. Altre ancora rafforzano la memoria e sono considerate utili, da questo punto di vista, per facilitare l'apprendimento e permettere di farsi un'idea precisa della realtà, per compiere scelte più ponderate e razionali. Si stanno scoprendo inoltre interessanti collegamenti tra disfunzioni cerebrali e comportamenti immorali, per cui è probabile che saranno realizzati interventi o sostanze che possano ripristinare il normale funzionamento del cervello e le appropriate risposte alle situazioni, ad esempio rafforzando i freni inibitori della ragione. Ma anche interventi di ingegneria genetica potrebbero essere perfezionati ed usati per la sintesi di sostanze chimiche che

²⁸⁸ Cfr. Peter Kramer, Listening to Prozac. A Psichyatrist Exploress Antidepressant Drugs and the Remaking of the Self, Penguin Books, New York 1993

²⁸⁹ Cfr. V. Ballestreros, Moral enhancement, cit. p. 3

migliorano le prestazioni cognitive del cervello e dunque le capacità morali della persona²⁹⁰.

Se invece si assume la prospettiva sentimentalistica della morale il potenziamento si concentrerebbe su altri aspetti. Si potrebbe usare l'ossitocina per promuovere la fiducia e la sensibilità alle emozioni degli altri, o rallentare l'assorbimento sella serotonina che sembra promuovere le capacità empatiche²⁹¹. Sembra infatti che problemi di empatia siano alla base di comportamenti aggressivi o violenti -disturbo borderline, psicopatico o narcisista- o soltanto asociali -sindrome di Asperger o autismo²⁹². Potrebbero poi essere sviluppati anche interventi a livello di codice genetico, per stimolare la produzione di sostanze che facilitano i sentimenti empatici o per inibire le disposizioni che li ostacolano, come l'aggressività. Recenti ricerche, sia sui roditori che sulle persone, hanno osservato infatti che l'aggressività ha basi biologiche in quanto collegata all'attività di un determinato gene che se presenta anomalie rende molto più aggressivi del normale²⁹³.

Il potenziamento di certi sentimenti, infine, potrebbe essere accompagnato da quello del ragionamento sulla base dell'opinione che in una risposta morale adeguata entrano in gioco entrambi i fattori, disposizioni emotive e cognitive. David DeGrazia, ad esempio, sostiene che un miglioramento della conoscenza pratica (insight), intesa come comprensione razionale e capacità di operare buone scelte nelle situazioni concrete, in cooperazione con un miglioramento motivazionale, inteso come propensione a sentire emozioni che generano il desiderio di agire bene, favorirebbe un miglioramento globale del comportamento, nel senso di un aumento della frequenza di azioni giuste compiute dal soggetto²⁹⁴. Tuttavia, dato il pluralismo morale delle società attuali, sembra complicato accordarsi su cosa conti come miglioramento morale, cioè capire in cosa consista una maggiore comprensione di cosa è giusto o quali siano le motivazioni che ci possono spingere a fare il bene. Ma questa è una sfida che riguarda anche il potenziamento morale tradizionale e che genitori e scuole sono chiamati ad affrontare nel decidere quali valori trasmettere. Per risolvere il problema, DeGrazia suggerisce un modo per determinare cosa uno Stato dovrebbe considerare come potenziamento morale ed incoraggiare. Si dovrebbe, cioè, attenere ai miglioramenti che rappresentano punti comuni di consenso tra prospettive morali ragionevoli in concorrenza. Per spiegare cosa intenda per ragionevoli ne dà alcuni

²⁹⁰ Cfr. M. Balistreri, *Potenziamento umano: aiutare le persone a diventare migliori. Il caso del potenziamento morale*. In «*L'Arco di Giano. Rivista di medical humanities*», 80, 2014, pp. 43-53, p. 47
²⁹¹ Ihidem

²⁹² Cfr. Simon Baron-Cohen, Empatia cero. Nueva teoria de la crueldad, Alianza editorial, Madrid 2012

²⁹³ M. Balistreri, *Potenziamento umano: aiutare le persone a diventare migliori*, cit. p. 48

²⁹⁴ D. DeGrazia, Moral enhancement, freedom, and what we (should) value in moral behaviour, cit. pp. 2-3

esempi: "le maggiori visioni progressive e conservatrici contemporanee -dal socialismo al welfare del capitalismo al conservatorismo morale al libertarismo- contano come ragionevoli mentre il neo-nazismo, l'apartheid e la visione del mondo talebana no. Le visioni morali consequenzialiste, deontologiche, della virtù e femministe che accordano alle persone una certa equità morale sono ragionevoli, l'elitarismo nietzscheano che privilegia i più forti e creativi non lo è"295. L'idea è quella di localizzare i punti di consenso comuni a queste visioni morali per ispirare politiche statali giustificate. Le decisioni di politica pubblica che riguardano il bio-moral enhancement dovrebbero essere accettabili secondo ogni punto di vista morale ragionevole. Questa area di consenso comune è abbastanza diffusa, perciò la politica pubblica potrebbe supportare la ricerca sul potenziamento morale e, se e quando ci saranno alcune forme sicure, efficaci ed universali, incoraggiare o persino richiederne l'uso²⁹⁶. Questi tipi di potenziamento morale possono aiutare a ridurre o eliminare alcuni difetti come quelli causati da carenze motivazionali: disordine di personalità antisociale e narcisistico dovuti ad una insufficienza di empatia, forme di sadismo o piacere nell'ingannare gli altri, volontà debole o suscettibilità alla tentazione, tendenza alla violenza, riluttanza nel trovare un compromesso per il bene comune, cinismo morale che rende più facilmente corruttibili e non disposti a contribuire al benessere della società; quelli causati da una carenza di comprensione morale: l'eccessivo egocentrismo, incapacità di dare attenzione a realtà spiacevoli, la difficoltà a trovare soluzioni creative a problemi difficili con interessi e valori in competizione, il non saper cogliere dettagli sottili e complicati di importanza morale rilevante; infine quelli che possono essere causati da entrambi, la carenza motivazionale e di comprensione, come il discriminare gli interessi di chi non fa parte del proprio gruppo 297. Ogni persona ragionevole, afferma DeGrazia, deve esser d'accordo sul fatto che i punti della lista sono difetti morali, pertanto i disaccordi sui contenuti del miglioramento morale non includono disaccordi su questi temi. La politica pubblica può dunque considerare di promuovere almeno un tipo di potenziamento morale che si indirizzi verso questi difetti. Per quanto riguarda gli altri interventi, cioè quelli che vanno oltre il nucleo di caratteristiche condivise di cui lo Stato promuove il potenziamento, potrebbe essere lasciata la decisione ad educatori e genitori. Infatti, è generalmente accettato, nei nostri governi democratici, di lasciare un certo grado di libertà di azione ai genitori per l'educazione dei figli, e in

²⁹⁵ Ivi, p. 4

²⁹⁶ Ibidem

²⁹⁷ Ibidem

accordo con questa visione si permette loro di adottare e trasmettere una certa prospettiva morale, anche discutibile, che rientri tra quelle ragionevoli. Avrebbe senso, pertanto, che possano decidere anche la forma di moral bio-enhancement più coerente con la loro visione. Può essere considerata un'estensione biologica dell'attuale prerogativa dei genitori di fornire una istruzione morale ai figli. Per esempio, individui progressisti possono voler selezionare, per i figli o per se stessi, una maggiore compassione per i poveri. I conservatori possono voler conferire un forte senso della responsabilità individuale. Entrambi possono voler usare le biotecnologie per potenziare la disposizione all'onestà, ma potrebbero intendere diversamente quali siano i requisiti dell'onestà in certi campi, come nella giustizia economica, ed esser d'accordo in altri, per esempio nell'aderire ai termini di un contratto liberamente stipulato. Questa scelta del tipo di potenziamento morale che si accorda alla propria visione è appropriata nella misura in cui la visione sia ragionevole. Queste osservazioni possono rispondere alla sfida del pluralismo morale²⁹⁸.

2.3 Le principali declinazioni del programma di potenziamento morale

Prenderemo in considerazione ora quelle proposte che individuano determinati tipi di moral enhancement che sembrano più conformi alla prospettiva morale delineata nel primo capitolo, un'etica sentimentalistica della virtù, e che quindi, a prima vista, in essa possono trovare legittimazione e sostegno. Si tratta dei programmi di Persson e Savulescu, di Hughes e di Walker che ipotizzano un tipo di miglioramento morale biotecnologico concentrato sulle virtù, cioè che mira a rafforzare alcune disposizioni caratteriali, scartando quelli che preferiscono aumentare le capacità cognitive o modificare le nostre emozioni immediate per rendere le persone più morali.

Nelle proposte che analizzeremo il potenziamento viene presentato come un dovere morale, data la gravità dei problemi che potrebbe contribuire a risolvere in campo etico, o in quanto lo si ritiene determinante per raggiungere una piena soddisfazione personale, tanto che immorale sarebbe non usare questa possibilità.

I tre autori partono dalla costatazione che i mezzi tradizionali usati finora per migliorare la nostra vita morale hanno dato risultati lenti e deboli. Gli studi scientifici a cui attingono, poi, dimostrano che molti dei nostri tratti caratteriali presentano basi biologiche, da cui, la possibilità di modificarli attraverso le biotecnologie. Esistono differenze tra un programma e l'altro, come la necessità di rafforzare o meno anche le capacità cognitive per migliorare la deliberazione morale, e le liste delle virtù da potenziare variano per ogni autore, ma

.

²⁹⁸ Ibidem

presentano anche rilevanti punti in comune, come l'importanza attribuita all'empatia. Infatti, tutti sostengono che le nostre capacità empatiche naturali siano deboli e parziali e, ciononostante, fondamentali per la moralità, quindi, candidate ideali al potenziamento. Di qui il possibile accordo con la prospettiva humiana, per cui un'empatia più estesa e disinteressata è matrice di disposizioni caratteriali stabili, come le altre virtù che questi autori considerano, che permettono il giudizio morale. Potenziando l'empatia, dunque, si può pensare di agevolare l'agire virtuoso e la capacità di valutare correttamente. I tratti caratteriali di cui si incoraggia il potenziamento, inoltre, vengono ricavati dall'osservazione dei benefici che l'agente e chi si relaziona con lui ne possono ricavare e non da un'analisi a priori della natura umana e delle sue finalità. Per altro, questi autori lasciano intendere che l'elenco di virtù che propongono può non essere esaustivo, ma può subire modifiche o essere ampliato. Sta al soggetto, poi, esprimere ogni virtù in modi diversi a seconda delle sue inclinazioni e della situazione in cui agisce: ognuno deve saper adeguare le rafforzate disposizioni alle necessità dei casi particolari. Per questi motivi, le tre proposte che esporremo potrebbero contribuire ad un cambiamento della nostra vita morale nel senso auspicato dall'etica della virtù humiana piuttosto che da quella aristotelica.

2.3.1 La proposta di Persson e Savulescu

Uno dei più celebri programmi di moral enhancement è quello delineato da Ingmar Persson e Julian Savulescu che vedono il potenziamento morale come un'urgenza e una vera e propria necessità. I due filosofi fondano la loro riflessione su due premesse generali. La prima è la costatazione empirica che "è più facile per gli uomini causarsi danno a vicenda piuttosto che beneficiarsi"²⁹⁹. Ci troviamo, infatti, molto spesso in situazioni in cui possiamo uccidere un gran numero di persone e molto raramente in situazioni in cui possiamo salvare lo stesso numero di vite³⁰⁰. E questo vale anche a livello macroscopico: è molto più difficile migliorare un sistema ecologico ordinato come quello della Terra piuttosto che danneggiarlo seriamente. Ora, siccome il potere umano di azione in generale è aumentato di molto, negli ultimi decenni, grazie allo sviluppo tecnologico, quello di danneggiare è diventato davvero enorme e capace di porre fine alla vita umana del pianeta. Il secondo punto è un'assunzione metodologica da parte dei due autori: è ragionevole rifiutare un intervento che molto probabilmente causerà un miglioramento se esiste anche

²⁹⁹ I. Persson, J. Savulescu, *Unfit for the future. The need for moral enhancement*, Oxford University Press, Oxford 2012, p. 12

³⁰⁰ Ivi, p. 13

solo un basso grado di rischio che esso provochi un grave danno³⁰¹. Nella fattispecie, gli avanzamenti scientifici causeranno quasi certamente un incremento della nostra qualità di vita, ma il rischio che il loro uso ci annienti nel prossimo futuro dovrebbe renderli illegittimi.

In un famoso articolo del 2008, Persson e Savulescu partono dalla costatazione che finora il tradizionale mezzo di potenziamento cognitivo è stata l'educazione che ci ha permesso di accumulare grandi conoscenze tramandate di generazione in generazione³⁰². Oggi inoltre stanno facendo la loro comparsa mezzi biologici e genetici che potrebbero accelerare di molto questo progresso conoscitivo migliorando vari aspetti della cognizione umana. Nuove classi di droghe senza effetti collaterali, ad esempio, si stanno diffondendo per la loro capacità di aumentare l'attenzione o la memoria e diminuire la stanchezza mentale; altri prodotti farmacologici sembrano poter migliorare persino le capacità di autocontrollo. Ma anche mezzi esterni, come l'accesso alle potenzialità dei supercomputer ci conferiscono, e sempre più lo faranno, poteri cognitivi altrimenti impossibili.

Ma è desiderabile questa accelerazione della crescita della conoscenza scientifica, date le circostanze in cui viviamo? Persson e Savulescu sono convinti che la risposta sia negativa perché "l'espansione della conoscenza scientifica e delle abilità cognitive metterà nelle mani di un crescente numero di persone armi di distruzione di massa o la capacità di usarle" aumentando inaccettabilmente la probabilità della nostra morte prossima. Negli ultimi secoli, infatti, scienza e tecnica hanno radicalmente cambiato il modo di vivere degli esseri umani e hanno permesso di estendere la loro influenza in tutto il mondo e al futuro. I due problemi più gravi causati dall'avanzare di questo fenomeno sono le armi di distruzione di massa, specie se in mano a gruppi terroristici, e il cambiamento climatico e la degradazione ambientale. Potenziare le nostre capacità cognitive potrebbe aggravare entrambi e provocare la distruzione della vita sul pianeta³⁰⁴.

Infatti, del crescente numero di persone che acquisiranno la capacità di distruggere l'umanità, è sufficiente che ce ne siano alcune abbastanza immorali da usare questo potere perché tutti noi corriamo il rischio del disastro. Piccoli gruppi terroristici ma anche singoli individui sono al punto di acquisire la capacità di annientare milioni di persone, ad esempio con armi biologiche o bombe nucleari. Per di più, la tecnologia ci ha reso capaci

³⁰¹ Ivi, pp. 15-18

³⁰² I. Persson, J. Savulescu, *The perils of Cognitive enhancement and the Urgent imperative to Enhance the Moral Character of Humanity*, in *«Journal of Applied Philosophy»*, Blackwell Publishing, Oxford, 25, 3, pp. 162- 177, p. 163

³⁰³ Ivi, p. 166

³⁰⁴ Ibidem

di sfruttare le risorse naturali così tanto che ora siamo 7 miliardi nel pianeta ed abbiamo abusato dei 2/3 dei suoi ecosistemi più importanti³⁰⁵.

L'unico modo per evitare questo rischio è che il potenziamento cognitivo sia accompagnato da un potenziamento morale esteso a tutti, in grado di ridurre la cattiveria³⁰⁶. Appare crescente, infatti, il divario tra l'avanzare del progresso scientifico e tecnologico e la limitata psicologia morale umana. Essa ci rende "miopi", cioè "disposti ad occuparci di cosa succede nell'immediato futuro a noi stessi e a coloro che ci sono prossimi e cari, piuttosto che di cosa succede ad estranei o a noi stessi in un futuro più remoto"307. Abbiamo una naturale "propensione verso il prossimo futuro"308 e quindi ad affrontare i problemi più imminenti e ad interessarci delle conseguenze immediate delle nostre azioni e non di quelle più lontane. Siamo infatti guidati dalla credenza irrazionale che ciò che è più lontano nel futuro sia meno probabile e quindi meno urgente, forse a causa di esigenze evoluzionistiche relative alla sopravvivenza e alla riproduzione. Inoltre, probabilmente per gli stessi motivi, la nostra empatia tende a farci preoccupare molto di più per il benessere dei nostri cari che per quello di sconosciuti e, tra gli sconosciuti, più per il benessere di chi si trova spazialmente vicino a noi che per quello di chi è lontano³⁰⁹. Per questo, siamo adatti a vivere all'interno di società piccole e coese e con una tecnologia primitiva e non in società globalizzate dove la tecnologia ha effetti così estesi da dare all'uomo la concreta possibilità di annientare la vita sulla terra³¹⁰. Non siamo moralmente "equipaggiati" per preoccuparci dei problemi che la nostra società ci presenta, come la povertà nel mondo o il degrado ambientale, perchè riguardano persone estranee a noi o non ancora nate³¹¹.

Di qui la necessità, secondo i due autori, di potenziare le disposizioni morali dell'essere umano affinché acquisisca una maggiore motivazione ad agire in maniera corretta, più altruista e generosa, anche nei confronti di sconosciuti, generazioni future ed animali non umani³¹². Sembra impossibile, affermano, tornare indietro nel nostro progresso conoscitivo e persino, forse, evitare ulteriori progressi. Il potenziamento cognitivo quindi continuerà inesorabilmente. È desiderabile, però, che i formidabili poteri tecnologici di cui

³⁰⁵ I. Persson, J. Savulescu, *Unfit for the future*, cit. p. 3

³⁰⁶ I. Persson, J. Savulescu, *The perils of Cognitive enhancement and the Urgent imperative to Enhance the Moral Character of Humanity*, p. 168

³⁰⁷ I. Persson, J. Savulescu, *Unfit for the future*, cit. p. 4

³⁰⁸ Ivi. p. 27

³⁰⁹ Ivi, pp. 28-32

³¹⁰ Ivi, pp. 27-28

³¹¹ Ivi, pp. 29-30

³¹² Ivi, p. 45

disponiamo siano affidati a uomini moralmente illuminati oltre che con le adeguate conoscenze tecniche.

Abbiamo dunque bisogno di sviluppare mezzi per un esteso potenziamento morale. A tal proposito sembrano insufficienti sia le strategie messe in atto dalle nostre democrazie liberali, sia i mezzi culturali del potenziamento morale tradizionale, che ha prodotto finora effetti minimi rispetto a quello cognitivo tradizionale. Questo perché non è sufficiente conoscere cosa è bene per metterlo in atto 313. Non basta, ad esempio, acquisire consapevolezza che i convincimenti alla base del razzismo sono falsi per estirpare le reazioni automatiche xenofobe dalla nostra natura 314. Si deve volgere lo sguardo, allora, ai mezzi genetici e biomedici che potrebbero inibire queste tendenze naturali e rafforzare quelle positive, completando l'azione della socializzazione e dell'educazione. I mezzi tradizionali, inoltre, non hanno alcun effetto su chi è completamente corrotto e immotivato perciò, in questi casi, ricorrere alle biotecnologie sarebbe l'unica soluzione. Esse, insomma, avrebbero risultati molto più rapidi e più efficaci nel miglioramento del nostro carattere.

Per quanto riguarda la loro prospettiva etica, i due filosofi ritengono che, nonostante la diversità delle teorie morali, è difficile non trovare l'accordo di tutte riguardo l'assunzione che "il cuore delle nostre disposizioni comprende, innanzitutto, una disposizione all'altruismo". che consiste nel simpatizzare con gli altri essere viventi e desiderare il bene per loro. In secondo luogo c'è il senso della giustizia e dell'onestà che è originato da un insieme di disposizioni emozionali, denominate "pan per focaccia" (*tip-for-tat*). Esse rientrano in uno schema di reazioni reciproche, ad esempio, quando si riceve un favore da qualcuno è giusto rispondere con un atto di gratitudine, che incoraggia nuovi atti di favore futuri. Se si danneggia qualcuno, invece, una rabbia proporzionata può costituire la risposta corretta della persona lesa, perché scoraggia altri atti di aggressione. Le disposizioni che causano queste reazioni sono il rimorso, la vergogna, l'orgoglio, l'ammirazione, il disprezzo e il perdono, ed è evidente la loro utilità nelle società umane 16. Altruismo e giustizia costituiscono, dunque, il centro della nostra moralità e un potenziamento morale consisterebbe nel rafforzare entrambe, ma secondo una giusta proporzione. Troppo altruismo (o gratitudine, rabbia etc.) sarebbe dannoso così come troppo poco.

³¹³ I. Persson, J. Savulescu, *The perils of Cognitive enhancement and the Urgent imperative to Enhance the Moral Character of Humanity*, cit. p. 168

³¹⁴ Ibidem

³¹⁵ Ibidem

³¹⁶ Ivi, p. 169

Ora, guardando alle ricerche condotte in ambito genetico e neurobiologico, si può affermare che le disposizioni morali hanno basi biologiche e per questo i mezzi biomedici e genetici possono modificarle³¹⁷. Alcuni studi sul comportamento animale hanno infatti mostrato che "c'è ragione di credere che condividiamo il cuore delle disposizioni morali che abbiamo identificato con alcuni animali non umani"³¹⁸. Comportamenti altruistici, ad esempio, sono riscontrabili tra gli chimpanzee, le api e i delfini³¹⁹ e sono comuni, in alcuni tipi di scimmie, atteggiamenti che dimostrano il possesso di un rudimentale senso di giustizia ³²⁰. Questo, assieme ad altri studi sugli esseri umani, rafforza l'idea di un fondamento genetico della nostra moralità.

Gli autori ammettono che a livello tecnico possiamo intervenire in misura ancora limitata sulle motivazioni morali³²¹. Ritengono, tuttavia, che la ricerca scientifica debba continuare su questa direzione per poter realizzare droghe, trattamenti biologici o interventi genetici (manipolazione o selezione embrionale) che siano sempre più efficaci nel migliorare il senso di altruismo e giustizia delle persone e che implementino i mezzi tradizionali di educazione morale³²². Sono stati fatti progressi, per lo più, nel contrastare la rabbia e due esempi rilevanti sono: la somministrazione di ossitocina per alimentare il senso di fiducia e l'impiego di inibitori selettivi della ricaptazione della serotonina per aumentare la cooperazione e ridurre l'aggressività. Inoltre si stanno iniziando a scoprire le basi biologiche di alcuni caratteri predisposti a comportamenti immorali, come nel caso del disordine antisociale di personalità, legato a certe anomalie del circuito empatico del cervello e della tendenza alla criminalità che sembra collegata a determinate mutazioni cromosomiche. Ulteriori sviluppi nella comprensione di questi meccanismi potrebbero portare a perfezionare interventi che migliorino il comportamento³²³.

Si può obiettare che il potenziamento cognitivo potrebbe, da solo, condurre ad evitare il cattivo uso della scienza e della tecnologia. Chi sostiene questa idea crede che le persone siano condotte ad agire immoralmente da ideologie infondate o credenze religiose che scomparirebbero col potenziamento cognitivo. Tuttavia è difficile pensare che i comportamenti immorali siano sempre basati su ideologie: può bastare l'egoismo umano a causare lo sfruttamento estremo delle risorse terrestri. Così come appare insostenibile la

³¹⁷ Ivi, p. 168

³¹⁸ Ivi, p. 169

³¹⁹ Cfr. Elliot Sober, David Sloan Wilson, *Unto Others*, Harvard University Press, Cambridge 1998

³²⁰ Cfr. Frans de Waal, Primates and Philosophers, Princeton University Press, Princeton 2006

³²¹ I. Persson, J. Savulescu, *The perils of Cognitive enhancement and the Urgent imperative to Enhance the Moral Character of Humanity*, cit. p. 172

³²² Ibidem

³²³ Ibidem

tesi che il potenziamento cognitivo possa spazzare via tutte le credenze infondate, se si pensa che alcuni importanti scienziati sono ferventi fondamentalisti religiosi³²⁴.

Ciononostante, Persson e Savulescu chiariscono di non voler negare il valore del potenziamento cognitivo a livello dell'agire pratico: può aiutarci a scoprire le verità morali e a giustificarle³²⁵. Tuttavia, come dicevamo, la conoscenza razionale di cosa sia giusto fare non ci fa agire automaticamente in accordo ad essa.

Ma il potenziamento cognitivo, con le sue scoperte scientifiche e tecnologiche, è anche necessario per la stessa attuazione del progetto del potenziamento morale. Sorge qui una sorta di paradosso dato che, come gli stessi autori riconoscono, quel progresso scientifico che provoca il rischio della catastrofe è lo stesso progresso che risulta necessario per scongiurarla: "abbiamo la necessità di un rapido potenziamento morale, ma esso può essere effettuato solo se si realizzano importanti avanzamenti scientifici" Pertanto, il progresso scientifico, accelerato dal potenziamento cognitivo, può avere anche usi positivi, come quello di sviluppare le tecniche del potenziamento morale e di proteggerci dalle minacce di asteroidi o epidemie, ma per contrastarne gli usi negativi il moral enhancement, una volta diventato efficace e sicuro, dovrebbe, secondo gli autori, essere reso obbligatorio 327.

Le nostre democrazie liberali hanno reso possibile il progresso tecnologico che, a sua volta, ha promosso la loro crescita incrementando salute e benessere. Ora però lo stesso progresso minaccia queste società per la loro incapacità di gestire i problemi del cambiamento climatico e delle armi di distruzione di massa mantenendo la loro impostazione liberale ³²⁸. Per questo, Persson e Savulescu sostengono che le nostre democrazie dovrebbero diventare meno liberali per proteggersi, intensificando la sorveglianza sui cittadini e limitandone la privacy per contrastare la minaccia terroristica e adottando restrizioni sullo stile di vita eccessivamente consumistico per affrontare il cambio climatico ³²⁹. Infatti gli uomini, se non obbligati a farlo, non sembrano inclini a sacrificare il proprio benessere personale per promuovere quello delle generazioni future o degli animali. Sono dunque necessarie misure coercitive almeno finché non sarà disponibile il potenziamento morale grazie al quale le persone si comporteranno autonomamente in maniera più giusta. Esso potrà anche combinarsi con politiche più restrittive delle libertà, che i cittadini sarebbero più inclini ad accettare, data la loro

³²⁴ Ivi, pp. 172-173

³²⁵ Ivi, p. 173

³²⁶ Ibidem

³²⁷ Ivi, p. 174

³²⁸ Cfr. I. Persson, J. Savulescu, *Unfit for the future*, cit. p. 45

³²⁹ Cfr. Ivi, pp. 53-59

migliore motivazione morale che li spingerebbe a prestare attenzione alle necessità degli altri³³⁰.

Non ci sono, secondo i filosofi, obiezioni etiche di principio riguardo l'uso dei mezzi biomedici per il cosiddetto *moral bioenhancement* e "la situazione attuale del genere umano è così seria che è un imperativo che la ricerca scientifica esplori ogni possibilità di sviluppare mezzi efficaci di biopotenziamento morale"³³¹. Certo, esiste il dubbio che forse non abbiamo abbastanza tempo per conseguire il potenziamento morale prima della catastrofe. La nostra conoscenza in campo, ammettono gli autori, è ancora limitata e sembra difficile che saremo in grado di realizzare rilevanti miglioramenti del carattere delle persone prima che sia troppo tardi³³². Inoltre c'è la preoccupazione che, dato che i mezzi per il potenziamento morale saranno ricercati ed applicati da persone esse stesse inadeguate moralmente, ci possa non essere l'interesse sufficiente nel trovarli o che essi siano usati male. Non si può sapere se queste predizioni risulteranno vere, ma su questo, sostengono i filosofi, sarebbe meglio sbagliare dal lato ottimistico che non pessimistico³³³. Infatti, data la gravità di un risultato negativo del tentativo di ridurre la distanza tra capacità morali e tecnologiche in tempo, è bene scommettere su quello positivo e dedicare energie alla ricerca sul potenziamento morale³³⁴.

2.3.2 La proposta di Hughes

James Hughes, sociologo e bioeticista americano, sostiene un "transumanesimo democratico", una forma di transumanesimo basata sulla convinzione che il "futuro postumano" migliore possibile è realizzabile solo assicurandosi che le tecnologie del potenziamento umano siano sicure, non imposte, che rispettino il diritto degli individui di controllare il loro proprio corpo e che siano accessibili a tutti per promuovere l'uguaglianza sociale ³³⁵. Il potenziamento morale può dunque funzionare solo in una struttura politica democratica e liberale, in cui esso rappresenti l'estensione della libertà umana, permettendo di scegliere di diventare chi si vuole essere, presupposto, secondo l'autore, della felicità umana ³³⁶. Nel suo articolo *After Happiness, Cyborg Virtue*, Hughes riprende il *capabilities approach* di Sen e Nussbaum, una teoria socio-economica che

³³⁰ Cfr. ivi, pp. 73-80

Cambridge 2016, p. 43

³³¹ Ivi, p. 2

³³² Ibidem

³³³ Ivi. p. 3

³³⁴ Ibidem

³³⁵ Harris Wiseman, *The Myth of the Moral Brain. The Limits of Moral Enhancement*, MIT Press,

³³⁶ Ibidem

difende un'equa distribuzione delle risorse come mezzo per ottenere un'uguale possibilità per tutti di sviluppare certe opportunità e abilità, le capacità appunto, che permettano di fare o essere ciò che ognuno ritiene importante per il proprio benessere³³⁷. Concentrandosi sui bisogni del singolo, questo approccio permette di superare le differenze sociali e mantenere la libertà di scegliere quali opportunità usare, secondo la propria concezione di qualità della vita. Hughes lo combina con l'idea che le virtù siano esse stesse delle capacità sociali e quindi sono giustificati e anzi necessari tutti quei mezzi, biotecnologici e non, che servano a potenziare ed egualizzare il possesso delle virtù³³⁸. Il potenziamento morale biotecnologico è dunque un obbligo sociale perché rende le persone in grado di ottenere quei beni che considerano fondamentali, così come è un obbligo l'assistenza sanitaria perché tutti possano godere di salute³³⁹. L'uso della tecnologia biomedica è fondamentale: è giusto "produrre più capacità attraverso l'accesso universale a tecnologie di potenziamento sicure è tanto di valore quanto garantire a tutti gli esseri umani di poter camminare, leggere, lavorare, amare, 340. In particolare, seguendo il pensiero di McIntyre, Hughes sostiene che le virtù sono competenze necessarie al perseguimento di certi beni valutati all'interno delle comunità, attraverso delle narrazioni morali 341. La vita ha significato solo quando scegliamo di costruire quel significato all'interno di una narrazione sociale, e "tutte le narrazioni sociali propongono esperienze e obiettivi che rendono una vita ben vissuta. Il raggiungimento della felicità individuale è uno di questi obiettivi, ma solo uno tra tanti. Le virtù sono tratti del carattere che ci permettono di raggiungere tali obiettivi"³⁴². Tuttavia non siamo tutti ugualmente abili a coltivare questi tratti del carattere e, in generale, nessun individuo è capace di raggiungere le più alte forme di fioritura e realizzazione virtuosa. Le ricerche delle neuroscienze stanno mostrando sempre più che i nostri sentimenti e cognizioni morali sono profondamente imperfetti, così come sono difettose capacità fondamentali per un comportamento stabilmente virtuoso, come quelle di autocomprensione e autocontrollo³⁴³. Il potenziamento morale umano è dunque necessario per una piena fioritura personale e sociale, secondo un modello ampio e liberale di vita buona. Il potenziamento morale pensato da Hughes non è solo l'aumento della virtù attraverso agenti chimici ma "un più ampio prendere controllo cosciente sulle nostre vite

³³⁷ Ibidem

³³⁸ James Hughes, After Happiness, Cyborg Virtue, in «Free Inquiry», 32, 1, pp. 1-7

³³⁹ Ivi. p. 1

³⁴⁰ Ivi, p. 3

³⁴¹ Ivi, p. 4

³⁴² Ibidem 343 Ibidem

per costruire il tipo di carattere che vogliamo avere"³⁴⁴. Esso presuppone, come dicevamo, una comunità morale entro la quale possiamo ricevere una educazione morale con elogi o sanzioni.

Hughes passa poi a discutere uno schema di sette virtù, sulle quali sembra esserci ampio accordo, che a suo avviso dovrebbe strutturare il programma di potenziamento morale. La temperanza, ad esempio, che l'autore connette alla persistenza, è la capacità di esercitare autocontrollo nei confronti dei piaceri dei sensi, viene considerata una virtù da quasi tutti si sistemi di pensiero morali, del passato e di oggi³⁴⁵. Secondo l'impostazione delle capacità essa è fondamentale: senza autocontrollo non siamo in grado di raggiungere i nostri obiettivi. Ricerche recenti hanno dimostrato che la capacità di autocontrollo e moderazione è ereditaria al 50% ed è legata a delle mutazioni dei geni che regolano la dopamina. La carenza di autocontrollo, mostrano alcuni studi su bambini e ragazzi, sembra essere relazionata all'insuccesso nella vita, al consumo di alcol e droghe, violenza e comportamenti rischiosi per la salute e in alcuni casi provoca il disturbo da deficit di attenzione (ADHD)³⁴⁶. Esiste già una varietà di farmaci e interventi, e altri saranno realizzati, capaci di sopprimere il desiderio di alcol, droghe, comportamenti sessuali compulsivi³⁴⁷.

Anche per quanto riguarda la nostra capacità di provare compassione, che Hughes sembra equiparare all'empatia, c'è una forte evidenza che essa sia radicata in strutture neurologiche come i neuroni specchio, che ci fanno sentire le esperienze degli altri, e in sostanze chimiche neuronali come l'ossitocina, che aumenta la nostra empatia e fiducia³⁴⁸. Si è notato che somministrando ossitocina a persone con autismo o sindrome di Asperger, un disturbo dello sviluppo che provoca importanti difficoltà di interazione sociale, si aumentano le loro capacità empatiche, e in futuro altre tecnologie ci permetteranno di regolare la nostra compassione verso gli altri. Per esempio, la droga ecstasy incrementa l'ossitocina e i sentimenti di amore e fiducia, mentre incrementando la serotonina aumenta la nostra avversione nel danneggiare altri ³⁴⁹. Allo stesso modo, ci sono evidenze scientifiche che il nostro desiderio di onestà, o più precisamente, il desiderio di punire i truffatori, sia biologicamente innato e modulato da variazioni nei recettori della

³⁴⁴ Ibidem

³⁴⁵ Ivi, p. 5

³⁴⁶ Ibidem

³⁴⁷ Ibidem

³⁴⁸ Ibidem

³⁴⁹ Ibidem

serotonina 350. Quando questa avversione si dirige verso i truffatori essa può essere progressiva, ma quando si focalizza su immigranti e minoranze è reazionaria e pericolosa. I sentimenti morali sono inadeguati senza ragionamenti morali, conoscenza e buon senso che permettano di discriminare: "un programma di potenziamento postumano delle virtù esigerà non solo l'incremento di certi sentimenti morali, ma anche un loro saggio incanalamento facilitato dalle neurotecnologie", 351.

Altre virtù essenziali per l'agire morale, secondo Hughes, sono la consapevolezza e l'intelligenza, pertanto, un programma di potenziamento non può prescindere da potenziatori delle facoltà cognitive come l'Adderall (farmaco usato per la cura della sindrome da deficit di attenzione ed iperattività, ADHD) e il Provigil (o Modafinil, farmaco già usato per curare la narcolessia, ma che possiede anche effetti di favorire la concentrazione, la resistenza alla stanchezza e la memoria)³⁵². Hughes argomenta che, se è moralmente obbligatorio non bere mentre si guida per mantenere alta l'attenzione, perché questi farmaci non dovrebbero esserlo? E continua: "se è una virtù ricordare i nostri passati errori per evitarli, allora di sicuro le droghe che potenziano la memoria potrebbero migliorare l'apprendimento morale. Se è una virtù fare scelte giuste rapidamente, la virtù chiave della saggezza pratica, allora le droghe e i mezzi che potenziano la nostra conoscenza e attività decisionale dovrebbero essere moralmente obbligatorie" ³⁵³. Sebbene può sembrare difficile da immaginare oggi, assicura l'autore, in pochi sceglierebbero di rimanere distratti, smemorati e sciocchi se gli venisse dato accesso alle tecnologie del potenziamento cognitivo.

Hughes, infine, essendo di religione buddista, inserisce nella lista la capacità di trascendenza, cioè di avere "intuizioni liberatorie che rafforzano il nostro carattere e il significato della nostra vita" ³⁵⁴. Esse consistono nella perdita della continuità e della solidità del sé, che, secondo i buddisti, è la chiave della liberazione. Queste intuizioni potrebbero essere facilitate dalla tecnologia attraverso stimolazioni magnetiche che spengano temporaneamente quella parte del cervello che è stata identificata come responsabile del senso di sè. Esperienze mistiche o spirituali potrebbero essere indotte anche alterando l'attività dei geni ricettori della serotonina³⁵⁵.

³⁵⁰ Ivi, p. 6

³⁵¹ Ibidem

³⁵² Ibidem

³⁵³ Ibidem 354 Ibidem

³⁵⁵ Ibidem

Hughes insomma propone un programma che unisca il potenziamento delle capacità cognitive e di quelle emotive, che a suo avviso potrebbe rendere effettiva la prospettiva dell'etica delle virtù³⁵⁶. Egli chiarifica il suo intento richiamando un articolo di Barbro Froding, "Cognitive Enhancement, Virtue Ethics and the Good Life", dove l'autrice afferma che, mentre una vita completamente virtuosa è biologicamente impossibile per la maggior parte delle persone, "se questi limiti cognitivi potessero essere compensati o bilanciati attraverso l'uso di sicure e volontarie tecniche di potenziamento, allora sarebbe moralmente desiderabile farlo. Anzi potrebbe essere il caso che una combinazione di potenziamento cognitivo e virtù renda l'etica della virtù più convincente"³⁵⁷. Come coloro che si occupano di virtù iniziano ad abbracciare la possibilità del potenziamento morale, afferma Hughes, allo stesso modo i transumanisti devono concedere che non tutte le possibilità postumane sarebbero il tipo di potenziamento che si vuole proporre: un modello delle qualità caratteriali che vogliamo valorizzare e rafforzare sarà inevitabile nel futuro delle tecnologie del potenziamento³⁵⁸. Hughes stesso, nel corso del tempo, evolve il suo modello di moral enhancement.

In un articolo più recente, l'autore concentra l'attenzione sull'importanza dell'integrazione di diverse capacità umane all'interno di un programma di potenziamento morale³⁵⁹. Critica, infatti, quei fautori del moral enhancement che propongono di potenziare soltanto un aspetto, come l'empatia o il ragionamento morale, in quanto sostiene che l'esperienza della moralità sia irriducibile e complessa e ben descritta soltanto dall'etica della virtù³⁶⁰. A partire dal presupposto della complessità della vita morale, l'etica della virtù richiede la coltivazione di una molteplicità di virtù interdipendenti, complementari e bilanciate tra loro³⁶¹. Le decisioni morali infatti, sostiene Hughes, richiedono l'interazione di processi emotivi, cognitivi e motivazionali, che possono essere migliorati dalle biotecnologie di cui disponiamo e disporremo.

Molte ricerche su base empirica, come gli studi sui gemelli, hanno mostrato che alcuni dei più stabili e diffusi tratti della personalità, come l'apertura mentale, la coscienziosità, l'estroversione, l'amabilità e l'instabilità emotiva, sono per metà determinati geneticamente, sebbene i più complessi chiamino in gioco vari geni ed agenti

³⁵⁶ Ivi, p. 7

³⁵⁷ Barbro Froding, *Cognitive Enhancement, Virtue Ethics and the Good Life*, in *«Neuroethics»*, 4, 3, pp. 223-234

³⁵⁸ J. Hughes, *After Happiness, Cyborg Virtue*, ivi, p. 7

³⁵⁹ J. Hughes, Moral Enhancement Requires Multiple Virtues: Towards a Posthuman Model of Character Development, in «Cambridge Quarterly of Healthcare Ethics», 24, 1, pp. 1-10

³⁶⁰ Ivi, p. 1

³⁶¹ Ivi, p. 2

neurochimici³⁶². Hughes restringe ora il suo modello di potenziamento morale a quattro virtù, capacità fondamentali che posseggono una evidente correlazione con strutture genetiche e neurali: l'autocontrollo, che comprende i tratti della saggezza pratica, della moderazione, della consapevolezza e della temperanza; la gentilezza, che include l'essere cortesi, estroversi, empatici e onesti; l'intelligenza, costituita da caratteristiche come la saggezza, l'apertura mentale, la curiosità, l'amore per la conoscenza e la prudenza; la positività, costituita dall'auto regolazione e stabilità emotive, dal coraggio e dal senso dell'umorismo³⁶³. Ognuna di queste categorie implica sia la dimensione cognitiva che quella emotiva della morale, pertanto un potenziamento morale dovrebbe lavorare su entrambi i versanti.

Per quanto riguarda l'autocontrollo, come dicevamo, le neuroscienze hanno già individuato i meccanismi biologici coinvolti e si sono messi a punto mezzi efficaci per aumentarlo. Farmaci che stimolano la risposta dopaminergica, incrementano la forza di volontà e la capacità di deliberazione e diminuiscono l'impulso a distrarsi durante i compiti da realizzare³⁶⁴. Anche i cattivi costumi si possono sopprimere con vari strumenti. Saranno presto disponibili droghe e dispositivi vari per sopprimere l'appetito, esistono farmaci come il naltrexone per eliminare l'impulso a bere e si stanno sviluppando vaccini che bloccano gli effetti della cocaina e della nicotina. Inoltre, potenziatori cognitivi come il modafinil e il metilfenidato hanno mostrato la loro efficacia nel trattare la dipendenza da droghe. Colpevoli di reati sessuali si sottopongono, in alcuni luoghi, a terapie di soppressione del testosterone che riducono l'impulso sessuale compulsivo. Si potrebbe persino ridurre l'infedeltà di coppia con la somministrazione di ossitocina, vasopressina e testosterone. Tuttavia, spiega Hughes, troppo autocontrollo può inibire la lodevole capacità di assumersi dei rischi, di essere spontanei e di godersi la vita³⁶⁵. Le persone troppo coscienziose e rigorose possono tendere al perfezionismo e quindi svolgere peggio i propri compiti, oltre che a soffrire di più per i propri insuccessi. L'autocontrollo potenziato, quindi, ha bisogno di essere modellato dall'influenza di altre virtù che ne compensino gli effetti³⁶⁶.

³⁶² Ivi, p. 3

³⁶³ Ivi, p. 4

³⁶⁴ G. Blasi et al., Funcional variation of the dopamine D2 receptor gene is associated with emotional control as well as brain activity and connectivity during emotion processing in humans, in «Journal of Neuroscience», 29, 47, pp 14812-14819

³⁶⁵ J. Hughes, Moral Enhancement Requires Multiple Virtues, p. 4

³⁶⁶ Ivi, pp. 4-5

Il tratto della gentilezza è, secondo Hughes, costituito dalle caratteristiche della compassione e dell'empatia, legate ai neuroni specchio e alle variazioni di ossitocina ³⁶⁷, della disponibilità, anch'essa connessa ai geni recettori dell'ossitocina e dell'onestà, modulata dai livelli di serotonina nel cervello ³⁶⁸. Queste capacità sono dunque in buona parte geneticamente determinate e connesse alla morfologia e alla chimica neurale. Un aumento dell'ossitocina potrebbe, ad esempio, migliorare l'abilità di leggere gli indicatori sociali, fidarsi degli altri, mostrare generosità. Questo è dimostrato dalla droga MDMA che stimola il rilascio dell'ossitocina e rafforza i sentimenti di amore e compassione in chi ne fa uso ³⁶⁹.

Anche in questo caso, però, un'eccessiva disponibilità verso gli altri può far soffrire. Ad esempio, c'è la possibilità che aumentando troppo la solidarietà di un gruppo si diminuisca la propensione all'altruismo dei suoi componenti nei confronti di chi non ne fa parte³⁷⁰. L'aumento della serotonina può accrescere la nostra avversione al desiderio di danneggiare gli altri, ma potrebbe anche causare avversione all'idea di punire traditori e malfattori, cosa che in alcuni casi risulta biasimevole. Si avrebbe quindi bisogno di spiccate capacità riflessive per identificare gli obiettivi corretti del nostro impulso alla giustizia. Secondo la visione della morale di Hughes, i sentimenti morali come l'empatia e l'onestà sono inadeguati senza l'intervento del ragionamento morale, della conoscenza e della saggezza pratica³⁷¹. Se gli effetti negativi che il potenziamento morale dell'empatia o dell'onestà può avere sono stati spesso segnalati come prove per sostenere l'impossibilità del progetto, in una struttura di sviluppo di virtù multiple, quegli effetti possono essere modulati verso direzioni positive grazie all'esercizio di altre virtù.

Il tratto della personalità che Hughes chiama intelligenza include, a suo avviso, la creatività, l'apertura alle esperienze, la prudenza, l'amore per la conoscenza e la curiosità³⁷². Anche in questi casi, ci troviamo di fronte a capacità che, secondo gli studi neuroscientifici, sono per metà geneticamente determinate ³⁷³, data l'evidenza che i neurotrasmettitori corrispondenti a determinati geni, ma anche la stessa conformazione

³⁶⁷ S. M. Rodrigues et al., *Oxytocin receptor genetic variation relates to empathy and stress reactivity in humans* in *«Proceedings of the National Academy of Sciences»*, 107 (31), pp. 13936-13941

 $^{^{368}}$ M. J. Crockett et al., Serotonin Modulates Behavioral Reactions to Unfairness in «Science», 320, 5884, p. 1739

³⁶⁹ J. Hughes, Moral Enhancement Requires Multiple Virtues, p. 5

³⁷⁰ Ibidem

³⁷¹ Ibidem

³⁷² Ivi, p. 6

³⁷³ Kerry Jang, *Heritability of the Big Five dimensions and their facets: A twin study*, in «Journal of Personality», 64, 3, pp. 577-592

cerebrale, influenzano le nostre attività cognitive. I geni relativi all'intelligenza sono miriadi, ma presto potrebbero essere disponibili terapie genetiche efficaci che ne alterino l'azione, mentre esistono già diversi farmaci, gli stessi usati per il potenziamento cognitivo, che rafforzano l'attenzione, la memoria, il ragionamento logico, l'efficacia e la rapidità di pianificare attività complesse. Agli stessi fini sarà anche possibile usare, nel prossimo futuro, stimolazioni cerebrali e micro impianti³⁷⁴.

Troppa intelligenza può anche avere i suoi svantaggi. Le ricerche dimostrano che le persone che non riescono a dare spazio ai propri sentimenti, ad esempio per danneggiamenti cerebrali, non sono in grado di prendere decisioni morali corrette ³⁷⁵. Inoltre, un uso eccessivo di potenziatori cognitivi può causare una sovrapproduzione di dopamina e norefineprina che danneggia l'apprendimento, la memoria e la plasticità neurale ³⁷⁶. Perché le virtù intellettuali trovino il loro giusto mezzo, dunque, devono essere temperate e controbilanciate da autocontrollo, empatia, positività.

Anche la sensazione di felicità intesa come positività è inclusa da Hughes nella lista delle virtù più importanti. Come sostiene Walker in *Happy People Pills For All*, anche se la felicità non è la sola virtù, ed essere troppo felici può avere conseguenze avverse, possedere una quantità di felicità più elevata della media, ma non estrema, è una virtù in se stessa e supporta il possesso di altre virtù ad essa connesse³⁷⁷. Pertanto il suo programma di potenziamento morale include un potenziamento permanente dell'umore per la fioritura del carattere, nell'ambito del sua interpretazione dell'etica della virtù.

La felicità sembra essere ampiamente correlata, afferma Hughes, ad avere amici, sposarsi e restare sposati, fare volontariato, avere buone prestazioni di lavoro, tollerare le differenze sociali, saper condannare comportamenti non etici ³⁷⁸. Stiamo facendo progressi nella comprensione della "neurochimica della felicità" ³⁷⁹ e si stanno iniziando a realizzare pratiche e droghe che possono aumentarne il livello. Uno studio su 2500 gemelli ha dimostrato, tra gli altri, che il gene responsabile delle variazioni della serotonina è il principale correlato genetico di una vita soddisfacente³⁸⁰. Si stanno sperimentando diversi

³⁷⁴ J. Hughes, Moral Enhancement Requires Multiple Virtues, p. 6

³⁷⁵ Cfr. Antonio Damasio, *L'errore di Cartesio. Emozione, ragione e cervello umano*, Adelphi, 1995

³⁷⁶ K. R. Urban, W-J. Gao, Performance enhancement at the cost of potential brain plasticity: neural ramifications of nootropic drugs in the healthy developing brain in «Frontiers in Systems of Neuroscience», 13, 8, pp. 1-10

³⁷⁷ Mark Walker, *Happy People Pills For All*, Wiley-Blackwell, West Sussex 2013

³⁷⁸ J. Hughes, *Moral Enhancement Requires Multiple Virtues*, cit. p. 7

³⁷⁹ Ibidem

³⁸⁰ De Neve Jan-Emmanuel, Christakis Nicholas A., Flowler James H., Frey Bruno S., *Genes, Economics and Happiness*, in *«Journal of Neuroscience, Psychology, and Economics»*, 5, 4, pp. 193- 211

composti che possano agire sugli inibitori selettivi della serotonina per avere effetti di potenziamento dell'umore, compresi cannabis, ossitocina, ketamina, nicotina, MDMA, psilocibina ³⁸¹. Quest'ultima, in particolare, è una sostanza organica psichedelica che facilita cambiamenti morali positivi e duraturi, come l'aumento di empatia e immaginazione, condotte altruiste e pro-sociali ³⁸². È in grado, inoltre, di combattere ansia e depressione, migliorare l'umore ed indurre esperienze mistiche che i soggetti delle ricerche hanno dichiarato essere tra le più significative della loro vita ³⁸³.

Tuttavia, troppa felicità sembra avere effetti negativi: studi empirici fanno emergere che chi è troppo appagato e positivo, sacrifica di meno per avere un'educazione, guadagna meno, partecipa meno in politica, ha una salute peggiore ed è soggetto a più errori dovuti a valutazioni troppo ottimistiche dei rischi³⁸⁴. In sostanza, si avrebbe una minore attenzione alla moderazione ed alle virtù civiche ed intellettuali, pertanto, di nuovo, si conferma la necessità di una molteplicità di virtù.

Data l'interdipendenza delle virtù, insomma, un programma postumano di potenziamento delle virtù richiederebbe non solo il rafforzamento di certi sentimenti o capacità, ma anche il loro consapevole inserimento in un tipo di educazione morale facilitato dalle neurotecnologie. La psichiatria ha iniziato a sviluppare metodi efficaci per diagnosticare "difetti" caratteriali, trovando i giusti interventi, chimici e comportamentali, per innalzare i livelli di autocontrollo, empatia, intelligenza e positività negli individui che ne manifestano la carenza³⁸⁵. Ma anche nelle persone considerate normali, queste capacità sono lontane dall'essere forti come esse vorrebbero, o come un'etica della virtù richiede. Pertanto, un modello postumano di potenziamento morale va oltre il semplice rimedio terapeutico di difetti isolati, verso il raggiungimento di una ricca fioritura personale³⁸⁶. I nostri limiti e le debolezze del corpo e della mente che ci caratterizzano possono essere superati con il potenziamento morale e questo progetto si fa convincente se viene basato su una visione dell'etica della virtù completa ed empiricamente fondata.

³⁸¹ R. Kraehenmann et al., *Psilocybin-Induced Decrease in Amygdala Reactivity Correlates with Enhanced Positive Mood in Healthy Volunteers*, in «Biological Psychiatry», 78, 8, pp. 572-581

³⁸² Cfr. Michael N. Tennison, *Moral transhumanism: the next step*, in «<u>Journal of Medicine and Philosophy</u>», 37, 4, pp. 405-416

³⁸³ Ibidem

³⁸⁴ J. Hughes, *Moral Enhancement Requires Multiple Virtues*, cit. p. 7

³⁸⁵ Ibidem

³⁸⁶ Ibidem

2.3.3. La proposta di Walker

Un altro interessante programma di moral enhancement è quello pensato da Mark Walker, uno dei più ferventi sostenitori di un tipo di potenziamento morale concentrato sulle virtù.

Lo scopo dell'etica, afferma, non è soltanto di fornire una migliore comprensione della vita morale, ma soprattutto quello di trasformare il mondo e noi stessi perché le nostre vite siano migliori³⁸⁷. Questo fine pratico può essere raggiunto attraverso l'educazione o la realizzazione di politiche pubbliche. Una risorsa alternativa, eppure complementare, a queste ultime può essere quella di influenzare la nostra natura morale attraverso la biologia, con quello che Walker chiama Genetic Virtue Project (GVP). L'idea di base della proposta è, anche in questo caso, che i geni influenzano il comportamento umano e quindi alterare i geni di un individuo modificherebbe il suo comportamento. L'alterazione di cui si parla consisterebbe nel "progettare" la virtù genetica, cioè nel promuovere l'attività di quei geni che influenzano l'acquisizione delle virtù. Per farlo, esistono diversi mezzi come la diagnosi genetica pre-impianto, per selezionare l'embrione con i geni desiderati, o l'ingegneria genetica sugli zigoti. L'assunzione del principale articolo di Walker riguardo il tema in questione è che sia lecito usare la tecnologia per alterare la natura umana in aspetti non morali³⁸⁸. La questione è se possibile e desiderabile farlo anche per la morale. Walker avvia la sua argomentazione a partire da un assunto di base: nessuno sforzo in campo educativo può garantire il progresso etico perché il male è parte essenziale della natura umana. Per questo, i progressi morali compiuti finora attraverso educazione e socializzazione sono ritenuti largamente insoddisfacenti ed intensificare i nostri tentativi non servirebbe a molto. La storia lo dimostra: guerre, omicidi, stupri sono, da sempre e ovunque, all'ordine del giorno. Gravi episodi di violenza accadono ripetutamente non soltanto in parti del mondo povere in cui non si possono realizzare le politiche sociali necessarie per un adeguato sviluppo morale, ma anche nei luoghi più ricchi e privilegiati del pianeta. La presenza del male è evidente in ogni società umana conosciuta³⁸⁹. Non si può, pertanto, attribuire solo all'educazione la responsabilità della cattiveria umana, "gli uomini hanno una natura difettosa in senso morale"390. Migliori strategie di socializzazione possono, di sicuro, attenuare la malvagità dell'uomo, ma non estirparla, finché la sua

³⁸⁷ M. Walker, Enhancing Genetic Virtue: a Project for Twenty-firts Century Humanity?, in «Politics and the Life Sciences», 28, 2, pp. 27-47

³⁸⁸ Ivi, p. 28

³⁸⁹ Ibidem

³⁹⁰ Ibidem

natura biologica rimane la stessa. A quest'ultima è da attribuire almeno una parte del male nel mondo, sebbene non esista un accordo su quale sia percentuale causata dalla socializzazione e quella causata dalla biologia. In ogni caso, osservazioni empiriche sembrano mostrare che è improbabile eliminare il male solo attraverso misure educative e sociali, pertanto accostarle ad una modifica della biologia umana può essere l'unico modo per compiere passi importanti verso la realizzazione dello scopo dell'etica di creare le condizioni per una vita migliore. Per modificare la moralità dell'uomo attraverso la sua biologia, afferma Walker, ci si deve concentrare sulle sue disposizioni caratteriali durature³⁹¹. Le teorie etiche basate sulle virtù si concentrano proprio su queste disposizioni stabili del carattere che causano comportamenti regolari. La connessione con la genetica sta nel fatto che quasi tutti i tratti caratteriali stabili si sono rivelati parzialmente ereditari ³⁹². Pertanto, se i geni influenzano i comportamenti regolari allora può essere possibile usare le biotecnologie per promuovere quelli virtuosi e migliorarci moralmente.

Walker, prima di esplicitare la sua proposta, chiarisce le sue assunzioni etiche: la prima è che è giusto coltivare le virtù della sincerità, della giustizia e della cura per gli altri. L'altra è che esibire un comportamento virtuoso è sufficiente per la virtù ³⁹³, un'affermazione in contrasto con le prospettive di etica della virtù che abbiamo discusso nel primo capitolo, per le quali non bastano le azioni, ma è necessario il possesso di un certo carattere perché una persona possa dirsi virtuosa ³⁹⁴.

Per Walker, che si richiama alla definizione di Aristotele, la sincerità è il giusto mezzo tra presunzione e disprezzo di se stessi. La giustizia invece è una virtù che si mette in pratica sia a livello sociale che personale, ed include tra le sue caratteristiche l'onestà. Giustizia è sia capacità di "dare a ciascuno il suo" in proporzione al merito, sia capacità di ristabilire l'uguaglianza di tutti nella misura in cui ripara i danni subiti³⁹⁵. La virtù della cura, infine, si riferisce a comportamenti che cercano di promuovere il bene per gli altri³⁹⁶ e non solo nei confronti delle persone con cui abbiamo legami affettivi, ma anche di quelli che non conosciamo. Seguendo il pensiero di Slote, dovremmo trovare un equilibrio tra le due

³⁹¹ Ivi, p. 29

³⁹² Walker qui fa riferimento a diversi studi di psicologi e specialisti in genetica del comportamento, tra cui *Behavioural Genetics* di Robert Plomin, New York, Freeman 2001, *Heritability of the Big Five dimensions and their facets*, cit. e *Genes and Environment in Personality Development* di John Loehlin, Newbury Park, Sage CA, 1992

³⁹³ M. Walker, *Enhancing Genetic Virtue*, cit. p. 30

³⁹⁴ Cfr. paragrafo 1.3

³⁹⁵ Ivi, pp. 171-221

³⁹⁶ M. Walker, *Enhancing Genetic Virtue*, cit. p. 30

obbligazioni morali del prenderci cura dei nostri cari e del prenderci cura "umanitario", ³⁹⁷. Questo è compito della riflessione etica, così come il definire la tipologia di comportamenti richiesti dalle altre virtù e trovare una via tra i numerosi disaccordi sui loro esatti significati. Non è un compito semplice in quanto le virtù sono tratti complessi della personalità che includono varie caratteristiche e si esprimono in diversi tipi di azioni. La virtù della cura, ad esempio, comprende capacità come l'empatia e la protezione ³⁹⁸.

La realizzazione del GVP richiede il contributo di varie discipline. Se il compito dell'etica è quello di determinare quali siano i comportamenti propri di ciascuna virtù, quello della psicologia è di usare queste descrizioni per identificare il grado in cui un individuo esibisce la virtù³⁹⁹. La psicologia inoltre, collaborando con la genetica comportamentale, cerca di stabilire se le disposizioni virtuose o le caratteristiche che le compongono hanno una componente ereditaria, e lo fanno, ad esempio, attraverso studi sui gemelli, sui profili delle discendenze o sulle adozioni. I genetisti infine possono contribuire al GVP identificando i geni associati alle virtù rilevanti o ai tratti costitutivi delle virtù⁴⁰⁰.

Dopo aver identificato i geni, la realizzazione pratica del programma può procedere in almeno due modi differenti. La diagnosi genetica pre-impianto può essere usata per selezionare quegli embrioni con un profilo genetico che rivela la futura tendenza della persona a sviluppare certe virtù⁴⁰¹. Questo metodo è già usato per individuare ed evitare malattie genetiche, quindi non ci sono ragioni tecniche per cui non potrebbe essere impiegato anche per altri fini. In secondo luogo, le tecniche di ingegneria genetica potrebbero alterare gli embrioni già esistenti per far sì che esibiscano un maggior numero di geni "desiderabili". Non è ancora una procedura accertata oggi, ma le ricerche indicano la possibilità che questa tecnica sia disponibile nella prima metà del secolo⁴⁰².

Walker riassume così le tre proposizioni chiave che si trovano alla base del Genetic Virtue Project:

- esistono dei tratti caratteriali stabili e vizi e virtù sono tra essi
- almeno alcune virtù e vizi corrispondenti hanno una componente ereditaria
- possiamo individuare e controllare i geni responsabili di questa componente

400 Ibidem

³⁹⁷ Michael Slote, *Virtue ethics*, in Hugh La Follette, «*The Blackwell Guide to Ethical Theory*», Wiley Blackwell, Oxford 2000, pp. 325-347

³⁹⁸ M. Walker, Enhancing Genetic Virtue, cit. p. 31

³⁹⁹ Ibidem

⁴⁰¹ Ibidem

⁴⁰² Gregory Stock, *Redesigning Humans*, Houghton Mifflin, Boston 2002

La prima preposizione implica l'idea che il comportamento umano sia determinato dalle disposizioni caratteriali della persona, sebbene possa essere influenzato anche da fattori ambientali, al contrario di quanto sostiene la psicologia situazionista che lo vede dipendente soltanto da elementi contingenti⁴⁰³. La terza preposizione invece si basa sulle recenti acquisizioni scientifiche che sembrano dare grandi speranze alla possibilità di identificare i geni associati alle virtù, ma anche alle più complesse operazioni di selezionarli ed alterarli geneticamente. L'attenzione di Walker si concentra soprattutto sulla seconda preposizione, spiegando la natura dell'evidenza che le tre virtù che considera fondamentali siano parzialmente ereditarie. Avvalendosi di ricerche empiriche compiute da psicologi del comportamento e studiosi dei primati, Walker rileva che l'evidenza dell'ereditabilità delle virtù deriva dalle analogie con il mondo animale⁴⁰⁴. La sincerità e la tendenza a mentire, ad esempio, sembrano comportamenti ereditari in molti animali e questa ereditarietà potrebbe essere stata conservata negli esseri umani, sebbene la sola osservazione animale non sia decisiva per trarre tale conclusione, dato che un fatto naturale negli animali potrebbe essere questione di educazione negli esseri umani. Tuttavia, i modelli animali suggeriscono la possibilità di una componente ereditaria delle virtù umane e vanno presi in considerazione. L'inganno, ad esempio, sembra una strategia comune in diverse specie di animali come le api, al fine di difendersi o accaparrarsi il cibo⁴⁰⁵. Altri studi suggeriscono che, in generale, l'influenza genetica su disposizioni viziose come la non sincerità potrebbe essere prevalente rispetto a quella esercitata sulle virtù, pertanto, attenuando l'attività dei geni associati a tali vizi si avrebbe, probabilmente, la conseguenza di rafforzare le virtù corrispondenti.

Anche la virtù della giustizia mostra una certa ereditarietà nel mondo animale. Frans de Waal, esperto nello studio del comportamento sociale dei primati, sostiene la tesi che essi posseggano una vita morale⁴⁰⁶. I macachi di Java, ad esempio, in Indonesia, creano delle società gerarchiche attraverso forme di alleanza tra individui, e non sulla base della forza fisica. Si tratta di una sorta di contratti morali per il reciproco sostegno, basati sul rispetto di certe regole. Chi tradisce il patto sociale viene giudicato e punito e la capacità di giudicare e punire in modo corretto è parte della virtù della giustizia⁴⁰⁷. Le regole della giustizia sono evidentemente utili per il benessere di ognuno all'interno di un gruppo, così

⁴⁰³ Cfr. paragrafo 1.2

⁴⁰⁴ M. Walker, Enhancing Genetic Virtue, cit. p. 32

⁴⁰⁵ Cfr. Herbert Gintis, *Game Theory Evolving*, Princeton University Press, Princeton 2000

 $^{^{\}rm 406}$ F. De Waal, Good Natured: The Origins of Right and Wrong in Humans and Other Animals, Harvard University Press, Cambridge 1996, p. 97

è probabile che l'evoluzione abbia selezionato gli individui con quelle strutture neurologiche innate che li rendono maggiormente tendenti a rispettare tali regole, a comportarsi onestamente e a non tradire gli accordi sociali⁴⁰⁸. Anche da questa evidenza empirica, tuttavia, non possiamo dedurre una conclusione certa e inequivocabile.

Allo stesso modo, nel mondo animale riscontriamo spesso la capacità di prendersi cura degli altri, analoga a quella umana, sia nella forma di cura della prole, sia nelle azioni di sostegno e protezione ad individui estranei. Gli esempi di virtù della cura abbondano soprattutto tra i primati⁴⁰⁹. La predisposizione alla cura è probabilmente corrispondente al tratto di "amabilità" o "amicalità" (agreeableness) che fa parte delle cinque caratteristiche che rientrano nella teoria dei "Big Five" 410, un modello della personalità, tra i più condivisi, basato su indagini statistiche relative al modo in cui le persone descrivono, nel linguaggio comune, i tratti più importanti della personalità. I "Big Five" si sono rivelati essere l'apertura mentale, la coscienziosità, l'estroversione, l'amabilità e l'instabilità emotiva. Dai nomi inglesi di questi tratti, il modello in questione è stato chiamato anche OCEAN⁴¹¹. Ognuno è una disposizione complessa che ne include altre. L'amabilità, nella fattispecie, comprende la cooperatività, l'atteggiamento cordiale, la fiducia e l'empatia. Recenti studi indicano che l'amabilità ha una moderata componente ereditaria⁴¹², perciò, se i geni associati ad essa saranno identificati e potenziati, probabilmente assisteremo ad una crescita della disposizione a prendersi cura degli altri nella popolazione e ad una diminuzione dei comportamenti non collaborativi, scortesi e privi di empatia⁴¹³.

Walker conclude la presentazione del progetto del Genetic Virtue, dicendo che esso non sarebbe, probabilmente, un completo successo o un completo fallimento, ma potrebbe essere parzialmente realizzabile per il fatto che, forse, soltanto alcune virtù si riveleranno ereditarie, mentre altre no 414. Inoltre è probabile che non esista lo stesso grado di ereditarietà per tutte le virtù e i loro componenti.

Per affrontare le questioni etiche relative alla sua proposta, Walker inizia osservando che, generalmente, le obiezioni al GVP si dividono in obiezioni interne ed esterne al

⁴⁰⁸ M. Walker, Enhancing Genetic Virtue, cit. p. 33

⁴⁰⁹ Cfr. Frans de Waal and Frans Lanting, *Bonobo: The Forgotten Ape*, Universityof California Press, Barkeley 1997

⁴¹⁰ Lewis Goldberg, *An alternative description of personality: The Big Five factor structure*, in *«Journal of Personality and Social Psychology»*, 59, 6, pp. 1216-1229

⁴¹¹ Cfr. nota 53

⁴¹² K. Jang at al., Heritability of facet-level traits in a cross-cultural twin sample: Support for a hierarchical model of personality, in «Journal of Personality and Social Psychology», 74, 6, pp. 1556-1565 ⁴¹³ M. Walker, Enhancing Genetic Virtue, cit. p. 34

⁴¹⁴ Ibidem

progetto 415. Queste ultime si riferiscono a qualsiasi tentativo di migliorare moralmente l'umanità, sia che l'obiettivo sia raggiunto con l'educazione e la socializzazione, sia con le biotecnologie. Quelle interne invece si riferiscono ai problemi che sorgono esclusivamente dall'uso delle tecnologie biomediche. Secondo Walker non ci sono ragioni per distinguere moralmente l'uso dell'educazione e quello delle biotecnologie, assume che sia moralmente lecito usare le biotecnologie così come altri mezzi, quindi le obiezioni di principio non hanno valore perché ognuna potrebbe essere usata anche contro il potenziamento attraverso mezzi tradizionali, che invece ci sembrano moralmente leciti 416. Cade, pertanto, la distinzione tra questi due tipi di obiezioni. L'obiettivo del GVP è lo stesso di quello dell'educazione morale: promuovere la virtù come mezzo per rendere migliore la vita delle persone. Se il GVP sbaglia in questo tentativo, allora sono sbagliati anche i nostri sforzi educativi e sociali 417.

Molte delle critiche indirizzate al progetto, come quella di Jamie Bronstein, si concentrano sulle possibili conseguenze impreviste della manipolazione genetica⁴¹⁸. Walker risponde distinguendo la "curva normale di potenziamento" e la "curva extra-normale di potenziamento". Si raccomanda di condurre il GVP all'interno della curva normale, cioè che non superi i livelli di moralità che possiamo osservare oggi negli esseri umani. Vale a dire, prendere a modello le persone che constatiamo essere le più virtuose per mettere in atto il GVP. Dato che si propone di usare persone già esistenti, la preoccupazione di creare mostri o di conseguenze psicologiche indesiderate può essere messa da parte. Questa idea presuppone che la virtù sia considerata un tratto quantitativo, come l'altezza: esistono "nani morali" e "giganti morali" e questi ultimi saranno il punto di riferimento genetico per estendere il possesso della virtù⁴²⁰.

Walker giustifica innanzitutto la forma che ha deciso di dare alla sua proposta di potenziamento morale, cioè l'idea di concentrarsi sulle virtù anziché, ad esempio, di usare le tecnologie per influenzare direttamente il comportamento delle persone per correggerlo. Afferma a tal proposito che il GVP non esclude che potranno essere sviluppate ed usate altre forme di potenziamento morale, ad esempio rafforzare l'impulso di beneficiare gli altri massimizzando l'utilità generale, come un utilitarista potrebbe sostenere, o potenziare

⁴¹⁵ Ibidem

⁴¹⁶ Ibidem

⁴¹⁷ Ivi, p. 35

⁴¹⁸ Jamie Bronstein, *Objecting to the Genetic Virtue Program: Premises, tradeoffs, and science*, in «Politics and the Life Sciences», 29, 1, pp. 85-87

⁴¹⁹ Cfr. M. Walker, *In defense of the Genetic Virtue Program: A rejoinder*, in *«Politics and the Life Sciences»*, 29, 1, pp. 90-96, pp. 93-94

⁴²⁰ Ibidem

la nostra volontà di agire secondo la comprensione razionale di ciò che è bene, inibendo le inclinazioni contrarie, come potrebbe proporre un kantiano⁴²¹.

Inoltre, l'autore dichiara che la proposta di un potenziamento delle virtù non implica l'impegno ad assumere un'etica della virtù⁴²². Anche le altre due teorie morali attualmente più soddisfacenti accordano una grande importanza al ruolo della virtù, sebbene subordinandola ad altri aspetti: per il consequenzialismo essa rappresenta un mezzo per promuovere il benessere e per il deontologismo una disposizione a compiere il dovere morale. Il GVP può essere giustificato nell'ambito di qualsiasi prospettiva consideri importante lo sviluppo delle virtù morali⁴²³.

Walker passa poi a giustificare la sua scelta di quelle specifiche virtù da potenziare, prendendo in considerazione le varie obiezioni che possono essere mosse al suo progetto. Esiste, ammette, un ampio disaccordo tra diverse teorie morali su cosa conti come virtù e quali siano le più importanti, ma ammonisce di non sopravvalutare il significato di queste differenze. Ad una più attenta analisi, infatti, emergono importanti coincidenze tra liste diverse di virtù e le tre virtù prese qui in considerazione si sovrappongono ad altre che teorie più tradizionali considerano rilevanti⁴²⁴. In Aristotele, ad esempio, si incontrano le virtù dell'onestà e della giustizia e, forse, nel tipo di generosità che descrive si possono rintracciare caratteristiche proprie della virtù della cura ⁴²⁵. Persino Nietzsche concede grande importanza alle virtù della sincerità e della giustizia e quando parla di amicizia, generosità e simpatia ⁴²⁶ non si può fare a meno di riscontrare una somiglianza con la disposizione a prendersi cura degli altri.

Inoltre, se il disaccordo sull'identificazione della lista delle virtù è una preoccupazione degli obiettori del GVP, Walker ribatte che se si considera sbagliato non educare alle virtù soltanto perchè le nostre prospettive morali sono fallibili e subiscono evoluzioni storiche, allo stesso modo questa non può essere una ragione per non potenziare le virtù geneticamente⁴²⁷.

Se poi si obiettasse che i cambiamenti genetici non sono reversibili mentre quelli causati dall'educazione sì, Walker ribadisce che i geni influenzano, ma non determinano il comportamento. Quindi c'è sempre la possibilità di correggere, attraverso una

⁴²¹ M. Walker, Enhancing Genetic Virtue, cit. p. 35

⁴²² Ibidem

⁴²³ Ibidem

⁴²⁴ Ibidem

⁴²⁵ Cfr. Aristotele, *Etica Nicomachea*, cit. pp. 126-131

⁴²⁶ Cfr. Friedrich Nietzsche, *Al di là del bene e del mal,* Grandi Tascabili Economici Newton, Roma 2008, pp. 142-162

⁴²⁷ Mark Walker, Enhancing Genetic Virtue, cit. p. 36

rieducazione, i potenziamenti che un giorno si rivelassero "errati". Mentre la generazione successiva sarebbe potenziata geneticamente secondo la nuova lista di virtù⁴²⁸.

Un'altra critica che si potrebbe muovere al GVP riguarda la nozione del "mondo migliore" che sorgerebbe dal potenziamento morale. Il concetto di "migliore" infatti potrebbe essere differente per ogni individuo e non univoco come assume la teoria del GVP. Ma anche questa obiezione può essere applicata, allo stesso modo, ai tentativi di educare alle virtù. Inoltre, se esistono alcuni ragionevoli disaccordi su questioni specifiche, l'idea generale di cosa sia importante per rendere il mondo migliore è *abbastanza* univoca 429. Come si diceva, riguardo alcune disposizioni, come la sincerità, la giustizia e la cura, che dovrebbero guidare il comportamento per rendere migliore la vita di chi le possiede e quella degli altri, esiste un consenso molto ampio.

Walker prosegue la difesa della sua proposta prendendo in considerazione una delle obiezioni più radicali, ossia che il GVP promuove soltanto un simulacro della virtù e non la virtù vera e propria⁴³⁰. Questo perché, come già accennato, la teoria del GVP assume la condizione comportamentalista, per cui il comportamento è l'unico criterio sufficiente per la virtù. L'autore ribatte che la concezione comportamentalista non è propria soltanto del GVP, ma viene invocata anche da altri teorici, ad esempio consequenzialisti, per i quali la virtù è semplicemente strumento che promuove azioni benefiche⁴³¹. Secondo Bentham ad esempio, una disposizione è buona o cattiva a seconda degli effetti che possiede nell'aumentare o diminuire la felicità generale e non richiede che sia accompagnata dalla "giusta" intenzione per esser considerata virtuosa⁴³². Anche Julia Driver, che propone un approccio consequenzialista all'etica della virtù, sostiene che "la virtù morale è un tratto del carattere [...] che generalmente parlando, produce buone conseguenze per gli altri"433. Un'altra risposta a questa critica può essere, continua Walker, che il GVP non è necessariamente unito alla concezione comportamentalista della virtù. L'autore sostiene, ad esempio, che il GVP può lavorare anche con l'approccio aristotelico delle virtù 434. Le condizioni dell'agire virtuoso che Aristotele discute nel secondo capitolo dell'Etica Nicomachea, oltre al requisito del comportamento secondo virtù, sono la consapevolezza,

⁴²⁸ Ibidem

⁴²⁹ Ibidem

⁴³⁰ Ivi. p. 37

 $^{^{431}}$ Jeremy Bentham, *Introduction to the Principles of Morals and Legislation*, Oxford University Press, Oxford 1949, p. 246

⁴³² Ibidem

⁴³³ Julia Driver, *The virtues and human nature*, in *How Should One Live?* Oxford University Press, Oxford 1996, p. 122

⁴³⁴ M. Walker, Enhancing Genetic Virtue, cit. p. 37

lo scegliere l'atto virtuoso per se stesso e l'agire secondo una disposizione salda e immutabile⁴³⁵ 436. Si tratta dunque di una concezione più ristretta di virtù che può costituire un sottoinsieme di quella comportamentalista. Pertanto, se riuscissimo a verificare nelle persone il possesso anche degli altri requisiti, il GVP potrebbe essere sostenuto anche dall'etica aristotelica.

Un'altra importante obiezione che Walker tenta di contrastare è che la manipolazione genetica comprometterebbe la libertà di azione: modificare geneticamente gli individui per far sì che posseggano i geni desiderati significa programmare l'agire dei nostri discendenti⁴³⁷. Essi non sarebbero più liberi di scegliere di agire virtuosamente e perciò non potrebbero dirsi realmente virtuosi, perché il merito morale sta nel libero esercizio della virtù. Tuttavia, ribatte Walker, la proposta del GVP, come abbiamo già precisato, è quella di usare i genomi degli individui virtuosi come prototipi per realizzare altri genomi dello stesso genere. Se i soggetti selezionati sono esemplari di persone virtuose, allora gli individui con un genoma modificato sul modello di quello dei soggetti selezionati non dovranno essere considerati in modo differente⁴³⁸. Cioè, se un gruppo di persone non modificate possiede determinate sequenze di geni che permettono lo sviluppo delle virtù, allora è difficile capire perché gli individui che vengono manipolati per avere sequenze simili dovrebbero, solo sulla base della loro genetica, essere considerati non virtuosi. Non sembra esserci una ragione valida per cui selezionare e promuovere un certo tipo di genoma possa condurre alla perdita della virtù.

Un'altra risposta all'obiezione della perdita della libertà può riferirsi, di nuovo, alla considerazione empirica che i geni *influenzano*, ma non *determinano* la personalità ⁴³⁹. Se i geni di un individuo gli conferiscono una propensione alla cura degli altri, egli non necessariamente agirà effettivamente in questo senso. Il possesso dei geni associati alle virtù, cioè, non implica il fatto che esse vengano sviluppate ed esibite. I geni conferiscono una disposizione alla virtù, cioè rendono possibile e facilitano l'apprendimento di quella virtù per l'individuo che li possiede, ma non lo obbliga ad esercitarla. Pertanto il GVP è un mezzo desiderabile, ma non sufficiente a realizzare l'obiettivo di promuovere la virtù su larga scala. Sembra chiaro che la socializzazione e l'educazione saranno sempre necessarie alla realizzazione di questo fine. Se un individuo viene dotato di geni associati alla virtù

⁴³⁵ Aristotele, *Etica Nicomachea*, cit. p. 57

⁴³⁶ Cfr. paragrafo 1.2

⁴³⁷ M. Walker, Enhancing Genetic Virtue, cit. p. 38

⁴³⁸ Ibidem

⁴³⁹ Ibidem

della giustizia, ad esempio, e in seguito cresciuto ed educato da genitori viziosi o da pessimi educatori, probabilmente non sarà mai in grado di mettere in atto tale virtù 440. Allo stesso modo, se un bambino cresce in un ambiente in cui dilaga la noncuranza e il disinteresse verso gli altri, allora poco probabilmente egli manifesterà la virtù della cura, anche se, allo stato embrionale, avesse subito interventi genetici volti ad aumentare l'attività dei geni associati a questa virtù. Ma, dato il giusto ambiente, gli individui i cui geni associati alle virtù sono stati potenziati, molto probabilmente apprenderanno a comportarsi in modo virtuoso più rapidamente e profondamente rispetto alle persone comuni non modificate. Pertanto, "la speranza del GVP non è quella di rendere le persone virtuose, ma di renderle meglio dotate per apprendere la virtù", ⁴⁴¹. In questo senso Walker sembra sostenere l'opinione di Aristotele secondo cui la virtù morale deriva dall'abitudine, con la differenza che se per Aristotele è nella nostra natura accogliere le virtù 442, sebbene poi debbano essere esercitate per potersi esprimere, secondo Walker non necessariamente la natura predispone tutti gli individui allo sviluppo delle virtù, ma può essere modificata a tal fine. Inoltre, esiste una gradazione: alcuni sono più ricettivi di altri ad apprendere la virtù e le biotecnologie possono portare chi lo è di meno allo stesso livello degli altri.

Un'altra obiezione che, ipotizza l'autore, potrebbe essere mossa al GVP è che la generazione geneticamente modificata non sarà mai tanto virtuosa come quella non modificata⁴⁴³. Questo perché gli individui il cui genoma è stato alterato saranno in grado di acquisire la virtù in modo molto più semplice rispetto agli individui non manipolati, pertanto sarebbero meno lodevoli di questi ultimi. Tuttavia, questa differenza tra individui più o meno agevolati nell'apprendere le virtù esiste già in campo educativo: ci sono ambienti sociali in cui un bambino può crescere che ne favoriscono un comportamento virtuoso, altri che lo ostacolano e richiedono uno sforzo molto maggiore da parte di colui che riesca ad agire secondo virtù. Anche ammettendo che sia vero che compiere sforzi per sviluppare le virtù rende la persona più meritevole rispetto a chi viene facilitato dall'ambiente in cui vive, è assurdo pensare che è meglio evitare di educare alle virtù soltanto perché qualcuno potrebbe essere più meritevole di altri. Allo stesso modo sembra assurdo credere che è meglio astenersi dal potenziamento genetico delle virtù soltanto

⁴⁴⁰ Ibidem

⁴⁴¹ Ivi, p. 39

⁴⁴² Aristotele, Etica Nicomachea, cit. p. 47

⁴⁴³ M. Walker, Enhancing Genetic Virtue, cit. p. 39

perché, in questo modo, alcuni individui potrebbero essere moralmente più degni di $lode^{444}$.

Infine l'autore liquida in poche parole l'obiezione che il GVP produrrebbe una società piatta e noiosa, dove ciò che rende la vita interessante scompare 445. Semplicemente, questa critica è basata su un'opinione sbagliata, cioè che le persone virtuose siano sempre noiose e poco interessanti. Basti pensare ad esempi di personaggi famosi certamente di grande spessore morale, come Einstein, Gandhi e molti altri, che hanno sempre esibito anche tratti di ironia e curiosità intellettuale. Queste persone potrebbero, anzi, essere usate come modelli per il GVP.

Dopo questa analisi delle possibili critiche al GVP, Walker ritiene di aver dimostrato che non esistono ragioni di principio per rifiutarlo. Tuttavia potrebbero esserci motivi contingenti che contrastano il progetto⁴⁴⁶. Ad esempio, se la sua realizzazione richiede l'impiego di molte risorse, allora potrebbe essere più giusto impiegarle nei tentativi di socializzazione ed educazione. Per stabilire se questa sia una preoccupazione reale dovremmo risolvere prima diverse questioni pratiche, come capire quanto costerebbe il GVP. I futuri sviluppi delle biotecnologie potrebbero ridurne i costi, ma non abbiamo ancora questo tipo di risposte. Un altro impedimento che riguarda le conseguenze della realizzazione del progetto potrebbe essere il "biosciovinismo" 447, cioè un futuro in cui gli individui modificati secondo il GVP vengono discriminati dal resto della società e il danno causato a queste persone potrebbe essere un motivo per non mettere in pratica il GVP. Il "biosciovinismo" potrebbe andare anche nella direzione contraria, le persone non potenziate potrebbero essere discriminate a favore di quelle potenziate 448. Il film *Gattaca*, ad esempio, propone uno scenario distopico in cui la discriminazione dei "non validi", concepiti in modo tradizionale, viene fatta sulla base di indici fisici e di salute ad opera dei "validi", concepiti artificialmente con un DNA manipolato. Il protagonista, un "non valido", tenta in ogni modo di falsare i risultati dei test biologici che gli vengono fatti per poter diventare cosmonauta, possibilità riservata soltanto alle persone potenziate. Ma potrebbero le persone moralmente potenziate compiere discriminazioni ingiuste nei confronti delle altre? Se il GVP promuoverà la virtù della giustizia, come ipotizzato, allora

⁴⁴⁴ M. Walker, Enhancing Genetic Virtue, cit. p. 39

⁴⁴⁵ Ibidem

⁴⁴⁶ Ivi, p. 40

⁴⁴⁷ Ibidem

⁴⁴⁸ Ibidem

sembra più probabile che le discriminazioni diminuiranno nelle società che porteranno avanti il progetto, anziché aumentare.

Per sondare i problemi che sorgerebbero dalla realizzazione pratica del GVP bisogna capire in che modo si vuole metterlo in atto. Le opzioni in gioco sono le stesse che si presentano quando emerge una nuova soddisfacente teoria morale, che può essere affidata all'educazione privata o diffusa tramite programmi statali obbligatori. Secondo Walker, la decisione di adottare o meno tale teoria e farla conoscere non deve esser lasciata all'arbitrio dei genitori perché essi spesso credono, sbagliando, che la loro competenza in materia etica sia sufficiente ad educare i loro bambini. Se invece fosse richiesta come parte di un curriculum educativo per tutti allora avrebbe, forse, più possibilità di successo⁴⁴⁹. La critica che spesso si muove a questa proposta è duplice: essa violerebbe la neutralità dello stato e sarebbe soggetta ad un potenziale abuso. Per quanto riguarda il primo aspetto, ci si concentra sul fatto che le democrazie liberali seguono il principio che lo stato deve rimanere, per quanto possibile, neutrale rispetto alle concezioni del bene preferite dai cittadini. Anche la questione dell'abuso di potere è molto discussa da autori che prospettano tragici scenari dittatoriali di gruppi di potere che impongono al popolo la loro visione morale⁴⁵⁰. La realizzazione del GVP sembra provocare gli stessi dilemmi. Se venisse lasciata ai genitori, essi avrebbero probabilmente poco interesse in questo nuovo programma e preferirebbero i metodi tradizionali di educazione. Dall'altra parte, nelle democrazie occidentali sembra difficile immaginare un programma obbligatorio guidato dallo Stato che metta in pratica il GVP⁴⁵¹. Sarebbe fortemente contrastato in nome dei principi liberali o comunque non guadagnerebbe un consenso forte. Ma le critiche che si basano sulla neutralità dello Stato o sulla possibilità di abuso di potere si applicano all'obbligatorietà del GVP tanto quanto a quella della diffusione di altre teorie morali con mezzi tradizionali⁴⁵².

Walker rileva una discrepanza tra ciò che è moralmente richiesto e la nostra pratica politica. Il GVP deve essere realizzato per migliorare le nostre vite, ma le attuali realtà sociopolitiche rendono altamente improbabile la sua attuazione. Ideale sarebbe che lo Stato rendesse obbligatorio il GVP, richiedendo che tutti i bambini siano geneticamente potenziati in accordo ad una lista di virtù approvata dallo Stato stesso. Il fatto che sia

⁴⁴⁹ Ibidem

⁴⁵⁰ Ivi, p. 41

⁴⁵¹ Ibidem

⁴⁵² Ibidem

realisticamente molto difficile istituire cambiamenti socio-politici profondi non depone contro la desiderabilità morale del GVP⁴⁵³.

Un modello liberale lascerebbe la decisione dell'implementazione del programma ai genitori, cosa che potrebbe avere dei vantaggi⁴⁵⁴. In genere i cittadini delle democrazie occidentali si sentono rassicurati dal fatto che siano essi stessi e non lo Stato a decidere riguardo la formazione del carattere dei propri figli. In alcuni casi l'educazione privata può essere pessima, ma quella imposta dallo Stato potrebbe risultare persino peggiore: sembra maggiore, in questo caso, il rischio di abuso, ad esempio, di manipolazione dei ragazzi per qualche obiettivo sociale. Mentre i genitori, si pensa, sono migliori difensori degli interessi dei figli. Nel modello liberale, la preoccupazione che il GVP non sarebbe sufficiente a cambiare la natura umana potrebbe impedirne la realizzazione. Se pensiamo ai modi di implementare il GVP in una società liberale, sembra probabile che le decisioni di modifica genetica riguardo le virtù non saranno le uniche permesse. Lo Stato permetterà ai genitori di scegliere per la loro discendenza sequenze genetiche associate anche ad altre caratteristiche desiderabili, come un sistema immunitario forte, longevità, intelligenza⁴⁵⁵. A differenza di ciò che accade con questi potenziamenti, le persone si sentono abbastanza soddisfatte riguardo il loro livello di moralità e perciò ci potrebbe essere poca domanda per il GVP⁴⁵⁶. Oltre a questo, anche i genitori propensi ad usarlo potrebbero essere preoccupati per il futuro dei loro figli in un mondo dove il GVP non sia esteso a tutti, perché i potenziati potrebbero essere danneggiati o usati dalle persone viziose 457. Nonostante questo pessimismo, Walker sostiene che ci sono ragioni per pensare che le persone si persuadano ad usare il GVP⁴⁵⁸. È vero che si tende a sovrastimare il proprio livello di virtù, considerandosi "sopra la media", ma cioè non implica che, riflettendo, i genitori non possano riconoscere i loro sbagli e che, comunque, si può essere persone migliori. Inoltre, nonostante si considerino di buon carattere, i genitori potrebbero voler evitare le dure battaglie per educare i propri figli, considerando il GVP come un aiuto ai loro compiti di educatori⁴⁵⁹.

Infine, la preoccupazione generale che circonda il GVP è quella che accompagna ogni innovazione sociale che voglia introdurre un miglioramento, cioè che sia pericoloso o ci si

⁴⁵³ Ivi, p. 41

⁴⁵⁴ Ibidem

⁴⁵⁵ Ibidem

⁴⁵⁶ Ibidem

⁴⁵⁷ Ivi, p. 42

⁴⁵⁸ Ibidem

⁴⁵⁹ Ibidem

possa ritorcere contro. Lo scetticismo da parte dei più, in genere, circonda ogni tentativo di cambiamento, come è successo per tutte le riforme politiche e sociali della storia, perché non se ne conoscevano le esatte conseguenze. Il GVP non fa differenza in quanto il suo esito non può essere conosciuto in anticipo⁴⁶⁰. Tuttavia questa astratta critica potrebbe, appunto, essere mossa verso qualsiasi tentativo di rendere migliori le nostre vite e il mondo in cui viviamo. Se ci sono più probabilità che provochi conseguenze positive che negative, afferma Walker, una novità non dovrebbe essere respinta. Che il GVP possa rendere il mondo peggiore è un risultato logicamente possibile, ma per niente probabile, per tutto ciò che è stato detto finora. Probabile è invece che se il GVP non verrà realizzato, gravi problemi minacceranno l'esistenza umana⁴⁶¹.

La più concreta preoccupazione che i viziosi sfrutterebbero o danneggerebbero le persone potenziate si basa sull'opinione che i virtuosi siano sempre miti e condiscendenti. Basta l'osservazione della storia per trovare tanti esempi di persone virtuose che si sono dimostrate anche tenaci, intelligenti e coraggiose da non permettere a nessuno di usarle o ingannarle⁴⁶².

Walker, infine, avanza una sua proposta di implementazione del GVP, un'opzione ibrida che media tra la libera scelta genitoriale e la coercizione statale⁴⁶³. Anziché richiedere che tutti siano soggetti al GVP, si può specificare il potenziamento di certe virtù sotto certe condizioni. È perciò una teoria condizionale: si richiedono determinate qualità per poter operare un potenziamento⁴⁶⁴. Ad esempio, per potenziare l'intelligenza di un individuo egli deve anche presentare i requisiti genetici per poter sviluppare un certo livello di giustizia. Questo tipo di precauzioni può aiutare a mitigare il rischio che coloro che potenziano le proprie capacità cognitive possano usarle a fini malvagi⁴⁶⁵.

Un'alternativa è mettere in questione il principio che gli stati liberali debbano mantenere una neutralità nelle questioni etiche dei cittadini. Alcuni teorici hanno sostenuto che lo Stato liberale dovrebbe inculcare certe virtù nei suoi cittadini. Mantenendo la premessa condizionale, si potrebbe decretare che, se un cittadino decide di potenziare moralmente suo figlio, allora deve farlo seguendo la lista delle virtù liberali sulla quale si trova l'accordo più ampio⁴⁶⁶. Ad esempio, "se la tolleranza è generalmente riconosciuta come

461 Ibidem

⁴⁶⁰ Ibidem

⁴⁶² Ivi, p. 43

⁴⁶³ Ibidem

⁴⁶⁴ Ibidem

⁴⁶⁵ Ibidem

⁴⁶⁶ Ibidem

una virtù necessaria o desiderabile nei cittadini delle democrazie, allora lo Stato può permettere il potenziamento di questa virtù, ma non il potenziamento del vizio ad essa associato",467. Una società del genere, dunque, permetterebbe, ma non obbligherebbe i suoi cittadini a potenziarsi secondo certe virtù, e impedirebbe loro di farlo secondo i vizi opposti ad esse 468. Così, la decisione di potenziare o meno i loro figli rimarrebbe ai genitori, ma comunque la popolazione seguirebbe una direzione di aumento del livello di virtù.

Per la sua completa realizzazione, il GVP potrebbe impiegare secoli. Siamo solo al principio del cammino che condurrà alla scoperta e alla possibilità di modificare le basi biologiche della moralità. Ma questa non deve essere considerata un'obiezione decisiva contro il progetto, visto che le battaglie sul fronte dell'educazione e della socializzazione, come quelle contro la schiavitù, il razzismo, il patriarcato, sono state portate avanti per secoli e le loro acquisizioni non sono ancora del tutto sicure⁴⁶⁹.

Walker conclude precisando che il riconoscimento dell'influenza che i geni hanno nel facilitare l'apprendimento della virtù negli uomini non deve oscurare il fatto che molti altri fattori ambientali che si presentano durante la crescita delle persone abbiano una grande importanza nell'acquisizione delle virtù ⁴⁷⁰. I nostri sforzi nel campo della socializzazione e in quello genetico, dunque, dovrebbero andare nella stessa direzione al fine di rendere l'umanità più virtuosa possibile. Ciò non vuol dire che si debba compiere ogni sforzo per realizzare in fretta il GVP: ci sono prima molte questioni empiriche da risolvere. Le argomentazioni di Walker vogliono solo mostrare che questo progetto merita attenzione e una ulteriore esplorazione.

⁴⁶⁷ Ibidem

⁴⁶⁸ Ibidem

⁴⁶⁹ Ibidem

⁴⁷⁰ Ivi, p. 44

3. Migliorare il carattere umano

3.1 Confutazione delle obiezioni di principio al potenziamento morale

In quest'ultimo capitolo analizzeremo la possibilità del bio-moral enhancement nell'ottica dell'etica sentimentalista della virtù. In particolare, valuteremo se il tipo di potenziamento proposto dai tre programmi esposti in precedenza possa essere sostenuto dalla teoria morale che abbiamo assunto nel primo capitolo. Ci chiederemo, in altri termini, se esso sia in grado di realizzare un cambiamento della vita morale delle persone nella direzione indicata come migliore dall'etica sentimentalistica della virtù.

Il dibattito sull'enhancement in generale è debole in quanto, per lo più, segnato da pregiudizi, cioè argomenti che fanno leva sul senso comune attraverso una retorica altisonante, e si mostrano ambigui ed oscuri ad uno sguardo critico⁴⁷¹. Come sostiene Buchanan, spesso le posizioni a favore o contro l'enhancement si appoggiano ad affermazioni teoriche e generiche sulla natura umana, come la volontà ossessiva di raggiungere la perfezione e il controllo totale su se stessi⁴⁷². Le conclusioni che vengono sostenute, spesso, prescindono dal bisogno di evidenza empirica e, persino, contraddicono i principi di base della biologia evoluzionistica e darwiniana⁴⁷³.

I limiti di questo dibattito sono forse dovuti a un tipo di analisi morale basata soltanto sull'utilizzo della ragione⁴⁷⁴. Ciò che manca sembra essere la capacità di immaginarsi un mondo in cui la scienza e la tecnica permettono di far nascere individui con nuove capacità e perciò con una vita diversa dalla nostra. Coltivare la nostra immaginazione ci permetterebbe di sentire meglio le gioie e i dolori delle persone che vivranno in futuro, ad esempio di quelle che avranno migliori capacità fisiche, cognitive e morali, e valutare in base a questo la legittimità di ogni intervento. In questo modo capiremmo, forse, che le vite di queste persone potrebbero essere molto più semplici e meno segnate dalle sofferenze grazie all'uso delle biotecnologie. Lo sforzo immaginativo ci permetterebbe, inoltre, di avere un'idea più chiara delle motivazioni che possono spingere i genitori a ricorrere ad interventi di potenziamento per i figli, cosa che mostrerebbe che non c'è contraddizione tra il rispetto per la loro vita e il desiderio di migliorare le loro capacità. Una decisione del genere potrebbe essere il segno di un carattere sensibile alle sofferenze degli altri e disposto ad attenuarle. Arriveremmo, dunque, a concludere che il potenziamento non è

⁴⁷¹ Allen Buchanan, *Beyond Humanity*, Oxford UP, Oxford 2011, p. 2-3

⁴⁷² Ivi, p. 9

⁴⁷³ Ivi, p. 6

⁴⁷⁴ M. Balistreri, *Dovremmo migliorare a natura umana?* cit. p. 98

incompatibile con la felicità, la libertà, l'autonomia, il rispetto e con una vita degna di essere vissuta⁴⁷⁵.

È difficile, ad oggi, prevedere se gli interventi di cui abbiamo parlato potranno essere messi a punto e risultare davvero efficaci nel migliorare la moralità umana: esistono ancora molti dubbi circa la loro effettiva praticabilità. Possiamo, pertanto, mettere da parte le questioni fattuali e concentrarci su quelle di principio, cioè sulla reale desiderabilità del potenziamento morale qualora un giorno si mostrasse realizzabile ed efficace. La nostra analisi, quindi, prescinde dai problemi scientifici e tecnici e da quelli relativi alla concreta messa in pratica del progetto. Assumeremo che la scienza e la tecnologia siano arrivate a produrre interventi di potenziamento morale efficaci, sicuri ed accessibili a tutti.

3.1.1 Obiezione dell'inutilità

La prima critica che vogliamo ridimensionare per poter discutere dei possibili vantaggi del potenziamento morale è la quella della sua presunta inutilità. John Harris se ne fa portavoce e attacca le ragioni che spesso sono state invocate come motivo della desiderabilità del progetto. Si tratta in particolare della prospettiva della catastrofe presentata da Persson e Savulescu 476. Harris critica tale visione basandosi sulla costatazione che non tutti i grandi problemi che minacciano l'umanità sono causati dalla cattiveria umana⁴⁷⁷. Gli autori parlano come se il pericolo venisse solo dall'immoralità, ma può venire anche dalla pazzia o dalla stupidità, e quindi un potenziamento morale estensivo non eliminerebbe la minaccia, se è questo il fine per cui verrebbe attuato. Ogni strumento tecnologico può essere usato in modi sbagliati, per negligenza o superficialità, e possono capitare incidenti che causano danni su larga scala⁴⁷⁸. A questo proposito Harris riprende l'immagine dell'idiota del villaggio estesa a livello globale di Martin Rees, astronomo e cosmologo inglese, secondo cui il disastro che può condurre alla fine della vita umana sul pianeta può essere causato da qualcuno che è semplicemente incompetente, piuttosto che maligno: "in un villaggio globale ci saranno gli idioti del villaggio globale, soltanto uno può essere troppo",479. Inoltre, dice Harris, la ricerca sui potenziamenti morali biomedici è ancora agli albori e siamo molto lontani dal raggiungere, se mai accadrà, quel potenziamento incisivo ed universale necessario, secondo i due autori, a scongiurare la

⁴⁷⁵ Cfr. M. Balistreri, *Dovremmo migliorare a natura umana?* cit. pp. 109-125

⁴⁷⁶ Cfr. I. Persson, J. Savulescu, *Unfit for the future*, cit.

⁴⁷⁷ John Harris, *How to be Good. The Possibility of Moral Enhancement*, Oxford University Press, Oxford 2016, pp. 69-70

⁴⁷⁸ Ivi, p. 70

⁴⁷⁹ Martin Rees, *Our Final Century*, Arrow Books, London 2004

catastrofe⁴⁸⁰. Non c'è niente, al momento che assicuri la riuscita del progetto e i costi dell'attesa sono enormi: congelare il potenziamento cognitivo per concentrarci su quello morale non avrebbe senso perché perderemmo dei benefici molto importanti in termini di prevenzione delle sofferenze. Durante il lungo tempo richiesto dal perfezionamento delle tecniche del moral enhancement "la debolezza, l'idiozia, per non menzionare l'inadeguatezza umane continueranno a sfornare il loro bilancio di morte giornaliero, bilancio che in tutto questo tempo avrebbe potuto essere drammaticamente ridotto dalle scoperte accelerate dal potenziamento cognitivo"⁴⁸¹.

Per risolvere o mitigare i problemi globali come la povertà, a detta di Harris, non funzionano metodi troppo individualisti come quelli proposti dai sostenitori del moral enhancement, ma sono necessarie soluzioni globali, messe in atto a livello statale o internazionale, come sistemi sanitari nazionali forti e altre misure di cura del benessere sociale⁴⁸². L'altruismo privato, posto che possa essere potenziato con le biotecnologie, non sarebbe comunque sufficiente. Il potenziamento morale e la minaccia alla libertà che esso implica non sono necessari: c'è bisogno che i governi agiscano in modi più efficaci sulla povertà globale, il cambio climatico, l'educazione, il controllo della popolazione, la prevenzione malattie e molti altri punti deboli delle nostre società ⁴⁸³. Queste azioni politiche aumenterebbero il benessere e ridurrebbero la possibilità dell'uso di armi di distruzione di massa: risultano pertanto molto più promettenti di un potenziamento morale dall'esito incerto e per giunta moralmente discutibile⁴⁸⁴.

Dato che, secondo la prospettiva etica che abbiamo assunto e come spiegheremo, non ci sono argomenti validi a favore dell'immoralità del moral enhancement, non sembra sbagliato pensare di usarlo in combinazione alle misure politiche auspicate da Harris al fine di aumentare il benessere generale delle persone, diminuire le possibilità di guerre, violenze ed altri tipi di sofferenze. Tuttavia, allo stato attuale delle cose e secondo le previsioni delle ricerche in questo campo, appare improbabile che il potenziamento morale potrà, da solo, scongiurare la catastrofe (*ultimate harm*) paventata da Persson e Savulescu. Non soltanto perché non sono previsti cambiamenti radicali sul comportamento delle persone, ma anche per i sempre presenti idioti del villaggio. La loro negligenza, le loro

⁴⁸⁰ J. Harris, *How to be Good*, cit. p. 71

⁴⁸¹ Ivi. p. 75

⁴⁸² Ivi, p. 144

⁴⁸³ Ivi, pp. 144- 145

⁴⁸⁴ Ivi, pp. 57- 76

disattenzioni potrebbero concorrere alle cause dell'estinzione della vita umana sulla terra in misura maggiore rispetto all'egoismo, all'ingiustizia e alla cattiveria delle persone.

Possiamo dunque affermare, seguendo il pensiero di Harris Wiseman, che non si può utilizzare solo la prospettiva della catastrofe per giustificare la necessità del moral enhancement 485. L'efficacia degli interventi di potenziamento morale che attualmente prevediamo come fattibili non è sufficiente per eliminare la possibilità che la specie umana annienti se stessa⁴⁸⁶. Nessun potenziamento morale, scrive Wiseman, potrà mai trasformare qualcuno in un "robot morale" tanto da assicurarci che si comporterà in modo virtuoso, per quanto l'intervento sia potente o obbligatorio⁴⁸⁷. La libera scelta dell'individuo, o la libertà di agire secondo le sue proprie disposizioni caratteriali, resterà sempre intatta. Inoltre, anche se così non fosse, le grandi minacce del nostro tempo non sono generate soltanto dalla carenza di virtù. L'esempio dell'inquinamento mondiale, promotore del cambiamento climatico, è emblematico⁴⁸⁸. La sua portata è gigantesca e le sue cause molteplici, non ascrivibili soltanto ad atti per se stessi immorali. Suggerire che interventi biomedici individuali, seppure obbligatori per tutti, come quelli di ingegneria genetica, oppure la somministrazioni di ossitocina o serotonina, possano anche solo parzialmente risolvere un problema del genere significa sottovalutarne la complessità e la pervasività 489. I problemi umani di estensione globale, come l'inquinamento mondiale, hanno natura politica, economia, storica, culturale, psicologica e sociale 490. Soltanto un'azione di massa altamente coordinata e organizzata su vari livelli potrebbe avere effetto sulla combinazione di tante forze differenti⁴⁹¹. Un potenziamento morale, per essere davvero efficace a livello globale, dovrebbe facilitare l'interazione sociale su larga scala, favorendo, ad esempio, elementi come l'abilità di negoziare, deliberare, ragionare insieme, di organizzare e dividere il lavoro, una forte leadership, "così come una ferma motivazione e risposte affettive appropriate", Sembra irrealistico che il potenziamento morale possa agire sulle facoltà cognitive ed affettive richieste per questa complessa azione collettiva, dato che è ancora poco affidabile nel migliorare semplici tratti individuali⁴⁹³. È possibile, tuttavia, ricavare benefici dall'aggregazione di miglioramenti morali individuali, sempre tenendo

⁴⁸⁵ H. Wiseman, *The Myth of the Moral Brain.* cit. p. 39

⁴⁸⁶ Ibidem

⁴⁸⁷ Ibidem

⁴⁸⁸ Ivi, p. 40

⁴⁸⁹ Ibidem

⁴⁹⁰ Ivi, p. 41

⁴⁹¹ Ibidem

⁴⁹² Ivi, p. 64

⁴⁹³ Ibidem

presente che sono insufficienti in relazione all'ampiezza dei problemi sociali⁴⁹⁴. Ciò vuol dire che il potenziamento morale biotecnologico può avere un'utilità ed è lecito perseguirlo, ma non va considerato un rimedio magico ai mali del mondo che minacciano la specie umana. Ci dovremmo concentrare forse su ragioni alternative per giustificare la desiderabilità del moral enhancement: sarebbe di certo più efficace nel risolvere problemi prettamente morali e di portata più modesta⁴⁹⁵.

3.1.2 Obiezione della perdita della libertà

Dato che sembrano esserci ragioni concrete per mettere in moto la macchina del potenziamento, controlliamo ora la legittimità delle critiche che lo considerano immorale. Una delle più profonde obiezioni al moral enhancement è quella legata all'opinione che esso possa privare le persone della libertà di scelta, rendendole schiave delle biotecnologie, che potranno pre-determinare i loro comportamenti⁴⁹⁶. Il principale difensore di questa istanza critica è di nuovo Harris, che nell'articolo del 2011 Moral Enhancement and Freedom⁴⁹⁷, in seguito confluito nel libro How to be Good, identifica nel potenziamento morale un pericolo per la libertà dell'uomo e quindi per l'essenza stessa della morale in quanto, a suo avviso, un comportamento può dirsi morale solo se risultato di una libera scelta dell'individuo⁴⁹⁸. Harris vuole mostrare come l'idea del potenziamento morale sia stata mal compresa dagli interessati a questa ricerca: gli errori sulla natura sia delle opportunità che esso offre, sia dell'agire morale presentano molti pericoli per l'umanità. Nella sua argomentazione l'autore si inspira al *Paradiso Perduto* di Milton, sostenendo che l'opera contiene forti ragioni per sospettare della desiderabilità del moral enhancement⁴⁹⁹. Dio ha creato l'uomo, scrive Milton, in grado di essere giusto e onesto, capace di stare in piedi, ma libero di cadere. Sta a lui scegliere come comportarsi, pertanto, egli è responsabile delle sue azioni e può incolpare solo se stesso se compie il male. Harris riprende questa definizione esistenzialista di libertà che ci permette di scegliere il nostro proprio cammino. Ad essa è intrinseca la possibilità di cadere, nonché la libera scelta di farlo (freedom to fall), e questa autonomia implica una responsabilità che è essenziale all'agire morale 500. La natura, e in particolare l'evoluzione, ha fatto ciò che Milton

⁴⁹⁴ Ivi, p. 65

⁴⁹⁵ Ibidem

⁴⁹⁶ Cfr. M. Balistreri, *Potenziamento umano: aiutare le persone a diventare migliori*, cit. pp. 48-50

⁴⁹⁷ J. Harris, Moral Enhancement and Freedom, in «Bioethics», 25, 2, pp. 102-111

⁴⁹⁸ J. Harris, *How to be Good. The Possibility of Moral Enhancement*, Oxford University Press, Oxford 2016, pp. 57-76

⁴⁹⁹ John Milton, *Paradiso Perduto*, Oscar Classici, Milano 2016

⁵⁰⁰ J. Harris, *How to be Good*, cit. p. 59

attribuisce a Dio, ci ha dato, cioè, un forte senso della giustizia e della moralità, lasciandoci però anche la libertà di sbagliare⁵⁰¹.

Harris sostiene una concezione razionalista della moralità, fare progressi in ambito morale significa "essere migliori nel conoscere il bene e comprendere che cosa verosimilmente può condurre al bene" Ma la conoscenza, sostiene, non basta per agire moralmente, deve intervenire volontà che sceglie quale strada seguire: "lo spazio tra il conoscere il bene e fare il bene è una regione completamente governata dalla libertà. La conoscenza del bene è premessa necessaria, ma la libertà di sbagliare è tutto. Senza la libertà di sbagliare, il bene non può essere una scelta, e una volta sparita la libertà, con essa sparisce la virtù. Non vi è alcuna virtù nel fare ciò che si deve" 103. Il problema della debolezza della volontà, l'akrasia aristotelica 104, per cui spesso si sceglie il male seguendo le passioni, pur sapendo qual è il bene da compiere, è diffuso e ben sperimentato da tutti 105. Inoltre, la limitatezza costitutiva della conoscenza umana ci rende propensi a sbagliare spesso. Pertanto gli episodi di errore e di caduta sono momenti essenziali dell'esperienza etica e contribuiscono in maniera significativa allo sviluppo del carattere del soggetto 106. La virtù, in questo senso, sta proprio nell'imparare dai propri errori e decidere di fare il bene, prescindendo dalle altre considerazioni.

Il potenziamento morale, afferma Harris, priva proprio di questa libertà di scelta, "obbligandoci" a fare il bene in ogni caso⁵⁰⁷. Per lo sviluppo morale i migliori mezzi sono quelli già disponibili e molto efficienti, come la tradizionale educazione morale: far capire ai bambini la differenza tra giusto e sbagliato, abituarli a rispettare gli altri e non causare sofferenze, sviluppare altruismo, sensibilità ed empatia⁵⁰⁸. Si insegnano le *ragioni* per comportarsi in certi modi e non in altri che possono provocare dolore, così viene preservata la libertà di scegliere tra condotte differenti. Questo è molto diverso dal potenziamento che si potrebbe produrre per via biotecnologica. Intervenire a livello biologico significa, secondo l'autore, renderci *incapaci* di fare il male: si perderebbe la possibilità di valutare tra condotte diverse e di sviluppare la capacità di resistere agli impulsi a compiere azioni

⁵⁰¹ Ibidem

⁵⁰² Ivi, p. 60

⁵⁰³ Ibidem

⁵⁰⁴ Aristotele, *Etica Nicomachea*, cit. p. 259

⁵⁰⁵ J. Harris, *How to be Good*, cit. p. 60

⁵⁰⁶ F. Marin, Sulla presunta necessità del potenziamento morale, cit. p. 63

⁵⁰⁷ Ibiden

⁵⁰⁸ J. Harris, *How to be Good*, cit. p. 59

viziose⁵⁰⁹. La virtù consiste proprio nella lotta contro il vizio: non c'è merito nell'agire in modi che non potremmo contrastare o mettere in discussione⁵¹⁰.

Pertanto, si dovrebbe investire sul miglioramento e la diffusione dei tradizionali mezzi di potenziamento morale, come l'istruzione e gli interventi di socializzazione⁵¹¹. In aggiunta, possono essere usate forme di potenziamento cognitivo che migliorano la conoscenza di ciò che è bene fare nella situazione in cui si agisce. Nel nono capitolo di How to be Good, Harris approfondisce la sua prospettiva meta-etica. Il giudizio morale coinvolge una combinazione di evidenza e di argomentazione razionale, ma non l'istinto o le emozioni⁵¹². Il dilemma morale presenta una scelta, un bivio, e la sua risoluzione richiede ragioni morali per seguire l'una o l'altra strada e giungere al giudizio finale⁵¹³. I sentimenti non sono in grado di risolvere le questioni teoretiche ed empiriche coinvolte in questo processo decisionale atto a sciogliere il dilemma morale: "i giudizi etici non possono, letteralmente non possono, essere sentiti. Non c'è un organo di senso per questi sentimenti"514. Le ragioni morali escludono i pregiudizi, le preferenze arbitrarie, i gusti personali, non sono né interessate né parziali, non provengono da emozioni e devono essere giustificate⁵¹⁵. Per questo ciò di cui avremmo bisogno sono interventi di potenziamento cognitivo, in grado di migliorare i processi di riflessione coinvolti nei giudizi morali, per prendere decisioni più ponderate e giuste in base alla situazione, senza però andare a modificare le disposizioni emotive o la volontà⁵¹⁶. Il potenziamento cognitivo, poi, non è importante soltanto per migliorarci moralmente: esso potrebbe accelerare scoperte e innovazioni scientifiche in grado di evitare sofferenze o morti premature. Secondo Harris, siamo responsabili anche dei danni che potremmo prevenire ed è immorale indugiare in ritardi nell'istituzione di riforme sociali o nel trasformare le scoperte scientifiche in innovazioni (prodotti medici o di mercato) che potrebbero salvare o migliorare tante vite⁵¹⁷.

La possibilità che il potenziamento morale metta a rischio la libertà di azione potrebbe sembrare un argomento determinante contro il bio-moral enhancement. Tuttavia questa idea è giustificabile soltanto all'interno di una prospettiva che vede la morale come uno sforzo continuo del soggetto per sottrarre la sua volontà alle cattive influenze e come

⁵⁰⁹ M. Balistreri, *Potenziamento umano: aiutare le persone a diventare migliori*, cit. p. 49

⁵¹⁰ Ibidem

⁵¹¹ J. Harris, How to be Good, cit. pp. 59-60

⁵¹² Ivi, p. 141

⁵¹³ Ibidem

⁵¹⁴ Ibidem

⁵¹⁵ Ivi, p. 142

⁵¹⁶ Ivi, p. 62

⁵¹⁷ Ivi, pp. 71-72

espressione di una ragione che in qualsiasi momento è libera di scegliere tra il bene e il male. In tale prospettiva la virtù dipende da una scelta libera e razionale compiuta ogni volta che si agisce in ambito morale⁵¹⁸. Dal punto di vista dell'etica humiana, invece, la virtù è collegata a disposizioni del carattere che il soggetto si è costruito nel tempo, a contatto con l'ambiente e con le persone che a lui si relazionano. Disposizioni che, tendenzialmente, lo vincolano ad avere particolari condotte, in determinate situazioni⁵¹⁹. Come abbiamo spiegato nel primo capitolo, il tipo di libertà necessario all'agire morale, nella prospettiva sentimentalistica della virtù, è la libertà come spontaneità, cioè assenza di costrizione da parte di forze esterne che impediscono al nostro carattere di esprimersi⁵²⁰. Le azioni che, in questo senso, siamo liberi di compiere sono causalmente connesse al nostro carattere, ne derivano strettamente, ed è questa la condizione della responsabilità morale⁵²¹. Non esiste, invece, una *libertà di indifferenza*, cioè la libertà di compiere una o l'altra azione, scegliendo di volta in volta come agire, perché c'è una causa stabile, il carattere, che ci induce ad una certa regolarità nelle nostre condotte. Quest'ultimo tipo di libertà sembrerebbe essere proprio quello presupposto da Harris. Se così fosse, seguendo la prospettiva humiana, le azioni sarebbero solo frutto del caso o di una volontà che compie scelte puntuali senza seguire nessun criterio stabile. Da questo punto di vista, dunque, la moralità non è connessa ad una libertà di scelta assoluta e la virtù non è incompatibile con il determinismo⁵²². Il soggetto, assieme alle circostanze casuali della sua vita, è artefice delle sue disposizioni caratteriali, che consolida grazie ai meccanismi dell'orgoglio e dell'umiltà⁵²³. Una volta stabilizzate, però, esse determinano il suo agire e lo fanno in modo spontaneo. Non c'è bisogno, infatti, di una lotta continua dell'agente contro le sue inclinazioni egoistiche, o altre motivazioni immorali: i suoi comportamenti sono manifestazione necessaria dei tratti caratteriali che ha sviluppato. Pertanto, a detta di Harris, il potenziamento priverebbe di una libertà di scelta che comunque le persone non hanno nel loro agire e non modifica la libertà come spontaneità. Il fatto che esso non annulli la libertà non rende necessariamente virtuosi i comportamenti che teniamo seguendo le nostre disposizioni potenziate, però non dimostra che potenziarle sia illegittimo.

⁵¹⁸ M. Balistreri, *Potenziamento umano: aiutare le persone a diventare migliori*, cit. p. 49

⁵¹⁹ Cfr. paragrafo 1.3

⁵²⁰ Cfr. nota n. 110

⁵²¹ Cfr. Hume, *Trattato sulla natura umana*, cit. pp. 428- 433

⁵²² M. Balistreri, *Potenziamento umano: aiutare le persone a diventare migliori,* cit. p. 49

⁵²³ Cfr. note 99 e 100

DeGrazia accoglie la prospettiva humiana e approfondisce la questione innanzitutto analizzando la natura della libertà per capire in che misura il bio-potenziamento possa minacciarla e poi chiedendosi cosa dovremmo valutare nel comportamento morale per capire quanto la libertà sia importante⁵²⁴. Siamo liberi, afferma, in un senso compatibile con il determinismo causale universale (compatibilismo), quando, cioè, "determiniamo le nostre azioni secondo la nostra propria volontà o quando siamo capaci di fare ciò che vogliamo"⁵²⁵. Come risultato del potenziamento morale, posso rafforzare la mia volontà, essere meno propenso ad agire secondo impulsi violenti, più incline ad agire altruisticamente e onestamente 526. È ragionevole immaginare che il bio-moral enhancement non sarà così opprimente da causare una paralisi temporanea della volontà, come sentire un impulso violento, o dei movimenti involontari dei muscoli che inducono, ad esempio, ad aiutare qualcuno. L'agente, cioè, continua a comportarsi come agente: compiendo azioni intenzionali che sono sotto il controllo della volontà⁵²⁷. Il fatto che uno sia influenzato da fattori interni o esterni non annulla la libertà dell'azione, altrimenti non agiremmo mai liberamente dato che siamo sempre condizionati da queste influenze. Con una esplicativa analogia, DeGrazia afferma che la spinta che gli può offrire il potenziamento ad esempio nell'aiutare qualcuno quando è giusto farlo, sebbene in un caso per lui sconveniente, non gli ruba la libertà del suo comportamento più di quanto la caffeina nel suo tè gli rubi qualche merito personale nello scrivere il suo articolo⁵²⁸. Infatti la scelta di bere tè per potenziare le capacità di pensare e scrivere di un individuo è essa stessa espressione del suo agire. Lo stesso può essere detto del comportamento morale supportato da motivazioni a loro volta supportate dall'enhancement. Aiuto la persona che ha bisogno perché voglio, o perché credo che dovrei, secondo le mie disposizioni caratteriali migliorate dal potenziamento che ho voluto, e non perché sono forzato a farlo⁵²⁹. L'obiezione che sono libero di aiutare quella persona solo se avrei potuto non aiutarla, perché uno agisce liberamente solo se ha la possibilità di sbagliare, può essere smentita in vari modi. Se è giustificato essere scettici sul fatto che uno sia libero, o sufficientemente libero, dato che il potenziamento rende meno probabile di fare il male, allora sarebbe giustificato anche il parallelo scetticismo sul fatto che uno agisca liberamente sotto l'influenza dei mezzi

⁵²⁴ D. DeGrazia, Moral enhancement, freedom, and what we (should) value in moral behaviour, cit. p. 6

⁵²⁵ Ivi, p. 5

⁵²⁶ Ibidem

⁵²⁷ Ivi, p. 6

⁵²⁸ Ibidem

⁵²⁹ Ibidem

tradizionali di potenziamento morale⁵³⁰. Si può replicare che i mezzi tradizionali fanno leva su ragioni morali mentre il potenziamento biomedico esercita semplicemente un'influenza causale sulla motivazione, ma sarebbe semplificare troppo. Anche i mezzi morali tradizionali spesso esercitano una influenza psicologica e quindi causale che è, se non troppo eccessiva, compatibile con l'agire libero. Inoltre, come abbiamo visto, agire liberamente è compatibile con un certo grado di influenza.

Si considerino i due scenari possibili, uno in cui è il soggetto che sceglie di potenziarsi, con interventi sulla linea somatica, l'altro in cui i genitori decidono per lui prima della sua nascita, con interventi sulla linea germinale. Nel caso di adulti competenti che decidono di usare le biotecnologie, essi scelgono i mezzi per migliorare la motivazione così come possono scegliere di far parte di un gruppo di stimolo alla presa di coscienza, che opera una certa pressione psicologica 531. In entrambi le situazioni c'è una forza causale significativa esterna all'agente, che però non è un soggetto passivo di questa influenza ma la accoglie attivamente. Insomma secondo la concezione compatibilista della libertà, "agire liberamente non richiede una perfetta indipendenza dall'influenza causale, che è impossibile secondo tale visione, ma il giusto tipo di relazione tra le preferenze di ognuno e l'azione, così come l'assenza di certe condizioni di minaccia della libertà",532. Anche coloro la cui motivazione morale è influenzata da un potenziamento che fu loro "imposto" dai genitori non hanno ragioni per considerare questa influenza alienante⁵³³. Anche in questo caso, l'istruzione morale, che implica una certa pressione psicologica, è considerata legittima e doverosa nell'ambito di un appropriato ruolo genitoriale. Inoltre l'influenza del potenziamento aiuta i bambini, con meno sforzo, ad agire come dovrebbero e non si vede perché un agire morale faticoso debba essere più meritevole di uno semplice⁵³⁴. Potremmo osservare anche, con DeGrazia, che l'agente manca di libertà di cadere in molti comportamenti il cui valore morale non è questionabile, per esempio, molti di noi sono psicologicamente incapaci di accoltellare o sparare a una persona innocente e non minacciosa 535. Con un'arma alla mano e una vittima potenziale ci asteniamo da un'aggressione immorale e ci sembra che non possiamo agire diversamente e commettere il gesto. Si tratta di un'incapacità non causata da una forza esterna, ma dai nostri valori e preferenze stabilizzati in tratti caratteriali. Le condizioni dell'azione libera ci sono,

⁵³⁰ Ibidem

⁵³¹ Ibidem

⁵³² Ibidem

³³² Ibiaen

⁵³³ Ibidem ⁵³⁴ Ibidem

⁵³⁵ Ibidem

pertanto ci asteniamo liberamente dal compiere il gesto immorale, sebbene non potremmo agire diversamente⁵³⁶. Lo stesso è vero in circostanze differenti, come quando aiutiamo qualcuno seguendo determinate disposizioni caratteriali che ci siamo andati formando nel tempo e che ci rendono psicologicamente incapaci di fare altrimenti. La capacità di fare diversamente, insomma, o libertà di cadere, non è una condizione necessaria per l'azione libera⁵³⁷.

Queste riflessioni si riferiscono al miglioramento morale motivazionale, cioè quello che riguarda le nostre disposizioni ad agire moralmente. Così come l'argomento di Harris riguardava lo stesso tipo di potenziamento, sebbene intendesse dimostrare il contrario. Richiamando la sua classificazione in tre specie di potenziamento a seconda dell'aspetto morale su cui esso si concentra⁵³⁸, DeGrazia ribadisce che non c'è niente nel moral enhancement che pone una minaccia significativa alla libertà quando agisce sulla motivazione dell'agente, né quando agisce sulla comprensione (insight). Certo, volendo, potremmo anche trovare casi di potenziamento che minacciano la libertà. Si pensi ad un computer chip impiantato nel cervello tale che, ogni volta che l'agente decide di compiere un'azione immorale, gli farebbe cambiare idea. L'impianto, automaticamente, reindirizzerebbe il suo processo decisionale. Sembra plausibile sostenere che questo tipo di tecnologia priverebbe l'agente della libertà rispetto a certe azioni perché gli impedirebbe di comportarsi seguendo le sue disposizioni e inclinazioni⁵³⁹. È vero anche, però, che questa perdita di libertà è relativa se il soggetto decide liberamente di sottoporsi a questo tipo "invasivo" di potenziamento. Si tratta, comunque, di un caso estremo e probabilmente irrealizzabile: la maggior parte dei tipi di potenziamento che si sono ipotizzati non hanno la caratteristica di impedire l'espressione del proprio carattere.

L'obiezione della perdita della libertà di cadere si fonda sulla più generale preoccupazione che il potenziamento morale possa annullare l'autonomia umana. Cioè che le nostre azioni possano trasformarsi in qualcosa di meccanico e subìto, in quanto non sarebbero più risultati diretti delle nostre scelte e non potremmo controllarle. Appare, tuttavia, improbabile che il potenziamento morale possa produrre, con le parole di Wiseman, dei "robot morali"⁵⁴⁰. Le biotecnologie potranno forse facilitare il comportamento morale, ma non c'è ragione di pensare che esso diventi automatico, rendendo il soggetto passivo o

_

Cambridge 2016, p. 62

⁵³⁶ Ibidem

⁵³⁷ Ibidem

⁵³⁸ Cfr. paragrafo 2.2

⁵³⁹ D. DeGrazia, Moral enhancement, freedom, and what we (should) value in moral behaviour, cit. p. 6 ⁵⁴⁰ Harris Wiseman, The Myth of the Moral Brain. The Limits of Moral Enhancement, MIT Press,

incapace di sentire quella condotta come sua propria⁵⁴¹. Nonostante le nostre caratteristiche genetiche potranno cambiare, il nostro rapporto con le azioni resterebbe presumibilmente lo stesso: saremmo ancora i protagonisti del nostro agire e dello sviluppo delle nostre disposizioni caratteriali. Questa conclusione è confermata anche dalla nostra storia evolutiva: nel tempo le nostre capacità, non soltanto quelle morali, sono cambiate e migliorate, a livello genetico e non, ma questo fenomeno non sembra averci privato dell'autonomia nei confronti delle nostre azioni, o averla limitata. Anzi, il potenziamento delle abilità umane, come abbiamo osservato nel secondo capitolo, sembra aver ampliato le nostre possibilità e la libertà di scelta, rendendoci capaci di svolgere attività prima impossibili⁵⁴².

Come Walker ricorda più volte, il potenziamento morale rafforzerebbe le nostre disposizioni virtuose, ma non determinerebbe il carattere 543. Accrescerebbe la nostra motivazione ad agire in modo giusto, ma non ci obbligherebbe a farlo, rimarrebbe comunque necessario l'intervento della volontà personale. Il potenziamento morale potrebbe agevolare la formazione di tratti virtuosi del carattere, ma nel farlo rimarrebbero fondamentali le decisioni e le opinioni morali della persona, in relazione al suo ambiente di vita. Le azioni poi sarebbero sentite come proprie dal soggetto, in accordo con la sua volontà, in quanto determinate dai tratti caratteriali che si è andato formando. Ma anche secondo altre prospettive morali che non implicano il determinismo, l'obiezione della perdita dell'autonomia non sarebbe decisiva. Il potenziamento, si può ipotizzare, rafforzerebbe la tendenza a massimizzare il bene generale o renderebbe più saldi i principi morali, ma la volontà personale sarebbe comunque l'origine di ogni singola scelta morale nei casi particolari⁵⁴⁴. Come osservato da Persson e Savulescu, i potenziamenti morali che possiamo immaginare come più probabili di attuazione, come quello del sentire empatico e della risposta simpatetica, della predisposizione a sacrificare i propri interessi, della volontà di cooperazione, del controllo dei propri impulsi, potrebbero aumentare la nostra autonomia perché ci permettono di agire seguendo ciò che riteniamo giusto, senza interferenze, e rafforzare la nostra libertà perché ci consentono di ampliare il ventaglio della scelta dei corsi di azione di cui siamo capaci⁵⁴⁵. La presenza di impulsi immorali, secondo Douglas, in realtà limita la capacità di esercitare autonomamente il sé morale,

-

⁵⁴¹ Cfr. M. Balistreri, *Potenziamento umano: aiutare le persone a diventare migliori*, cit. pp. 50-51

⁵⁴² Ibidem

⁵⁴³ Cfr. M. Walker, Enhancing Genetic Virtue, cit.

⁵⁴⁴ Ibidem

⁵⁴⁵ Cfr. J. Savulescu e I. Persson, *Moral Enhancement, Freedom and the God Machine*, cit. p. 411

quindi il potenziamento aumenterebbe la libertà⁵⁴⁶. Anche Hughes afferma, forse con eccessivo ottimismo, che un progetto di potenziamento morale, se messo in atto all'interno di una struttura politica democratica e liberale, può rappresentare l'estensione della libertà umana, in quanto permette alle persone di scegliere di diventare chi vogliono essere⁵⁴⁷.

3.1.3. Obiezione dell'autenticità

Connessa alla preoccupazione della perdita dell'autonomia è un'altra frequente critica al potenziamento, cioè quella che lo accusa di minacciare l'autenticità delle persone, obiezione che potrebbe essere applicata a qualsiasi tipo di potenziamento, da quelli fisici a quelli cognitivi. Si crede, infatti, che chi è stato sottoposto ad interventi migliorativi perda la capacità di essere in contatto con il suo sé più vero e più autentico⁵⁴⁸. Secondo Leon Kass, le tecnologie migliorative comporterebbero la difficoltà per l'agente di comprendere che quello che sente e fa deriva intenzionalmente da se stesso. Porterebbero, cioè, ad un "allontanamento da un'attività umana che possa essere considerata genuina, non mediata e (in principio) trasparente per il soggetto" Essere autentici vuol dire essere esattamente ciò che siamo, mentre le biotecnologie altererebbero la nostra personalità. Come scrive Elliott, ciò che è problematico in queste ultime "non è tanto la prospettiva del miglioramento, ma il fatto più basilare dell'alterazione di se stessi, del cambiamento di capacità e caratteristiche fondamentali dell'identità di una persona [...] renderlo più simpatico, dargli una differente personalità, significa in qualche modo, trasformarlo in una nuova persona".

Ma non tutte le concezioni dell'autenticità si collegano all'espressione di un sé prestabilito e sono quindi incompatibili con la possibilità del miglioramento morale. Secondo l'etica humiana della virtù, formiamo la nostra personalità attraverso l'interazione con il nostro ambiente e con le altre persone. Non esiste un'essenza già data alla quale ci si deve conformare, ma le persone cambiano in modo più o meno graduale, secondo le loro esperienze di vita, e non sembra esserci nulla di sbagliato in questo. Come sostiene Douglas, le identità morali mutano in continuazione, a volte in modo drammatico, in risposta a particolari esperienze, quindi il potenziamento non rappresenterebbe una

⁵⁴⁶ Cfr. T. Douglas, *Moral enhancement via direct emotion modulation: a reply to John Harris*, in «Bioethics», 27, 3, pp. 160-168

⁵⁴⁷ H. Wiseman, *The Myth of the Moral Brain*, cit. p. 43

⁵⁴⁸ Cfr. Leon R. Kass, *La sfida della bioetica. La vita, la libertà e la difesa della dignità umana*, Lindau, Torino 2007

⁵⁴⁹ Ivi, p. 23

⁵⁵⁰ Edward C. Elliott, A philosophical disease: bioethics culture and identity, Routledge, New York 1999

discontinuità rispetto alla normalità ⁵⁵¹. Si può immaginare, dunque, che l'autenticità, secondo questa prospettiva, risieda nell'espressione reale della personalità e dei tratti caratteriali che abbiamo sviluppato. Allo stesso modo, non vediamo ostacoli perché un carattere eticamente potenziato possa esprimersi in modo autentico⁵⁵².

3.1.4 Libertà come valore non assoluto

Dopo aver stabilito che il potenziamento morale non implicherebbe una perdita dell'autonomia, proviamo a capire quale sia il valore della libertà nell'agire morale, seguendo la riflessione di DeGrazia. Supponiamo, diversamente da quanto osservato finora, che interventi di moral enhancement pongano un rischio significativo alla libertà. Presumibilmente la libertà ha un grande valore, ma non segue che debba scavalcare tutte le altre considerazioni morali importanti⁵⁵³. Nelle situazioni quotidiane possiamo agire più o meno liberamente, in relazione al tipo di influenze e pressioni che abbiamo e che non necessariamente risultano negative. Non ci sono ragioni per precludere compromessi tra il grado di libertà con cui agiamo e altri valori 554. Si supponga, ipotizza l'autore, che il potenziamento riduca consistentemente la libertà di azione e che, se ci fosse un modo di quantificare questo effetto, la riduzione sia del 25%. Si immagini poi che come conseguenza non ci sarebbero più guerre né fame nel mondo e che tutti avrebbero accesso ai beni necessari per vivere. Forse sarebbe giusto accettare una riduzione di libertà generale se fosse necessaria per questo grande miglioramento della vita⁵⁵⁵. Si supponga ora che la maggior parte delle forme di moral enhancement non pone una minaccia significativa alla libertà mentre una sì: un chip impiantato nel cervello fa sì che l'agente cambi opinione ogni volta che si sviluppa in lui l'intenzione di stuprare qualcuno o molestare un bambino. Ruba all'agente il 100% di libertà rispetto a queste azioni, senza diminuirne la libertà di compiere altre azioni e senza effetti collaterali. Probabilmente l'eliminazione di questa libertà non è una grande perdita⁵⁵⁶. Anzi, questo compromesso, in termini di libertà, può essere proficuo per l'agente perché lo rende capace di evitare la perdita di liberà imposta dal carcere. Una libertà massima di azione non necessariamente merita la priorità su altri valori⁵⁵⁷. Perciò, anche se interventi di potenziamento riducessero significativamente la

551 Cfr. T. Douglas, Moral Enhancement, cit.

⁵⁵² Cfr. M. Balistreri, *Potenziamento umano: aiutare le persone a diventare migliori*, cit. p. 50

⁵⁵³ D. DeGrazia, Moral enhancement, freedom, and what we (should) value in moral behaviour, cit. p. 7

⁵⁵⁴ Ibidem

⁵⁵⁵ Ibidem

 $^{^{556}}$ Cfr. J. Savulescu e I. Persson, Moral Enhancement, Freedom and the God Machine, in «Monist», 95, 3, 2012, pp. 399- 421

⁵⁵⁷ D. DeGrazia, Moral enhancement, freedom, and what we (should) value in moral behaviour, cit. p. 7

nostra libertà, in considerazione dei loro buoni risultati, potrebbe non seguire direttamente che essi siano indesiderabili. Che cosa, insomma, dovremmo valutare nella condotta morale? Si diceva che motivazione e comprensione morali fanno il comportamento morale ⁵⁵⁸, ora DeGrazia prende in considerazione la libertà come valore aggiunto. Un sufficiente grado di libertà, combinato con una forte motivazione morale e con una buona comprensione "conduce ad un comportamento morale che ha un valore speciale dovuto alla relazione tra quel comportamento e l'agente". Il punto è, asserisce l'autore, non esagerare il valore della libertà: il comportamento morale è estremamente importante, indipendentemente da quanto sia libero. Questa affermazione è coerente con l'accordo generale riguardo l'idea che il prodotto finale del comportamento morale è ciò che ricerchiamo di più nel tentativo di ottenere un mondo migliore e migliori vite per gli esseri senzienti, obiettivo per cui può essere utile un sostanziale miglioramento morale. Non c'è niente di intrinsecamente sbagliato nell'uso del bio-potenziamento morale a questo fine, a maggior ragione perché, eccetto in casi estremi, la nostra libertà verrà mantenuta ⁵⁶⁰.

Si inseriscono in questa linea di pensiero Persson e Savulescu che nell'ambito dell'esposizione del caso della *God Machine*, l'aspetto forse più visionario delle tecnologie del moral enhancement, trattano il tema della libertà come valore non assoluto e, in certi casi, sacrificabile in nome di un bene maggiore 561. Simile all'ipotesi di DeGrazia che abbiamo accennato, si tratta dell'idealistica possibilità di monitorare ed agire sulle cattive intenzioni di ogni essere umano per evitare che compia atti immorali. I due autori ipotizzano, in particolar modo nell'articolo Moral Enhancement, Freedom and the God Machine⁵⁶², uno scenario futuro in cui la scienza della moralità ha ottenuto avanzamenti sostanziali. L'ingegneria genetica sugli embrioni permette ora di controllare e modificare dall'esterno l'attività di ogni singolo neurone. I neuroni così manipolati sono in grado di emettere dei "nanosegnali" di luce che indicano quando ognuno viene attivato. Queste impronte luminose vengono catturate da un network di comunicazione onnipresente che trasmette le informazioni a dei computer quantistici superpotenti⁵⁶³. Si ipotizza che nel 2045 venga completato il *Great Moral Project* il cui culmine consiste nella costruzione del computer quantistico più potente mai realizzato, chiamato God Machine, capace di controllare pensieri, credenze, desideri ed intenzioni di tutti gli esseri umani e modificarli

⁵⁵⁸ Cfr. paragrafo 2.2

⁵⁵⁹ D. DeGrazia, Moral enhancement, freedom, and what we (should) value in moral behaviour, cit. p. 7

⁵⁶¹ F. Marin, *Sulla presunta necessità del potenziamento morale*, cit. p. 64

⁵⁶² J. Savulescu e I. Persson, Moral Enhancement, Freedom and the God Machine, cit. pp. 408-409

⁵⁶³ Ivi, p. 408

senza riconoscimento cosciente del soggetto 564. Gli autori sostengono che questa tecnologia per il potenziamento morale sia il miglior compromesso con la libertà umana perché la lascerebbe quasi completamente intatta. Infatti, la God Machine interverrebbe per modificare le azioni delle persone soltanto per prevenire comportamenti profondamente immorali che possano causare gravi danni o ingiustizie⁵⁶⁵. Ad esempio, non avverrebbero più omicidi di persone innocenti perché non appena nel soggetto si forma l'intenzione definitiva di uccidere, la God Machine gli farebbe "cambiare idea", gli toglierebbe quel desiderio. Essa però non interverrebbe nei casi in cui l'agente stia per dare luogo a comportamenti immorali poco rilevanti e più banali, quali mentire o imbrogliare, che non presentano conseguenze importanti, ma solo su quelli che minacciano gravemente gli interessi di qualche essere senziente, lasciando al soggetto un'ampia autonomia di scelta. Egli resta dunque libero di comportarsi moralmente, ma non di compiere gravi atti immorali. La controversia su cosa si intenda per atti immorali gravi può essere risolta affidandoci alla legge: la God Machine potrebbe prevenire solo gli atti che portano all'incarcerazione, e le prigioni così verrebbero abolite 566. I rari interventi della God Machine ed altri potenziamenti morali biomedici renderebbero il senso dell'altruismo e della giustizia così forte che le persone del 2050 non decideranno quasi più di agire in modo immorale⁵⁶⁷.

La parziale perdita della libertà psicologica della persona immorale, cioè della *freedom to fall*, è vista dunque come preferibile alla perdita della sua libertà fisica nel caso probabile in cui egli venga incarcerato. Ma soprattutto all'omicidio o allo stupro di una persona innocente. Si sceglie quindi il "male minore", cioè l'obbligo di "cambiare idea", cosa di cui, peraltro, l'agente non si renderebbe conto: sentirebbe di agire in completa libertà e di aver rinunciato spontaneamente al suo obiettivo, e non che un'autorità esterna abbia determinato le sue intenzioni⁵⁶⁸. Gli autori precisano, infine, che la God Machine non rappresenta un vero e proprio potenziamento morale in quanto, semplicemente, impedisce di agire in modo immorale e verrebbe usata come strumento sicuro a sostegno dei mezzi di potenziamento morale quando essi non saranno abbastanza efficaci⁵⁶⁹.

Inoltre, nel caso in cui le persone accettassero volontariamente di essere connesse alla God Machine, in una sorta di impegno contrattuale previamente pattuito, allora questa

-

⁵⁶⁴ Ibidem

⁵⁶⁵ Ibidem

⁵⁶⁶ Ivi, p. 409

⁵⁶⁷ Ibidem

⁵⁶⁸ Ibidem

⁵⁶⁹ Ibidem

tecnologia non comprometterebbe affatto la loro autonomia⁵⁷⁰. Ci sono casi, infatti, come esemplificato nella storia di Ulisse e delle sirene, in cui i nostri desideri irrazionali o dannosi si scontrano con giudizi lucidi e ponderati, tanto che si ritiene un'opzione migliore quella di porci dei limiti per poter fare ciò che è bene per noi e per gli altri, senza però che ciò comporti la perdita della nostra libertà. Allo stesso modo Ulisse, prima di affrontare una situazione di tentazione come ascoltare il canto delle sirene, pensa razionalmente a cosa è meglio per lui e si fa legare all'albero della sua barca. L'ordine che dà ai marinai di farlo rimanere incatenato è espressione stessa della sua autonomia, come lo sarebbe la decisione di sottoscrivere il progetto della God Machine⁵⁷¹. Frustrare alcuni desideri delle persone non significa, in casi come questo, intaccare la loro autonomia. Decidere liberamente di privarci della nostra freedom to fall non significa limitare la nostra libertà tout court⁵⁷². Per altro, anche nei casi in cui le persone siano connesse alla macchina senza il loro consenso o contro la loro volontà, altre considerazioni sembrano prevalere. Per quanto riguarda i bambini, non appare sbagliato sottoporli al controllo della God Machine dato che già l'educazione esercita sui loro desideri una forte influenza⁵⁷³. La differenza sarebbe soltanto la possibilità di rimuovere con efficacia i più immorali di questi desideri, lasciando libero il bambino di crescere moralmente senza la tentazione di danneggiare seriamente qualcun altro. Anche nel caso di adulti che non vorranno connettersi alla God Machine, come probabilmente accadrebbe con i criminali, non sembra sbagliato che qualcuno venga obbligato a farlo, al fine di sradicare il crimine. Comunque, non sarà elevato il numero di queste persone in un mondo in cui sarà presente anche un programma estensivo di potenziamento morale che migliori il senso della giustizia, l'altruismo e l'autocontrollo. In questo modo, il benessere che le persone ricaveranno dall'assenza di crimini gravi e dalla sicurezza del rispetto dei loro diritti di base supererà di gran lunga la perdita di parte della loro autonomia⁵⁷⁴. Come sostiene Mill: "l'unico scopo per cui il potere può essere esercitato con diritto su ogni membro di una comunità civile, contro la sua volontà, è quello di prevenire danni agli altri",⁵⁷⁵.

Non sembra esserci niente di male in questo mondo in cui le persone non sono più "libere di cadere", almeno nei casi di cadute rovinose. Le persone virtuose che vogliono essere libere possono esserlo, e tutti sono avvantaggiati dall'assenza del male: il benessere

-

⁵⁷⁰ Ibidem

⁵⁷¹ Ivi, p. 410

⁵⁷² Ibidem

⁵⁷³ Ibidem

⁵⁷⁴ Ivi, p. 411

⁵⁷⁵ J. S. Mill, *On Liberty*, Oxford University, Oxford 1859, pp. 21-22

generale aumenta quando scompare la capacità di danneggiarsi a vicenda. Probabilmente, in accordo con una visione etica sentimentalista, è giusto accettare dei compromessi con la libertà di azione, in favore di considerazioni più importanti come quella di evitare grandi sofferenze ⁵⁷⁶. Tuttavia, la prospettiva della God Machine ci sembra profondamente utopistica. Ci sarà mai qualcuno in grado di costruire un computer del genere? È davvero possibile per una tecnologia monitorare tutte le intenzioni delle persone per poi modificarne alcune?⁵⁷⁷ Ammesso che tutte le intenzioni umane possano essere ricondotte a meccanismi neurobiologici, siamo ancora lontani dal conoscerli completamente e soprattutto sembra improbabile la fattibilità di un'opera di coordinamento tale da rilevarli tutti e nello stesso momento in cui si attivano, valutarli e manipolare quelli legati alle cattive intenzioni.

3.1.5 Obiezione della superiorità morale della natura

All'obiezione che con il potenziamento morale le disposizioni che sviluppiamo sarebbero frutto di una scelta precisa del soggetto (o di chi sceglie per lui) e non prodotto della sorte si può rispondere semplicemente che rifiutiamo di assumere che tutto ciò che produce il caso è migliore di ciò che deriva da una nostra decisione e che pertanto è sempre moralmente sbagliato interferire con i processi naturali⁵⁷⁸. Seguendo l'impostazione etica humiana, inoltre, non si può dire che lo sviluppo delle nostre disposizioni caratteriali, a prescindere dalla biotecnologie, sia totalmente casuale, frutto dell'ambiente in cui ci troviamo a vivere. In esso invece interviene anche l'attività consapevole del soggetto, le sue riflessioni morali, le influenze che decide di avere, il modo in cui riesce a sviluppare la sua sensibilità simpatetica⁵⁷⁹.

Michel Sandel accusa le biotecnologie di rappresentare il trionfo della volontà sui doni naturali e "se la rivoluzione genetica erode la nostra considerazione del carattere di dono delle possibilità e delle realizzazioni umane, allora finirà fatalmente per cambiare tre caratteristiche chiave del nostro paesaggio morale: l'umiltà, la responsabilità e la solidarietà" ⁵⁸⁰. Si tratta di disposizioni morali fondamentali che la possibilità dell'automiglioramento umano e il sentimento prometeico che ne deriva ci farebbe perdere. Si può dimostrare che non c'è motivo di credere che queste qualità possano deteriorarsi in

⁵⁷⁶ J. Savulescu e I. Persson, *Moral Enhancement, Freedom and the God Machine*, cit. p. 411

⁵⁷⁷ F. Marin, Sulla presunta necessità del potenziamento morale, cit. p. 64

⁵⁷⁸ M. Balistreri, *Potenziamento umano: aiutare le persone a diventare migliori*, cit. p. 50

⁵⁷⁹ Cfr. paragrafo 1.3

⁵⁸⁰ M. Sandel, Contro la perfezione. L'etica nell'età dell'ingegneria genetica, cit. p. 89

caso di potenziamenti fisici e cognitivi⁵⁸¹. A maggior ragione, l'obiezione di Sandel non può essere sostenuta quando si parla di potenziamento morale che mira proprio a rafforzare quelle disposizioni caratteriali di cui l'autore paventa la corruzione. Il filosofo però cerca di far valere la sua critica anche ad un livello più generale: il potenziamento umano, di qualunque specie sia, è sempre moralmente inaccettabile non solo perché porterà alla scomparsa dell'umiltà, della solidarietà e della responsabilità, ma anche per il semplice fatto che modificando le nostre caratteristiche, sottrae la nostra vita al caso o comunque ne riduce l'influenza⁵⁸². Sandel precisa che la sua critica rappresenta un corrispettivo laico di quella mossa alle biotecnologie dal punto di vista religioso, ossia che la hybris degli esseri umani li abbia portati a confondere il loro ruolo con quello di Dio e ad usurparne le prerogative. Non è necessario, dice, credere che sia Dio la fonte della vita e dei nostri talenti per apprezzarli in quanto doni e rispettarli, basta il riconoscimento che essi non sono opera nostra, né a nostra disposizione⁵⁸³. Tuttavia, sostenere che una vita concepita come dono e lasciata nelle mani della natura abbia più valore di una guidata dalla volontà umana si lega implicitamente ad una prospettiva religiosa⁵⁸⁴. Si deve credere, cioè, che viviamo in un mondo ordinato da Dio, che se lasciato al suo corso favorirà sempre il nostro bene, per affermare che è preferibile affidarsi alla natura. Ma un argomento che si richiama a considerazioni religiose è necessariamente parziale e non può aspirare al consenso universale proprio della moralità. Anche la nostra esperienza depone contro la tesi della superiorità morale della sorte⁵⁸⁵: affidarsi al caso può provocare grandi sofferenze e per questo da sempre cerchiamo di controllarlo. Non interferire con i processi naturali avrebbe conseguenze indesiderabili, come la nascita di bambini con gravi patologie, ma anche la difficoltà di prenderci cura di troppe persone, in quanto avremmo il dovere morale di astenerci dall'uso di contraccezione⁵⁸⁶. Non sarebbe giusto nemmeno curare le malattie usando la medicina, dato che rappresenta un interferenza al corso della natura 587. L'argomento di Sandel pertanto renderebbe immorali sia gli interventi volti a migliorare le nostre capacità, sia quelli con lo scopo di ripristinare una condizione persa, e questa è una conclusione inaccettabile 588. Come abbiamo già osservato, l'enhancement ha sempre

⁵⁸¹ Cfr. M. Balistreri, *Superumani*, cit. pp. 91-100

⁵⁸² Ivi, p. 100

⁵⁸³ M. Sandel, Contro la perfezione, cit. p. 95

⁵⁸⁴ M. Balistreri, Superumani, cit. p. 101

⁵⁸⁵ Ivi. p. 102

⁵⁸⁶ Ivi, p. 103

⁵⁸⁷ Ivi, p. 104

⁵⁸⁸ Maurizio Mori, *Manuale di bioetica. Verso una civiltà biomedica secolarizzata*, Le Lettere, Firenze 2014, pp. 117-120

caratterizzato la civiltà umana: "da sempre la scienza moderna potenzia le capacità umane aprendo la strada a interventi diversi da quelli tradizionali, ma non per questo il nuovo reso disponibile dalla scienza è intrinsecamente disumanizzante"⁵⁸⁹. La tendenza a controllare gli eventi del caso per facilitare la vita, a migliorarsi e ad ampliare le proprie possibilità è parte della natura umana ⁵⁹⁰. Se l'obiezione di Sandel fosse legittima, allora, dovrebbe essere applicata anche ad ogni potenziamento ottenuto con mezzi tradizionali. Affidarsi ciecamente alla sorte, pertanto, può rendere peggiore la vita delle persone: non è possibile, dunque, sostenere l'immoralità intrinseca dell'enhancement sulla base dell'idea che sia sempre moralmente sbagliato modificare il corso della natura ⁵⁹¹.

3.1.6 Quale potenziamento attuare?

Infine, una frequente obiezione che si solleva alla teoria del potenziamento morale è che il relativismo morale possa invalidarlo ⁵⁹². Costatiamo infatti la presenza di diverse prospettive morali nel mondo e l'impossibilità di farne prevalere una sulle altre. Agar sostiene questa critica affermando che "i potenziamenti che si accordano ad una certa visione della moralità possono essere *diminuzioni* in accordo ad altre visioni" Prima di impegnarci in un certo tipo di moral enhancement, non dovremmo raggiungere un accordo globale su cosa sia precisamente il bene morale? Altrimenti, quali disposizioni o sentimenti andremmo a potenziare?

Crediamo che questa sia una preoccupazione legittima, ma non decisiva a sfavore del moral enhancement. Dopo tutto, "le persone discutono sull'eticità di certe leggi, ma questo non ferma lo Stato dal legiferare". Il consenso morale universale, cioè, non può essere raggiunto in ogni questione, ma le necessità sociali impongono spesso ai governi di prendere decisioni anche riguardo questioni etiche altamente contestate e di imporre restrizioni alla libertà individuale. Prendere decisioni morali è importante per la vita di qualsiasi comunità, anche nei casi più controversi, e la diversità delle opinioni non può essere un deterrente. Se così fosse, non sarebbe possibile usare neanche i mezzi più tradizionali come l'educazione morale che richiede di fare delle scelte, secondo parametri che non saranno mai universalmente condivisi, riguardo a quali siano le prospettive

⁵⁸⁹ Ivi, p. 118

⁵⁹⁰ Luca Lo Sapio, BÍOS BIÓS. *La filosofia dell'enhancement tra sogni utopistici ed ermeneutica della post-modernità,* tesi di dottorato, Università degli Studi di Napoli Federico II, A.A 2011-2012, pp. 147-150

⁵⁹¹ M. Balistreri, *Superumani*, cit. p. 104

⁵⁹² H. Wiseman, *The Myth of the Moral Brain*, cit. p. 55

⁵⁹³ Nicholas Agar, Enhancing Genetic Virtue?, in «Politics and the Life Sciences», 29, 1, pp. 73-75, p. 75

⁵⁹⁴ Ibidem

migliori da diffondere⁵⁹⁵. Le preoccupazioni circa la contingenza e la fallibilità delle nostre teorie morali non può impedire gli sforzi educativi: la mutevolezza della lista delle virtù non può rendere desiderabile una difesa del vizio⁵⁹⁶. Inoltre, se il potenziamento morale fosse volontario, sarebbe immune da questa critica perché, in linea di massima, uno potrebbe scegliere da sé gli effetti e gli obiettivi che desidera. Lasciare che gli individui determinino quali valori morali siano degni di essere perseguiti potrebbe originare molti problemi, ma dimostra che il mero fatto che le persone non siano d'accordo su cosa è buono non è un ostacolo insormontabile per il moral enhancement⁵⁹⁷. Un altro modo di rispondere a questa obiezione è quello di rigettare l'idea di un relativismo assoluto sostenuto da molte prospettive morali postmoderne. I giudizi morali non sono puramente soggettivi e quindi sempre inevitabilmente inconciliabili. Pensatori come DeGrazia, ad esempio, come abbiamo spiegato in precedenza 598, hanno sostenuto che esiste una significativa sovrapposizione tra visioni morali ragionevoli. Una sorta di sostrato di valori e sentimenti condivisi sui quali convergono i giudizi morali e questa "fragile universalità", può bastare ad indicare la strada di un ipotetico potenziamento. Molti sostenitori del potenziamento ricercano questa area di consenso comune sugli aspetti morali che si dovrebbero potenziare. Persson e Savulescu, ad esempio, la trovano nell'altruismo, nella risposta simpatetica alle sofferenze degli altri, nella propensione a sacrificare i propri interessi, a cooperare e all'autocontrollo⁶⁰⁰. Anche Walker ammonisce di non sopravvalutare il relativismo morale perché esistono importanti punti in comune tra le più influenti visioni morali della storia, tra cui le tre virtù che egli considera centrali, l'onestà, la giustizia e la cura⁶⁰¹.

Seguendo Hume, potremmo dire che questo sostrato comune sia legato alla capacità empatica che tutti gli esseri umani condividono. Come sappiamo, infatti, quella di Hume è una ricerca empirica, parte cioè dallo studio della natura umana in cui egli rintraccia la tendenza alla simpatia che provoca emozioni naturali che si sono sempre ritrovate, almeno in una certa misura, in tutti gli esseri umani nei confronti di certi comportamenti⁶⁰². A questo si aggiunge l'elemento del punto di vista comune che oggettivizza le valutazioni

 $^{^{595}}$ Cfr. D. DeGrazia, Moral enhancement, freedom, and what we (should) value in moral behaviour, cit. p.

⁵⁹⁶ M. Walker, Enhancing Genetic Virtue, cit. p. 36

⁵⁹⁷ Ivi, p. 56

⁵⁹⁸ Cfr. paragrafo 2.2

⁵⁹⁹ H. Wiseman, *The Myth of the Moral Brain*, cit. p. 57

⁶⁰⁰ Cfr. I. Persson and J. Savulescu 2012, Unfit for the future, cit.

⁶⁰¹ M. Walker, Enhancing Genetic Virtue, cit. p. 35

⁶⁰² Cfr. paragrafo 1.3

morali. Per questi motivi, la visione sentimentalista humiana può sostenere che l'etica aspira ad una validità intersoggettiva, cioè tende a rintracciare un consenso più possibile universale nei giudizi morali in situazioni simili⁶⁰³.

Non sembrano esserci dunque obiezioni di principio contro il moral enhancement, cioè ragioni a sostegno della sua intrinseca immoralità. In altri termini, supponendo che le ricerche su almeno alcuni tipi di potenziamenti morali li dimostrino sicuri ed efficienti, supponendo che lo stato li renda disponibili a chiunque non possa permetterseli risolvendo così i problemi di giustizia distributiva, e supponendo che gli sforzi per un miglioramento morale con mezzi tradizionali siano stati deludenti e che le biotecnologie non presentino effetti indesiderati, allora, sullo sfondo di queste assunzioni, il potenziamento morale per via biotecnologica sarebbe desiderabile per ciò che implica. Resta però da comprendere se esso sarà effettivamente praticabile.

3.2 Potenziare le capacità empatiche

Il dibattito sul potenziamento morale, come abbiamo accennato nel secondo capitolo, si suddivide in diverse linee di pensiero che suggeriscono la sua possibile realizzazione mediante il miglioramento o del comportamento, o delle disposizioni, o delle emozioni delle persone⁶⁰⁴.

Il *behavioural enhancement* è un tipo di potenziamento che si dirige soltanto alla condotta dell'individuo, promuovendo certe azioni o facendo in modo che ne eviti altre⁶⁰⁵. Si può supporre che si accordi alla visione utilitaristica, interessata alla mera massimizzazione del benessere attraverso le azioni, a prescindere dal carattere, dalle emozioni o dalle intenzioni che le originano. Il progetto della God Machine⁶⁰⁶, che si propone di impedire le condotte criminali, rappresenta un chiaro esempio di potenziamento comportamentale. Alternative più realistiche possono essere il consumo di specifiche droghe o l'uso di impianti neurali che limitino le azioni violente. Le droghe potrebbero, ad esempio, causare una sensazione di nausea al soggetto ogni volta che nasce in lui il desiderio di agire violentemente. L'impianto invece potrebbe essere provvisto di sensori che monitorano la presenza nel sangue di certe sostanze e bloccare la condotta imminente rilasciando agenti chimici che contrastino i precedenti, oppure attraverso stimolazioni elettriche⁶⁰⁷. Tuttavia, nonostante i

⁶⁰³ Cfr. paragrafo 1.3

⁶⁰⁴ Karim Jebari, What to enhance: Behaviour, Emotion or Disposicion?, in «Neuroethics», 7, 3, pp. 253-

⁶⁰⁵ Ivi, p. 255

⁶⁰⁶ Cfr. paragrafo 3.1

⁶⁰⁷ K. Jebari, What to enhance: Behaviour, Emotion or Disposicion?, cit. p. 255

benefici che questo tipo di enhancement può portare alla società, esso non rappresenta un vero potenziamento morale ⁶⁰⁸. Le persone infatti saranno incapaci di agire in modo immorale, ma continueranno ad avere cattive intenzioni e conserveranno il loro carattere. Ricordiamo che, secondo l'impostazione etica humiana, ciò che conta è il carattere, oggetto ultimo del giudizio morale, mentre le azioni sono soltanto segni del carattere. Non è sufficiente avere un comportamento conforme a certe regole morali perché una persona possa dirsi virtuosa, ma deve anche avere le appropriate disposizioni caratteriali da cui proviene la motivazione ad agire in modo corretto. Ecco perché "non chiamiamo morale un vecchio sadico che ormai non infligge dolore e sofferenza solo perché non ha più la forza di commettere altri crimini aberranti" ⁶⁰⁹. Harris fa notare, infine, oltre alla questione già discussa della perdita della libertà, che con il potenziamento comportamentale si impedirebbe alle persone di imparare dai propri errori perché non vedrebbero le conseguenze delle loro cattive decisioni e quindi non sarebbero in grado di realizzare uno sviluppo morale personale ⁶¹⁰.

Il potenziamento morale delle emozioni modifica direttamente "il modo in cui ci sentiamo in relazione a certi comportamenti" A differenza del potenziamento comportamentale, quindi, questo tipo di enhancement attenuerebbe la forza emotiva che ci spinge a commettere un atto immorale, ad esempio la rabbia, piuttosto che limitare l'atto stesso. La proposta di Thomas Douglas, principale sostenitore dell'*emotional enhancement*, consiste nel ridurre la forza di alcune emozioni moralmente problematiche, come l'aggressività e la xenofobia, per lasciare la persona potenziata con motivazioni migliori di quelle precedenti⁶¹². Il problema principale di questa proposta è forse la visione atomistica delle emozioni e degli impulsi presupposta da Douglas⁶¹³. Sembra irrealistica, infatti, la pretesa di distinguere gli impulsi "buoni" da quelli "cattivi" e riuscire a separare qualcosa di tanto intricato e legato al contesto. Le emozioni sono, infatti, generalmente ambigue e complesse. La xenofobia è spesso collegata alla solidarietà e a condotte pro-sociali verso la propria comunità di appartenenza⁶¹⁴. L'aggressività può essere declinata in varie forme.

⁶⁰⁸ D. DeGrazia, Moral enhancement, freedom, and what we (should) value in moral behaviour, cit. p. 3 ⁶⁰⁹ M. Balistreri, Hopes and limits of moral bioenhancement in «Medicina & Storia», XVI, 9-10, pp. 1-16, p. 3

⁶¹⁰ J. Harris, ... How Narrow the Strait! The God Machine and the Spirit of Liberty, in Cambridge Quarterly of healthcare Ethics, 23, 3, pp. 247-260, p. 251

⁶¹¹ K. Jebari, What to enhance: Behaviour, Emotion or Disposicion?, cit. p. 255

⁶¹² Cfr. paragrafo 2.2

⁶¹³ H. Wiseman, The Myth of the Moral Brain, cit. p. 49

⁶¹⁴ Ibidem

Gli impulsi immediati che la costituiscono possono motivare anche azioni morali⁶¹⁵, come nel caso del passante che interviene in una rapina che sta accedendo in strada o del soldato che si lancia su una granata per salvare un compagno. In una certa misura, l'aggressività può anche risultare necessaria per eccellere negli sport o in altre attività competitive e moralmente neutre. Inoltre, nelle quotidiane interazioni umane, la capacità di dare punizioni sembra essere un grande incentivo alle condotte pro-sociali⁶¹⁶. Una riduzione dell'aggressività potrebbe dunque avere un cattivo effetto sulle norme sociali a andare a discapito della giustizia. I farmaci usati per inibirla, infatti, agirebbero su tutte le sue espressioni, anche quelle positive, senza differenziare⁶¹⁷. La complessità delle emozioni sociali, dunque, rende le conseguenze della loro attenuazione difficili da controllare: non sempre si ottiene un potenziamento della moralità. Una versione più raffinata di questo tipo di emotional enhancement può consistere nell'alterazione emozionale compiuta "su misura" per ogni individuo, ad esempio attraverso droghe che riducono l'aggressività in modo temporaneo e all'occorrenza. Tuttavia, sebbene sia chiara la connessione tra bassi livelli di serotonina e aggressività, la mancanza di serotonina non è l'unica causa di questa emozione e quindi aumentarla attenuerebbe soltanto l'aggressività⁶¹⁸. Pertanto, limitare le emozioni "contro-morali", anche nel modo più preciso e mirato, potrebbe rappresentare solo una parte di un programma più ampio di potenziamento. Un altro chiaro motivo di ciò è che non tutti gli atti immorali sono causati da questo tipo di emozioni, quindi, ridurle non sarebbe abbastanza per mitigare gran parte dei problemi sociali⁶¹⁹. La povertà e le malattie, ad esempio, sono causate principalmente dall'indifferenza più che dall'aggressività 620. Dovremmo, allora, probabilmente, limitare le nostre aspettative circa le possibilità delle tecnologie di potenziamento. Seguendo Wiseman, potremmo dire che solo nei casi in cui gli istinti come quello aggressivo non possono mai essere orientati a beni maggiori dei danni che provocano, ad esempio nelle persone con disturbi della personalità borderline o antisociale, si potrebbe agire con farmaci che inibiscano certe emozioni⁶²¹. La proposta di Douglas è dunque limitata. Oltre al problema della difficoltà tecnica di lavorare sulle emozioni e dei possibili "danni collaterali", si deve considerare che, sempre in riferimento alla teoria humiana, il comportamento morale si origina da sentimenti morali che attraverso

-

⁶¹⁵ Ivi, p. 48

⁶¹⁶ K. Jebari, What to enhance: Behaviour, Emotion or Disposicion?, cit. p. 255

⁶¹⁷ H. Wiseman, *The Myth of the Moral Brain*, cit. p. 49

⁶¹⁸ Ivi, p. 48

⁶¹⁹ K. Jebari, What to enhance: Behaviour, Emotion or Disposicion?, cit. p. 255

⁶²⁰ Ibidem

⁶²¹ H. Wiseman, The Myth of the Moral Brain, cit. p. 49

l'abitudine e la riflessione, sono diventate principi stabili di azione, determinando il comportamento delle persone. I sentimenti morali, dato che sono sostenuti dalla riflessione e dalla forza del carattere, sono persistenti e duraturi, e possono influenzare la volontà in modo più forte rispetto agli impulsi transitori e deboli delle passioni violente ⁶²². La proposta di un emotional enhancement, invece, si concentra proprio su queste ultime, pertanto non sembra sufficiente per realizzare un profondo cambiamento morale. Sebbene Douglas non presuppone un totale non-cognitivismo che riduce la moralità soltanto ad una questione di impulsi ⁶²³, il suo potenziamento avrebbe una certa efficacia solo per i problemi morali scaturiti da emozioni immediate, piuttosto che per quelli che richiedono sentimenti profondi, riflessione e discernimento.

Il tipo di potenziamento che ci sembra più promettente è quello che riguarda le disposizioni morali, tendenze a sentire e ad agire in un certo modo, in diverse situazioni. A questa tipologia appartengono tutti i programmi di potenziamento che abbiamo analizzato nel secondo capitolo, che si concentrano su vizi e virtù a partire dalla considerazione che essi siano in parte dovuti a fattori biologici⁶²⁴. Possiamo considerare il potenziamento rivolto alle capacità empatiche delle persone come parte di questa categoria. Persson e Savulescu, Hughes e Walker considerano l'empatia una disposizione morale fondamentale e distinta da un'emozione specifica in quanto, trasmettendo le emozioni in base a quelle provate dagli altri, l'empatia è, con le parole di Jebari, "l'abilità di rispondere in un modo socialmente appropriato in un contesto specifico" 625. Un tratto stabile dunque, non un'affezione transitoria, che consiste nell'identificare e nel sentire lo stato emotivo delle altre persone e che può portarci ad agire di conseguenza per il loro bene 626. Sono state date svariate definizioni al fenomeno dell'empatia. Una delle più chiare e diffuse è quella di Singer e Lamm⁶²⁷, secondo i quali l'empatia denota una risposta allo stato emotivo di un altro individuo, stato che si percepisce direttamente, si immagina o si intuisce, facendoci sentire, in parte, ciò che l'altro sente 628. Nello specifico, "empatizziamo con gli altri quando abbiamo (1) uno stato affettivo (2) che è isomorfico allo stato affettivo di un'altra persona, (3) che è stato suscitato osservando o immaginando lo stato affettivo dell'altro, e

⁶²² Cfr. paragrafo 1.2

⁶²³ H. Wiseman, The Myth of the Moral Brain, p. 52

⁶²⁴ Cfr. paragrafo 2.3

⁶²⁵ K. Jebari, What to enhance: Behaviour, Emotion or Disposicion?, cit. p. 256

⁶²⁶ Ibidem

⁶²⁷ Tania Singer e Claus Lamm, *The Social Neuroscience of Empathy*, in «*Annals of the New York Academy of Science*», 1156, 1, pp. 81-96

⁶²⁸ Ivi, p. 82

(4) quando sappiamo che lo stato affettivo dell'altra persona è la fonte del nostro"⁶²⁹. Possiamo supporre che le definizioni di empatia che questi autori propongono corrispondano alla simpatia "di primo livello" descritta da Hume nel *Trattato*, una naturale propensione a sentire le emozioni degli altri propria di tutti gli uomini, che non ha ancora subito le correzioni del punto di vita fermo e generale⁶³⁰.

Il potenziamento delle capacità empatiche su cui ora ci concentreremo sembra il più desiderabile in relazione al ruolo fondamentale che questo fenomeno ricopre in una prospettiva sentimentalista della virtù. Per Hume, infatti, la simpatia è un principio psicologico, proprio di tutti gli uomini, che agisce nella condotta sociale, in quanto permette la comunicazione e la partecipazione tra gli esseri umani⁶³¹. La capacità di farsi influenzare dalle emozioni altrui dà forma alle relazioni umane, così che la simpatia si può ritenere la struttura portante della moralità⁶³². Infatti, le emozioni empatiche immediate pongono le basi per lo sviluppo di una simpatia più estesa e riflessiva che genera lo spazio per l'intervento dei sentimenti morali, i quali valuteranno le condotte e motiveranno ad agire moralmente⁶³³.

Il potenziamento empatico, pertanto, sembra la migliore strategia di bio-potenziamento. Ci sono infatti consistenti evidenze che l'empatia motiva il comportamento altruistico⁶³⁴. Le persone maggiormente empatiche, cioè, evitano di danneggiare gli altri, cooperano più volentieri con gli estranei e sono più volenterose nel beneficiare gli altri. Un altro grande incentivo nella direzione del potenziamento empatico viene dalle ultime scoperte scientifiche⁶³⁵. Abbiamo raggiunto una comprensione relativamente buona delle cause dell'empatia e del modo in cui essa opera, pertanto, sembra più realistica la prospettiva di modificarne i meccanismi al fine di potenziare questa importante componente della moralità.

Una chiara ed approfondita analisi dell'aspetto genetico e neuronale dell'empatia ci è stata fornita da Simon Baron-Cohen nel suo *Zero Degrees of Empathy*. L'autore parte dalla convinzione che l'empatia sia una delle risorse più preziose di cui possiamo disporre per affrontare i conflitti morali, accrescere la coesione tra le persone ed alleviare le

629 Ibidem

⁶³⁰ Cfr. paragrafo 1.3

⁶³¹ E. Lecaldano, Simpatia, Raffaello Cortina Editore, Milano 2013, p. 41

⁶³² Ivi, p. 45

⁶³³ Ivi, p. 48

⁶³⁴ K. Jebari, What to enhance: Behaviour, Emotion or Disposicion?, cit. p. 256

⁶³⁵ Ibidem

sofferenze ⁶³⁶. L'empatia, infatti, è in grado di risolvere i problemi interpersonali di qualsiasi tipo, come un "solvente universale" ⁶³⁷, perchè permette di comprendere fino infondo la posizione dell'altro, di farlo sentire apprezzato, ascoltato, rispettato. L'empatia evita rischi di fraintendimenti, in quanto consente di immaginare quali erano le intenzioni di una persona o di anticipare come una mente diversa dalla propria può sperimentare le cose ⁶³⁸.

Cohen si concentra sullo studio del "circuito dell'empatia", cioè delle aree cerebrali coinvolte in questo fenomeno⁶³⁹. L'individuazione, grazie a strumenti come la risonanza magnetica, delle aree del cervello che risultano modificarsi in relazione a situazioni che hanno a che fare con l'empatia, porta ad una migliore comprensione del suo funzionamento e dei casi estremi in cui essa è assente. In neuroscienza esiste un consenso generale secondo il quale almeno dieci regioni cerebrali interconnesse partecipano al fenomeno empatico 640. Cohen le passa in rassegna spiegandone le funzioni. Alcune delle più importanti sono, ad esempio, la corteccia prefrontale mediale, attiva quando compariamo la nostra prospettiva con quella degli altri e nell'elaborazione dell'informazione sociale⁶⁴¹. Importanti prove della partecipazione di questa regione cerebrale nell'empatia furono raccolte dal neuroscienziato Antonio Damasio, specialmente grazie al famoso caso di Phineas Cage 642. La corteccia orbitofrontale interviene nell'inibizione sociale e nel giudicare se qualcosa è doloroso o meno 643. L'opercolo frontale partecipa alla codificazione delle intenzioni e degli obiettivi degli altri 644. La corteccia cingolata anteriore e l'insula anteriore si attivano entrambe sia quando si sperimenta dolore, sia quando si osserva qualcun altro che soffre 645. La corteccia somatosensoriale è fondamentale nel riconoscere le emozioni degli altri, sentendole come fossero nostre⁶⁴⁶. Il lobo parietale inferiore è parte del "sistema dei neuroni specchio", che si attivano quando si imitano automaticamente le azioni e le emozioni di qualcun altro, un aspetto presente

⁶³⁶ S. Baron-Cohen, Empatia cero. Nueva teoria de la crueldad, cit. pp. 175-178

⁶³⁷ Ivi, p. 178

⁶³⁸ Ivi, p. 30

⁶³⁹ Ivi, pp. 39-52

⁶⁴⁰ Ivi, p. 39

⁶⁴¹ Ivi, p. 40

⁶⁴² Cfr. Antonio Damasio, *L'errore di Cartesio. Emozione, ragione e cervello umano*, Adelphi, Milano 1995 ⁶⁴³ S. Baron-Cohen, *Empatia cero. Nueva teoria de la crueldad*, cit. p. 42

⁶⁴⁴ Ivi, p. 43

⁶⁴⁵ Cfr. T. Singer, B. Seymour, J. O'Doherty, H. Kaube, R. J. Dolan, C. D. Frith, *Empathy for pain involves the affective but not sensory components of pain*, 303, 5661, pp. 1157-1162

⁶⁴⁶ S. Baron-Cohen, *Empatia cero. Nueva teoria de la crueldad*, cit. p. 47

nell'empatia ⁶⁴⁷. L'*amigdala* è la parte del cervello che gestisce l'apprendimento e la regolazione delle emozioni ⁶⁴⁸. E così via. Queste regioni variano la loro attività in ogni persona, a seconda del livello di empatia che uno possiede, e coloro che ne sono carenti mostrano un'attività neuronale inferiore in alcune delle aree suddette o in tutto il circuito empatico ⁶⁴⁹.

La ricerca condotta da Cohen, però, non cade nel riduzionismo in quanto emerge chiaramente la consapevolezza che il comportamento umano è sempre il risultato di molteplici fattori. Sono diverse, quindi, le cause, ambientali e biologiche, che influenzano l'empatia e che possono portare ad un malfunzionamento del circuito empatico, il quale, a sua volta, può indurre le persone a compiere atti crudeli.

Cohen definisce l'empatia come un'*attenzione doppia*, centrata non soltanto sulla propria mente (pensieri e percezioni), ma anche, allo stesso tempo, sulla mente dell'altro 650. Questo ci permette di "identificare ciò che l'altra persona pensa o sente e di rispondere ai suoi pensieri e sentimenti con un'emozione corrispondente". Così descritta, l'empatia presenta due fasi distinte, il riconoscimento (componente cognitiva) e la risposta (componente emotiva), entrambe necessarie. Questa definizione si discosta da quella humiana di simpatia per la presenza dell'aspetto cognitivo. In Hume la simpatia è più simile ad un contagio emotivo, la capacità di provare l'emozione dell'altro in modo immediato, osservandone i gesti o i segni del volto o ascoltandolo. Non è qualcosa su cui si ragiona in un primo momento e si sente successivamente, ma la percezione dell'emozione dell'altro, senza bisogno di un riconoscimento cognitivo 652.

Quando l'empatia è connessa, dice Cohen, ci concentriamo anche sugli interessi degli altri, quando è disconnessa, invece, l'oggetto dell'attenzione è unico, rivolto solo sui nostri pensieri, emozioni, interessi e desideri. La disconnessione empatica può avvenire o per un cambio di stato momentaneo che ci fa perdere di vista gli altri, oppure può essere una caratteristica stabile, e generalmente irreversibile, di chi è in grado di vedere solo se stesso ed è, perciò, incapace di empatizzare ⁶⁵³. Queste persone si trovano nel punto più basso della "curva empatica" che misura la variazione del livello di empatia in una popolazione. Ognuno infatti è capace di empatizzare secondo un certo grado di intensità e Cohen ne

⁶⁴⁷ Ivi, p. 48-49

⁶⁴⁸ Ivi, pp. 49-50

⁶⁴⁹ Ivi. p. 51

⁶⁵⁰ Ivi, p. 28

⁶⁵¹ Ibidem

⁶⁵² Cfr. paragrafo 1.3

⁶⁵³ Ivi, p. 30

individua sei: "questi livelli sono bande ampie, e ci possiamo muovere un po' all'interno di una stessa banda, da un giorno all'altro, per fluttuazioni passeggere della nostra empatia. Tuttavia, la banda in cui ci troviamo, generalmente, è fissa"654. Chi si trova nel livello zero è dunque incapace di provare empatia, in forma permanente⁶⁵⁵. In generale, si tratta di persone incapaci di interagire con gli altri, di comprenderne i sentimenti, i punti di vista ed anticiparne le reazioni, profondamente egocentriche e solitarie. Tra queste, ci sono individui che non sono dannosi per gli altri, se non verbalmente: l'attenzione esclusiva su loro stessi gli rende difficile relazionarsi con chi li circonda, ma non sono pericolosi⁶⁵⁶. Altre, invece, potrebbero esser chiamate "crudeli", cioè inclini a comportamenti che infliggono dolore e capaci di commettere delitti senza provare rimorso o senso di colpa, perché non percepiscono il dolore degli altri⁶⁵⁷. Il grado zero di empatia è caratterizzato dalla tendenza a trattare le altre persone come se fossero oggetti, a disumanizzarle, cosa che, in alcuni casi, porta a conseguenze tragiche 658. Di qui l'originalità del testo di Cohen, ossia l'ipotesi di leggere i comportamenti malvagi e distruttivi come "erosioni di empatia", carenze nel funzionamento del circuito empatico 659. Egli propone infatti di inserire nell'elenco dei disturbi psichiatrici presenti nel Manuale diagnostico e statistico dei disturbi mentali la categoria "disturbi dell'empatia" 660. Ciò comporterebbe una diversa interpretazione dei comportamenti classificati come distinti disturbi della personalità, che però, nota Cohen, hanno tutti in comune un malfunzionamento del circuito empatico, il che si tradurrebbe anche in un diverso approccio terapeutico. Il limite estremo della mancanza di empatia è lo zero-negativo, una condizione così chiamata perché non ha nulla di positivo, né per chi la soffre, né per chi gli sta accanto, e che può portare a compiere atti "malvagi",661. Cohen distingue tra vie per arrivare a questo stato, che corrispondono a tre categorie psichiatriche: il tipo B (disturbo limite della personalità o borderline), il tipo P (disturbo antisociale di personalità o psicopatia) e il tipo N (disturbo narcisistico di personalità) 662 . Caratteristiche distintive del disturbo borderline sono impulsi autodistruttivi, ira, umore altalenante, impulsività, tendenza a giudicare in "bianco o nero",

⁶⁵⁴ Ivi, p. 35

⁶⁵⁵ Ivi, p. 31

⁶⁵⁶ Ibidem

⁶⁵⁷ Ivi, p. 32

⁶⁵⁸ Ivi, pp. 18-21

⁶⁵⁹ Ivi, pp. 163-165

⁶⁶⁰ Ivi, pp. 151-156

⁶⁶¹ Ivi, pp. 53-54

⁶⁶² Ivi, p. 54

a manipolare e maltrattare gli altri⁶⁶³. Gli studi di casi particolari hanno mostrato che i problemi che questi soggetti mostrano in entrambe le componenti dell'empatia, riconoscimento e risposta, sono spesso dovuti a gravi privazioni emotive nei primi anni di vita, che influenzano lo sviluppo del cervello in forma probabilmente irreversibile⁶⁶⁴. Molti individui del tipo B sono stati abusati, maltrattati o ignorati durante la loro infanzia, di qui, l'insicurezza emotiva e l'incapacità di empatizzare degli adulti. Il vincolo tra questi vissuti traumatici e lo sviluppo del disturbo borderline non è assoluto, ma comunque molto forte⁶⁶⁵.

Il disturbo di tipo P comporta un egoismo estremo, la disposizione a soddisfare i propri desideri a qualunque costo, l'inclinazione a mentire e ad assumere comportamenti violenti, fino al delitto, senza provare compassione né senso di colpa, una forma di pensare fredda e calcolatrice, la totale indifferenza verso i sentimenti degli altri⁶⁶⁶. Anche in questo caso, forme di violenza o rifiuto da parte dei genitori nei confronti del bambino possono portare a sviluppare alti livelli di ira e odio e contribuire al disturbo della psicopatia. L'importanza dell'affetto genitoriale è sottolineata da Bowlby nella sua teoria dell'attaccamento primario sicuro⁶⁶⁷: le persone che si prendono cura del bambino nei suoi primi anni gli lasciano un "tesoro interno". Si tratta di emozioni positive che dotano il bambino di una base affettiva da cui può attingere la forza e la fiducia in se stesso per affrontare le sue esperienze di vita. È probabile che gli psicopatici, nella loro infanzia, abbiano mancato di questa sicurezza emotiva in forma estrema, il che ha impedito loro un adeguato sviluppo empatico e morale. Le persone con disturbo narcisistico della personalità, infine, mostrano tratti di spiccato egocentrismo, rabbia, risentimento e disprezzo per gli altri 668. Sono opportuniste ed esigenti, pronte a calpestare i diritti degli altri per i propri scopi. A differenza degli altri disturbi, si crede che il tipo N possa originarsi da un'eccessiva ammirazione e tolleranza, unita all'assenza di critiche da parte dei genitori. Anche questo tipo di ambiente può indurre a sviluppare carenze empatiche, sebbene difficilmente porti il soggetto a compiere delitti⁶⁶⁹.

Cohen include anche i disturbi dello spettro autistico tra quelli caratterizzati da zero gradi di empatia, ma li identifica come "zero-positivi" in quanto non portano la persona a

⁶⁶³ Ivi, pp. 55-62

⁶⁶⁴ Ivi, pp. 66-69

⁶⁶⁵ Ivi. p. 69

⁶⁶⁶ Ivi, pp 71-74

⁶⁶⁷ Cfr. John Bowlby, Attachment, Basic Books, New York, 1969

⁶⁶⁸ S. Baron-Cohen, Empatia cero. Nueva teoria de la crueldad, cit. pp. 91-93

⁶⁶⁹ Ivi. pp. 91-95

danneggiare intenzionalmente gli altri e in più posseggono degli aspetti positivi⁶⁷⁰. La sindrome di Asperger, ad esempio, porta chi ne soffre a non comprendere i punti di vista diversi dal proprio, pertanto, a sentirsi stressato nelle situazioni sociali ed evitarle⁶⁷¹. Possiede grande memoria per i dettagli. Ha una mente logica, rigida e lineare che gli dà un'enorme capacità di sistematizzazione, di trovare schemi e modelli fissi in tutto ciò che è regolare. Ne segue che l'Asperger non sopporta il cambiamento, è per lui una minaccia e lo rifiuta⁶⁷². Egli infatti comprende solo i fenomeni che rispondono a leggi controllabili e prevedibili, perciò il mondo delle emozioni e dei comportamenti umani gli è completamente alieno, ma arriva a sviluppare un talento straordinario nelle discipline matematiche e scientifiche 673. Anche l'autismo classico è uno zero-positivo. Chi ne è affetto non considera né comprende i sentimenti degli altri e li usa per i propri obiettivi, ma senza l'intenzione di danneggiarli, perché se lo fa non ne è consapevole. Anche in questo caso è forte l'attenzione per i dettagli e la tendenza a sistematizzare che si esprime in talento, a meno che ci siano gravi problemi di apprendimento⁶⁷⁴. Gli autistici posseggono, inoltre, una loro morale, rigida e intollerante, costruita non con l'empatia, ma con la cruda logica, con cui desiderano imporre regole a tutti. I disturbi dello spettro autistico confermano l'interazione di fattori genetici ed ambientali nell'influenzare il funzionamento del circuito empatico⁶⁷⁵.

Questi casi sono esempi emblematici di come l'educazione e le esperienze di vita, specialmente nell'infanzia, modificano la forma in cui il cervello si sviluppa. In particolare, in chi presenta uno dei disturbi citati si producono anomalie nelle aree del circuito empatico, come ad esempio ipo-attività o dimensioni più piccole del normale in una o più regioni ⁶⁷⁶. Queste influenze ambientali interagiscono con caratteristiche genetiche fisse, per cui è molto più probabile che una persona che ha subito traumi come l'abuso sessuale infantile sviluppi un disturbo se è già predisposta geneticamente. Chi non lo è potrebbe non svilupparlo mai, seppure in presenza degli stessi traumi.

La nostra abilità di empatizzare dipende dunque da una varietà di fattori, ambientali e genetici. Cohen nota, infatti, che ci sono persone zero-negative che non hanno sofferto una terribile infanzia e viceversa persone che hanno subito traumi infantili che non mancano di

-

⁶⁷⁰ Ivi, p. 97

⁶⁷¹ Ivi, p. 98-101

⁶⁷² Ivi. pp. 114-117

⁶⁷³ Ivi, pp. 97-117

⁶⁷⁴ Ivi, p. 119

⁶⁷⁵ Ivi, pp. 117- 120

⁶⁷⁶ Ivi, pp. 69-71; 85-88

empatia. Pertanto, la negligenza dell'ambiente è importante per spiegare la carenza empatica, ma i fattori ambientali non sono né necessari né sufficienti⁶⁷⁷. Non si possono identificare i "geni dell'empatia", perché non ci sono geni che codificano esattamente per una costruzione di livello così alto che è anche frutto di tanti fattori ambientali. I geni codificano la produzione di proteine che influenzano il funzionamento del circuito neurale legato all'empatia⁶⁷⁸. Alcuni geni sono, perciò, associati al punteggio ottenuto nella scala dell'empatia. Prove dell'importante ruolo giocato dai geni vengono dagli studi sui gemelli, che comparano il comportamento dei monozigoti (geneticamente identici) e quello dei dizigoti⁶⁷⁹. È stata notata una maggiore correlazione dei livelli di empatia tra gemelli monozigoti rispetto agli altri, il che dimostra il peso significativo del fattore genetico per questa disposizione 680. Anche gli studi su bambini adottati permettono di distinguere l'influenza del DNA da quella dell'ambiente nelle disposizioni caratteriali e mostrano che i livelli di empatia e i disturbi ad essa connessi sono in parte ereditari. Alcuni di questi geni sono stati identificati e quelli che contribuiscono allo sviluppo di uno zero-negativo si distinguono da quelli dello zero-positivo. In particolar modo, certi geni correlati agli ormoni sessuali possono avere effetti evidenti sull'empatia e questa può rappresentare una parziale spiegazione del perché le donne sono, in media, più empatiche degli uomini⁶⁸¹. Un secondo gruppo di geni che si è scoperto connesso al fenomeno empatico è costituito dai geni che partecipano alla sintesi e ricezione di ossitocina e vasopressina, ormoni che influenzano il comportamento sociale⁶⁸². Inoltre si sono individuati i geni che guidano l'attività degli inibitori selettivi della ricapitolazione della serotonina, che alterano la risposta empatica ⁶⁸³. Tutto ciò rappresenta solo un primo passo nella comprensione dell'impatto genetico sull'empatia, tuttavia abbiamo gli elementi per iniziare a capire come il potenziamento empatico potrebbe funzionare e quali effetti avrebbe sul comportamento morale⁶⁸⁴.

Un contributo alla ricostruzione dei meccanismi biologici dell'empatia è venuto anche da Tania Singer e Claus Lamm, che in un loro articolo si occupano di ricostruire le basi

⁶⁷⁷ Ivi, p. 123

⁶⁷⁸ Ivi, p. 124

⁶⁷⁹ Ivi, pp. 125-128

⁶⁸⁰ In particolare, la componente ereditaria risulta maggiore nell'aspetto affettivo dell'empatia rispetto a quello cognitivo, ed alcuni studi la situano attorno al 68%. Cfr. ivi, p.126

⁶⁸¹ Ivi, pp. 132-133

⁶⁸² Ivi, pp. 134-135

⁶⁸³ Ibidem

⁶⁸⁴ K. Jebari, What to enhance: Behaviour, Emotion or Disposicion?, cit. p. 257

neurali del fenomeno⁶⁸⁵. Gli autori informano che recentemente la psicologia sociale si è posta l'obiettivo di individuare i meccanismi percettivi, affettivi e cognitivi che ci rendono capaci di provare empatia, ma soltanto nell'ultimo decennio le neuroscienze hanno iniziato a contribuire a questa ricerca⁶⁸⁶. Una sfida ardua dato che si tratta di portare un fenomeno psicologico complesso e multidimensionale come quello dell'empatia all'interno di un ambiente scientifico controllato, decontestualizzandolo e sottoponendolo ad esperimenti riproducibili. Gli studi che i due autori riportano suggeriscono che riusciamo a capire le azioni, le sensazioni e le emozioni degli altri, quando le osserviamo o le immaginiamo, attraverso l'attivazione automatica di rappresentazioni neurali corrispondenti a quegli stati e le risposte somatiche ad essi associate⁶⁸⁷. Sembrerebbe, infatti, che condividere le stesse rappresentazioni neurali è la base della comprensione degli stati mentali degli altri⁶⁸⁸. Cioè, simulare l'attività mentale di un'altra persona attraverso i nostri propri apparati mentali ci permette di proiettare immaginativamente noi stessi nella prospettiva dell'altro, comprendendo le sue azioni e i suoi sentimenti. La maggior parte degli studi neuroscientifici dell'empatia usano l'osservazione del dolore negli altri come modello delle risposte empatiche. Molti esperimenti, condotti soprattutto su delle coppie, hanno mostrato che le aree del cervello coinvolte nell'elaborazione del dolore si attivavano sia quando i soggetti lo sperimentavano direttamente, sia quando vedevano segnali che la persona amata stava soffrendo⁶⁸⁹. In particolare, sono aree correlate alla componente affettiva del dolore: esprimono un disagio soggettivo dovuto alla relazione con l'altra persona. In seguito, però, sono andate aumentando le evidenze che anche altre aree associate al dolore somatosensoriale si attivano ugualmente in chi lo prova e in chi assiste, in assenza dell'aspetto affettivo, ad esempio osservando un ago pungere la mano di qualcuno⁶⁹⁰. Si è giunti, pertanto, alla scoperta che c'è una significativa sovrapposizione tra le parti della rete neurale che si attivano in presenza di dolore sperimentato "per conto di altri" e quelle che si attivano quando sentiamo dolore in prima persona⁶⁹¹. Altre ricerche dimostrano che non si tratta soltanto di dolore: le stesse strutture neurali che giocano un ruolo cruciale nel processare stati sensoriali soggettivi, come gusto e disgusto, sembrano essere fondamentali anche nell'elaborazione di sensazioni simili che vediamo negli altri. Evidenze empiriche

⁶⁸⁵ T. Singer e C. Lamm, *The Social Neuroscience of Empathy* cit. pp. 81-93

⁶⁸⁶ Ivi. p. 81

⁶⁸⁷ Ivi, p. 82

⁶⁸⁸ Ivi, p. 85

⁶⁸⁹ Ibidem

⁶⁹⁰ Ibidem

⁶⁹¹ Cfr. T. Singer e C. Lamm, *The Social Neuroscience of Empathy* cit. pp. 84-85

sostanziali dimostrano, dunque, che la condivisione di attivazioni neurali è alla radice della condivisione di emozioni e sensazioni, ma sono necessarie molte altre ricerche per chiarire i dettagli del meccanismo, ad esempio in quale misura siamo in grado di condividere gli aspetti somatosensoriali e quelli affettivi degli stati mentali degli altri e se esiste una differenza tra empatia e un contagio emozionale della cui origine siamo inconsapevoli⁶⁹². Studi recenti però mostrano anche che l'empatia è un fenomeno molto flessibile e che le risposte vicarie, cioè le reazioni agli stati emotivi altrui, cambiano in relazione a vari fattori come la valutazione del contesto, le relazioni interpersonali tra chi empatizza e gli altri, i processi cognitivi che intervengono nel soggetto e il suo stato emotivo e la prospettiva adottata nell'osservazione dell'altro. Nel processo di generazione e modulazione dell'empatia avviene, dunque, una interazione tra un primo momento di condivisione automatica dello stato mentale dell'altro (bottom-up process) e altre informazioni fondamentali relative al contesto e allo stato emotivo e cognitivo del soggetto che permettono (o meno) e regolano l'attenzione verso l'altro e la risposta empatica (top-down processes)⁶⁹³. I due momenti del fenomeno empatico si realizzano in zone diverse del cervello che sono state identificate, in particolare, in aree corticali per il primo e nell'amigdala e nell'insula anteriore per il secondo. La presenza dei top-down processes dimostra che l'empatia è un fenomeno variabile, non uno "tutto o niente", 694. La prima risposta automatica viene infatti interpretata dal successivo processo neurale in due modi possibili. Esso può inibire o aumentare la rilevanza della rappresentazione iniziale formatasi attraverso canali sensoriali. L'altro modo è generare la risposta empatica attraverso l'immaginazione e l'anticipazione dello stato dell'altro, anche in assenza degli stimoli sensoriali del bottom-up⁶⁹⁵. Studi di psicologia sociale mostrano che immaginare la prospettiva dell'altro promuove l'interessamento empatico e rafforza la motivazione ad agire altruisticamente, ed immaginare se stessi nella situazione dell'altro, ad esempio di disagio o sofferenza, provoca una reazione ancora più forte che mira ad alleviare tale sofferenza 696. La presenza del processo cognitivo e immaginativo che avviene in un secondo momento fa pensare che i top-down processes corrispondano a quell'empatia riflessiva che in Hume si forma grazie all'acquisizione di un punto di vista fermo e generale.

⁶⁹² Ivi, p. 87

⁶⁹³ Ivi, p. 88

⁶⁹⁴ Ivi, p. 89

⁶⁹⁵ Ivi, p. 89

⁶⁹⁶ Ivi, p. 89- 90

Ricapitolando, i due autori sostengono che le informazioni che si ricavano dal contesto, l'attenzione che si riesce a dare al fatto, il tipo di relazione che si ha con l'altra persona, le capacità immaginative sono variabili che danno forma alla risposta empatica e alla comprensione intersoggettiva. La neuroscienza sociale ha permesso un importante aumento di conoscenza nel campo delle basi neurali dell'empatia negli ultimi anni. Tuttavia stiamo soltanto iniziando a capire il funzionamento neuronale e comportamentale di questo complesso fenomeno psicologico. Abbiamo ancora poche informazioni riguardo al modo in cui i meccanismi di bottom-up e top-down contribuiscono allo sviluppo dell'empatia e riguardo a come questo fenomeno cambi nel corso della vita. I neuroscienziati dovranno anche definire i meccanismi responsabili delle differenze individuali nell'empatia. Non è ancora chiaro se esse dipendano da variazioni nel contagio emozionale immediato o dal controllo cognitivo della sensazione iniziale. Queste differenze, poi, dipendono dai tratti stabili del carattere di ognuno? Quanto, cioè, le caratteristiche stabili della personalità influenzano la risposta empatica? Il fenomeno dell'empatia, inoltre, può essere considerato esso stesso una disposizione caratteriale o uno stato variabile in base alla situazione specifica? Un'altra questione da indagare è quanto le risposte empatiche e le differenze individuali siano collegate a comportamenti effettivamente simpatetici e pro-sociali. Infine, una domanda fondamentale a cui le neuroscienze dovrebbero rispondere è se le capacità empatiche possono essere allenate e a quale dei due processi coinvolti nell'empatia l'allenamento dovrebbe essere rivolto per avere il miglior risultato. Ad esempio, è meglio aumentare la consapevolezza sensoriale nella condivisione affettiva o sviluppare strategie di regolazione dell'emozione o sentimenti positivi come la compassione? Le recenti scoperte, comunque, sembrano incoraggiare l'idea che un giorno avremo una migliore comprensione del perché, del quando e del come facciamo esperienza di empatia e che potremo usare questa conoscenza per aumentare le condotte pro-sociali, sulla base di una migliore comprensione di noi stessi e degli altri⁶⁹⁷. Le ricerche sull'individuazione delle componenti biologiche delle disposizioni morali non si limitano all'empatia, sebbene in questo campo si siano ottenuti i risultati più promettenti. La nostra natura morale è strettamente connessa alla neurobiologia: "scelte e valutazioni di opzioni sono processi che avvengono nel sistema nervoso e producono decisioni comportamentali. Esse sono il frutto di un'ampia gamma di condizioni antecedenti, alcune costituite da stimoli esterni, altre da mutamenti interni"698. Ciò non vuol dire che le nostre reti neuronali siano le uniche cause

_

⁶⁹⁷ Cfr. ivi, pp. 92- 93

⁶⁹⁸ A. Lavazza, *Neuroscienze e filosofia morale*, in «Rivista di filosofia», XCVIII, 3, pp. 327-358, p.337

dei nostri tratti caratteriali e comportamenti. Esse sono plasmate sia dal nostro patrimonio genetico, sia dalle esperienze e dall'ambiente in cui viviamo. Ma significa che ogni disposizione, scelta ed azione (morale e non) ha un suo corrispondente neurale. Pertanto, quando si saranno compresi meglio i dettagli sui sistemi regolatori del nostro cervello, ci sarà la possibilità di intervenire biologicamente per modificare la nostra natura morale.

3.3 Limiti e punti di forza del potenziamento morale

Il potenziamento dell'empatia, dato il suo ruolo fondamentale nella moralità, potrebbe essere un'utile sostegno per una completa crescita morale delle persone. Tuttavia, si deve tener presente che l'empatia non è una disposizione passiva, una sorta di reazione immediata e incontrollata che influenza il comportamento umano: "essa è in realtà un'inclinazione attiva, soprattutto perché può diventare sempre più precisa e raffinata se coltivata ed allenata"⁶⁹⁹. Le biotecnologie possono amplificare la nostra capacità empatica, ma non offrire questo suo essenziale raffinamento che avviene solo nell'interazione con le altre persone. Solo comparando le nostre esperienze di vita e i nostri punti di vista con quelli degli altri sviluppiamo una sensibilità morale più adeguata, in grado di adattarsi alle situazioni specifiche. Acquisiamo cioè il modo di mettere in atto la capacità di provare empatia, di calibrarla in relazione alle circostanze e di agire in conseguenza. L'empatia non è un'abilità che si acquisisce una volta per tutte, ma è una pratica sociale che si sviluppa nell'arco di tutta la vita, grazie al confronto continuo con gli altri⁷⁰⁰. Vivere in società rafforza la nostra capacità di vedere gli aspetti rilevanti dei problemi morali e ci aiuta a comprendere gli effetti del nostro comportamento e a conoscere noi stessi per migliorare il nostro carattere 701. Un'empatia costruita soltanto con le biotecnologie sarebbe forse "cieca", più povera e meno precisa.

Inoltre, non sempre l'empatia va nella direzione del corretto agire morale. È evidente, infatti, che non solo le opinioni, ma anche la capacità di provare empatia può venire facilmente influenzata dai pregiudizi, dalle abitudini e dalle ideologie sociali, oltre che manipolata da elementi contingenti. Di questo danno prova, ad esempio, dei processi simulati in cui i giudizi della giuria risentivano del fatto che la vittima e i difensori

 700 F. Forman-Barzilai, *Adam Smith and the Circles of Simpaty*, Cambridge University Press, Cambridge, p. 90

⁶⁹⁹ M. Balistreri, *Hopes and limits of moral bioenhancement,* cit. p. 11

⁷⁰¹ Hume identifica nelle passioni calme dell'orgoglio e dell'umiltà, che proviamo a causa del giudizio morale che gli altri ci danno, ciò che ci permette di conoscerci e che forma il nostro carattere, spingendo a migliorarci. Cfr. paragrafo 3.3 e D. Hume, *Trattato sulla natura umana*, cit. pp. 607-608

esprimessero chiaramente o meno le proprie emozioni⁷⁰². Analizzando la prospettiva humiana, abbiamo evidenziato che la mutevolezza e gli elementi di distorsione propri del naturale procedere del meccanismo empatico non hanno niente a che fare con la stabilità richiesta dai giudizi morali. Quello di Hume può infatti essere definito "sentimentalismo riflessivo"⁷⁰³ in quanto afferma che l'empatia non può guidare la vita morale se non viene coadiuvata da un elemento riflessivo e critico, ossia lo sforzo di formarsi un punto di vista fermo e generale, che ne amplia il raggio e la rende più adeguata alla situazione e meno parziale⁷⁰⁴. Esiste, insomma, una simpatia di primo livello che opera come un contagio emozionale (e può essere equiparata all'empatia di cui parlano la maggior parte dei critici che abbiamo nominato) e una simpatia di secondo livello, riflessiva: con la quale io simpatizzo oppure no con le nostre reazioni empatiche. Il potenziamento biomedico non aiuta l'immaginazione e le capacità riflessive a creare questo punto di vista comune, pertanto, rischia di potenziare anche le debolezze proprie dell'empatia naturale, ad esempio la parzialità nei confronti dei nostri familiari e l'indifferenza verso persone che non appartengono alla nostra stretta cerchia di cari⁷⁰⁵. Questo problema dunque va a scapito della virtù della giustizia: le persone così potenziate potrebbero essere meno giuste delle altre perché capaci di provare una forte empatia soltanto per un preciso gruppo di individui, sulla base di motivi che sono moralmente irrilevanti⁷⁰⁶. Cosa che porterebbe a non curarsi delle sofferenze di chi non conosciamo o persino ad azioni che beneficiano coloro con cui si hanno legami affettivi a danno degli altri. Per il momento non sembrano essere disponibili dei biopotenziamenti che permettano di ampliare i cerchi dell'empatia nel tempo e nello spazio, anziché aumentarne il livello generale⁷⁰⁷. La somministrazione di ossitocina, ad esempio, può soltanto intensificare il sentimento empatico, con il rischio di compromettere il giudizio morale a favore dei propri cari 708. Tuttavia, se interventi biotecnologici sull'empatia possono aumentare la nostra propensione ad essere meno giusti, questo risultato potrebbe essere neutralizzato da programmi educativi istituzionali finalizzati ad aumentare l'empatia verso i membri esterni al nostro gruppo⁷⁰⁹. Questo tipo di educazione potrebbe mirare ad accrescere le nostre capacità di riflettere in contesti

-

⁷⁰² Jesse Prinz, *Is Empathy necessary for Morality?*, 29, 663, pp. 211-229, p. 226

⁷⁰³ E. Lecaldano, *Simpatia*, cit. p. 167

⁷⁰⁴ Cfr. paragrafo 2.3

⁷⁰⁵ M. Balistreri, *Hopes and limits of moral bioenhancement*, cit. p. 12

⁷⁰⁶ K. Jebari, What to enhance: Behaviour, Emotion or Disposicion?, cit. p. 257

⁷⁰⁷ Ihidam

 $^{^{708}}$ N. Agar, *Moral bioenhancement is dangerous*, in «Journal of Medical Ethics», 41, 4, pp. 343-345, p. 344

⁷⁰⁹ Ibidem

pratici e soprattutto migliorare la nostra facoltà di immaginazione, necessaria per costruire un punto di vista fermo e generale dal quale giudicare ed agire in ogni situazione particolare. Resta fondamentale, inoltre, il rapporto diretto con le persone, conosciute e non, e con la loro emotività per imparare a sentire empatia anche verso altri gruppi di individui, superando la parzialità. Un programma di questo genere che unisca sicuri interventi di potenziamento biotecnologico a precisi obiettivi educativi e ad esperienze di socializzazione potrebbe contrastare gli aspetti più volubili dell'empatia.

Un altro limite del bio-potenziamento empatico è che, sebbene un giorno si possa ottenere un'empatia imparziale, non sarebbe comunque sufficiente. Anche la simpatia di secondo livello infatti non esaurisce la moralità: c'è sempre bisogno dei sentimenti morali che permettono di accettare o rifiutare le azioni e le qualità caratteriali che hanno provocato quelle emozioni⁷¹⁰. I sentimenti morali connotano come viziosi i caratteri e le azioni che provocano sofferenze e virtuosi quelli che causano benessere. Essi rappresentano la vera e propria spinta motivazionale ad agire moralmente, pertanto devono essere integrati alla simpatia per comprendere la pratica della moralità: una persona potrebbe riuscire a simpatizzare con gli altri, ma preoccuparsi solo del proprio bene perché manca della sensibilità di reagire a ciò che percepisce 711. Alcuni studi mostrano che l'empatia è collegata, sì, al comportamento pro-sociale e altruista, ma in modo abbastanza debole, per lo più nella misura in cui l'azione non implica un grande sforzo⁷¹². La simpatia humiana richiede un continuo lavoro su se stessa che, attraverso lo sviluppo della capacità di vedere le cose in modo imparziale, rafforza la propensione ad agire moralmente. Un'empatia più adeguata, però, sarebbe comunque insufficiente perchè le scelte morali delle persone saranno sempre influenzate anche dalle loro opinioni sulle questioni etiche, così come dalle loro attitudini, ad esempio una maggiore o minore propensione al rischio, o la tendenza a privilegiare la libertà personale sul benessere o viceversa. Pertanto, pur avendo una percezione più precisa dei sentimenti degli altri, le persone moralmente potenziate decideranno inevitabilmente in maniera diversa nelle questioni morali, e alcune in modi più apprezzabili di altre⁷¹³. Si può presumere, inoltre, che sentimenti negativi come il rancore e l'odio non saranno mai neutralizzati dalle biotecnologie e che inevitabilmente offuscheranno anche le migliori capacità di empatizzare⁷¹⁴.

⁷¹⁰ Cfr. E. Lecaldano, *Simpatia*, cit. p. 168, 169

⁷¹¹ M. Balistreri, *Hopes and limits of moral bioenhancement*, cit. p. 13

⁷¹² J. Prinz, *Is Empathy necessary for Morality?*, cit. pp. 219-220

⁷¹³ M. Balistreri, *Potenziamento umano: aiutare le persone a diventare migliori*, cit. p. 52

⁷¹⁴ Ibidem

Per queste ragioni, un'adeguata empatia non può essere raggiunta soltanto attraverso le biotecnologie. Se esse diverranno, un giorno, efficaci e sicure potranno essere utilizzate, ma ci sarà sempre bisogno, in parallelo, di quell'allenamento dell'empatia che può essere permesso solo dall'educazione e dalla vita a contatto con gli altri. In questo modo saremo forse capaci di una maggiore sensibilità morale, di comprendere le vite delle altre persone e le ragioni profonde dei loro comportamenti⁷¹⁵.

Il tipo di educazione necessaria per il raffinamento delle capacità empatiche dovrebbe mirare a rafforzare l'immaginazione e quindi potrebbe essere fornita dalla letteratura e dal cinema che presentano una gran varietà di situazioni e stili di vita differenti rispetto a quelli più consueti che le persone conoscono. Le storie e i racconti sono mezzi semplici e, in apparenza, banali ma molto potenti per riflettere sulle sofferenze e le ingiustizie nel mondo, per evocare emozioni e suscitare una risposta simpatetica⁷¹⁶. Hanno la capacità di presentare i problemi morali calati in contesti specifici, che siano realmente accaduti o inventati, e quindi in modo vivido ed emotivamente coinvolgente. Seguendo una storia, infatti, si è inclini ad immedesimarsi nelle difficoltà dei personaggi e ad esserne più facilmente toccati. Wiseman fa notare che, nel giusto contesto, un'adeguata "storia di interesse umano", in particolar modo se passa attraverso i media, può avocare fortissime reazioni pubbliche, nel bene e nel male, creando correnti di indignazione o di compassione e solidarietà, atmosfere di paura, xenofobia, ostilità⁷¹⁷. Le narrazioni hanno il potere di convincere intere nazioni ad andare in guerra: rappresentano il "perenne ed antico potere di motivare l'azione morale (o immorale)"⁷¹⁸. Pertanto, le storie sembrano essere molto più efficaci di pillole, neuro-impianti o interventi genetici nel superare problemi come il cinismo morale e l'apatia ed accrescere la frequenza di azioni altruistiche. Le biotecnologie non permetteranno all'individuo medio occidentale di ampliare la sua visione includendo i problemi degli altri e cambiando la prospettiva sulla sua vita. Egli resterà, presumibilmente, immerso nel vortice dei suoi interessi particolari. Un rimedio molto più efficace ai difetti morali, invece, sarebbe allenare l'immaginazione attraverso, ad esempio, carismatiche figure della fantasia che ispirino il popolo e lo convinca che il piccolo contributo individuale di un gran numero di persone può generare cambiamenti significativi⁷¹⁹.

⁷¹⁵ M. Balistreri, *Hopes and limits of moral bioenhancement*, cit. p. 13

⁷¹⁶ H. Wiseman, *The Myth of the Moral Brain*, cit. p. 58

⁷¹⁷ Ibidem

⁷¹⁸ Ibidem

⁷¹⁹ Ivi, p. 59

Tornando al potenziamento delle disposizioni, di cui fa parte quello dell'empatia, possiamo rintracciare diversi motivi per cui esso non basterebbe a rendere davvero virtuose le condotte delle persone. Innanzitutto, come abbiamo affermato per l'empatia, rafforzare le inclinazioni alla cooperazione, al sacrificio dei propri interessi, al controllo delle emozioni violente, non rende le persone automaticamente più cooperative, più altruiste o meno aggressive. C'è bisogno di un'adeguata "sensibilità morale" per capire in quale forma e verso quali persone mettere in atto le nostre disposizioni. Una forte propensione a sacrificare i propri interessi, ad esempio, può portare a compiere azioni sbagliate con la massima dedizione. Si può avere, infatti, un'inclinazione all'altruismo e al sacrificio, ma essere pronti ad aiutare soltanto i propri cari e restare indifferenti verso gli sconosciuti. La propensione alla disponibilità (agreebleness) può essere aumentata con interventi genetici in quanto parzialmente ereditaria⁷²¹, ma questo non rende la persona automaticamente più virtuosa nel prendersi cura degli altri. Anche la propensione a collaborare e quella a controllare i propri impulsi possono essere tratti propri di un carattere morale⁷²², ma non sempre sono rivolti al bene. Il primo potrebbe rafforzare i legami di un gruppo o comunità ed indebolire l'attenzione verso coloro con cui non possiamo cooperare. Il secondo potrebbe persino aiutare un carnefice a prolungare l'agonia delle proprie vittime. Altruismo, giustizia, onestà, cura e tutte le disposizioni su cui si concentrano gli entusiasti del potenziamento non sempre sono compatibili con le necessità dell'etica. Ciò che manca è la capacità, che si acquisisce con la pratica, di modulare e adattare queste disposizioni ai casi particolari, in relazione alle conseguenze che provocano sugli altri e da un punto di vista comune. Il potenziamento biotecnologico delle disposizioni, non solo è insufficiente, ma può avere dannosi effetti collaterali: troppo autocontrollo può inibire la spontaneità e la gioia di vivere⁷²³, una propensione all'aggressività troppo debole può essere svantaggiosa in situazioni in cui sarebbe utile per salvaguardare un bene maggiore 724 725, e così via. Abbiamo appreso da Hume che una disposizione può dirsi virtuosa quando è capace di tener conto delle circostante e in relazione alle conseguenze che produce, pertanto una sua amplificazione per mezzo delle biotecnologie non ci rende automaticamente più virtuosi. Come sostiene Sparrow: "il comportamento morale dipende dal contesto. Sentimenti che

⁷²⁰ M. Balistreri, *Hopes and limits of moral bioenhancement*, cit. p. 6

⁷²¹ M. Walker, Enhancing Genetic Virtue, cit. p. 33

⁷²² J. Savulescu e I. Persson, Moral Enhancement, Freedom and the God Machine, cit. p. 407

⁷²³ J. Hughes, Moral Enhancement Requires Multiple Virtues, pp. 4-5

⁷²⁴ K. Jebari, What to enhance: Behaviour, Emotion or Disposicion?, cit. p. 255

⁷²⁵ H. Wiseman, The Myth of the Moral Brain, cit. p. 49

promuovono un comportamento morale in una serie di circostanze, possono promuovere un comportamento immorale in altre"⁷²⁶.

La soluzione proposta da Hughes a questo problema, cioè quella di un programma che potenzi virtù multiple e interdipendenti che si limitano tra di loro⁷²⁷, non è sufficiente, perché la moralità è connessa alla nostra capacità di immaginare le vite degli altri e soluzioni originali che possano combinare interessi divergenti, limitando il più possibile le sofferenze. È necessario, inoltre, saper capire, nelle situazioni particolari, quale disposizione far prevalere sulle altre in caso di conflitto. Pertanto, solo attraverso quella simpatia che si forma tramite la riflessione, l'individuo può comprendere il modo migliore di comportarsi per evitare di danneggiare gli altri promuovere il loro benessere. Questa abilità di trovare soluzioni originali ai conflitti morali, di imparare dai propri errori o dalle esperienze degli altri, non si può acquisire tramite farmaci o interventi genetici che rafforzano inclinazioni irriflesse del carattere, ma grazie alla pratica quotidiana e all'elogio o al biasimo che la società in cui viviamo rivolge alle nostre azioni⁷²⁸.

Un altro argomento che mostra la debolezza del potenziamento delle disposizioni morali è che esso non è sufficiente per migliorare il carattere delle persone perché potrebbe comunque mancare la capacità di agire per le giuste ragioni. Molti sostenitori del potenziamento abbracciano una teoria *esternalista* della virtù: credono che l'unico elemento determinante in essa sia il comportamento e le sue conseguenze ⁷²⁹. La virtù, invece, non è solo un tratto del carattere che, generalmente, produce conseguenze positive per gli altri: non è solo mettere in atto, in modo immediato, le disposizioni che abbiamo a fare il bene. Ha bisogno anche di essere sostenuta dalle giuste intenzioni e motivazioni. La moralità presuppone l'abilità di rispondere riflessivamente agli eventi, chiedendoci quale sia la condotta più corretta ed imparziale da tenere, in base agli interessi in gioco ⁷³⁰. Riconoscere le ragioni per cui comportarci in un certo modo porta ad approvare o meno la propria condotta e pone le basi per migliorarla. Il sentimento di approvazione di un certo comportamento è parte essenziale della virtù. Se, ad esempio, lodiamo una persona perché ha aiutato un'altra che ne aveva bisogno, crediamo che sia un'azione ammirevole perché l'agente era consapevole della necessità dell'altro, perciò lo ha fatto per una giusta

⁷²⁶ Robert Sparrow, *Better Living Through Chemistry? A Reply to Savulescu and Persson on 'Moral Enhancement'*, in *«Journal of Applied Philosophy»*, 31, 1, pp. 23-32, p. 25

⁷²⁷ Cfr. J. Hughes, Moral Enhancement Requires Multiple Virtues, cit.

⁷²⁸ M. Balistreri, *Hopes and limits of moral bioenhancement*, cit. p. 8

⁷²⁹ M. Walker, Enhancing Genetic Virtue, cit. p. 37

⁷³⁰ M. Balistreri, Hopes and limits of moral bioenhancement, cit. p. 9

ragione⁷³¹. Gli interventi biotecnologici non possono contare come miglioramento morale in quanto non sono in grado di operare tali distinzioni. Ci farebbero, ad esempio, provare amore anche per ciò che non è degno di essere amato e coraggio anche nell'affrontare cause ingiuste⁷³². Un'etica sentimentalista della virtù giudicherebbe un intervento come potenziamento morale quando agisce sull'agente e sulle sue capacità di riflessione morale, non semplicemente sulle sue propensioni ad attuare certe condotte.

In conclusione, sembra irrealizzabile la prospettiva per cui gli interventi di potenziamento biotecnologico possano rendere gli individui capaci di riconoscere gli aspetti moralmente rilevanti di ogni situazione, sapere quale sia l'azione giusta da compiere ed essere motivati a farlo, senza alcuna esitazione. È irrealistico che la tecnologia sia capace di offrire soluzioni sofisticate ai problemi multidimensionali che determinano la debolezza della nostra natura morale. Essi infatti, ricordiamo, non sono dovuti soltanto a fattori biologici, ma dipendono fortemente anche dall'ambiente in cui viviamo e dal tipo di educazione che riceviamo. Per questo motivo le biotecnologie non saranno mai tanto potenti da creare robot morali: la libertà di scelta rimarrà sempre intatta⁷³³. Esse potranno aiutare, dare una "spinta" nella giusta direzione 734, ma da sole non genereranno persone virtuose. I potenziamenti biotecnologici potranno amplificare, ma senza rendere adattabili, le disposizioni più virtuose degli esseri umani; potranno aumentare i sentimenti empatici, ma non renderli raffinati ed imparziali come richiesto dai giudizi morali. Le persone così potenziate avranno maggiori probabilità di comportarsi in modi positivi, ma nessun potenziamento garantirà mai una condotta virtuosa. Pertanto, interventi simili potranno essere utili in futuro, ma non si deve cadere nell'illusione che renderanno le persone "automaticamente" più morali⁷³⁵. A prescindere dallo sviluppo scientifico e tecnologico che raggiungeremo, quindi, non potremo rendere gli essere umani più virtuosi semplicemente attraverso l'uso di mezzi che intervengano sulla loro natura biologica, in quanto il carattere è solo in parte biologicamente determinato. Sarà sempre necessaria l'esperienza in prima persona delle situazioni moralmente rilevanti e un'educazione volta ad immaginare modi di applicare le proprie capacità morali: "è la ricettività, piuttosto che disposizioni morali generalizzate, ciò che è richiesto nel funzionamento morale

⁷³¹ R. Sparrow, Better Living Through Chemistry? cit. p. 25

⁷³² Ibidem

⁷³³ H. Wiseman, *The Myth of the Moral Brain*, cit. p. 62

⁷³⁴ Ivi, p. 52

⁷³⁵ M. Balistreri, *Hopes and limits of moral bioenhancement*, cit. p. 5

sofisticato"⁷³⁶. Questa sorta di saggezza pratica che ci insegnerebbe a dare forma alle nostre disposizioni in modo dinamico ed elastico potrebbe essere associata all'aiuto delle biotecnologie⁷³⁷.

Se visto secondo la giusta prospettiva, il potenziamento biotecnologico potrà, pertanto, ricoprire un ruolo utile per la moralità in futuro. L'educazione tradizionale, la socializzazione, la letteratura e il cinema sono strumenti di potenziamento morale fondamentali e potranno essere resi più efficaci dalle biotecnologie⁷³⁸. La maggiore utilità del bio-moral enhancement sembra essere quella di contrastare la "debolezza della volontà" che ci impedisce di agire nei modi che sappiamo essere corretti⁷³⁹. In questo senso, il potenziamento può rafforzare la motivazione delle persone ad agire moralmente. Infatti, sperimentiamo spesso che non basta credere o sentire che un certo comportamento sia virtuoso per realizzarlo, poiché le nostre convinzioni mancano della forza motivazionale. A questo scopo possiamo accettare la proposta di Douglas di attenuare o eliminare le emozioni moralmente più problematiche, che corrompono il corretto ragionamento morale, per avere migliori motivazioni⁷⁴⁰. È doveroso tenere in conto, però, che questa sarebbe solo una condizione preliminare del processo che permette all'agente di agire moralmente, ma costituirebbe un valido aiuto perché gli consentirebbe di riflettere senza essere influenzato da pregiudizi o emozioni negative 741. Molti sostengono che l'acquisizione della virtù debba essere uno sforzo e migliorare la propria motivazione sarebbe non essere davvero virtuosi. Ma la bontà delle disposizioni caratteriali e delle azioni dipende dalle loro conseguenze, dalla loro coerenza, dal loro accordo con le proprie convinzioni, ma non dal modo in cui vengono acquisite⁷⁴².

Si potrebbe anche obiettare che questo "sostegno" alla virtù sia "sleale", in quanto le persone che ne fanno uso sarebbero agevolate rispetto agli altri⁷⁴³. Tuttavia, a differenza di una persona che vince una gara facendo uso di *doping*⁷⁴⁴ o di un potenziamento cognitivo che rende alcuni più competitivi di altri nell'ottenere un certo lavoro, il potenziamento morale non costituisce uno svantaggio per chi non ne fa uso, la moralità non è una competizione, perciò, potenziarsi non può rappresentare un imbroglio.

⁷³⁶ H. Wiseman, The Myth of the Moral Brain, cit. p. 78

⁷³⁷ Ibidem

⁷³⁸ M. Balistreri, Hopes and limits of moral bioenhancement, cit. p. 14

⁷³⁹ T. Douglas, *Moral Enhancement*, cit. p. 229

⁷⁴⁰ Ivi, pp. 230-233

⁷⁴¹ M. Balistreri, *Hopes and limits of moral bioenhancement*, cit. pp. 15-16

⁷⁴² Ibidem

⁷⁴³ Ivi, p. 15

⁷⁴⁴ K. Jebari, *What to enhance: Behaviour, Emotion or Disposicion?*, cit. p. 259

Tuttavia, se il potenziamento può rafforzare la volontà di attuare moralmente, il presupposto è che ci sia già una volontà, più generale, di migliorare il nostro carattere⁷⁴⁵. Un tale desiderio porta ad accettare l'intervento potenziativo, ma anche ad un impegno costante del soggetto senza il quale l'intervento sarebbe inutile⁷⁴⁶. Le biotecnologie non producono la virtù dal nulla: essa richiede pratica per radicarsi nel carattere delle persone ed il potenziamento può supportare questo processo⁷⁴⁷. La questione fondamentale è avere una prospettiva realistica e ridurre le aspettative sul moral bio-enhancement. Non va considerato, cioè, come la soluzione radicale alle sofferenze del mondo, ogni mezzo risulta imperfetto a questo fine, ma potrà forse contribuire a *gestire* il male morale⁷⁴⁸. Per coloro che sono sinceramente predisposti a migliorarsi, il potenziamento morale dovrebbe essere possibile e "la confluenza del potenziamento morale biologico e dei tradizionali mezzi socio-ambientali e psicologici per la formazione morale [...] ha il potenziale per essere qualcosa da incoraggiare e merita di essere perseguita", 1900.

Siamo giunti alla conclusione che non sembrano esserci obiezioni di principio al potenziamento morale biotecnologico e che, con le dovute cautele e senza idealizzazioni inopportune, esso potrebbe avere una certa utilità nel migliorare il comportamento morale delle persone. Restano comunque delle perplessità sulla sua effettiva praticabilità a livello scientifico e sembra mancare una ricerca approfondita sulle forme sociali che potrebbe acquisire un programma del genere e sui problemi pratici che potrebbe suscitare. Sono numerosi i dubbi sull'efficacia delle biotecnologie e i rischi che si paventano. Alcuni farmaci, ad esempio, potrebbero avere effetti tossici indesiderati, oltre che, tra quelli conosciuti, non ne esistono di così potenti da generare comportamenti virtuosi senza una precisa volontà del soggetto⁷⁵⁰. Gli interventi genetici risultano ancora più problematici. La maggior parte di quelli proposti appartengono ancora al dominio della fantascienza⁷⁵¹. Infatti, dato il complesso funzionamento morale, la possibilità che i tratti virtuosi che si vuole potenziare siano associati ad un singolo gene è molto bassa e l'alterazione dei poligeni potrebbe minacciare altri sistemi all'interno dell'organismo: "la sperimentazione con il genoma umano può non essere reversibile e dovrebbe essere intrapresa solo con

-

⁷⁴⁵ H. Wiseman, *The Myth of the Moral Brain*, cit. p. 61

⁷⁴⁶ Per questo motivo, secondo Wiseman, i soggetti con disturbi gravi che causano comportamenti immorali, come gli psicopatici, non verrebbero agevolati da interventi di potenziamento morale, dato che mancano del desiderio di essere riabilitati. Ivi, p. 73

⁷⁴⁷ Ivi, p. 62

⁷⁴⁸ Ivi, p. 63

⁷⁴⁹ Ibidem

⁷⁵⁰ Ivi, p. 69

⁷⁵¹ Ivi, p. 75

grande cura e per scopi convincenti"⁷⁵². Il comportamento umano ha cause molteplici e si deve far attenzione a non collegarlo in modo rigido alla genetica, cosa che spesso rappresenta "un modo pigro di spostare la colpa dei problemi sociali su cause biologiche"⁷⁵³, per evitare la fatica di affrontare analisi e cambiamenti istituzionali. I geni, come dicevamo, interagiscono con le influenze ambientali durante tutto il corso della vita dell'individuo, anzi, nella formazione del carattere, sembra anche più decisivo il tipo di educazione ricevuta e di esperienze avute rispetto al patrimonio genetico. Ad esempio, la deprivazione affettiva e i maltrattamenti rendono lo sviluppo della psicopatia molto più probabile, a prescindere dalla presenza o meno della variante del gene MAO-A754 che influisce sull'aggressività dell'individuo, sebbene la combinazione dei due fattori aumenti ancora di più la probabilità 755. Il patrimonio genetico, insomma, offre un potenziale predittivo molto piccolo quando si tratta di disposizioni caratteriali complesse e contestuali. Anche se si trovassero connessioni precise tra un gene e una condotta, quello sarebbe sempre una delle tante cause⁷⁵⁶. Per questo, possiamo concludere che l'attenzione primaria dovrebbe essere rivolta ad una buona educazione, se si vuole agire efficacemente sul funzionamento morale, e in un secondo momento all'aiuto che le biotecnologie possono offrire.

Si devono considerare, inoltre, i problemi di implementazione pratica del programma. Quelli che abbiamo presentato sono interventi altamente controversi e sembra difficile trovare un accordo popolare sulla liceità di queste ricerche e di un loro uso estensivo. Molti entusiasti del moral enhancement assumono che le obiezioni degli elettorati delle nostre democrazie siano state superate, cosa che permette di omettere i temi della scelta sociale autonoma, ma proietta la realtà del potenziamento ad un futuro molto remoto e forse utopico⁷⁵⁷. D'altra parte, imporre programmi di potenziamento obbligatori ad un pubblico non favorevole sarebbe contravvenire ai principi delle democrazie liberali occidentali e provocare un malcontento generale, se non aperti contrasti⁷⁵⁸. Mentre i rischi di lasciare la decisione in mano ai singoli individui o ai genitori, anche se fossero limitati a scegliere all'interno di un insieme di valori considerati "ragionevoli" propositi della mancanza di

⁷⁵² J. Bronstein, *Objecting to the Genetic Virtue Program*, cit. p. 85

⁷⁵³ H. Wiseman, The Myth of the Moral Brain, cit. p. 76

⁷⁵⁴ S. Baron-Cohen, Empatia Cero, cit. p. 129

⁷⁵⁵ H. Wiseman, *The Myth of the Moral Brain*, cit. p. 76

⁷⁵⁶ Ihidem

⁷⁵⁷ J. Bronstein, *Objecting to the Genetic Virtue Program*, cit. p. 86

⁷⁵⁸ H. Wiseman, *The Myth of the Moral Brain*, cit. p. 62

⁷⁵⁹ Cfr. David DeGrazia, *Moral enhancement, freedom, and what we (should) value in moral behaviour,* cit.

interesse e motivazione o la scarsità di fiducia nei confronti di tecnologie sconosciute⁷⁶⁰ ⁷⁶¹. Altri problemi pratici potrebbero essere rappresentati dalle risorse usate per la realizzazione delle biotecnologie neurali, chimiche e genetiche. Le pratiche lunghe e costose, ad esempio, per la produzione dei nuovi farmaci potrebbero disincentivare le industrie farmaceutiche che tenderebbero ad investire in prodotti con margini di profitto più rapidi e sicuri 762. Il disinteresse generale, da parte di governi e popolazioni, che circonda la questione del miglioramento morale potrebbe non concedere il necessario sostegno economico ad un programma di potenziamento 763. L'idea di investire sullo sviluppo di tecnologie di manipolazione genetica o sostanze da somministrare a persone senza seri problemi di salute difficilmente godrà di approvazione etica, in quanto si crede di importanza primaria convogliare sforzi e denaro nella ricerca delle cure di malattie o disturbi clinici⁷⁶⁴. Inoltre, le decisioni delle industrie dipenderanno dalla natura del mercato che può avere un determinato prodotto, e la diffusa opinione che "diventare più morali non è sexy⁷⁶⁵ non sembra un elemento motivante per questo tipo di investimento. Allo stesso modo, probabilmente pochi individui decideranno di sottoporsi a potenziamenti che non avvantaggiano direttamente loro stessi ma la società⁷⁶⁶.

Per questi motivi i sostenitori del moral enhancement lo propongono, tendenzialmente, come un programma obbligatorio. Ma esistono valide ragioni perché venga imposto? Inoltre, chi ne avrebbe l'autorità? In alternativa, si potrebbe cercare di rafforzare la motivazione delle persone all'uso delle biotecnologie morali attraverso specifici programmi educativi che mostrino vivamente l'importanza di una condotta morale in società. È necessario, insomma, prima di intraprendere la strada del potenziamento morale, considerare le realtà pratiche, trovare stratagemmi politico-sociali per rendere il progetto sostenibile e quindi delineare una prospettiva più solida e credibile.

Tenere conto di tutte queste perplessità è importante al fine di non cadere in un'ingiustificata idealizzazione delle biotecnologie, che sembra condurre il dibattito sul potenziamento, morale e non⁷⁶⁷. Di certo è affascinante l'idea che le prossime generazioni possano essere libere dalle sofferenze, dalla vecchiaia e dalle malattie, e dotate di capacità fisiche, intellettive e morali tali da poter superare ogni difficoltà che si presenta e vivere in

⁷⁶⁰ M. Walker, Enhancing Genetic Virtue, cit. p. 40

⁷⁶¹ Cfr. paragrafo 2.3

⁷⁶² H. Wiseman, *The Myth of the Moral Brain*, cit. p. 68

⁷⁶³ Ibidem

⁷⁶⁴ Ibidem

⁷⁶⁵ Ibidem

⁷⁶⁶ Ivi, p. 70

⁷⁶⁷ M. Balistreri, *Potenziamento umano: aiutare le persone a diventare migliori*, cit. p. 51

armonia con gli altri. Tuttavia, dovremmo riconoscere che "la nostra aspirazione alla perfezione non è altro che un'illusione prodotta dalle nostre fantasie" ⁷⁶⁸. Le nuove tecnologie, come quelle genetiche, ma anche l'inserimento di parti meccaniche o *microchips* nel corpo, produrranno notevoli miglioramenti nella nostra struttura e il concetto di essere umano tra i nostri discendenti sarà inteso diversamente dal modo in cui lo intendiamo oggi ⁷⁶⁹. Ciò nonostante, gli interventi biomedici di potenziamento non trasformeranno la natura umana in modo tanto radicale da arrivare alla Singolarità, cioè "a quel periodo futuro durante il quale il ritmo dei cambiamenti biologici sarà così rapido, il suo impatto così profondo, che la vita umana sarà irreversibilmente trasformata" ⁷⁷⁰.

L'uso delle nuove tecnologie ci permetterà di fare cose che ancora non immaginiamo e probabilmente migliorerà la qualità della nostra vita, ma non ci libererà per sempre dalla morte, dal bisogno di dipendere dagli altri e da tutte le nostre imperfezioni⁷⁷¹. Anche in ambito morale, è ingenuo pensare che le biotecnologie possano uniformare il nostro comportamento e consentirci di compiere sempre scelte moralmente approvabili. Si può presumere che anche le persone potenziate continueranno a sbagliare e a produrre sofferenza, in modo più o meno consapevole. È importante, dunque, portare avanti la ricerca sui potenziamenti morali con la consapevolezza che neanche il più grandioso avanzamento biotecnologico potrà rendere ineccepibile la natura morale della specie umana⁷⁷².

Dall'altra parte, anche l'atteggiamento che tende a demonizzare le biotecnologie, sempre sulla base di un'esagerazione del loro potere, deve essere combattuto. Il romanzo di Aldous Huxley *Brave New World*⁷⁷³, in cui si narra di un mondo futuro governato da politiche volte a migliorare la natura umana, ha fortemente condizionato il dibattito sul potenziamento e il pensiero di chi lo considera intrinsecamente immorale ⁷⁷⁴. Huxley descrive una società rigidamente gerarchica e dispotica, in cui grazie alle biotecnologie i membri di ogni casta vengono indottrinati all'obbedienza e ad amare il proprio ruolo. Al fine di mantenere il benessere e la stabilità della comunità si promuove una vita senza sofferenza, così si bandiscono i legami affettivi, i libri e tutto ciò che possa provocare sentimenti di turbamento o insoddisfazione e si somministra una sostanza euforizzante in

-

⁷⁶⁸ Ibidem

⁷⁶⁹ M. Balistreri, *Dovremmo migliorare la natura umana?*, cit. pp. 95-97

⁷⁷⁰ N. Agar, Humanity's end. cit. p. 6

⁷⁷¹ M. Balistreri, *Dovremmo migliorare la natura umana?*, cit. p. 97

⁷⁷² M. Balistreri, *Potenziamento umano: aiutare le persone a diventare migliori*, cit. p. 52

⁷⁷³ Aldous Huxley, *Il mondo nuovo*, Mondadori, Milano 2016

⁷⁷⁴ Cfr. M. Balistreri, *Superumani*, cit. pp. 33-49

caso di tristezza. Si immagina insomma uno scenario in cui si viene privati di tutto ciò che dà valore alla vita, la libertà, le passioni, gli affetti, in cui le persone sono manipolate e ridotte a ingranaggi di una macchina perfettamente funzionale e in cui non esiste solidarietà: i "diversi" devono essere esclusi. Il romanzo ha alimentato le preoccupazioni riguardo l'enhancement umano, mostrando il potere della letteratura di colpire l'immaginazione ed influenzare le nostre opinioni⁷⁷⁵. In molti credono che la ricerca del miglioramento della natura umana sia necessariamente correlata all'incapacità della società di rispettare i diritti fondamentali delle persone, come l'autonomia e l'uguaglianza⁷⁷⁶ e che individui potenziati non possano avere una vita dignitosa e moralmente apprezzabile⁷⁷⁷. Non si ricercano però spiegazioni plausibili che giustifichino tali timori: le preoccupazioni degli oppositori dell'enhancement si fondano più su pregiudizi verso le biotecnologie che su considerazioni attente e razionali delle possibilità che da esse derivano ⁷⁷⁸. Come abbiamo già osservato, alla luce di un'analisi critica crollano le fondamenta di un radicale rifiuto del potenziamento.

Liberarci dalla paura irrazionale delle minacce alla natura umana poste dal potenziamento biotecnologico, e da quello morale in particolare, ci permetterebbe di analizzare meglio le sue conseguenze e di cogliere più lucidamente i reali vantaggi che le sue opportunità presentano.

⁷⁷⁵ Ivi, pp. 44-46

⁷⁷⁶ J. Habermas, Il futuro della natura umana, cit. p. 62

⁷⁷⁷ L. R. Kass., La sfida della bioetica, cit. p. 189

⁷⁷⁸ M. Balistreri, Superumani, cit. p. 47

Bibliografia

Agar N., Moral bioenhancement is dangerous, in «Journal of Medical Ethics», 41, 4, pp. 343-345

Agar N., Enhancing Genetic Virtue?, in «Politics and the Life Sciences», 29, 1, pp. 73-75

Agar N., Humanity's end. Why we should reject radical enhancement, Mit Press, Cambridge 2010

Anscombe G. E. M., *Modern Moral Philosophy*, in «Philosophy», 33, 124, pp. 1-19

Aristotele, Etica Nicomachea, Editori Laterza, Bari 2012

Baier A., A Progress of Sentiments. Reflections on Hume's Treatise, Harvard Univ Press, Boston, 1991

Baier A., *Theory and reflective practices*, in Annette Baier (a cura di), *Postures of the mind. Essays on mind and morals*, London, Methuen, 1985, pp. 207-227

Balistreri M., La medicina e il dogma della normalità nel dibattito sul potenziamento morale, in «Lessico di etica pubblica», 1, 2015, pp. 118-126

Balistreri M., Hopes and limits of moral bioenhancement in «Medicina & Storia», XVI, 9-10, pp. 1-16

Balistreri M., Potenziamento umano: aiutare le persone a diventare migliori. Il caso del potenziamento morale, in «L'Arco di Giano. Rivista di medical humanities», 80, 2014, pp. 43-53

Balistreri M., *Dovremmo migliorare la natura umana? Il dibattito filosofico sull'enhancement*, in «*Kainos. Rivista online di Critica filosofica*", numero speciale, 2012, pp. 109-125

Balistreri M., Superumani. Etica ed Enhancement, Espress Edizioni, Torino 2011

Ballestreros V., *Moral enhancement: neurociencias al servicio de la etica*, IV Congreso Internaizonal de Bioetica: juicio moral y democracia, Valencia 2016, pp. 1- 14

Baron-Cohen S., Empatia cero. Nueva teoria de la crueldad, Alianza editorial, Madrid 2012

Bentham J., Introduction to the Principles of Morals and Legislation, Oxford University Press, Oxford 1949

Berti E., Profilo di Aristotele, Edizioni Studium, Roma 2012

Blasi G. et al., Funcional variation of the dopamine D2 receptor gene is associated with emotional control as well as brain activity and connectivity during emotion processing in humans, in «Journal of Neuroscience», 29, 47, pp 14812-14819

Bostrom N., Savulescu J., *Introduction*, in *Human Enhancement*, Oxford University Press, Oxford 2009

Bostrom N., Roache N., Ethical *Issues in Human enhancement*, in Ryberg J., Petersen T., Wolf C. (eds.) *New Waves in Applied Ethics*, Palgrave Macmillan, Basingstoke 2007, pp. 120-152

Bostrom N., A history of transhumanist thought, in «Journal of Evolution and Technology», 14, 1, pp. 1-25

Bostrom N., Intensive seminar on Transhumanism, Yale University, 26 June 2003

Bowlby J., Attachment, Basic Books, New York, 1969

Bronstein J., *Objecting to the Genetic Virtue Program: Premises, tradeoffs, and science*, in «Politics and the Life Sciences», 29, 1, pp. 85-87

Buchanan A., Beyond Humanity, Oxford UP, Oxford 2011

Crockett M. J. et all, Serotonin Modulates Behavioral Reactions to Unfairness in «Science», 320, 5884, p. 1739

Chadwick R., Terapia, Enhancement e miglioramento, in «L'Arco di Giano. Rivista di medical humanities», 80, 2014, pp. 11-25

Damasio A., L'errore di Cartesio. Emozione, ragione e cervello umano, Adelphi, 1995

Daniels N., Normal Functioning and the Treatment-Enhancement Distinction, in «Cambridge Quarterly of Healthcare Ethics», 9, 3, pp. 309-322

De Neve J., Christakis N. A., Flowler J. H., Frey B. S., *Genes, Economics and Happiness*, in *«Journal of Neuroscience, Psychology, and Economics»*, 5, 4, pp. 193-211

De Waal F., Lanting Frans, *Bonobo: The Forgotten Ape*, Universityof California Press, Barkeley 1997

De Waal F., Good Natured: The Origins of Right and Wrong in Humans and Other Animals, Harvard University Press, Cambridge 1996

De Waal F., Primates and Philosophers, Princeton University Press, Princeton 2006

DeGrazia D., Moral enhancement, freedom, and what we (should) value in moral behaviour, in «Journal of medical ethics», 40, 6, pp. 1-8

Doris J. M., Persons, Situations, and Virtue Ethics, in «Nous», 32, 4, pp. 504-530

Douglas T., Moral enhancement via direct emotion modulation: a reply to John Harris, in «Bioethics», 27, 3, pp. 160-168

Douglas T., Moral Enhancement, in «Journal of Applied Philosophy», 25, 3, pp. 228-245

Driver J., *The virtues and human nature*, in *How Should One Live?* Oxford University Press, Oxford 1996

Dusi E., Ingegneria genetica sull'uomo, prima volta in Cina usando Crispr, in «laRepubblica»,

http://www.repubblica.it/salute/2016/11/15/news/ingegneria_genetica_sull_uomo_primo_i ntervento in cina con il metodo crispr-152086759/

Elliott E. C., *A philosophical disease: bioethics culture and identity*, Routledge, New York 1999

Forman-Barzilai F., *Adam Smith and the Circles of Simpaty*, Cambridge University Press, Cambridge

Froding B., *Cognitive Enhancement, Virtue Ethics and the Good Life*, in *«Neuroethics»*, 4, 3, pp. 223-234

Fronte M., *La terapia genica fa due passi da gigante*, in «*Focus*», https://www.focus.it/scienza/salute/malattie-genetiche-la-terapia-genica-fa-passi-da-gigante-567234

Fukuyama F., L'uomo oltre l'uomo. Le conseguenze della rivoluzione biotecnologica, Mondadori, Milano 2002

Galletti M., *Situazionismo*, *responsabilità e competenza morale*, in P. Vincieri (a cura di), *Sul fondamento della morale*, Du.press, Bologna 2012, pp. 91-112

Galletti M., Carattere e situazioni: le recenti critiche dell'etica della virtù basate sulla psicologia sociale, in «Annali del Dipartimento di Filosofia», XIII, 2008, pp. 287-305

Gintis H., Game Theory Evolving, Princeton University Press, Princeton 2000

Goldberg L., An alternative description of personality: The Big Five factor structure, in «Journal of Personality and Social Psychology», 59, 6, pp. 1216-1229

Greco L., L'io morale: David Hume e l'etica contemporanea, Liguori Editore, Napoli 2008

Greco L., Alcune osservazioni sull'etica contemporanea delle virtù in «Iride», 19, 2, pp. 291-301

Habermas J., *Il futuro della natura umana. I rischi di una genetica liberale*, Einaudi, Torino 2002

Harris J., *How to be Good. The Possibility of Moral Enhancement*, Oxford University Press, Oxford 2016

Harris J., ... How Narrow the Strait! The God Machine and the Spirit of Liberty, in Cambridge Quarterly of healthcare Ethics, 23, 3, pp. 247-260

Harris J., *Enhancements are a Moral Obligation*, in Savulescu J., Bostrom N. (a cura di), *Human Enhancement*, Oxford University Press, Oxford 2009

Harris J., Enhancing evolution. The ethical case for making better people, Princeton University Press, Princeton 2007

Harris J., *Intimations of Immortality: The Ethics and Justice of Life-Extending Therapies*, in *«Current Legal Problems»*, 55, 1, pp. 65-95

Harris J., Wonderwoman e Superman. Manipolazione genetica e futuro dell'uomo, Baldini & Castoldi, Milano 1992

Hughes J., Moral Enhancement Requires Multiple Virtues: Towards a Posthuman Model of Character Development, in «Cambridge Quarterly of Healthcare Ethics», 24, 1, pp. 86-95

Hughes J., After Happiness, Cyborg Virtue, in «Free Inquiry», 32, 1, pp. 1-7

Hume D., Ricerca sull'intelletto umano, Laterza, Bari 1996

Hume D., A Treatise of Human Nature, Dover Philosophical Classics, New York 2003

Hume D., *Trattato sulla natura umana*, in E. Lecaldano (a cura di), *Opere filosofiche*, Laterza, Roma- Bari 1993

Hursthouse R., Pettigrove Glen, *Virtue Ethics*, in *«Stanford Encyclopedia of Philosophy»*, 8 dicembre 2016, in https://plato.stanford.edu/entries/ethics-virtue

Hutcheson F., Saggio sulla natura e condotta delle passioni, Clueb, Bologna 1997

Huxley A., Il mondo nuovo, Mondadori, Milano 2016

Iannaccone S., Usa, usata la tecnica Crispr per modificare il Dna di embrioni umani, in «laRepubblica»,

http://www.repubblica.it/scienze/2017/07/27/news/usa usata la tecnica crispr per modificare il dna di embrioni umani-171772140/

Jang K. et al, Heritability of facet-level traits in a cross-cultural twin sample: Support for a hierarchical model of personality, in «Journal of Personality and Social Psychology», 74, 6, pp. 1556-1565

Jang K., *Heritability of the Big Five dimensions and their facets: A twin study*, in «Journal of Personality», 64, 3, pp. 577-592

Jebari K., What to enhance: Behaviour, Emotion or Disposicion?, in «Neuroethics», 7, 3, pp. 253-261

Kass L. R., La sfida della bioetica. La vita, la libertà e la difesa della dignità umana, Lindau, Torino 2007

Kraehenmann R. et all, *Psilocybin-Induced Decrease in Amygdala Reactivity Correlates* with Enhanced Positive Mood in Healthy Volunteers, in «Biological Psychiatry», 78, 8, pp. 572-581

Kramer P., Listening to Prozac. A Psichyatrist Exploress Antidepressant Drugs and the Remaking of the Self, Penguin Books, New York 1993

Lavazza A., *Neuroscienze e filosofia morale*, in «Rivista di filosofia», XCVIII, 3, pp. 327-358

Lecaldano E., Simpatia, Raffaello Cortina Editore, Milano 2013

Lecaldano E., Prima lezione di filosofia morale, Editori Laterza, Bari 2010

Lecaldano E., Dizionario di bioetica, Editori Laterza, Bari 2002

Lo Sapio L., Biomoral Enhancement. Definizioni e problemi aperti, in «Etiche», 29, 662, pp. 103-120

Lo Sapio L., BÍOS BIÓS. *La filosofia dell'enhancement tra sogni utopistici ed ermeneutica della post-modernità*, tesi di dottorato, Università degli Studi di Napoli Federico II, A.A 2011-2012

Loehlin J., Genes and Environment in Personality Development, Newbury Park, Sage CA, 1992

Marin F., Sulla presunta necessità del potenziamento morale, in «L'Arco di Giano. Rivista di medical humanities», 80, 2014, pp. 55-69

Merritt M., Virtue Ethics and Situationist Personality Psicology, in «Ethical Theory and Moral Practice», 3, 4, pp. 365-383

Milton J., Paradiso Perduto, Oscar Classici, Milano 2016

Mill J. S., On Liberty, Oxford University, Oxford 1859

Moore G. E., *Etica*, Angeli, Milano 1982

Mordacci R., Una introduzione alle teorie morali, Feltrinelli Editore, Milano 2003

Mori M., Manuale di bioetica. Verso una civiltà biomedica secolarizzata, Le Lettere, Firenze 2014

Neri D., La sperimentazione sugli embrioni umani alla luce della ricerca biomedica avanzata (genome editing), in «Bioetica. Rivista interdisciplinare», XXIV, 3/2016, pp. 363-378

Nietzsche F., Al di là del bene e del mal, Grandi Tascabili Economici Newton, Roma 2008

Nussbaum M., *Il giudizio del poeta: immaginazione letteraria e vita civile*, Feltrinelli, Milano 1995

Palazzani L., *Il potenziamento umano. Tecnoscienza, etica e diritto*, G. Giappichelli Editore, Torino 2015

Persson I., Savulescu J., *Unfit for the future. The need for moral enhancement*, Oxford University Press, Oxford 2012

Persson I., Savulescu J., Moral Enhancement, Freedom and the God Machine, in «Monist», 95, 3, pp. 399-421

Persson I., Savulescu J., Moral Transhumanism, in «The Journal of Medicine and Philosophy: A Forum for Bioethics and Philosophy of Medicine», 35, 6, pp. 656-669

Persson I., Savulescu J., *The perils of Cognitive enhancement and the Urgent imperative to Enhance the Moral Character of Humanity*, in *«Journal of Applied Philosophy»*, Blackwell Publishing, Oxford, 25, 3, pp. 162-177

Persson I., 'Moral Enhancement', in «Journal of Applied Philosophy», 31, 1, pp. 23-32

Plomin R., Behavioural Genetics, New York, Freeman 2001

Postigo Solana E., *Transumanesimo e postumano: principi teorici e implicazioni bioetiche*, in «*Medicina e Morale. Rivista internazionale di bioetica*», 58, 2, pp. 267- 282

Prinz J., Is Empathy necessary for Morality?, 29, 663, pp. 211-229

Rees M., Our Final Century, Arrow Books, London 2004

Rodrigues S. M. et all, Oxytocin receptor genetic variation relates to empathy and stress reactivity in humans in «Proceedings of the National Academy of Sciences», 107 (31), pp. 13936-13941

Russo V., Le nuove frontiere della salute e la manipolabilità dell'essere umano: una questione aperta in «Italian Journal of Special Education for Inclusion», 1, 2, pp. 11-28

Sandel M., Contro la perfezione. L'etica nell'età dell'ingegneria genetica, Vita e Pensiero, Milano 2008

Savulescu J., *The Human Prejudice and the Moral Status of Enhanced Beings: What Do We Owe the Gods?* In Savulescu J., Bostrom N. (a cura di), *Human Enhancement*, Oxford University Press, Oxford 2009

Sen A., Wiliams Bernard, Utilitarismo e oltre, Il Saggiatore, Milano 1984

Singer T., Seymour B., O'Doherty J., Kaube H., Dolan R. J., Frith C. D., *Empathy for pain involves the affective but not sensory components of pain*, 303, 5661, pp. 1157-1162

Singer T., Lamm C., *The Social Neuroscience of Empathy*, in *«Annals of the New York Academy of Science»*, 1156, 1, pp. 81-96

Slote M., *Virtue ethics*, in Hugh La Follette, *«The Blackwell Guide to Ethical Theory»*, Wiley Blackwell, Oxford 2000, pp. 325-347

Smith A., Teoria dei sentimenti morali, Rizzoli, Milano 1995

Sober E., Wilson David Sloan, *Unto Others*, Harvard University Press, Cambridge 1998 Sparrow R., *Better Living Through Chemistry? A Reply to Savulescu and* Stock G., Redesigning Humans, Houghton Mifflin, Boston 2002

Stocker M., *The schizofrenia of modern Ethical Theories*, in «The Journal of Philosophy», 73, 14, pp. 453-466

Tennison M. N., Moral transhumanism: the next step, in «<u>Journal of Medicine and Philosophy</u>», 37, 4, pp. 405-416

Topi distrofici curati con l'editing genetico, in «Le Scienze», http://www.lescienze.it/news/2017/02/15/news/editing_genetico_distrofia_muscolare_topi-3423363/

Treccani enciclopedia online, voce *Biotecnologie*, http://www.treccani.it/enciclopedia/biotecnologie/

Urban K. R., Gao W-J., Performance enhancement at the cost of potential brain plasticity: neural ramifications of nootropic drugs in the healthy developing brain in «Frontiers in Systems of Neuroscience», 13, 8, pp. 1-10

Vaccari A., Le etiche della virtù. La riflessione contemporanea a partire da Hume. Le lettere, Firenze 2012

Vaccari A., Virtù e sentimenti morali in Hume, in «Iride», 19, 2, pp. 331-341

Walker M., In defense of the Genetic Virtue Program: A rejoinder, in «Politics and the Life Sciences», 29, 1, pp. 90-96

Walker M., Enhancing Genetic Virtue: a Project for Twenty-firts Century Humanity?, in «Politics and the Life Sciences», 28, 2, pp. 27-47

Walker M., Happy People Pills For All, Wiley-Blackwell, West Sussex 2013

Williams B., Il senso del passato. Scritti di storia della filosofia, Feltrinelli, Milano 2009

Wiseman H., *The Myth of the Moral Brain. The Limits of Moral Enhancement*, MIT Press, Cambridge 2016