Una prospettiva evolutiva sulle emozioni

da Charles Darwin alle neuroscienze

a cura di

Bernardino Fantini, Giovanni Destro Bisol, Fabrizio Rufo

Edizioni ETS

www.edizioniets.com

Questo volume è stato realizzato con il contributo dell'Istituto Italiano di Antropologia (ISItA)

© Copyright 2013
EDIZIONI ETS
Piazza Carrara, 16-19, I-56126 Pisa
info@edizioniets.com
www.edizioniets.com

Distribuzione
PDE, Via Tevere 54, I-50019 Sesto Fiorentino [Firenze]

ISBN 978-884673483-9

Indice

Introduzione
Bernardino Fantini - Giovanni Destro Bisol - Fabrizio Rufo 7

Capitolo Primo
L'etica come capacità cognitiva: un inquadramento della dimensione evolutiva
Matteo Borri 9

Capitolo Secondo
Emozioni, evoluzione e sostanze d'abuso. Indicazioni per la filosofia e la neuroetica della medicina delle dipendenze
Stefano Canali 23

Capitolo Terzo
Etologia e antropologia. Utilità e limiti del principio di continuità
Marco Celentano 47

Capitolo Quarto
Il male per il male. L'equazione di Price e le predizioni di Hamilton attorno alla malvagità
Emanuele Coco 67

Capitolo Quinto
Il "pallino" di Darwin
Barbara Continenza 85

Capitolo Sesto
Noi e gli "altri": storia naturale, empatia e diritti nei Primati
Giovanni Destro Bisol - Marco Capocasa 109

Capitolo Settimo
Charles Darwin, l'espressione delle emozioni e la comunicazione
Bernardino Fantini 121

Capitolo Ottavo
Evoluzione e cooperazione, 1871-1918
Antonello La Vergata 137

Capitolo Ottavo
"Tu chiamale, se vuoi, emozioni". Le emozioni, tra psicologia e neuroscienze cognitive
Carmela Morabito 153

Capitolo Nono
Le spiegazioni evoluzionistiche delle emozioni
Randolph Nesse 167

Capitolo Decimo
Altruistiche emozioni: ipotesi pluraliste sull'evoluzione dei comportamenti pro-sociali
Telmo Pievani 191

Capitolo Undicesimo
Dall'espressione delle emozioni alla neuroetica
Fabrizio Rufo 211

Capitolo Dodicesimo
Storia medica della rabbia e dell'aggressività: dal temperamento collerico della medicina classica alla psichiatria contemporanea
Fabio Zampieri 223

Capitolo Terzo

ETOLOGIA E ANTROPOLOGIA
Utilità e limiti del principio di continuità

*Marco Celentano**

Dal dualismo uomo/animale al trasformismo predarwiniano

> Quando, in presenza del mio maestro Oskar Heinroth, qualcuno parlava in modo disgiuntivo *dell'*uomo e *dell'*animale, egli era solito interrompere l'interlocutore chiedendogli con tono gentile e paziente: «Mi scusi ma quando parla dell'animale, lei pensa a un'ameba o a uno scimpanzé?»
> Konrad Lorenz, *L'altra faccia dello specchio*

La tradizione filosofica e scientifica occidentale appare caratterizzata, fin dalle sue prime sistematizzazioni, da una forte dicotomia animale/umano e da una impostazione antropocentrica che si riproporranno in forme più accentuate, anche se con importanti eccezioni, nella filosofia stoica, nel pensiero cristiano, nel razionalismo moderno.

Nell'ambito del pensiero greco antico, la riflessione di Aristotele segna uno spartiacque. Sviluppando elementi presenti già in Platone, essa introduce una *triplice partizione* ed una *triplice gerarchia*, una separazione ontologica ed un rapporto di padronanza/subordinazione, tra diverse tipologie di «esseri animati», fra diverse tendenze interne al singolo individuo, tra uomo e uomo:

- *Dicotomia tra l'essere umano e gli altri organismi.* Ogni uomo è essere superiore, per cognizione, potenza e valore, rispetto ad ogni altro vivente. E' quindi nell'ordine naturale delle cose che gli altri organismi siano per noi «strumenti animati»[67] e non si pongano vincoli al loro utilizzo.
- *Dicotomia tra la funzione razionale, o intellettiva, tipicamente umana, e le funzioni «animali», sensitive e appetitive*, presenti in ogni uomo. Come l'umano deve prevalere sull'a-

[67] Cfr. Aristotele, *Politica*, 1254 b, 10.

* Dipartimento di lettere e filosofia, università di cassino

nimale, così, in ogni singolo individuo, la funzione razionale, istanza di autocontrollo e controllo sociale, deve dominare sulla componente animale capace, come le bestie, di apprendere «regole» ma non di produrle da sé[68].

- *Dicotomia fra proprietari/comandanti e posseduti/comandati*. Essa introduce la separazione tra un'*élite* di esseri umani, *deputati «per natura» al comando,* e la massa di coloro che, non riuscendo a dominare appetiti e emozioni, sono destinati, come gli animali, ad essere strumenti e proprietà di altri, che sanno attenersi alle regole dettate dalla ragione.

Quest'ultima partizione conduce a quattro distinzioni ontologiche e gerarchiche interne al genere umano:

- libero e schiavo
- maschio adulto e donna
- comandante e comandato
- greco e barbaro[69].

Aristotele istituisce, dunque, una *doppia separazione tra umanità e animalità*, intesa sia a distinguere l'animale *uomo*, per sua natura razionale culturale, sociale, dominatore, da tutti gli altri viventi, sia a stabilire differenze ontologiche e gerarchiche all'interno del genere. Da essa prenderà le mosse la costruzione di quella «macchina antropogenica»[70] che, nei secoli a venire, consentirà di respingere parti sempre più ampie dell'umanità fuori da frontiere arbitrariamente tracciate dell'umano[71].

Eppure, l'antropocentrismo di Aristotele lasciava ancora agli animali ciò che solo il razionalismo moderno gli avrebbe tolto: *le sensazioni, gli «appetiti», le emozioni*[72].

La speculazione cristiana medioevale approfondì la separazione metafisica tra umano e animale, riconoscendo solo al primo un'anima immortale, e le conferì un significato esplicitamente morale individuando nell'elemento animale e corporeo dell'uomo la fonte prima del «peccato». Ma il pensiero moderno, a partire dal secolo della rivoluzione scientifica, scavò, in questo ambito, una cesura nella cesura.

La teoria dell'«animale macchina», sviluppata da Descartes[73] ed estremizzata da Malebranche, dava il via libera alla sperimentazione sugli animali vivi[74] giustificandola, sul piano teorico, con una cancellazione della dimensione sensoriale, emozionale e volitiva del comportamento animale, che l'aristotelismo antico e moderno aveva invece riconosciuto. Per il priore Malebranche, «gli animali non sentono»[75], sono macchine «prive di anima e del tutto incapaci di percezione»[76].

Partendo da questo contesto, pur così schematicamente ricostruito, appare evidente

[68] Cfr. Aristotele, *Etica nicomachea*, I, 6, 1098 a.

[69] Cfr. Aristotele, *Politica*, I, 6, 1253a - 1253b, 1254 b.

[70] Cfr. Giorgio Agamben, *L'aperto. L'uomo e l'animale*, Boringhieri, Torino 2002, pp. 43-44.

[71] Cfr. il concetto di "ciclo maledetto" in Claude Lévi Strauss, *Anthropologie structurale deux*, Plon Paris 1973 (trad. it. *Antropologia strutturale due*, Il Saggiatore, Milano 1978, pp. 45-56).

[72] Cfr. Aristotele, *Etica nicomachea*, I, 6, 1098 a (trad. it. *Etica nicomachea*, Rizzoli, Milano 1986, vol. I, p. 109: La "vita sensitiva è comune al cavallo ed al bue e ad ogni animale").

[73] Cfr. René Descartes, *Discours de la méthode*, V, 5, 1637 (trad. it. *Discorso sul metodo*, Laterza, Bari 1966, pp. 117-121.

[74] «Somministravano bastonate ai cani [...] e deridevano chi compativa queste creature come se provassero dolore», testimonia Fontaine. Cfr. Nicolas Fontaine, *Memoires pour servir à l'histoire de Port-Royal*, Cologne 1738, vol.2, pp.52-53.

[75] Nicolas Malebranche, *Recherche de la vérité*, 1678; trad. it. *La ricerca della verità*, Laterza, Roma Bari 1983, p. 437.

[76] *Ivi*, p. 162.

quali elementi rivoluzionari introducesse, fin dalle sue prime espressioni, l'approccio "trasformistico" in ambito scientifico, culturale ed etico. Esso contrapponeva al tradizionale separatismo tra uomo e animale il principio, quasi inedito, della continuità genealogica, ovvero, il riconoscimento della derivazione di tutte le specie viventi da progenitori comuni e della discendenza dell'uomo da antenati animali. Una ricongiunzione non meno carica di conseguenze di quella tra cieli e terra, già realizzata dalla «rivoluzione copernicana». Essa condusse i trasformisti, o una parte di questi, a rivendicare, almeno in linea di principio, la spiegabilità di tutti gli aspetti dell'umano in termini storico-empirici, senza ricorso a fattori extranaturali.

In realtà, quasi tutte le ipotesi evoluzioniste fiorite tra metà Settecento e secondo Ottocento fecero ampie concessioni alla tradizione metafisica, riproponendo l'idea di un decorso teleologico della storia naturale e il separatismo antropocentrico. In alcune varianti di quell'eterogeneo fenomeno, impropriamente chiamato "darwinismo sociale", l'approccio evoluzionistico ripristinava anche la tradizionale gerarchia uomo/animali *all'interno dell'umano,* facendo della prossimità all'«animale» un marchio di inferiorità che autorizza altri, *più "evoluti"*, a esercitare su di essa proprietà e comando.

La teoria di Darwin non fu certo immune da questi luoghi comuni dell'epoca, ma costituì, tra i grandi modelli evoluzionistici ottocenteschi, quello che più si approssimava ad una rottura radicale con il quadro teologico, teleologico e antropologico tradizionale.

Dalla rivoluzione darwiniana all'etologia umana

«Quando le opinioni sostenute in questo libro, o altre opinioni analoghe, saranno ammesse dalla generalità degli studiosi, si può prevedere oscuramente che vi sarà una considerevole rivoluzione nella storia naturale»[77]: così Darwin, nelle pagine conclusive dell'*Origine delle specie* (1859).

Ma la rivoluzione che quell'opera introdusse non si limitò alla storia naturale. Essa si riverberò sull'intero campo dei saperi, contribuendo a mettere in crisi i *presupposti stessi della loro bipartizione* in scienze naturali e scienze «dello spirito», più tardi ribattezzate come «umane».

La portata critica dell'impostazione darwiniana venne subito colta dalle menti più sveglie dell'epoca; Engels ne scriveva a Marx, già nel dicembre 1859, circa un mese dopo la pubblicazione in inglese di *The Origin*[78]. Marx, nel gennaio 1861, riferiva a Lassalle: «nonostante tutti i difetti qui non solo si dà per la prima volta il colpo mortale alla 'teleologia' nella scienza naturale, ma se ne spiega il senso razionale in modo empirico»[79]. Nel 1862, il diciottenne Nietzsche, profondamente colpito dal dibattito sul darwinismo[80], annotava: «forse l'uomo

[77] Charles Darwin, *The origin of Species*, 1859; trad. it. *L'origine delle specie*, Newton Compton, Roma 1973, p. 557. Ho sostituito all'aggettivo "grande", riportato nella ed. it. cit., l'aggettivo "considerevole" più vicino a quello usato da Darwin (considerable).

[78] Cfr. la lettera di Engels a Marx, databile 11 o 12 dicembre 1859, in K. Marx, F. Engels, *Werke*, trad. it. (1973) *Opere complete*, Editori Riuniti Roma, vol. XL, p. 551.

[79] Lettera di Marx a Lassalle, del 16 gennaio 1861, in K. Marx, F. Engels, *Werke*, trad. it. cit., vol. XLI, p. 145.

[80] Cfr. Curt Paul Janz, *Friedrich Nietzsche. Biographie*, Carl Hanser Verlag, München 1978 (trad. it. *Vita di Nietzsche*, Laterza, Roma-Bari1980, vol. 1, p. 10).

non è altro» che il risultato di uno «sviluppo naturale» dalla «pietra fino all'animale»[81]. Nella teoria della selezione naturale era implicita una falsificazione dell'ipotesi di un'origine *trascendente*, e quindi sovrannaturale, delle facoltà mentali umane, ma anche dell'ipotesi *trascendentale*, di matrice kantiana, che fa comunque dipendere tali facoltà da fattori extranaturali, extrastorici ed extraempirici.

Darwin lo aveva preannunciato nella penultima pagina dell'*Origin*, con una frase lapidaria, «Si farà luce sull'origine dell'uomo e sulla sua storia»[82], annunciando anche un'imminente rifondazione della psicologia su basi comparative[83]. I capitoli 3, 4, 5 e 21 dell'*Origine dell'uomo* (1871) e l'opera *L'espressione delle emozioni negli animali e nell'uomo* (1872), in cui si dimostra la "continuità" tra facoltà mentali animali e umane, diventeranno poi i testi capostipite dell'etologia. Essi chiudono il cerchio della rivoluzione culturale darwiniana, applicando il principio di continuità all'ambito che la tradizione più aveva difeso dal ogni intrusione naturalistica: la ricerca sulle *origini dei tratti psichici e comportamentali umani.* A partire da questo *input*, nascerà, pochi decenni dopo, l'etologia comparata e da essa, negli anni Sessanta del Novecento, l'etologia umana. La loro fondazione, e la crescente importanza di questi ambiti di ricerca per la teoria genealogica, erano già contenuti *in nuce* negli sviluppi del pensiero darwiniano dagli anni Trenta agli anni Settanta.

Tuttavia, a 200 anni di distanza dalla nascita del suo promotore, esiti e significati della rivoluzione darwiniana, in ambito *antropologico, sociologico ed etico*, restano, per tanti versi, una questione aperta.

La ricerca sui comportamenti umani, sulle loro origini e trasformazioni, sui fattori che ne influenzano espressione e sviluppo, mostra esiti ricchi e sorprendenti, sul piano empirico, ma spesso ambigui e contrastanti sul piano teorico, oscillando tra almeno tre diverse direzioni di sviluppo:

- una riproposizione della posizione genocentrica, caratteristica della "nuova sintesi" e della biologia molecolare degli anni Cinquanta-Settanta, anacronistica rispetto ai dati emergenti negli ultimi trent'anni[84], eppure ancora largamente diffusa in vari settori delle scienze comportamentali;
- una riedizione, aggiornata, e spesso mimetica, delle tradizionali tendenze all'antropocentrismo e all'"antropodiniego"[85];
- una terza via, critica sia verso il genocentrismo sia verso l'antropocentrismo, incentrata sull'importanza che i fattori epigenetici, comportamentali e, almeno tra mammiferi e uccelli, anche *culturali* rivestono nell'evoluzione sociale degli animali non umani e, a maggior ragione, della nostra specie. In questo ambito sembra oggi prossima una ulteriore "sintesi" della biologia di radice darwiniana[86]. Essa, come illustrerò nel paragrafo

[81] Friedrich Nietzsche, *Fatum und Geschichte*, 1862 (trad. it. *Fato e storia*, in F. Nietzsche, *La mia vita*, Adelphi, Milano 1977, p. 111).

[82] C. Darwin, cit. (trad. it., p. 560).

[83] Cfr. C. Darwin, *M, N Notebooks*, in *Darwin on Man*, a cura di H.E. Gruber e P.H. Barrett, Dutton, New York 1974 (trad. it. in C. Darwin, *L'espressione delle emozioni negli animali e nell'uomo*, Boringheri, Torino 1982) Come mostrano i suoi taccuini, Darwin avvertì, fin dal 1837, la necessità di sviluppare le proprie ricerche secondo «due linee parallele»: da una parte gli aspetti strutturali, somatici e morfologici, dall'altra quelli psichici e comportamentali.

[84] Cfr. il pg. 4 del presente saggio.

[85] Frans de Waal, *Primates and Philosophers*, Princeton University Press, Princeton 2006 (trad. it. *Primati e filosofi*, Garzanti, Milano 2009, p. 91), definisce "antropodiniego" il "rifiuto a priori" di riconoscere le "caratteristiche comuni a esseri umani e animali".

[86] Cfr. il pg. 4 del presente saggio.

4, ha, a mio avviso, rimosso i principali ostacoli teorici che, nel quadro della "sintesi moderna", impedivano di rifondare su presupposti non genocentrici lo studio comparato dei comportamenti umani, ponendo alcune premesse per *una rifondazione critica dell'etologia umana* su basi *genealogiche ma post-genocentriche*.

Che cosa significa essere scimpanzé al 98%? Prospettive per un'antropologia genealogica

Negli ultimi decenni, la nostra comprensione della continuità genealogica tra l'uomo e i suoi antenati animali, e della stretta parentela tra la nostra specie e le grandi antropomorfe, è stata rafforzata da nuove acquisizioni:

- le scoperte dell'archeologia molecolare che attestano il carattere assai recente della divergenza tra scimpanzé e antenati del genere *Homo*. Se negli anni Trenta gli antropologi «avevano fissato la separazione a non meno di 25 milioni di anni fa»[87], oggi sappiamo che essa è avvenuta tra 5 e sette milioni di anni fa.
- La scoperta, conseguente come la precedente al sequenziamento del genoma umano e di quello delle altre grandi antropomorfe, che la nostra somiglianza genetica con scimpanzé e bonobo è pari almeno al 98%.

Alla luce di questi recenti sviluppi, acquista senso la domanda implicita nel titolo di un saggio dell'antropologo molecolare J Marks: *Che cosa significa essere scimpanzé al 98%*[88]. Domanda ineludibile, visto che i dati tassonomici e genetici, in quanto tali, non ci aiutano ancora a capire meglio noi stessi, gli scimpanzé o la nostra comune parentela. Ma accettando l'interrogativo, non è detto si debba convenire anche sulle risposte dell'autore. L'antropologo sembra, infatti, volerci dire che queste parentele e somiglianze, in fondo, non significano nulla, perché l'uomo è essere intrinsecamente culturale, e il suo sé è prodotto sociale, non effetto diretto di un'impronta genetica.

A questo punto, il problema da porre diventa: siamo sicuri che tali caratteristiche siano esclusive dell'essere umano? Si può ritenere che questa presunta certezza dell'antropologia tradizionale oggi regga ancora?

Rispetto a tale quesito, una terza fonte empirica è divenuta, negli ultimi decenni, dirimente. I dati, accumulati soprattutto a partire dagli anni Ottanta, sulle capacità intellettive, culturali, cooperative e comunicative delle scimmie antropoidi e antropomorfe e, più in generale, *lo studio delle culture animali* e del loro grado di differenziazione intraspecifica, hanno, messo radicalmente in crisi *i segni marcatori dei confini antropologici tradizionali*. Essi mostrano che *conoscenza, pensiero e cultura non sono prerogative esclusive dell'essere umano*, che il carattere e la mente di un elefante, un delfino o uno scimpanzé sono, in larga misura, prodotti delle esperienze e del contesto di vita, non di una mera "impronta genetica". Queste scoperte implicano, evidentemente, non un azzeramento dello "specifico umano" ma una sua ridefinizione. Esse comportano la necessità di riformulare, *su basi post-antropocentriche e post-disciplinari*, il significato di concetti *come storia, conoscenza, pensiero, cultura, linguaggio*, e lo stesso concetto di *antropologia.*

[87] Gianfranco Biondi, Olga rickards, *Il codice Darwin*, Codice Edizioni, Torino 2005, p. 140.

[88] Jonathan Marks, *What means to be 98% chimpanzee?*, University of California Press, Berkeley 2002 (trad. it., *Che cosa significa essere scimpanzé al 98%*, Feltrinelli, Milano 2003.

Appare oggi scontato che, per indagare le radici remote delle nostre capacità associative e immaginative, della nostre forme di socialità e comunicazione, delle nostre varianti emotive di base, occorra partire *dalla storia e dall'etologia dei primati*.

Il passo immediatamente successivo, che conduce ad una prima delimitazione dell'*oggetto dell'antropologia* è, a mio avviso, il seguente: oggi antropologia non può più significare studio dell'uomo, nel senso ristretto dell'umanità moderna. L'orizzonte di un'*antropologia genealogica* è quello di uno studio comparato di *tutte* le specie, società e culture appartenenti al grande sottordine degli *Anthropoidea*. Una prospettiva antropologica che non riesca a collocare la storia e la psiche umane entro una comparazione fra le grandi società di antropoidi esistite e viventi, o che rimuova il fatto che pensiero e cultura si sviluppano anche al di fuori della nostra specie, continuerà ad alimentare quella mitologia dell'umano da cui, più che mai, per ragioni teoriche e pratiche, abbiamo oggi bisogno di distaccarci.

Entro questo quadro, è poi comprensibile che l'interesse dell'antropologo si concentri sull'infraordine delle catarrine e, al suo interno, sulla superfamiglia degli Hominoidea in cui vengono oggi inclusi, sia predecessori e rami estinti del genere *Homo*, sia le grandi antropomorfe[89].

Eppure, l'approccio genealogico, di per sé, non garantisce un'impostazione critica. Questa dovrebbe scaturire, dal punto di vista teorico, da un superamento, sia dei presupposti antropocentrici dell'antropologia tradizionale, sia dell'approccio meramente adattazionista, e in alcuni casi riduzionista, da cui hanno preso le mosse, ai loro esordi, l'etologia umana e la sociobiologia. Va evitata la tentazione di delineare una sorta di *storia universale dell'ominazione*, privilegiando ricostruzioni ipotetiche e astrazioni universalistiche, ove è invece necessario differenziare fasi, forme ed esiti dello sviluppo delle culture ominine e umane e riconoscere come tali i vuoti che, per assenza di riscontri, non possiamo riempire. Sul piano epistemologico, il confronto tra categorie, metodi e risultati di un ampio spettro di ambiti di ricerca, dalla paleontologia alle scienze del comportamento, dalla primatologia alla paleo-antropologia, dall'archeologia molecolare alla neurobiologia e alla sociologia animale e umana, dovrebbe andare di pari passo con una critica degli assetti disciplinari che consenta a questi saperi, e ai loro portatori, di interrogarsi sulla propria storia, e interloquire a partire da tale riflessione autocritica.

Due "dilemmi darwiniani" alla luce della "sintesi postmoderna"

Durante l'ultimo quarto di secolo, nuove tecniche e scoperte hanno ampliato l'assetto teorico del darwinismo, suggerendo una profonda revisione del quadro concettuale emerso dalla "nuova sintesi".

Forze motrici di questa "sintesi postmoderna" sono gli studi trans-disciplinari sulle relazioni tra evoluzione e sviluppo (*Evolution & Developpement*), basati sul tentativo di comprendere come interagiscono, nei fenomeni di conservazione e mutamento delle specie, quattro diverse forme di ereditarietà, «genetica, epigenetica, comportamentale e culturale»[90], di cui è ormai acclarata l'esistenza. Uno degli studi più autorevoli, in questo campo, è il volume

[89] Cfr. Gabriella Spedini, *Antropologia evoluzionistica*, Piccin, Padova 2005, p. 104. Sulla nuova classificazione proposta da M. Goodman nel 2003 cfr. G. Biondi, O. Rickards, *cit.*, pp. 162-167 e la tabella a p. 171.

[90] Cfr. Eva Jablonka, Marion Lamb, *Evolution in Four Dimensions*, MIT Press, Cambridge 2005 (trad. it. *L'evoluzione in quattro dimensioni*, Milano, Utet 2007, p. 303).

di E. Jablonka e M. Lamb, *Evolution in Four Dimensions* (2005), in cui le autrici mettono in reciproca connessione quattro importanti acquisizioni degli ultimi 20 anni:

– L'ereditarietà "non ha a che vedere soltanto con i geni;
– alcune variazioni ereditarie non sono affatto casuali in origine;
– certe informazioni acquisite vengono ereditate;

Si tratta di mutamenti di prospettiva considerevoli, che hanno ripercussioni teoriche, sia nella spiegazione dei processi evolutivi, sia nella ricerca sulla genesi dei comportamenti animali e umani. Essi gettano, in particolare, nuova luce su due "dilemmi darwiniani" che la teoria della selezione naturale si è portata dietro, fin dalla sua prima formulazione, e che neppure la "nuova sintesi" aveva sciolto.

Il primo riguarda la spiegazione dell'impressionante rapidità con cui si è svolto il processo della filogenesi. Esso ha prodotto, in meno di 600 milioni di anni, l'incredibile varietà di specie pluricellulari esistite ed esistenti, rendendo possibile la comparsa, in successione temporale, di animali capaci di prestazioni cognitive nuove e più complesse, rispetto ai loro predecessori, e la nascita degli ominoidei e dell'uomo. Già nel 1867, F. Jenkin faceva notare che la soluzione avanzata da Darwin, ovvero, il lento accumulo di variazioni ereditarie casuali favorevoli prodotto dalla selezione naturale, difficilmente può spiegare l'origine di organi complessi come l'occhio o il cervello, perché il tempo trascorso dalla nascita della vita sulla terra ad oggi risulterebbe *troppo breve*. Tutte le riformulazioni della teoria darwiniana incentrate sul binomio mutazioni-selezione, «caso e necessità», proposte nei cento anni successivi e oltre, si sono trascinate dietro questo problema.

Jablonka e Lamb documentano il fatto che, nel corso della filogenesi, accanto ai lenti processi della variazione genetica, hanno operato almeno *altri tre tipi di selezione, eredità e variazione*, definiti rispettivamente *epigenetico, comportamentale e culturale*, i cui effetti si manifestano in maniera molto più rapida di quelli implicati da mutazioni genetiche o addirittura genomiche. Non a caso, nel dialogo conclusivo dell'opera, I. Mistabra, l'interlocutore immaginario con cui le autrici si confrontano alla fine di ogni capitolo, osserva: «Di interesse più generale sono, però, le implicazioni che la vostra versione del darwinismo ha per le dinamiche del cambiamento evolutivo. Implica che l'evoluzione possa essere rapidissima»[91] perché «di fronte a un cambiamento drastico delle condizioni di vita, si può assistere all'induzione di un'ampia quantità di ogni genere di variazioni ereditabili»[92].

Questo approccio consente di affrontare in modo innovativo anche un *secondo dilemma darwiniano*: la *vexata questio*, in che misura la mente e il comportamento umani sono influenzati dalla selezione economica, sociale e culturale, e possono quindi sviluppare cambiamenti significativi, utili o dannosi, nei tempi rapidi in cui operano tali tipi di selezione - in che misura, invece, essi sono il prodotto di adattamenti divenuti ereditari e fissati in modo irreversibile o scarsamente modificabile, in tutti i membri della nostra specie.

Tale questione si va oggi risolvendo, *proprio con gli strumenti della genetica, della biologia molecolare, della biologia dello sviluppo e dell'etologia comparata*, *nettamente a sfavore del determinismo genetico*, rendendo anacronistica la prospettiva genocentrica che ha dominato le teorie dell'ereditarietà e dell'evoluzione nel Novecento.

Entro il quadro teorico della "sintesi moderna", veniva escluso a priori che l'elevatissi-

[91] *Ivi*, pp. 442-443.
[92] *Ivi*, p. 443.

mo tasso di mutamento sociale, che caratterizza la storia umana da almeno diecimila anni, avesse apportato modificazioni significative nel fenotipo e nelle sue propensioni fisiologiche, psichiche e comportamentali. La conformazione fenotipica era, infatti, considerata il risultato dell'esecuzione fedele (salvo errori casuali) di un programma interamente scritto nel DNA e scarsamente influenzabile dall'ambiente. Modificazioni fenotipiche significative si ritenevano, quindi, possibili solo nei tempi lunghi richiesti da mutazioni rilevanti del genoma, ovvero, nell'arco di milioni di anni. L'impostazione di Jablonka e Lamb consente di corroborare una prospettiva alternativa: «Nel corso dell'intera storia dell'uomo l'evoluzione adattativa è stata guidata dal sistema culturale, che ha creato le condizioni in cui si sono espressi e sono stati selezionati i geni e il comportamento»[93]. «Sulla base dell'attuale sapere biologico», non c'è quindi modo di negare «il potere della costruzione sociale storica e di spiegare lo *status quo* socio-comportamentale in termini di geni»[94]. Già molto prima che la "sintesi postmoderna" si affacciasse all'orizzonte, diversi studiosi di orientamento darwinista avevano rotto, su questo punto, con l'ortodossia. C. H. Waddington aveva offerto, con il concetto di "canalizzazione dello sviluppo"[95] uno strumento ermeneutico importante per la comprensione di tali fenomeni. K. Lorenz, nonostante la sua propensione al determinismo genetico, scrisse a chiare lettere, nel 1983, che "la selezione creativa", quella «selezione di tutto con tutto» che Darwin chiamava "naturale" e che ha reso possibile l'evoluzione organica, «ha cessato di esercitare i suoi effetti sull'uomo». Al suo posto opera, da tempo, «un altro tipo di selezione, la selezione all'interno della specie stessa»[96] ed essa sta producendo, secondo l'etologo, effetti, in larga misura, *disadattativi*.

Il dibattito sull'origine dei vincoli morali umani

Uno degli ambiti in cui gli effetti della selezione intraspecifica andrebbero più indagati è quello della ricerca sull'*origine dei vincoli morali*, che ha ricevuto, negli ultimi quindici anni, crescente attenzione da parte di primatologi, etologi umani, sociobiologi e psicologi evoluzionisti. Nell'impossibilità di sintetizzare gli sviluppi di un dibattito così ampio, mi limiterò ad evidenziarne e discuterne alcune caratteristiche. Elenchiamole in estrema sintesi:

- L'antitesi altruismo/egoismo, assunta come archetipo delle dicotomie tra "morale" e "immorale", quindi, come un fattore da cui partire per spiegare la genesi della moralità, che viene a essere intesa come sfera dell'agire "altruistico" contrapposto a quello "egoistico". Essa caratterizza, in modo esplicito o implicito, alcuni tra i più noti contributi recenti sul tema.
- Le due contrapposte posizioni emergenti da questo approccio:
- per alcuni la "moralità", così concepita, è qualcosa di contrario alla condotta che gli organismi devono seguire per sopravvivere e riprodursi. La morale costituirebbe, in questa prospettiva, una forma di follia autolesionista o una maschera superficiale di

[93] *Ivi*, p. 295.
[94] *Ivi*, p. 473.
[95] Cfr. Conrad Waddington, *The Evolution of an Evolutionist*, Cornell University Press, Ithica 1975 (trad. it. *Evoluzione di un evoluzionista*, Armando, Roma 1979, pp. 50-57, 176-190, 394-415).
[96] Konrad Lorenz, *Der Abbau des Menschlichen*, Piper, Munchen 1983 (trad. it. *Il declino dell'uomo*, Mondadori, Milano 1984, p. 14).

comportamenti egoistici. Questo tipo di interpretazione si richiama al Darwin del 1859 e al concetto, proprio della "nuova sintesi", di selezione naturale come riproduzione differenziale di genotipi.

– Secondo altri, invece, l'umana capacità di estendere il cerchio della solidarietà dai consanguinei al gruppo di appartenenza e, in linea di principio, all'umanità intera, è stata premiata dalla selezione *naturale*, perché ha offerto alla nostra specie nuove *chances* nella lotta per la sopravvivenza. Tale tendenza costituirebbe, secondo alcuni, una cifra distintiva ed esclusiva dell'evoluzione umana, secondo altri, lo sviluppo di caratteristiche già presenti nelle antropomorfe e in altre specie sociali. In entrambe le varianti, questa impostazione si richiama al Darwin del 1871-1872.
– L'ipotesi che alcune componenti basilari della moralità umana abbiano radici ereditarie e siano universalmente presenti in tutte le culture. Anche questa tesi ha dato luogo ad almeno *due modelli differenti*:
– Il primo, che chiameremo "forte", postula l'esistenza, nella mente umana, di una serie di *istinti*, *principi e giudizi* morali "innati", dipendenti, sia pure indirettamente, dal nostro corredo genetico. Esso ha trovato in un volume dello psicologo M. Hauser un'articolata espressione e in alcuni recenti lavori di S. Pinker un'adesione aperta ad integrazioni con altri modelli.
– Il secondo, che definiremo "debole", è incentrato sulla più parsimoniosa ipotesi che veniamo «al mondo senza nessuna norma morale specifica in testa, ma con un programma di apprendimento che ci dice quali informazioni assorbire»[97], inducendoci ad «interiorizzare il tessuto morale della società in cui siamo nati»[98]. Di esso l'etologo e primatologo F. de Waal ha fornito la più consolidata esposizione.
– Infine, molti di questi contributi, basandosi sull'approccio comparativo, risultano innovativi per i dati sul comportamento animale di cui tengono conto, ma, a mio avviso, carenti nell'analisi della storia sociale umana, e nella valutazione delle funzioni svolte, in diversi contesti culturali, dagli obblighi morali. Questo limite è conseguenza di un approccio prevalentemente, "adattazionista" alla storia sociale e psichica umana, in cui, o non si tiene abbastanza conto del fatto che i costumi morali si sono affermati sotto le pressioni della *selezione intraspecifica*, cioè, dall'ambiente sociale umano, e non dalla "selezione naturale", intesa in senso darwiniano o neodarwiniano[99], o si confondono i differenti effetti di questi due tipi di selezione.

La prima delle caratteristiche elencate si traduce nell'assumere che le equazioni *Altruista = Buono = Morale* ed *Egoista = Cattivo = Immorale* siano fattori costitutivi della moralità in generale. Questo approccio non è una novità; esso si diffuse, in Europa, a partire dagli anni Settanta dell'Ottocento, i suoi fautori del tempo si richiamavano alle opere di Darwin sull'uomo e alla tradizione dell'utilitarismo inglese. In Germania, ne fu promotore Paul Ree che, nel saggio *Origine dei sentimenti morali* (1877), scriveva: «Originariamente […] si sono lodate, e chiamate buone, azioni non egoistiche da parte di quelli nei cui riguardi venivano

[97] Frans de Waal, cit., (trad. it., p. 199).

[98] *Ivi*.

[99] Darwin definiva la selezione naturale come processo che conduce alla "conservazione delle variazioni favorevoli" e alla "eliminazione delle variazioni nocive" (C. Darwin, cit. (trad. it., p. 128). La nuova sintesi l'ha ridefinita come riproduzione differenziale di genotipi.

compiute, dunque ai quali esse tornavano *utili*»[100].

Nella *Genealogia della morale* (1887), Nietzsche provò a dimostrare che tale ipotesi colloca «in una sede errata il fulcro nativo del concetto di "buono"»[101]. Riportiamo, schematicamente, quattro argomenti addotti a sostegno di tale critica:

– ai primordi delle culture umane, ad imporre le più antiche tavole di valori furono coloro che quelle azioni compivano, e che attraverso di esse imponevano le proprie usanze e il proprio potere economico, politico e religioso, non quelli che le subivano.
– In queste antiche tavole di valori, il "buono" e il "morale" non si identificano con concetti astratti come l'altruismo, ma con il condursi in conformità alle tradizioni esistenti. La sottomissione alla norma, intesa come prescrizione sacra e inviolabile, coincide con il "bene"; l'infrazione delle regole tramandate, a prescindere dalla sua intenzionalità, con il "male". I contenuti effettivi di tali prescrizioni erano, già nelle più antiche culture di cui abbiamo traccia, differenziati. Ciò che era sacrilego in un contesto poteva risultare obbligatorio in un altro.
– L'etica professata dalle antiche stirpi proto-aristocratiche e aristocratiche, che dominarono vaste aree dell'Oriente e dell'Occidente, fu lontanissima dall'universalismo, dall'egualitarismo, dall'ascetismo e dal modello altruistico che hanno improntato codici morali divenuti in seguito egemoni, come quelli ispirati dal buddhismo in Oriente e dal cristianesimo in Occidente. L'idea che l'altruismo sia fattore distintivo e universale della morale umana finisce, quindi, per confondere i primordi della "moralità" con fasi più recenti e circoscritte del suo sviluppo.
– La precettistica morale si presenta, spesso, nei più antichi codici da noi ricostruibili, come qualcosa di non universale. Essa tramanda raramente comandamenti che riguardano tutti gli uomini, mentre stabilisce differenze all'interno delle comunità umane, e fra queste. Di tale concezione pre-universalistica della morale restano chiare tracce in epoca storica. Si pensi al tradizionale divieto di svolgere determinate mansioni manuali e commerciali per l'aristocrazia, o al giudizio di Platone secondo cui mentire è lecito per i governanti ma non per i governati.

La seconda caratteristica ha condotto, nel dibattito contemporaneo, alla contrapposizione fra la teoria dell'«organismo egoista», o «teoria della patina» (*veneer theory*)[102], e i due modelli cui ho prima accennato, che a loro volta divergono, difendendo l'uno la tesi che la tendenza ad «aiutare i bisognosi» sia già presente in altre specie, l'altro l'idea che essa sia peculiarità esclusiva della specie umana.

L'introduzione della "teoria della patina" in ambito darwiniano può essere fatta risalire, secondo F. de Waal, a Thomas Huxley. Quest'ultimo, infatti, riteneva:

– che la selezione naturale potesse premiare, all'interno di ogni specie, solo gli organismi più aggressivi e competitivi nella lotta per la sopravvivenza e la riproduzione;
– che ciò implicasse il prevalere e lo stabilizzarsi, nel comportamento di tutti gli esseri viventi, di una tendenza "egoistica", orientata a massimizzare i propri vantaggi a danno degli altri;

[100] Paul Ree, *Ursprung der moralischen Empfindungen*, 1877, cit. in Friedrich Nietzsche, *Zur Genealogie der Moral*, 1887 (trad. it., *Genealogia della morale*, Mondadori Milano 1983, p. 14). Cfr., in ed. it., REE P. (2005) *Origine dei sentimenti morali*, Il Nuovo melangolo, Genova.

[101] Friedrich Nietzsche, cit., pp. 14-15.

[102] La definizione è di F. de Waal. Cfr. F. de Waal cit. (trad. it. cit., pp. 27-33).

– che anche nell'uomo le tendenze egoistiche fossero innate e nettamente prevalenti rispetto a quelle solidaristiche[103].

Convinzioni analoghe espressero figure emblematiche dell'evoluzionismo darwiniano e non darwiniano, dell'epoca, come F. Galton ed H. Spencer in Inghilterra, E. Haeckel in Germania, W. G. Sumner negli Stati Uniti. Quanto a Darwin, occorre distinguere l'impostazione del testo del 1859 dalle riflessioni che egli espresse nel libro *The Descent of Man* (1871).

L'origine delle specie presenta, nel suo impianto teorico, alcuni elementi attinti dai classici del pensiero liberale. Th. Malthus, nel *Saggio sul principio della popolazione* (1798), aveva ipotizzato una «costante tendenza» di «tutti gli esseri viventi a moltiplicarsi più di quanto permettano i mezzi di sussistenza»[104]. Darwin, nel terzo capitolo di *The Origin*, traeva da tali premesse la conclusione che l'insufficienza delle risorse produce, ad ogni livello del vivente, una «lotta per l'esistenza» tra conspecifici e tra specie antagoniste[105]. Da A. Smith, altro padre dell'economia classica, egli riprendeva l'ipotesi che la lotta per la sopravvivenza conduca ad una graduale «selezione del più adatto», assunta anche da Spencer.

Il modello della selezione naturale presentato da Darwin nel 1859 rispecchia, *sotto questi aspetti*, un ottimismo liberale sugli effetti della competizione ed una *concezione utilitarista degli organismi*, in cui la condotta che ogni vivente ha da seguire, per restare tale, è «concepita come una variante del comportamento competitivo, acquisitivo, "egoistico" e calcolante che viene attribuito alla "razionalità" *tout court* dai teorici liberali dell'economia classica e neo-classica»[106]. L'approccio di Darwin muterà, almeno in parte, in *The Descent of Man*, pubblicato dopo undici anni e quattro mesi, ma sulla ricezione della teoria selettiva e sulla sua applicazione all'antropologia, avrà molto più impatto il testo del 1859 che quello del 1871. Come nota P. Tort, lo «schema direttivo delle letture europee e poi americane di Darwin, dopo il 1860, è sempre lo stesso: si isolano i temi della competizione, della concorrenza vitale, della lotta per la vita, del trionfo o della sopravvivenza dei più adatti, della trasmissione cumulativa dei vantaggi, dell'eliminazione dei meno adatti e del vaglio selettivo, e si applicano alla società umana»[107].

Ampiamente utilizzato, in ambito neodarwinista, fino alla prima metà del XX secolo, il modello dell'organismo "egoista" fu rilanciato, negli anni Sessanta, da G. C. Williams[108] e sintetizzato, nel 1974, da Ghiselin con una battuta: «Graffia un "altruista" e vedrai sanguinare un "ipocrita"»[109]. Poi, col diffondersi della sociobiologia, molti lettori interpretarono il progetto di una "biologizzazione dell'etica", lanciato da Wilson nel 1975, e il concetto di

[103] Cfr. Thomas Henry Huxley, *Struggle for Existence and its Bearing upon Man*, 1888 (trad. it., *Evoluzione ed etica*, Boringhieri, Torino 1995, e l'introduzione curata da A. La Vergata).

[104] Cfr. Thomas Malthus, *An Essay on the Principle of Population*, 1798 (trad. it., *Saggio sul principio della popolazione*, Utet, Torino 1949).

[105] Cfr. C. Darwin *cit.* (trad. it. cap. III, in particolare pp. 111-113).

[106] Andrea Cavazzini, *Uomini e animali, tra natura e cultura*, in «L'Ateo», II (2009), pp. 5-6.

[107] Patrick Tort, *La seconde révolution darwinienne*, 1992 (trad. it. *L'antropologia di Darwin*, Manifestolibri, Roma 2000, pp. 21-22).

[108] Cfr. George Williams, *Adaptation and Natural Selection*, Princenton University press, Princenton 1966; *Reply to comments on Huxley's Evolution and Ethics in Sociobiological Perspective*, in «Zygon», XXIII (1988), pp. 437-438.

[109] Cfr. Michael Ghiselin, *The Economy of Nature and the Evolution of Sex*, University of California Press, Berkeley 1974, p. 247.

«gene egoista» introdotto da Dawkins nel 1976, come altrettanti inviti a comprovare tale modello. In effetti, per il Wilson di allora, «togliere temporaneamente l'etica dalle mani dei filosofi e […] biologizzarla»[110] significava dimostrare che «lo studio dello sviluppo morale è soltanto una più complicata e meno duttile versione del problema della varianza genetica»[111]. Anche le idee di Dawkins su questi temi non parevano all'epoca lasciar margini al dubbio: «Siate consapevoli che se desiderate, come me, costruire una società in cui i singoli cooperino generosamente e senza egoismo al bene comune, dovete aspettarvi poco aiuto dalla natura biologica. Bisogna cercare di *insegnare* generosità e altruismo, perché siamo nati egoisti»[112]. Tuttavia, recentemente, Dawkins ha tentato di sganciare la teoria del "gene egoista" da quella dell'"organismo egoista". Nel 2006, egli ha precisato che tra il suo concetto di "egoismo genetico" e l'ipotesi di una radice altrettanto genetica delle tendenze "altruistiche" umane non vi sarebbe alcuna contraddizione: «Da dove nasce lo spirito del buon samaritano? La bontà è forse incompatibile con la teoria del "gene egoista"? No. Questo è un fraintendimento della teoria, un malaugurato fraintendimento (e con il senno di poi prevedibile)»[113]. Partendo da tali premesse, nel capitolo VI di *The Gold Delusion*, intitolato «Le origini dell'etica: perché siamo buoni?», l'autore spiazza alcune interpretazioni classiche del suo pensiero prendendo le difese di una tesi che ha, nel frattempo, trovato diffusione nell'ambito della psicologia evoluzionista: il nostro «senso morale» è «universale», «inscritto nel cervello umano», determinato da fattori ereditari e, in larga misura, immune da condizionamenti sociali[114]. Questa ipotesi, avanzata da S. Pinker, nel volume *Tabula rasa* e nel recente articolo «The Moral Instinct», è stata sviluppata da M. Hauser, docente di Psicologia, Biologia evoluzionistica ed Antropologia biologica ad Harward, nel saggio *Moral minds. How nature designed our universal sense of right and wrong*[115].

Modelli "forti" e modelli "deboli" dell'innatismo morale

Riprendendo, come Pinker, modelli chomskyani, Hauser prospetta l'idea di una «grammatica morale universale» e di un «istinto morale» che «cresce naturalmente all'interno di ogni bambino» consentendo, già all'età di quattro anni, di «generare giudizi rapidi su ciò che è moralmente giusto o sbagliato»[116]. Le sue tesi delineano, sia pure con alcune cautele, un *innatismo morale forte* affermando:

– che esiste una «facoltà morale innata» caratteristica ed esclusiva della nostra specie;

[110] Edward Osborne Wilson, *Sociobiology*, Harvard University Press, Cambridge 1975 (trad. it., *Sociobiologia*, Zanichelli, Bologna 1979, p. 569).

[111] *Ibidem*.

[112] Richard Dawkins, *The Selfish Gene*, Oxford University Press, Oxford 1976 (trad. it., *Il gene egoista*, Zanichelli, Bologna 1992, p. 5).

[113] Richard Dawkins, *The God Delusion*, Bantam Press, London 2006 (trad. it. *L'illusione di Dio*, Mondadori, Milano 2007, p. 213).

[114] Cfr. DAWKINS R. *cit.*, (trad. it., pp 221-225).

[115] Marc Hauser, *Moral minds*, Ecco/Harper Collins Publisher, New York 2006 (trad. it. *Menti morali*, Il Saggiatore, Milano 2007.

[116] *Ivi*, p. 9. Lo studio di Hauser presenta un'accurata panoramica dei contributi di diverse discipline all'indagine sulla genesi dei giudizi morali. I materiali esaminati riguardano lo sviluppo cognitivo infantile, i costumi delle attuali popolazioni di cacciatori e raccoglitori, l'esame di pazienti con lesioni al lobo frontale, i risultati della ricerca paleoantropologica, etologica e primatologica.

– che «i nostri istinti morali sono immuni dai comandi espliciti tramandatici da religioni e autorità»[117].

L'argomento che l'autore ritiene decisivo, a sostegno di queste ipotesi, deriva da una ricerca da lui stesso istruita somministrando, via internet, a più di 60.000 volontari appartenenti a 120 nazioni diverse, questionari relativi ad alcuni "dilemmi morali". Hauser e Dawkins interpretano il fatto che la maggior parte delle persone intervistate abbia fornito risposte simili, a prescindere dalla cultura di provenienza, dall'appartenenza religiosa e dalla condizione sociale, come indice di un'universalità dei principi morali basilari e di una loro impermeabilità di fondo alle influenze culturali[118]. Questo risultato può, tuttavia, altrettanto legittimamente, essere letto come segno dell'alto grado di *omologazione culturale* oggi raggiunto, ovvero, del fatto che, nel XXI secolo, entro una cerchia di persone occidentalizzate quanto basta per usare internet, è riscontrabile, anche sul piano dei giudizi morali, un notevole appiattimento di quelle ampissime differenze culturali che una consolidata documentazione storica attesta da almeno diecimila anni a questa parte.

L'idea che le tendenze altruistiche rappresentino una cifra distintiva dell'essere umano e della sua evoluzione ha trovato, però, sostegno anche presso interpreti del darwinismo molto lontani dalle posizioni di Dawkins ed Hauser. Lo storico del darwinismo P. Tort ha sostenuto, dal 1983, che *L'Origine dell'uomo* segnerebbe l'avvento di una "seconda rivoluzione darwiniana", distinta da quella del 1859, dimostrando un «effetto reversivo dell'evoluzione»[119] avvenuto nella sola specie umana. Sfruttando i vantaggi della solidarietà sociale, la nostra specie si sarebbe incamminata verso il superamento della lotta per l'esistenza, realizzando regole di convivenza in cui «non si eliminano più i deboli (e con ciò si deve intendere tutti gli individui la cui condizione psicologica, psichica o sociale avrebbe condannato a morte sotto l'egemonia della legge «naturale»), ma essi sono protetti, curati e difesi»[120]. In tale «effetto reversivo» risiederebbe la chiave dell'evoluzione sociale umana, e nella sua individuazione «la chiave dell'antropologia darwiniana»[121].

Tort ha ragione a sottolineare che Darwin, con *L'origine dell'uomo*, volle distinguersi da quanti, spesso richiamandosi al suo nome, giustificavano in termini adattativi i criteri selettivi vigenti nelle moderne società industrializzate. Tuttavia, l'interpretazione che egli fornisce del testo darwiniano, e il *modello teorico* che propone, presentano, a mio avviso, alcuni punti deboli:

1. La lettura di Tort poggia su una tesi che nel testo darwiniano è presente ma non riveste la centralità che egli le assegna.
2. Darwin afferma che la solidarietà interna al gruppo è stato uno degli elementi propulsivi delle società umane, ma anche che essa in molti casi si è sviluppata, come studi recenti sembrano confermare[122], in coevoluzione con l'attività bellica e la sot-

[117] Queste tesi sono, in parte, falsificate, dalle stesse documentazioni che l'autore analizza. Alle pp-141-144, vengono discussi i noti esperimenti di Milgram, poi replicati in diversi paesi, che conducono a conclusioni opposte. Alle pp. 203-4, si ricordano le osservazioni sui movimenti oculari dei bambini che, dal quattordicesimo mese in poi, osservano le reazioni degli adulti di riferimento uniformando ad esse le proprie reazioni emotive. Nelle pp. seguenti, si citano esempi di come le norme sociali possano neutralizzare le inibizioni all'omicidio.

[118] Cfr. M. Hauser *cit.* (trad.it., pp. 130-135); R. Dawkins *cit.* (trad. it., pp. 222-225).

[119] Cfr. Patrick Tort, *La Pensée hiérarchique et l'evolution*, Aubier, Paris 1983; (trad. it., pp. 23-27).

[120] *Ivi*, p. 25.

[121] *Ivi*, p. 26.

[122] Cfr. J.K. Choi, S. Bowles, *The Coevolution of Parochial Altruism and War*, in «*Science*», CCCXVIII (2007), pp. 636– 640; F. de Waal cit. (trad. it. pp. 79-80).

tomissione violenta di altre popolazioni. Non è corretto, quindi, assimilare tali tipi di comportamento ad un generico, e tendenzialmente universale, principio solidale come quello delineato da Tort.

3. Quest'ultimo ragiona come se le società umane avessero seguito tutte *un unico modello di sviluppo*, mentre, per quel che ne sappiamo, l'evoluzione delle culture è stata, anche sul piano delle regole di convivenza, fin da epoche remote, estremamente differenziata.
4. Infine, la storia umana ha prodotto, purtroppo, almeno negli ultimi diecimila anni, *effetti opposti a quelli indicati da Tort*: lungi dal realizzare una progressiva estensione dei principi basati sulla tutela dei più bisognosi, essa ha condotto, dal sorgere delle prime forme di dominio aristocratico ad oggi, ad una progressiva espansione, e infine ad una globalizzazione, del *diritto del più forte*.

La terza caratteristica cui ho accennato conduce alla divergenza tra modelli "forti" e "deboli" dell'innatismo morale. Hauser, pur non negando l'innegabile, ovvero la varietà culturale e la sua influenza sui codici di condotta, postula l'esistenza di "principi innati", astratti e universali, tipici ed esclusivi della "facoltà morale umana".

Pinker assume una posizione intermedia: pur restando sul terreno del "*realismo morale*", come egli stesso afferma, ne propone "una versione indebolita", secondo la quale "forse non abbiamo nel cervello una lista di regole "tu devi", ma almeno qualche regola del tipo "se-allora""[123].

F. de Waal, propone, invece, come vedremo, un innatismo morale 'debole' che assegna ai fattori ereditari soprattutto il ruolo di "programmi di apprendimento" e non nega la permeabilità dei valori morali ai condizionamenti religiosi, politici e sociali.

A questo tema, de Waal ha dedicato, oltre a numerosi *papers*, due saggi: *Naturalmente buoni* (1996) e *Primati e filosofi* (2006). Nell'affrontarlo, egli si richiama al Darwin di *The Descent of Man*, prendendo le mosse dal «principio di continuità»: «a qualche livello, deve esservi una continuità fra il comportamento dell'uomo e quello degli altri primati. Nessun aspetto del comportamento – nemmeno la nostra tanto celebrata moralità – può essere escluso da questa assunzione»[124]. Il primatologo mostra che «molti sentimenti e capacità cognitive sottesi alla moralità umana» sono «precedenti alla comparsa della nostra specie»: condividiamo con altri animali prerequisiti come «empatia» e «reciprocità», che de Waal considera *necessari, ma non ancora sufficienti,* a «generare la moralità come noi la conosciamo»[125].

Secondo il "modello della matrioska", poi proposto nel saggio del 2006, possiamo distinguere tre diversi livelli di empatia:

– il «contagio emozionale» che si dà quando «lo stato emozionale di un individuo suscita uno stato analogo o strettamente collegato a esso in un altro»[126];
– l'«empatia cognitiva» che implica capacità di riconoscere le emozioni provate da altri individui e, in alcuni casi, le motivazioni che le hanno suscitate;

[123] Steven Pinker, *The Morale Instinct*, 2008; scaricabile in inglese e in italiano all'indirizzo: *lumerinnovato.blogspot.com/.../listinto-morale-di-steven-pinker.html.*

[124] F. de Waal, *Good natured*, Harvard University Press, Cambridge 1996 (trad. it., *Naturalmente buoni*, Garzanti, Milano 2001, p. 9).

[125] F. de Waal 2006 cit. (trad. it., p. 42).

[126] *Ivi*, p. 48.

– l'«attribuzione di stati mentali», intesa come capacità di assumere il punto di vista dell'altro.

Se il primo è riscontrabile in tutti i mammiferi e gli uccelli sociali, il secondo appare in modo sporadico nelle scimmie antropoidi e in altri mammiferi, in forme più sviluppate nelle antropomorfe. Il terzo livello, che implica capacità di attribuire ad altri credenze e stati mentali, tradizionalmente considerato esclusivo dell'uomo, è stato riscontrato tra scimpanzé e bonobo e, secondo altre fonti, anche in uccelli sociali come i corvi[1].

Possiamo suddividere il comportamento "altruistico", inteso come comportamento che favorisce altri ma implica un costo per chi lo attua, in quattro tipologie: «Altruismo funzionale», «Aiuto socialmente motivato», «Aiuto intenzionale mirato», «Aiuto "egoistico"»[2]. Nessuna di esse appare, alla luce delle conoscenze attuali, esclusiva dell'essere umano: la prima è diffusa nella maggioranza delle specie animali, soprattutto nell'ambito delle cure parentali, la seconda, che implica risposte empatiche ad alcuni comportamenti dei conspecifici, caratterizza molte specie sociali, le ultime due tipologie sono state riscontrate solo negli uomini e in alcuni "animali con cervello di grandi dimensioni" come scimpanzé, delfini, elefanti.

Possiamo individuare, infine, secondo de Waal, tre gruppi di fattori che hanno influito sullo sviluppo storico della "moralità" umana:

– «Sentimenti morali»
– «Pressione sociale»
– «Giudizio e ragionamento».

Il primo, presentando «evidenti parallelismi con altri primati», fornirebbe alcuni «elementi costitutivi» che «comprendono l'empatia e la reciprocità, ma anche il risarcimento, la risoluzione dei conflitti e il senso di equità»[3]. Al secondo livello, «si cominciano a incontrare le differenze più importanti»: de Waal ritiene che una «pressione sociale» orientata a tutelare gli interessi del gruppo, emersa già in altri primati, sia divenuta nella nostra specie un cardine della «moralità». Accedendo al «terzo livello […] i raffronti con gli altri animali diventano davvero esigui»[4]: «giudizio e ragionamento» e individuazione delle argomentazioni razionali a favore o contro determinati precetti, sembrano essere prerogative solo umane.

In *Naturalmente buoni*, de Waal aveva introdotto l'importante concetto di «imprinting morale»: «In un certo senso noi riceviamo un imprinting per un particolare sistema morale attraverso un processo che, quantunque centinaia di volte più complicato dell'imprinting degli uccelli, può essere ugualmente efficace e duraturo»[5]. Nelle pagine conclusive di *Primati e filosofi*, questo concetto sembra assumere dimensione più complessiva: «Anche se la capacità morale degli uomini si è evoluta a partire dalla vita di gruppo dei primati», questo non sta «a significare che i nostri geni ci dettano soluzioni morali specifiche […]. Noi siamo venuti al mondo senza nessuna norma morale specifica in testa, ma con un programma di apprendimento che ci dice quali informazioni assorbire» e ci orienta ad «interiorizzare

[1] Cfr. T. Bugnyar, K. Kotrschal, K., *Movement coordination and signalling in ravens (Corvus corax): an experimental field study*, in «Acta Ethologica», III (2001), pp. 101-109; T. Bugnyar et al., *Food calling in ravens: are "yells" referential signals?*, in «Animal Behavior», LXI (2001), pp. 949-958; B. Heinrich, T. Bugnyar, *Raven intelligence*, in «Scientific American», April 2007.

[2] F. de Waal *cit.* (trad. it. p. 215).

[3] *Ivi*, p. 201.

[4] *Ivi*, p. 207.

[5] F. de Waal 1996 *cit.* (trad. it., p. 52).

il tessuto morale della società in cui siamo nati»[6]. L'innatismo morale debole di de Waal porta, dunque, alla conclusione «che la nostra bussola interna venga forgiata dall'ambiente sociale»[7].

Ma quali pressioni selettive, di natura sociale, hanno influito con più costanza nel passato della nostra specie, e quali meccanismi selettivi orientano, oggi, la selezione dei comportamenti nelle nostre società?

La seconda parte di *Primates and Philosophers* è costituita dai commenti di quattro studiosi alle ipotesi presentate da de Waal. Tra questi, la filosofa Ch. M. Korsgaard pone la «questione se la moralità abbia radici nel nostro passato evolutivo oppure se rappresenti una sorta di rottura radicale con quel passato»[8]. Le due tesi sembrano, inizialmente, contrapporsi, ma l'autrice chiarisce che si tratta, in realtà, di un e/e, e non di un o/o: «Se qualcuno mi chiedesse se a livello personale sono convinta che gli altri animali somiglino agli uomini più di quanto immagini la maggior parte delle persone, oppure se sono convinta che ci sia una profonda discontinuità tra gli uomini e gli altri animali, dovrei rispondere affermativamente a tutte e due le domande»[9].

L'ipotesi che le radici più remote dei vincoli morali umani risiedano in capacità comparse *prima* della separazione tra scimpanzé e ominini, sostenuta da de Waal, secondo Korsgaard, non è affatto incompatibile con la convinzione che lo sviluppo di alcuni aspetti della «moralità umana» abbia implicato una profonda «rottura con il nostro passato animale».

Per comprenderne la genesi, la filosofa rimanda alle riflessioni di Nietzsche e Freud sul rapporto tra «civilizzazione» e coercizione degli «istinti» osservando: «Da un punto di vista psicologico, il fenomeno del dominio mi sembra il luogo più opportuno in cui cercare l'origine evolutiva della nostra capacità di essere motivati da un dovere»[10].

Nietzsche tentò di ricostruire, attraverso una storia critica del *dominio sociale umano*, la genesi dei concetti di «coscienza», «dovere morale» e «senso di colpa» declinando in modo differente un modello cui già Darwin aveva fatto ricorso: quello del *mutamento di funzione*, ribattezzato, in anni più recenti, da S. J. Gould e E. S. Vrba, col nome di «exaptation»[11]. Se Darwin aveva compreso che un medesimo organo o comportamento può conservarsi e trasformarsi, nel tempo, prestandosi, in diverse fasi storiche o contemporaneamente, a differenti utilizzazioni, Nietzsche introduceva un'ipotesi più ardita: la selezione sociale umana è in grado di invertire il processo adattativo, inducendo "metamorfosi" che modificano *oggetti, direzioni e funzioni* delle propensioni individuali, rendendole, sotto molti aspetti, dannose per il singolo, ma favorevoli allo sviluppo di diverse forme di parassitismo intraspecifico e di dominio dell'uomo sull'uomo e sulla natura.

Due processi di questo tipo vengono ricostruiti nella seconda dissertazione della *Gene-*

[6] F. de Waal 2006 *cit.* (trad. it., p. 199).

[7] *Ivi*, p. 208.

[8] Christine Korsgaard, *Moralità e particolarità dell'azione umana*, in *Primates and Philosophers*, F. de Waal, Princeton University Press, Princeton 2006 (trad.it. *Primati e filosofi*, Garzanti, Milano 2009, p. 124).

[9] *Ivi*, p. 130. Come Ober e Macedo notano nell'introduzione, tutti gli interlocutori accettano i postulati cardine dell'approccio genealogico.

[10] *Ivi*, nota 14, p. 142.

[11] Darwin utilizzò l'argomento per rispondere alla già citata obiezione di Jenkin alla sua teoria. Cfr. S.J. Gould, E.S. Vrba, *Exaptation – a missing term in the science of form*, 1982 (trad. it., *Exaptation. Il bricolage dell'evoluzione*, Boringhieri, Torino 2008); S.J. Gould, *Exaptation: A Crucial tool for Evolutionary Psychology*, in Journal of Social Issues XLVII (1991), pp. 43–65.

alogia della morale: il primo, come effetto di quell'enorme «privazione di libertà» e quel violento livellamento di consuetudini culturali già consolidate che dovettero seguire alle prime forme di sottomissione politica e sfruttamento economico sistematico di determinate popolazioni da parte di altre. Questa frattura con le tradizioni del gruppo di provenienza, questa creazione di entità istituzionali coatte, innescarono una metamorfosi spiegabile, secondo Nietzsche, con un principio che egli riteneva basilare per la fisiologia: «gli istinti» che non possono scaricarsi all'esterno «si rivolgono all'interno»[12]. Sia le tendenze aggressive, sia le propensioni alla cura, non potendosi più manifestare liberamente nel sociale, dovettero *mutare oggetto*, rivolgendosi verso l'individuo stesso, diventando, rispettivamente, istanze di *autocontrollo e autodifesa*. Una seconda più lenta, trasformazione, mediata dall'istituzionalizzazione dei culti religiosi, spiega, nell'ipotesi nietzschiana, l'emergere del nucleo più antico della «coscienza morale», intesa come guardiano interiore, controllore degli istinti, memoria dei "tu devi". Essa consisterebbe nell'introiezione *dell'occhio del dio*, nell'acquisita abitudine ad anticipare mentalmente il verdetto terreno e divino, divenuta, infine, *occhio interno* che sorveglia e punisce, con conflitti emotivi, anche il solo desiderio di infrangere le regole sociali.

Non si tratta qui di verificare l'attendibilità delle specifiche ipotesi nietzschiane, quanto di rilevare come, in quell'approccio, una genealogia dei comportamenti umani debba attrezzarsi a cogliere, non solo continuità e omologie, ma anche discontinuità e fratture spiegabili, in modo non metafisico, come effetti di una selezione sociale che, da millenni, ha premiato, analogamente a quanto accadeva nell'allevamento degli animali, caratteristiche dell'umano utili, non ai loro portatori, ma alle forze sociali in grado di orientare la selezione stessa.

Aspetti come la sacralizzazione delle istituzioni vigenti, riscontrabili in tutte le più antiche entità statuali, possono essere spiegati, in questa prospettiva, come effetti di un millenario condizionamento sociale orientato a canalizzare verso tali istituzioni *patterns* comportamentali di difesa e di cura, in precedenza, rivolti solo al nucleo familiare e al piccolo gruppo di cui si era parte. Associazioni come quelle tra la patria e la madre, concetti come "amor di patria" e "sacrificio per la patria" hanno probabilmente in questi spostamenti la loro radice.

Un ruolo non meno centrale ha svolto, storicamente, l'induzione, tramite condizionamento culturale, allo spostamento delle pulsioni *aggressive* su oggetti sostitutivi. La deumanizzazione del gruppo avversario funziona, da millenni, come dispositivo di innesco *del comportamento aggressivo individuale e di gruppo*. L'accostamento verbale e visivo tra tipologie fisiche o comportamentali che si vuole ostracizzare e stimoli negativi, ad esempio animali per i più repellenti, o simboli religiosi del male, è, tradizionalmente, alla base delle pratiche di disinibizione alla violenza nei confronti del "nemico", o del "diverso", in molte culture. L'enfatizzazione delle differenze culturali tra gruppi contrapposti, che E. Erikson definiva «pseudospeciazione»[13], è, come spesso ricordava Lorenz, uno dei meccanismi più diffusi di istigazione all'odio nazionalistico, al fanatismo religioso e politico, a quello stato psico-fisiologico di «entusiasmo collettivo di tipo aggressivo» in cui possono perdere «gran parte dei loro poteri i freni inibitori che ci trattengono dal colpire e uccidere altri uomini»[14].

In definitiva, mentre le *tecnologie* del condizionamento sociale hanno subito, dall'antichi-

[12] F. Nietzsche *cit.* (trad. it., p. 67).

[13] Cfr. Erik Erikson, *Insight and Responsability*, Norton, New York 1964; E. Erikson, *Ontogeny of Ritualisation in Man*, in «Philosophical Transaction», CCLI (1966), pp. 337-349; K. Lorenz, *Die acht Todsünden der zivilisierten Menschheit*, Piper. Munchen 1973 (trad. it., *Gli otto peccati capitali della nostra civiltà*, Adelphi, Milano 1974, p. 107).

[14] *Ivi*, p. 155.

tà ad oggi, un incessante processo di sviluppo e raffinamento, le *tecniche* di base che esse veicolano sono rimaste molto più costanti basandosi, in larga misura, su procedimenti analoghi a quelli, poi sanciti dal behaviorismo, che inducono forme di apprendimento associativo e automatismi comportamentali.

Continuità e discontinuità nei modelli di "dominanza"

Mettiamo a confronto, sia pur schematicamente, *le funzioni, i rischi e gli oneri* che un individuo deve accollarsi per *divenire e rimanere dominante*, nel proprio gruppo, presso:

- due diverse specie di macachi;
- gli scimpanzé;
- alcune comunità umane non statuali;
- regni e imperi antichi e moderni;
- gli odierni regimi parlamentari.

Tra i macachi, i maschi di alto rango svolgono funzioni di vigilanza e risoluzione dei conflitti, in forme più "tolleranti" presso gli orsini, più rigide e gerarchizzate nei reso. In entrambe le specie, di tali funzioni si avvantaggia, almeno in parte, l'intero gruppo. Gli individui dominanti si accollano, infatti, i principali rischi nella difesa da attacchi esterni e nella risoluzione di scontri interni, la loro presenza favorisce scambi e stempera tensioni tra i membri del gruppo[15]. Tra gli scimpanzé, queste prestazioni si presentano a livelli più raffinati: l'«imparzialità degli scimpanzé maschi in questo ruolo è veramente notevole ed è come se si mettessero al di sopra delle parti» [16]. Essi sono, in realtà, vincolati da una pressione sociale, orientata a difendere alcuni interessi del gruppo, di cui de Waal descrive evidenti manifestazioni: «In una tiepida sera, allo zoo di Arnhem, quando il guardiano chiamò gli scimpanzé nell'edificio, due femmine adolescenti si rifiutarono di entrare […]. La regola dello zoo era che finché tutte non fossero rientrate, a nessuna delle grandi scimmie veniva dato da mangiare. Le due adolescenti ostinate provocarono un'atmosfera di irritazione tra le altre. Quando alla fine entrarono, parecchie ore dopo, i guardiani assegnarono loro un posto per dormire separato allo scopo di prevenire rappresaglie, però questo le mise al riparo solo temporaneamente. La mattina dopo, nello spazio aperto dell'isola, l'intera colonia dette sfogo alla sua frustrazione per il ritardo del pasto con un inseguimento di massa che finì in un pestaggio delle due colpevoli. Quella sera furono le prime a rientrare»[17].

Abbiamo riscontro di funzioni analoghe svolte dalla pressione sociale nelle società umane? E, in tal caso, in quali tipi di culture esse si sono manifestate con maggiore evidenza ed efficacia? Richiamandosi a Darwin, sia Pinker ed Hauser, sia Tort, sia in parte lo stesso de Waal, sembrano dare per scontato che il cosiddetto processo di "civilizzazione" abbia condotto le moderne società statuali a realizzare, *più di ogni altra organizzazione sociale animale e umana*, la tendenza ad estendere il "cerchio" della solidarietà sociale. Eppure, mentre è noto il grado di sopruso, manipolazione e violenza su cui tale presunta civilizzazione si è retta e si regge, la ricerca etnologica attesta, e lo stesso de Waal documenta[18], che

[15] de Waal cit. (trad. it., p.204).
[16] *Ibidem.*
[17] *Ivi*, pp. 205-206.
[18] Cfr. F. de Waal, *Our Inner Ape*, Riverhead Books, New York 2005 (trad. it., *La scimmia che siamo*, Garzanti, Mila-

una forte pressione sociale orientata ad impedire la privatizzazione delle risorse e la nascita di corpi separati di potere è, oggi, riscontrabile solo in comunità umane tra le più lontane dagli *standard*, normalmente riconosciuti, di "civilizzazione". Ovvero, in quella diversificata gamma di società "non statuali" che alcuni antropologi chiamano «egualitarie»[19]. P. Clastres suggeriva che queste non possono essere definite *pre*-statali, nel senso che non si sarebbero ancora evolute ad un presunto stadio superiore di civilizzazione espresso dalle istituzioni statali. Esse vanno, piuttosto, considerate secondo l'etnologo, «società *contro* lo Stato», dotate di *specifici dispositivi volti ad impedire la nascita di una sfera del potere politico separata dal resto della società*[20]. Comunità in cui i cosiddetti "capi", oltre a non possedere effettivi poteri "politici", non sono affatto esonerati dalle fatiche necessarie a sostentare e difendere il gruppo, dovendo, anzi, essere i primi a dare in tali ambiti il buon esempio.

Quale parabola evolutiva ha seguito, invece, nelle società incentrate sull'istituzionalizzazione di corpi separati di potere e sull'appropriazione privata dei mezzi di produzione, il rapporto tra dominanza e funzioni di sostentamento e difesa del gruppo?

In diverse epoche, in varie aree del mondo, alcune comunità umane iniziarono ad incentrare la propria economia su una caratteristica *che non trova paragoni presso altri primati e nelle attuali società umane non statuali*: *l'esenzione dei dominanti dalle attività di reperimento delle risorse*. Non siamo in grado di dire quando e dove sia nato questo tipo di ripartizione delle attività sociali, ma esso doveva essersi già radicato, in alcune zone d'Africa, Asia ed Europa, fra il tardo paleolitico e la fase che gli antropologi chiamano "mesolitica", che vide il diffondersi, scaglionato nel tempo a seconda delle località e culture, dell'agricoltura e delle prime forme di appropriazione di terre e animali. Infatti, quando si entra nella successiva fase "neolitica", troviamo già consolidata, *in alcune zone del mondo*, una situazione in cui le caste dominanti, appropriatesi delle risorse naturali, si erano affrancate dalle attività produttive, delegando ai non proprietari il lavoro necessario a garantire il loro sostentamento e l'appagamento di ogni loro desiderio realizzabile con le tecnologie possedute. In altre parole, si era già instaurato un rapporto *parassitario* tra minoranze dominanti e popolazioni costrette a lavorare per sostentare quelle e se stesse.

Esimendosi dal lavoro produttivo, e da ogni vincolo ad un'equa spartizione delle risorse, le classi aristocratiche antiche e moderne conservarono, invece, l'onere della battaglia e dei rischi che essa comporta, pretendendo di assolvere, con ciò, ad una funzione propria dei dominanti presso altre specie sociali ed altri tipi di comunità umane: la "difesa del gruppo". Tuttavia, fin dai più antichi regimi aristocratici di cui abbiamo conoscenza, le esigenze della comunità, presa nel suo insieme, non erano affatto tutelate dalle politiche guerresche che riflettevano, piuttosto, gli interessi di conservazione ed espansione del potere dei signori. Gli odierni regimi parlamentari sono, infine, riusciti a creare sistemi in cui il ceto politico può esimersi, sia dal lavoro produttivo, sia da rischi ed oneri del ruolo difensivo, limitandosi a regolamentare, secondo interessi di bottega, i rapporti sociali e a votare in parlamento guerre che altri andranno a combattere[21].

no 2006, pp. 95-105).

[19] Cfr. *Poteri senza stato*, a cura di C. Pasquinelli, Editori Riuniti, Roma 1986.

[20] Cfr. Pierre Clastres, *Archéologie de la violence*, L'Aube, Paris 1977 (trad. it., *Archeologia della violenza*, Meltemi, Roma 1998).

[21] Il parassitismo intraspecifico istituzionalizzato ha, nel contempo, raggiunto, sul piano economico, dimensioni globali, se è vero che il colonialismo è stato fin dalle prime conquiste delle coste africane e americane volano fondamentale dello sviluppo capitalistico, che oggi il 20% della popolazione mondiale consuma l'80% delle risorse disponibili,

Se queste osservazioni hanno qualche rilievo, l'approccio adattazionista, secondo il quale i principi morali ispirati al sacrificio del singolo per il "bene comune" si sono diffusi grazie alle funzioni adattative da essi svolte, sottovaluta uno dei ruoli chiave tradizionalmente affidati alla morale, almeno, nelle società divise in caste o classi dominanti e dominate: quello di essere strumento per soggiogare le menti, non per elevarle, per monopolizzare risorse e conoscenze non per diffonderle, per reprimere libertà non per farle maturare, per dominare non per aiutare. Esso sembra, in altre parole, non tener conto delle funzioni mistificatorie che il concetto di "bene comune" ha tradizionalmente svolto, e svolge tuttora, in tutti i regimi sociali di questo tipo[22].

La questione dell'origine dei vincoli morali, e del ruolo che in essi giocano le nostre più antiche componenti emotive, non è, a mio avviso, distrticabile senza tener conto di questa triplice dinamica di r*epressione, canalizzazione e scatenamento strumentale* delle emozioni e delle azioni umane su cui poggia, fin da tempi arcaici, il fenomeno del dominio dell'uomo sull'uomo. Ciò non significa, però, che la tradizione morale possa essere interamente ridotta a funzione del dominio, perché in essa, mescolata a quella primigenia subordinazione di ognuno al destino e al potere, trovò espressione, già in epoca pre-filosofica, anche la protesta contro la violenza sugli inermi, contro l'ingordigia dei potenti, contro l'abbrutimento dei corpi, delle menti e delle emozioni.

che, come ha osservato Z. Bauman, «anche il capitalismo […] per esprimersi crudamente è un sistema parassitario» (Zygmunt Bauman, *Capitalismo parassitario*, Laterza, Bari 2009, p. 4).

[22] L'analisi delle conflittualità *intraspecifiche* umane in termini di rapporti tra classi dominanti e dominate, elaborata da alcune correnti di pensiero tra Ottocento e Novecento, ha bisogno, per mantenere rilevanza critica, di essere continuamente problematizzata e confrontata con quanto scienze empiriche e teoriche e mutati contesti sociali lasciano emergere. Ma omettere il problema penalizza, a mio avviso, ogni intento critico.