

**Natura, Morale, Diritto**

**Dalla metaetica analitica al neurodiritto**

**TESI DI DOTTORATO DI**

**Michele Borri**

**ANNO ACCADEMICO 2013 / 2014**

*Grau, teurer Freund, ist alle Theorie,  
Und grün des Lebens goldner Baum.*

È grigia, caro amico, qualunque teoria.  
Verde è l'albero d'oro della vita.

(J.W.Goethe, *Faust*,  
traduzione di F.Fortini)

# INDICE

## PRIMA PARTE

### ALCUNE QUESTIONI FILOSOFICHE DI FONDO

#### 1. Elementi per una riflessione critica sul concetto di *fallacia naturalistica*

- 1.1. **Moore, i *Principia Ethica* e gli sviluppi successivi** ..... 8
  - 1.1.1. La definizione di *fallacia naturalistica* nei *Principia* .....11
  - 1.1.2. Dall'intuizionismo all'emotivismo ..... 23
  - 1.1.3. Il modello prescrittivistico di Hare .....33
  
- 1.2. **Hume, il *Trattato sulla natura umana* e le controversie sulla morale** ..... 38
  - 1.2.1. Hare e la cosiddetta *Legge di Hume* ..... 39
  - 1.2.2. Il dissenso circa l'interpretazione dell'*Is-Ought Paragraph* .....42
  - 1.2.3. Un'analisi comparativa della *fallacia naturalistica* e della *Legge di Hume* .....59
  
- 1.3. **Considerazioni riassuntive** .....69
  - 1.3.1. A proposito dell'etica di Hume .....71
  - 1.3.2. Sul non naturalismo di Moore .....72
  - 1.3.3. Il discorso morale secondo Hare .....76

## **SECONDA PARTE**

### **NATURALISMO ETICO ED EVOLUZIONE UMANA**

#### **2. Fondamenti di un'antropologia darwiniana**

- 2.1. Darwin e "L'origine dell'uomo".....103**
  - 2.1.1. Le interpretazioni della teoria di Darwin ..108
  - 2.1.2. Le radici evolutive della morale .....134
  - 2.1.3. Darwin e Hume : alcune linee di  
continuità .....167
  
- 2.2. La specie umana e le altre specie animali.184**
  - 2.2.1. Gli studi sui primati di Frans De Waal ....185
  - 2.2.2. Il problema dell'aggressività .....223
  - 2.2.3. Il "diritto naturale darwiniano" di Larry  
Arnhart .....237

## **TERZA PARTE**

### **LE BASI BIOLOGICHE DELLE ATTITUDINI E DEI COMPORTAMENTI MORALI**

#### **3. La ricerca dopo Darwin : alcune tendenze attuali**

- 3.1. Il problema dei *valori* dal punto di vista delle  
Neuroscienze .....272**
  - 3.1.1. Emozioni e valori .....306
  - 3.1.2. Coscienza e valori .....338
  - 3.1.3. Valori e strutture neurali .....354

<b>3.2. Nuovi orientamenti in ambito etico e giuridico</b> .....	363
3.2.1. Tra filosofia morale e neuroetica .....	364
3.2.2. Le sfide del neurodiritto .....	411
3.2.3. Verso un cambiamento di paradigma .....	444
 <b>BIBLIOGRAFIA</b> .....	 459

## PRIMA PARTE

### ALCUNE QUESTIONI FILOSOFICHE DI FONDO

In questa prima parte della ricerca, prenderò in considerazione alcune tesi filosofiche che hanno caratterizzato il dibattito interno alla metaetica analitica durante il XX secolo, le quali esercitano ancora oggi un'influenza abbastanza rilevante in merito alle relazioni esistenti fra etica e ricerca scientifica nel mondo contemporaneo. Infatti, se da una parte si vanno moltiplicando le prospettive di ricerca volte ad indagare sulla possibilità di spiegare i comportamenti morali partendo dai risultati di discipline come la biologia, le neuroscienze, l'etologia, la teoria dell'evoluzione e simili, allo stesso tempo vengono avanzate anche numerose critiche nei confronti di queste ipotesi di lavoro, le quali affermano che le suddette ipotesi sono sostanzialmente inattendibili in quanto sarebbero tutte quante imputabili di commettere l'errore di *fallacia naturalistica*.

La nozione di *fallacia naturalistica* fu coniata ed utilizzata per la prima volta da G.E. Moore nei suoi *Principia Ethica*, un testo fondamentale per la riflessione etica contemporanea, nel quale l'autore cercava di porre le basi di una teoria generale dell'etica diversa da quelle che l'avevano preceduta e che erano ancora in auge ai suoi tempi. Nel corso degli anni, tuttavia, la nozione originale formulata da Moore ha subito numerose rivisitazioni, trasformazioni ed interpretazioni che l'hanno portata ad assumere significati anche molto diversi tra loro. Di conseguenza, non è facile oggi capire a quale versione della *fallacia naturalistica* facciano esattamente riferimento i critici che si servono di essa per mettere sotto

accusa le ipotesi che sostengono la possibilità di fondare lo studio dell'etica su basi naturalistiche.

Non avrò qui la possibilità di soffermarmi ad analizzare nel dettaglio tutte le diverse versioni che sono state date della *fallacia naturalistica* e le sottili distinzioni interne ad esse, poiché un simile lavoro -tenendo conto di tutta la letteratura critica apparsa sull'argomento- potrebbe richiedere da solo molti ponderosi volumi. Più semplicemente, nelle pagine seguenti, cercherò di ricostruire schematicamente alcuni dei passaggi fondamentali del processo attraverso cui si è venuta fissando quella che -a mio parere- può essere attualmente considerata l'interpretazione più diffusa della *fallacia naturalistica* : interpretazione che si fonda sostanzialmente sull'ipotesi di uno stretto collegamento tra le posizioni filosofiche di autori come David Hume, George Edward Moore e Richard Mervyn Hare. Nelle pagine che seguono, dunque, procederò distinguendo tra di loro i diversi presupposti da cui muovono gli autori in questione, allo scopo di verificare la fondatezza o meno di questa particolare versione della *fallacia naturalistica* e, conseguentemente, di valutare anche la reale consistenza delle critiche avanzate sulla base della suddetta interpretazione.

## **1. Elementi per una riflessione critica sul concetto di *fallacia naturalistica***

### **1.1. Moore, i *Principia Ethica* e gli sviluppi successivi**

Nel 1903, George Edward Moore pubblicava i suoi *Principia Ethica* : un testo che avrebbe modificato profondamente le linee prospettive secondo cui la filosofia morale si era andata configurando fino a quel momento e il cui influsso si sarebbe dimostrato talmente duraturo da trovare ampie risonanze anche all'interno del dibattito etico dei nostri giorni.

Uno tra gli elementi più caratteristici della riflessione etica di Moore fu certamente quello di porre in secondo piano le argomentazioni specificamente rivolte a determinare i modelli di comportamento da seguire o i valori verso i quali orientare le proprie azioni : il compito principale del filosofo, nella sua prospettiva, non era tanto quello di fornire consigli, raccomandazioni, ammonizioni ed esortazioni di vario genere circa le norme da osservare e le decisioni da prendere se si vuole condurre una vita buona o giusta quanto, semmai, quello di analizzare sul piano teorico e rendere più chiari i diversi possibili significati e le implicazioni dei termini e degli enunciati etici.

Venivano poste così le basi per una svolta radicale che, collegando direttamente l'indagine sulla morale all'analisi linguistica, apriva la strada ad una nuova disciplina : la *metaetica*.

Se oggi Moore viene ricordato prevalentemente per i suoi contributi nel campo dell'etica, bisogna tuttavia evidenziare che una gran parte dei suoi scritti affrontano invece dei problemi di teoria della conoscenza e che le sue posizioni sul piano etico -per poter essere meglio



comprese- vanno inquadrate nella loro connessione strutturale con le sue concezioni sul piano gnoseologico.

Da questo punto di vista, Moore prese nettamente le distanze sia dall'empirismo positivistico che dall'idealismo metafisico -le due contrapposte tradizioni filosofiche dominanti all'interno delle università inglesi di quell'epoca- per dare origine, insieme a Bertrand Russell che fu suo compagno di studi a Cambridge, ad una forma di *realismo concettuale* che, nel corso del tempo, si articolò secondo modalità differenziate <sup>1</sup>.

All'interno di questa prospettiva, dunque, un'ontologia di tipo realistico sanciva l'esistenza di entità non empiriche, atemporali ed oggettive come i *concetti*, di cui fanno parte -ad esempio- la *verità* e il *bene*, così come anche i *numeri* ; in tal modo, veniva stabilita una distinzione netta tra l'oggetto della conoscenza, da una parte, e i processi che portano alla conoscenza dall'altra.

Sulla base di questi presupposti generali, quindi, Moore cercava di fondare sia una gnoseologia che un'etica di tipo non relativistico, sottraendo tanto la *verità* quanto il *bene*

---

<sup>1</sup> Per una ricostruzione ampia e dettagliata della formazione e degli sviluppi della filosofia di Moore all'interno del contesto socio-culturale inglese del suo tempo, rimando all'eccellente studio di A.Granese, *G.E.Moore e la filosofia analitica inglese*, nel quale vengono esaurientemente discusse le connessioni e le implicazioni esistenti tra i vari aspetti interni al pensiero di Moore, le tradizioni filosofiche a lui precedenti e la situazione politica inglese (GRANESE, 1970). Un altro studio interessante, ma più specifico, è quello di P.Basile, che analizza le modalità secondo le quali il realismo di Moore si distacca dalla tradizione dell'idealismo inglese (BASILE, 1997).

al dominio di ciò che è mutevole, contingente e soggettivo<sup>2</sup>.

A partire da queste brevi considerazioni d'insieme, pertanto, risulterà forse più agevole comprendere il tono deciso, quasi perentorio, con cui Moore apriva il primo capitolo dei *Principia* : l'oggetto di studio che caratterizza l'indagine etica -egli afferma- è il *bene* e, conseguentemente, la domanda centrale cui essa cerca di rispondere è quella riguardante il significato del termine *buono* <sup>3</sup>. Pur riconoscendo che, nella lingua parlata, il termine può essere usato secondo modalità assai differenti e può assumere una grande molteplicità di significati, Moore è convinto che esso stia comunque ad indicare un'unica proprietà, autonomamente esistente di per se stessa : nel momento in cui noi riconosciamo la presenza di tale proprietà in un oggetto qualunque, allora asseriamo che esso è *buono*.

“Il mio obiettivo è solo quell'oggetto o idea cui, a torto o a ragione, ritengo che la parola generalmente rimandi. Quel che voglio scoprire è la natura di quell'oggetto o idea” (MOORE, 1964) <sup>4</sup>.

---

<sup>2</sup> Questa corrispondenza sostanziale tra l'etica e la gnoseologia di Moore è stata segnalata, ad esempio, anche da E.Lecaldano nel profilo critico da lui dedicato all'opera di Moore (LECALDANO, 1972).

<sup>3</sup> In questo contesto, può essere utile sottolineare che tanto il sostantivo italiano (*il bene*), quanto la sua forma aggettivale (*buono*), vengono espressi nella lingua inglese con lo stesso termine (*good*) il quale, nel passaggio dall'inglese all'italiano, viene quindi tradotto diversamente a seconda delle specifiche occorrenze testuali.

<sup>4</sup> “My business is solely with that object or idea, which I hold, rightly or wrongly, that the word is generally used to stand for.

La proprietà in questione -prosegue Moore- è semplice e indefinibile <sup>5</sup> e, in quanto tale, non c'è niente con cui essa possa essere correttamente identificata (tranne che con se stessa).

“Se mi si chiede : ‘che cosa è bene?’ , la mia risposta è che bene è bene e null’altro. O se mi si domanda : ‘come si deve definire bene ?’ , la mia risposta è che esso non si può definire, e questo è tutto quanto ho da dire sull’argomento” (MOORE, 1964) <sup>6</sup>.

Questa ontologizzazione radicale del *bene* costituisce, all’interno dei *Principia*, uno dei punti di riferimento cardinali a partire da cui Moore muoverà le sue critiche nei confronti delle teorie etiche precedenti accusandole di commettere tutte l’errore di *fallacia naturalistica*.

### **1.1.1. La definizione di *fallacia naturalistica* nei *Principia***

1. L’etica che Moore viene così delineando all’interno della sua opera, assume i tratti di una disciplina autonoma, fondata -come si è già detto- sull’analisi del linguaggio morale e sulla centralità della nozione di *bene* : l’oggetto o idea cui questa nozione rimanda è dotato di una sua

---

What I want to discover is the nature of that object or idea” (*Principia Ethica*, § 6).

<sup>5</sup> “good denotes a simple and undefinable quality” (*Principia Ethica*, § 10).

<sup>6</sup> “If I am asked ‘What is good ?’ my answer is that good is good, and that is the end of the matter. Or if I am asked ‘How is good to be defined ?’ my answer is that it cannot be defined, and that is all I have to say about it” (*Principia Ethica*, § 6).

propria autonomia sul piano ontologico e, poiché si tratta di un'entità semplice e indefinibile, non può essere identificato con niente altro che sia diverso da esso.

“Basti dunque questo per ciò che concerne il primo passo sulla via del nostro metodo etico, il passo col quale si stabilì che il bene è il bene e nient'altro” (MOORE, 1964)<sup>7</sup>.

Su questa concezione fondamentale del *bene*, si costituisce un'etica completamente indipendente rispetto alla sfera della conoscenza empirica e basata sull'oggettività dei valori etici; di conseguenza, i giudizi etici sfuggono a qualunque possibilità di controllo empirico.

Il *bene* è, in primo luogo, oggetto di una *intuizione* diretta e l'unica cosa che resta da fare, nel caso dei giudizi etici fondamentali, è controllare -attraverso l' *intuizione*- se un oggetto o un'azione determinata possiedono veramente la qualità etica che ne viene predicata <sup>8</sup>.

---

<sup>7</sup> “So much, then, for the first step in our ethical method, the step which established that good is good and nothing else whatever” (*Principia Ethica*, § 87).

<sup>8</sup> Se, in generale, lo stile filosofico di Moore è caratterizzato da una spiccata inclinazione verso l'analisi sistematica e dettagliata, soprattutto nei casi in cui si tratta di chiarire le diverse possibili accezioni di termini ed enunciati dal significato incerto, non si può non osservare come nelle rare occasioni in cui egli fa riferimento alla *intuizione* -la quale svolge peraltro una funzione di primaria importanza all'interno della sua teoria etica- il discorso si faccia estremamente vago ed elusivo, cosicché risulta piuttosto difficile capire quale significato egli attribuisse realmente al termine : l'impressione complessiva che se ne ricava è che la considerasse alla stregua di un dato di fatto oggettivo ed autoevidente, del quale non fosse necessario fornire alcuna giustificazione ulteriore. Nella introduzione ai *Principia*, prendendo le distanze dall'intuizionismo di Sidgwick (del quale, come studente, aveva seguito le lezioni a

---

Cambridge), Moore afferma di usare il termine *intuizioni* soltanto per definire proposizioni etiche che “non sono suscettibili di prova” e di non sottintendere niente “riguardo al modo o all’origine della nostra conoscenza di esse” e neppure circa “l’esercizio di una certa particolare facoltà”. Poco più avanti, sempre nella stessa introduzione, Moore segnala di aver trovato -quando aveva ormai già terminato di scrivere i *Principia-* nella *Origine della conoscenza del bene e del male* di Brentano (tradotto in inglese nel 1902) “opinioni che sono simili alle mie più di quelle di qualunque altro autore di filosofia morale che sia a mia conoscenza”. Di questo testo Moore scrisse una recensione (che venne pubblicata nel 1903, lo stesso anno in cui furono pubblicati anche i *Principia*), nella quale evidenziava quali erano i suoi punti di accordo e disaccordo rispetto alle posizioni espresse da Brentano : in estrema sintesi ne risulta che le affermazioni di Brentano da lui pienamente condivise erano quelle riguardanti la *oggettività* dei giudizi etici fondamentali e il fatto che le verità etiche sono tali *qualunque possa essere la natura del mondo* (MOORE, 1903). Del resto, questa affinità espressa da Moore nei confronti di alcuni orientamenti filosofici di Brentano non è sorprendente, se si pensa che Moore e Russell avevano seguito a Cambridge i corsi di J.Ward e G.F.Stout i quali furono tra i primi studiosi ad apprezzare e diffondere il pensiero di Brentano in Gran Bretagna e, inoltre, anche il pensiero degli allievi di Brentano (come Meinong e Twardowski) cominciava ormai a diffondersi ampiamente nel mondo anglosassone (ALBERTAZZI, 1999). A queste ascendenze di tipo brentaniano possono essere probabilmente ricondotti alcuni tratti caratteristici della filosofia di Moore come, ad esempio, la netta distinzione tra contenuto psicologico e oggetto di pensiero (presente anche nel primo Russell e mediata attraverso l’influenza di Stout), la separazione tra il piano logico e quello empirico, l’*obbiettivismo* molto simile a quello di Meinong , nonché l’antipsicologismo e l’antinaturalismo molto affini a certe posizioni di Husserl (anche lui allievo di Brentano).

Ma in definitiva, sulla base delle poche e scarse indicazioni fornite da Moore, rimane comunque problematico stabilire chiaramente con quale genere di intuizionismo egli potesse essere messo in relazione : per rimanere nel campo della tradizione filosofica

Da questo punto di vista, l'etica di Moore può essere considerata oggettivista, intuizionista e cognitivista : mediante l'intuizione, noi verificiamo che una determinata qualità oggettiva (il *bene*) sia presente o meno nei fatti e nelle cose che ci si presentano. Ne consegue che -secondo la prospettiva di Moore- i giudizi etici che pronunciamo sono anche giudizi di tipo descrittivo i quali, tuttavia, non possono essere verificati o falsificati empiricamente.

---

inglese, ad esempio, se assomigliasse maggiormente ai teorici del *senso morale*, come A. Shaftesbury e F.Hutcheson, oppure a quelli dell' *intuizionismo razionale*, quali erano R.Cudworth, S.Clarke e T.Reid (SINNOTT-ARMSTRONG, 2001). Con qualche approssimazione, si potrebbe forse ipotizzare che il suo intuizionismo avesse maggiori affinità con quello di tipo razionale, anche se tutto ciò che Moore dice a questo proposito, nella introduzione ai *Principia* è che "io non sono un 'intuizionista' nel senso ordinario della parola" (MOORE, 1964).

La mia opinione personale circa questa complessa problematica è che, in realtà, Moore si sarebbe trovato in notevoli difficoltà sul piano teorico, nel caso avesse cercato di specificare con maggior precisione il significato da lui attribuito al termine *intuizione*, perché il rischio che si presentava era quello di dover fare ricorso a qualche nozione di percezione o di sentimento o di facoltà psichica, le quali avrebbero reso possibile stabilire una qualche forma di collegamento diretto tra il *bene* e delle proprietà psicologiche comunque riconducibili alla sfera della realtà empirica : ma, in tal caso, egli avrebbe aperto la strada verso una sia pur vaga possibilità di introdurre una qualche forma di controllo empirico degli enunciati morali fondamentali, possibilità che invece aveva escluso sin dall'inizio per quanto riguarda l'ambito specifico dell'etica. Di fronte ad un problema talmente insidioso, probabilmente Moore preferì non prendere una posizione troppo netta e rimanere sul piano di formulazioni molto generiche e sfumate.

Per poter meglio comprendere questo aspetto dell'etica di Moore, che oggi potrebbe facilmente apparire un po' paradossale, conviene forse far riferimento ad un paio di brani, tratti dai *Principia*, che ci possono aiutare ad intendere meglio il suo pensiero a questo proposito. Laddove egli sviluppa le sue critiche alle teorie etiche di stampo metafisico (rispetto alle quali, in realtà, prende poi le distanze, come vedremo tra poco), egli riconosce tuttavia alcuni meriti ai filosofi metafisici. Riporto qui di seguito il passaggio in questione :

“Chiamo specialmente ‘metafisici’ quei filosofi i quali hanno più chiaramente riconosciuto che non ogni cosa che è, è un ‘oggetto naturale’. I ‘metafisici’, perciò, hanno il gran merito di insistere sul fatto che la nostra conoscenza non è limitata alle cose che possiamo toccare, vedere e sentire. Essi hanno sempre posto molta attenzione non solo a quell'altro gruppo di oggetti naturali che sono i fatti spirituali, ma anche a quella classe di oggetti o di proprietà degli oggetti che certamente non esistono nel tempo, e non sono perciò parti della natura, e che, non esistono affatto. A questa classe, come ho detto, appartiene ciò che noi indichiamo con l'aggettivo ‘buono’.”<sup>9</sup>  
(MOORE, 1964)

---

<sup>9</sup> “I call those philosophers preeminently ‘metaphysical’ who have recognised most clearly that not everything which *is* is a ‘natural object’. ‘Metaphysicians’ have, therefore, the great merit of insisting that our knowledge is not confined to the things which we can touch and see and feel. They have always been much occupied, not only with that other class of natural objects which consists in mental facts, but also with the class of objects or properties of objects, which certainly do not exist in time, are not therefore parts

Come si può evincere chiaramente da questo passo, la nostra conoscenza del bene non è dello stesso tipo di quella sensibile, poiché esso non esiste nel tempo e, di conseguenza, non è un oggetto naturale : ed è proprio questa differenza tra oggetti naturali e oggetti che non lo sono che svolgerà un ruolo cruciale nella definizione dell'errore di *fallacia naturalistica*.

Ma prima di affrontare questo argomento, mi pare utile riportare ancora un altro passaggio tratto dal testo di Moore :

“Nessuna verità, di fatto, *esiste*; ma ciò è particolarmente evidente per certe verità come ‘due e due fanno quattro’, in cui anche gli oggetti che tali verità concernono non esistono. Proprio il riconoscimento di verità di questo tipo , le quali sono state chiamate ‘universali’, e della loro essenziale eterogeneità rispetto a ciò che si può vedere o toccare o sentire costituisce il punto di partenza dei metafisici. Tali verità ‘universali’ hanno sempre avuto un posto importantissimo nei discorsi dei metafisici da Platone fino a noi ; e l’aver richiamato la attenzione sulla differenza esistente fra queste verità e quelli che ho chiamato ‘oggetti naturali’ è il loro principale contributo alla conoscenza, quello che li distingue da quell’altra categoria di filosofi, i filosofi

---

of Nature, and which, in fact, do not *exist* at all. To this class, as I have said, belongs what we mean by the adjective ‘good’. ”  
(*Principia Ethica*, § 66).



‘empirici’, a cui appartengono numerosi inglesi.”<sup>10</sup> (MOORE, 1964).

Non è mia intenzione qui entrare nel merito di quanto Moore afferma, anche perché la discussione approfondita di tali contenuti porterebbe ad affrontare problemi che esulano dai limiti di questo lavoro. Ciò che mi interessa evidenziare, in questo caso, è innanzitutto l’indicazione esplicita riguardante “ i filosofi ‘empirici’ ” inglesi, i quali costituiscono il principale obiettivo polemico dei *Principia* (anche i filosofi metafisici vengono criticati da Moore, ma secondo lui i metafisici hanno almeno qualche merito che i naturalisti e gli empiristi non hanno).

In secondo luogo, mi pare che da entrambi i passaggi sopra citati emerga abbastanza palesemente la forte influenza esercitata dal platonismo più o meno esplicitamente circolante a quell’epoca, nei vari circoli della Università di Cambridge, sulla filosofia di Moore (influenza che, potremmo aggiungere, non si limitò soltanto a Moore ma

---

<sup>10</sup> “No truth does, in fact, *exist* ; but this is peculiarly obvious with regard to truths like ‘Two and two are four’, in which the objects, *about* which they are truths, do not exist either. It is with the recognition of such truths as these -truths which have been called ‘universal’- and of their essential unlikeness to what we can touch and see and feel, that metaphysics proper begins. Such ‘universal’ truths have always played a large part in the reasonings of metaphysicians from Plato’s time till now ; and that they have directed attention to the difference between these truths and what I have called ‘natural objects’ is the chief contribution to knowledge which distinguishes them from that other class of philosophers - ‘empirical’ philosophers- to which most Englishmen have belonged.” (*Principia Ethica*, § 66).

si estese fino al primo Russell ed anche al Wittgenstein del *Tractatus*)<sup>11</sup>.

Non è un caso, credo, se molti interpreti di Moore hanno riconosciuto nella sua opera la presenza di una ontologia di fondo decisamente platonizzante.

Mi sono soffermato intenzionalmente a sottolineare queste particolari caratteristiche della filosofia di Moore perché, a mio parere, è proprio a partire da questo quadro di riferimento che è possibile comprendere più adeguatamente il significato di quello che Moore definì come l'errore di *fallacia naturalistica*.

2. È proprio a partire da questi presupposti teorici, dunque, che Moore prende le mosse per stigmatizzare in maniera radicale le principali teorie etiche a lui precedenti o contemporanee, tacciandole di incorrere tutte nell'errore di *fallacia naturalistica*.

Il testo dei *Principia*, nel suo insieme, si presenta tuttavia piuttosto articolato e complesso: molte sezioni di esso sono internamente collegate tra loro per mezzo di riferimenti non sempre lineari, alcuni termini vengono frequentemente riesaminati e ridefiniti con sfumature diverse nel corso di tutta l'opera a seconda del contesto in cui compaiono e, talvolta, si ha l'impressione che vi siano contenute delle contraddizioni non completamente risolte.

Queste caratteristiche generali del testo si riflettono immancabilmente anche sulla definizione della *fallacia naturalistica*, la quale viene descritta secondo modalità

---

<sup>11</sup> E del resto, la forte comunanza di interessi, i rapporti di amicizia personale e la frequentazione dei medesimi luoghi da parte di Moore, Russell e Wittgenstein (almeno durante alcuni periodi della loro vita) sono cose talmente note da non meritare qui ulteriori approfondimenti.

significativamente differenti nel corso dell'intero testo. La ricostruzione delle molteplici caratteristiche che la *fallacia naturalistica* assume nel contesto dei *Principia*, ad ogni modo, non è tra gli obiettivi del mio lavoro e mi limiterò quindi ad illustrarla qui di seguito nella sua versione più basilare<sup>12</sup>.

Come si è già osservato precedentemente, secondo Moore il *bene* è un oggetto o idea semplice ed indefinibile : “ ‘Buono’, dunque, se con tale termine intendiamo quella qualità che asseriamo appartenere a una cosa quando diciamo che essa è buona – non è suscettibile di nessuna definizione, nel senso più pieno della parola”<sup>13</sup> ; e, poco più avanti, prosegue dicendo che : “È uno di quegli

---

<sup>12</sup> Per quanto riguarda la questione delle diverse accezioni della *fallacia naturalistica* che compaiono all'interno dei *Principia*, ad esempio, G.Nakhtnikian sostiene che parlando della *fallacia naturalistica* Moore -direttamente o indirettamente- richiama l'attenzione su sei diversi tipi di errori distinti (NAKHTNIKIAN, 1963). In un altro studio dedicato allo stesso argomento, D.A.Rohatyn elenca addirittura dodici differenti versioni della *fallacia naturalistica*, tutte contenute all'interno dei *Principia*, sebbene alcune appaiano simili tra loro (ROHATYN, 1987). Nel caso delle pubblicazioni in lingua italiana, il testo più sistematico ed approfondito su questa materia è probabilmente ancora quello di G.Carcattera, che prende in considerazione non soltanto le diverse versioni della fallacia ma anche le loro premesse, implicazioni e conseguenze, delineando un panorama esauriente della questione (CARCATTERA, 1969).

<sup>13</sup> “ ‘Good’, then, if we mean by it that quality which we assert to belong to a thing, when we say that the thing is good, is incapable of any definition, in the most important sense of that word” (*Principia Ethica*, § 10).

innumerevoli oggetti di pensiero che sono in se stessi impossibili da definire, perché sono i termini ultimi in riferimento ai quali ogni cosa suscettibile di definizione deve venir definita”<sup>14</sup> (MOORE, 1964).

Nel momento in cui, dal piano delle definizioni teoriche, Moore passa ad argomentare le sue critiche nei confronti delle teorie etiche più diffuse, non farà altro -in realtà- che utilizzare i principi generali da lui posti come degli strumenti di delegittimazione nei confronti delle teorie da lui prese in esame e, inevitabilmente, il primo e più evidente errore che tutte commettono è proprio quello di cercare -in qualche modo- di definire che cosa è il *bene* che invece è, secondo Moore, in linea di principio indefinibile.

Il nucleo fondamentale dell'errore, quindi, è proprio quello di cercare di definire ciò che non può essere definito.

A partire da questa base, la critica viene sviluppata suddividendo le teorie etiche in due grandi gruppi : quelle di tipo naturalistico e quelle di tipo metafisico.

#### A) *Le etiche naturalistiche*

Sono quelle teorie che vorrebbero definire il *bene* identificandolo con qualche proprietà naturale : facendo questo, esse non riconoscono l'autonomia della morale e cercano di ridurla a qualcosa di diverso da ciò che essa è.

A seconda della proprietà naturale cui esse cercano di assimilare il *bene*, tali teorie possono prendere forme diverse : i) nel caso che il bene venga identificato con la “*felicità generale*”, allora si avrà un Utilitarismo come

---

<sup>14</sup> “It is one of those innumerable objects of thought which are themselves incapable of definition, because they are the ultimate terms by reference to which whatever *is* capable of definition must be defined ” (*Principia Ethica*, § 10).

quello di Bentham; *ii*) se, invece, la proprietà in questione è il “*piacere*”, allora avremo un Edonismo Psicologico, come nel caso di Stuart Mill; *iii*) quando poi il bene viene definito come ciò che è “*più evoluto*”, allora abbiamo una Etica Evoluzionistica quale quella di Spencer.

In tutti questi casi -secondo Moore- il *bene* viene identificato con delle proprietà naturali percepibili mediante l’esperienza empirica ed è per questo motivo che le teorie in questione commettono l’errore di *fallacia naturalistica* : errore che consiste, appunto, nel considerare il *bene* identico a qualcuna di tali proprietà <sup>15</sup>.

---

<sup>15</sup> Il fatto che Moore affermi che il *bene* è una proprietà *non naturale*, che non può essere definita né identificata con altre proprietà che, invece, sono *naturali* è uno tra gli aspetti della sua teoria etica che sono stati maggiormente discussi. Ancora una volta, per poter meglio comprendere il senso di tale affermazione, è necessario fare riferimento all’ontologia di fondo che sostiene la filosofia di Moore : alla base dell’intera realtà vi è una struttura immateriale di concetti che non sono riducibili a ciò che possiamo percepire attraverso i nostri sensi e il *bene* è, appunto, uno di tali concetti. Avremo modo di tornare su questo argomento più avanti ma per adesso, in prima approssimazione, basterà dire che quando Moore asserisce che il *bene* è una qualità *non naturale*, egli intende dire che il *bene* non *esiste* nel tempo perché esso è fuori del tempo e la sua presenza non può essere rilevata -come accade per le qualità *naturali*- attraverso gli strumenti dell’indagine empirica o della percezione sensoriale, ma soltanto per mezzo dell’ *intuizione*. Come ha giustamente osservato Granese a tale riguardo : “Non si tratta, per Moore, di trasferire il fondamento del bene dalla sfera sensibile a quella soprasensibile, ma piuttosto dalla sfera materiale a quella concettuale. Nulla di più fallace, quindi che affermare che il bene non si realizza su questa terra ma in un mondo immateriale ulteriore e che il fine delle azioni umane non è nella vita presente, ma piuttosto nella vita futura. In affermazioni di questo tipo trapela, oltre alla giusta intuizione che il bene è una qualità non-naturale, la stessa fallacia definitoria e naturalistica che più

La conseguenza, inaccettabile dal punto di vista di Moore, cui queste etiche naturalistiche conducono è quella di ridurre l'etica ad una scienza positiva, la quale può procedere utilizzando le stesse metodologie di ricerca delle scienze empiriche (SPRIGGE, 2001).

### *B) Le etiche metafisiche*

In questa categoria vengono raggruppate, invece, tutte le teorie etiche che identificano il *bene* con una qualche proprietà inerente determinati oggetti la cui esistenza viene postulata in una realtà soprasensibile, come ad esempio : la “*vita eterna*”, una “*volontà pura*”, il “*regno dei fini*”.

Gli esempi che Moore considera più rappresentativi di questo genere di teorie sono quelli degli Stoici, di Spinoza e di Kant.

Anche se, in questi casi, le proprietà cui il *bene* viene assimilato non possono essere considerate di tipo “naturale” nello stesso senso delle teorie appartenenti all'altra categoria, purtuttavia -secondo Moore- anche queste teorie commettono lo stesso errore di *fallacia naturalistica* poiché le proprietà metafisiche in questione implicano delle particolari assunzioni di fondo circa la natura e la struttura ultima della realtà, alle quali il *bene* non può comunque essere assimilato <sup>16</sup>.

---

scopertamente si mostra nelle teorie che fanno coincidere il bene con il piacere, con la felicità o con l'evoluzione biologica.” (GRANESE, 1970).

<sup>16</sup> Il fatto che Moore accomuni sia le etiche naturalistiche che quelle metafisiche nella medesima critica di *fallacia naturalistica* ha suscitato non poche perplessità, ma la cosa in definitiva potrebbe anche essere spiegata pensando al fatto che molte etiche di tipo metafisico sono sostenute da una visione complessiva del mondo naturale che rimanda ad una volontà divina, oppure ad una

### 1.1.2. Dall'intuizionismo all'emotivismo

1. La pubblicazione dei *Principia* di Moore suscitò dibattiti filosofici molto accesi e alcune tra le idee contenute nel testo trovarono una vasta eco anche al di fuori dell'ambiente accademico, nei circoli culturali e intellettuali di Cambridge e di Londra<sup>17</sup>.

In ambito filosofico le tesi di Moore si diffusero, in un primo tempo, soprattutto fra quegli autori che -come Harold Prichard e William David Ross- condividevano con Moore l'approccio intuizionistico di fondo : l'intuizionismo etico rimase per almeno un paio di decenni l'orientamento prevalente nella filosofia morale inglese, in

---

legalità naturale come espressione di un ordine divino o di un'armonia cosmica : da questo punto di vista, allora -anche se le implicazioni sono certamente meno evidenti rispetto al primo gruppo di teorie- si potrebbe intendere la posizione di Moore come una critica di quelle teorie che vorrebbero identificare il *bene* con una visione divinizzata o trascendente della natura e delle sue proprietà. Questa interpretazione, del resto, risulterebbe pienamente coerente sia con il carattere complessivo della filosofia di Moore, che rimase sempre scevra di qualunque intonazione a carattere religioso, sia con il suo dichiarato agnosticismo in fatto di religione.

<sup>17</sup> L'esempio più famoso rimane probabilmente quello del "Bloomsbury Group" di cui fecero parte, tra gli altri, personaggi quali Leonard e Virginia Woolf, John Maynard Keynes, Lytton Strachey, Clive e Vanessa Bell, Edward Morgan Forster ed altri. I *Principia* di Moore fornirono a questo gruppo di artisti ed intellettuali una base filosofica idonea a sostenere e legittimare le loro credenze nel valore intrinseco dell'arte, nel culto dell'amicizia come affinità spirituale e nella dedizione ad un *bene* fuori dal tempo, sganciato dall'intransigenza e dal bigottismo che avevano caratterizzato, per molti aspetti, la morale dell'età vittoriana.

particolar modo presso le Università di Cambridge e di Oxford.

Anche se le molte versioni di intuizionismo sviluppatasi in quegli anni presentavano sicuramente delle differenze rilevanti, esse condividevano tuttavia almeno due principi di fondo difesi anche da Moore : l'autonomia dell'etica e l'oggettività dei valori etici fondamentali.

Tuttavia, se Moore sosteneva che l'oggetto specifico dell'indagine etica fosse costituito dal *bene*, secondo Prichard invece l'elemento fondativo della riflessione morale, conoscibile mediante un atto di apprensione immediata è il *dovere* (*ought*) che -diversamente da quanto era stato affermato da Moore nel capitolo dei *Principia* dedicato all'etica pratica- non può essere derivato dal *bene*. Analogamente a Moore, anche Prichard è convinto che le nozioni morali fondamentali non possano essere definite da un punto di vista naturalistico e che i giudizi etici abbiano un carattere assertorio o descrittivo (PRICHARD, 1968)<sup>18</sup>.

A differenza di Moore e di Prichard, Ross ritiene che la nozione etica fondamentale ed inderivabile sia quella di *giusto* (*right*) e che essa non possa essere definita, né facendo ricorso a termini non etici né ad altri termini etici; il processo mediante cui viene percepita la presenza o l'assenza di questa caratteristica fondamentale è una particolare forma di "visione".

---

<sup>18</sup> A dispetto della fama e del prestigio di cui H.A.Prichard godette come filosofo morale, in realtà egli pubblicò ben poco nel corso della sua vita e spesso su testi e riviste di non facile accessibilità. La raccolta dei suoi lavori più significativi da me citata in bibliografia, pubblicata postuma, contiene la maggior parte dei suoi saggi più importanti i quali, originariamente, furono pubblicati in un arco di tempo che va dal 1912 al 1947.



In Ross, tuttavia, comincia a farsi strada il riconoscimento del fatto che la *bontà* di una cosa, o la *giustizia* di un'azione -sia pure considerate alla stregua di qualità fondamentali e indipendenti- debbano essere in qualche modo collegate anche alle altre proprietà presenti in quell'oggetto o in quell'azione : in questo modo l'intuizionismo cominciava ad aprirsi verso prospettive di più ampio respiro e a ravvisare la possibilità di stabilire una qualche forma di connessione significativa tra i valori stessi e la natura degli oggetti di cui essi vengono predicati (ROSS, 2004).

2. Negli stessi anni in cui le analisi di tipo intuizionistico dominavano il panorama della filosofia morale inglese, andava sviluppandosi un'altra corrente di pensiero i cui esponenti, pur considerando le molte diversità esistenti fra di loro, vennero accomunati ben presto sotto la generica denominazione di "emotivisti". Se essi condividevano con gli "intuizionisti" l'impostazione metodologica di fondo per cui l'etica veniva definita essenzialmente nel senso di un'analisi del significato dei termini caratteristici del linguaggio morale, ne differivano purtuttavia per alcuni aspetti sostanziali.

Tra i filosofi più rappresentativi di questo orientamento, si possono senz'altro ricordare Alfred Jules Ayer e Charles Leslie Stevenson (di origine inglese il primo e americano il secondo).

Per quanto riguarda Ayer, egli aveva studiato nelle migliori scuole ed università inglesi, aveva letto le opere sia di Moore che di Russell, quando era studente ad Oxford aveva avuto fra i suoi tutors Gilbert Ryle che lo indirizzò alla lettura di Wittgenstein e, ancora molto giovane, trascorse un periodo di studi a Vienna dove entrò

in contatto diretto con Moritz Schlick e il “Circolo di Vienna”, assimilando così i principi fondamentali del positivismo logico.

Dopo essere tornato ad Oxford, pubblicò *Language, Truth, and Logic*, lo studio nel quale -oltre ad esporre in lingua inglese le tesi centrali del positivismo logico- enunciava per la prima volta anche gli elementi costitutivi del suo emotivismo radicale.

Del positivismo logico Ayer riprende le coordinate teoriche distintive, affermando che esistono soltanto due tipi di proposizioni dotate di significato : quelle analitiche o tautologiche (caratteristiche della matematica) e quelle empiriche o di fatto (cui appartengono gli enunciati delle scienze fisiche e sperimentali) ; mentre le prime sono vere per definizione, le altre lo sono in quanto possono essere verificate in relazione all’esperienza (principio di verifica/verificabilità).

I giudizi etici di conseguenza, poiché non appartengono a nessuna di queste due categorie, sono proposizioni prive di significato<sup>19</sup>.

Le indicazioni che alcuni autori appartenenti al “Circolo di Vienna” -come Carnap e Schlick- avevano dato per spiegare la natura dei giudizi morali, andavano quindi nel senso di assimilarli a dei comandi o a delle regole impiegate per influenzare e dirigere i comportamenti.

---

<sup>19</sup> Questa concezione dei giudizi etici si pone manifestamente in un rapporto di radicale discontinuità con le posizioni sostenute dagli intuizionisti per i quali, all’opposto, i giudizi etici -come si è visto- sono enunciati pienamente dotati di significato, i quali asseriscono la presenza o meno di determinate proprietà etiche oggettive nelle entità che vengono prese in considerazione e la verità/falsità dei quali può essere stabilita soltanto per mezzo dell’intuizione.

Ricollegandosi alla teoria del significato dei positivisti logici, secondo la quale esiste una sola dimensione ammissibile del significato, ovvero quella che viene esplicitata negli enunciati scientifici, Ayer - differenziandosi parzialmente, in questo, da Carnap e Schlick- affermava che i giudizi etici non sono altro che delle manifestazioni di sentimenti ed emozioni del parlante, cui spesso si ricorre per far sorgere sentimenti analoghi in chi ascolta ed influenzare la sua azione<sup>20</sup>.

Ad esempio : se io affermo “La guerra è un male”, in realtà non sto dicendo niente di vero o falso a proposito della guerra (e quindi il mio enunciato è privo di significato) ma sto soltanto esprimendo il mio sentimento di avversione, disapprovazione o disgusto nei confronti della guerra e probabilmente sto cercando di evocare in chi mi ascolta gli stessi sentimenti, in modo tale da indurlo ad agire in un certo modo.

Ovviamente, le convinzioni su cui poggia la riflessione di Ayer sono che l'unica cosa sensata di cui la filosofia dovrebbe realmente occuparsi è il discorso scientifico, mentre tutto ciò che non fa parte di esso -non solo l'etica, ma anche l'estetica e la metafisica- andrebbe liquidato poiché privo di significato e di qualunque interesse dal punto di vista della teoria della conoscenza.

Se nel caso degli intuizionisti c'era almeno la possibilità di considerare l'etica come un legittimo oggetto di studio per

---

<sup>20</sup> L'emotivismo radicale di Ayer con le sue forti ascendenze derivate dal positivismo logico del Circolo di Vienna, si contrappone quindi piuttosto nettamente alla teoria etica di Moore : se nell'emotivismo radicale l'etica appare come il dominio pressoché incontrastato dei sentimenti personali e delle emozioni soggettive di ognuno, nel caso di Moore i valori cui l'etica fa riferimento sono invece oggettivi, universali e dotati di una loro consistenza ontologica.

l'indagine filosofica, Ayer e i positivisti logici sembrano invece considerarla un completo non senso di cui i filosofi farebbero bene a non occuparsi (AYER, 1987).

3. Fu soltanto con Stevenson (il quale studiò anche in Inghilterra, sia con Moore che con Wittgenstein) che l'emotivismo trovò la strada per uscire dalle strettoie impostegli dal rigido impianto teorico di matrice neopositivistica elaborato da Ayer, per aprirsi verso una dimensione più possibilistica e dialettica nei confronti della filosofia morale e della dimensione pratica dell'esistenza concreta.

Viene superata, innanzitutto, la concezione unilaterale del significato postulata da Ayer e dai positivisti logici : il fatto che parole ed enunciati abbiano o meno un significato non dipende più dal criterio della loro corrispondenza con gli inflessibili requisiti richiesti al discorso scientifico, poiché il linguaggio è un'entità di vaste dimensioni e dalle molte facce, di cui il discorso scientifico rappresenta soltanto una tra le tante determinazioni possibili. Di conseguenza, il discorso etico diventa una sfera linguistica autonoma -dotata di significati, caratteristiche e finalità sue proprie- che deve essere riconosciuta e studiata senza pregiudizi di sorta, se si vogliono veramente comprendere la sua natura ed il suo funzionamento <sup>21</sup>.

---

<sup>21</sup> Alla base di questo atteggiamento più aperto e meno costrittivo nei confronti dei fenomeni linguistici, caratteristico di Stevenson, vi erano, da una parte, l'evolversi delle idee che Wittgenstein andava sviluppando a proposito del linguaggio negli anni in cui era impegnato nella revisione critica di molte delle posizioni espresse nel *Tractatus* e, dall'altra, l'influenza esercitata da Dewey e dal pragmatismo americano, che sottolineavano l'importanza delle origini ed implicazioni pratiche dei comportamenti linguistici.

Anche per Stevenson il linguaggio etico conserva la propria connotazione tipica di espressione dei sentimenti e delle emozioni personali, ma questa sua peculiare valenza viene contestualizzata all'interno di una concezione più ampia, secondo la quale il significato emotivo esercita una forza suggestiva capace di trasmettere credenze, modificare interessi e atteggiamenti, influenzare i comportamenti delle persone o dei gruppi coinvolti ; in altri termini, il discorso etico svolge delle funzioni di convinzione, persuasione e motivazione che lo rendono molto più affine alle tecniche argomentative caratteristiche dell'eloquenza retorica che non ai metodi di indagine e ai criteri di verifica che sono tipici delle scienze fisiche<sup>22</sup>.

---

<sup>22</sup> Se si pensa che la prima edizione di *Ethics and Language* di Stevenson è del 1944, non si può non osservare come fin da allora egli avesse anticipato (sia pure in una forma un po' vaga) molti sviluppi e linee di tendenza che prenderanno corpo soltanto molti anni più tardi. Mi riferisco, in modo particolare, alle importanti aperture dell'emotivismo moderato di Stevenson verso le implicazioni del linguaggio morale sul piano dell'argomentazione, intesa come un'attività mediante la quale gli enunciati etici non vengono più astrattamente paragonati con quelli teoretici, ma vengono collegati piuttosto alle attività che permettono di svolgere e agli effetti pratici che essi producono all'interno di una sfera intersoggettiva e comunitaria, in cui il contesto di applicazione e l'uso specifico degli enunciati all'interno di quel contesto diventano oggetto precipuo dell'analisi filosofica. In un testo pubblicato quasi quindici anni più tardi, il *Trattato dell'argomentazione*, C. Perelman citando il testo di Stevenson afferma : "Da queste poche osservazioni risulta che l'uso delle nozioni in funzione del desiderio di valutare o svalutare quanto esse qualificano, non manca di influire profondamente sul loro significato. Questo non è affatto, come alcune analisi vorrebbero far credere, una giustapposizione di due elementi, l'uno descrittivo, l'altro emotivo. Quello che è stato chiamato il 'senso emotivo'

In questo modo, dunque, il discorso etico veniva costituito come pienamente significante in se stesso e non più giudicabile sul metro di una forzata comparazione con i modelli di significazione stabiliti dal discorso scientifico.

Partendo da questa rinnovata teoria del linguaggio etico, Stevenson si cimentava quindi in un'audace rilettura della concezione di *fallacia naturalistica*, assai diversa da quella formulata a suo tempo da Moore.

Stevenson, dunque, riprende da Moore la convinzione fondamentale che l'etica sia una disciplina autonoma e che i giudizi morali esprimano qualità peculiari, non riducibili ad asserzioni di tipo fattuale. Tuttavia, se per Moore la sostanziale diversità che contraddistingue la sfera etica

---

delle nozioni è una componente, che il teorico desideroso di render conto della complessità degli effetti del linguaggio deve introdurre, quando vuole correggere l'idea che il significato delle nozioni sia essenzialmente descrittivo, cioè quando esso è stato concepito in forma statica. Se si considera invece il significato in forma dinamica, in funzione degli usi argomentativi della nozione, ci si rende conto che il campo di applicazione della nozione varia insieme a questi usi e che la duttilità delle nozioni è con essi collegata. Il 'significato emotivo' fa parte integrante del significato della nozione; non si tratta di un'aggiunta supplementare avventizia, estranea al carattere simbolico del linguaggio. ” (*Trattato dell'argomentazione*, § 35). Certo, in questo breve passaggio Perelman riesce a mostrare con una eccezionale lucidità quali siano le conclusioni ultime derivanti da alcune premesse che appaiono soltanto abbozzate nell'opera di Stevenson, ma in questa prospettiva si può rilevare facilmente come -dal punto di vista dell'*uso* che concretamente viene fatto del linguaggio- la netta separazione avanzata dai positivisti logici tra elementi descrittivi ed elementi emotivo-valutativi appaia irrimediabilmente astratta e lontana dal modo in cui tali elementi compaiono strettamente associati ed interagenti sul piano pratico (PERELMAN, OLBRECHTS-TYTECA, 2001).

rispetto a quella delle scienze empiriche può essere spiegata facendo riferimento a particolari entità dotate di uno speciale statuto ontologico, nel caso di Stevenson la caratteristica peculiare dei giudizi morali va individuata nella loro specifica connotazione emotiva, nella loro forza di suggestione, nella loro capacità di persuadere e di modificare atteggiamenti e comportamenti.

Di conseguenza, secondo Stevenson, l'errore di *fallacia naturalistica* viene commesso da chi cerca di ricondurre questi tratti distintivi dei giudizi morali all'analisi descrittiva dei fatti empirici e alle metodologie di indagine e verifica caratteristiche delle scienze fisiche, senza tener conto del fatto che l'etica si concretizza attraverso modalità che non sono quelle della conoscenza scientifica e che rimandano, piuttosto, ad una dimensione pragmatica dell'esistenza umana nella quale gli atteggiamenti e le azioni hanno maggiore importanza delle conoscenze e delle teorie <sup>23</sup>.

---

<sup>23</sup> Anche se Moore, in alcuni suoi scritti, dimostrò un certo interesse verso le posizioni emotiviste, mi sembra tuttavia evidente che una simile definizione della *fallacia naturalistica* fosse, dal suo punto di vista, del tutto inverosimile. Infatti, entità come le emozioni, gli affetti e i sentimenti sono per lui oggetti del tutto naturali (in quanto esistono nel tempo e possono essere studiate empiricamente) e sarebbero comunque riconducibili ad un ambito mentale e psicologico; quindi, nel momento in cui gli emotivisti identificano gli elementi caratterizzanti la sfera etica con queste proprietà naturali -ma cercando di farle passare per proprietà non naturali da contrapporre a quelle delle scienze empiriche- in realtà, incorrono anch'essi inevitabilmente nell'errore della *fallacia naturalistica*. Sulla base di quanto appena detto, dissento da quelle interpretazioni che sostengono esservi un rapporto di continuità tra l'intuizionismo di Moore e l'emotivismo di Stevenson, in quanto sarebbero entrambi accomunati da un orientamento di tipo non naturalistico. Si potrebbe forse aggiungere che, all'epoca in cui

Riassumendo con le parole dello stesso Stevenson :  
“dovunque Moore indicherebbe una ‘fallacia naturalistica’,  
l’autore .... indicherebbe una definizione persuasiva.”<sup>24</sup>  
(STEVENSON, 1962).

4. Se, in generale, le teorie emotiviste hanno sicuramente il merito di aver reso indipendente il discorso morale dall’indispensabile riferimento a proprietà non-naturali, ontologicamente autonome e non verificabili che caratterizzava -come si è visto- le teorie intuizioniste, riconducendo tale discorso nell’ambito più realistico delle concrete attività umane, è opportuno tuttavia far notare come anche le teorie emotiviste sollevino alcuni problemi di non facile soluzione.

Infatti, se lo scopo precipuo del discorso morale è quello di esprimere ed evocare emozioni capaci di influenzare gli atteggiamenti ed i comportamenti umani, allora diventa difficile spiegare in che modo esso si differenzi da fenomeni come la propaganda politica, la pubblicità o l’indottrinamento di tipo religioso ; ovvero : le caratteristiche in questione non possono essere considerate in alcun modo distintive soltanto del discorso morale.

Se i contenuti veicolati dal discorso morale non sono rilevanti per poterlo qualificare come “morale” ed esso

---

queste teorie venivano formulate, entità come le emozioni, i sentimenti e i desideri, apparivano ancora abbastanza sfuggenti ed indeterminate dal punto di vista epistemologico ed erano molto spesso associate alle nozioni del senso comune, della psicologia popolare o alle astratte definizioni provenienti dalla tradizione filosofica.

<sup>24</sup> “ Wherever Moore would point to a ‘naturalistic fallacy’, the present writer .... would point to a persuasive definition.” ( *Ethics and language*, § XII.4).



viene ritenuto tale semplicemente per il fatto di dimostrarsi efficace nel sollecitare risposte emotive idonee ad indirizzare o modificare atteggiamenti e comportamenti di vario genere, allora qualunque discorso che risponda alle suddette caratteristiche potrebbe essere definito “morale” a pieno titolo.

Ad esempio : se io sono un estremista religioso e riesco con la mia predicazione ad evocare nei miei seguaci reazioni emotive tali da spingerli a sacrificarsi per una guerra santa, causando la morte di migliaia di persone, il mio -coerentemente con la definizione data- potrebbe essere considerato, a tutti gli effetti, un discorso morale che ha pienamente raggiunto il suo scopo.

E a questo punto, dalla prospettiva intuizionista, si potrebbe avanzare la critica che non è possibile definire etico un discorso che non sia capace di dirci qualcosa a proposito del fatto che una certa cosa sia veramente *buona* (ovvero abbia in sé la proprietà del *bene*) oppure no.

### **1.1.3. Il modello prescrittivistico di Hare**

Se durante la prima metà del XX secolo la filosofia morale anglosassone appare animata prevalentemente dalle discussioni tra intuizionisti ed emotivisti, nel corso degli anni '50 si svilupperà -a partire dall'opera di Richard Mervyn Hare, filosofo inglese della scuola di Oxford- un nuovo indirizzo di pensiero, il prescrittivismo, che aprirà ulteriori orizzonti di indagine alla metaetica di tipo analitico.

Con gli intuizionisti e gli emotivisti Hare condivide la stessa concezione dell'etica come disciplina rivolta soprattutto all'analisi del linguaggio morale; tuttavia mentre per Moore e per gli intuizionisti l'etica è ancora

una questione di “conoscenza”, su questo punto Hare concorda piuttosto con gli emotivisti nell’affermare che i giudizi morali non sono giudizi di tipo conoscitivo, sostenendo quindi una concezione non-cognitivistica dell’etica.

Ma come si è detto poc’anzi, gli emotivisti avevano individuato nelle emozioni e nei sentimenti che rendono possibile influenzare gli atteggiamenti ed i comportamenti altrui gli elementi distintivi del linguaggio etico; secondo Hare, invece, il tratto caratteristico di tutti i giudizi morali consiste nel fatto che essi sono essenzialmente dei giudizi di tipo prescrittivo, i quali svolgono principalmente una funzione di controllo e di guida dell’azione <sup>25</sup>.

---

<sup>25</sup> Credo sia opportuno evidenziare, in questo contesto, come sia l’emotivismo che il prescrittivismismo assumano in realtà un atteggiamento fortemente riduttivo nei confronti della complessità e della molteplicità di usi e funzioni del linguaggio etico, poiché ambedue cercano rigidamente di caratterizzarlo sulla base di una sola fra le sue tante possibili qualità : certo, il linguaggio morale può *anche* suscitare emozioni, può *anche* prescrivere qualcosa, ma può fare anche molte altre cose e non può essere unilateralmente ridotto *soltanto* ad una delle due cose. A questo proposito, osservava giustamente P.H.Nowell-Smith, nella sua *Etica* ( § VII.1. ) : “Le parole con cui i filosofi morali hanno particolarmente a che fare, che sono di solito chiamate ‘parole di valore’, svolgono parecchi ruoli differenti. Esse sono usate per esprimere gusti e preferenze, decisioni e scelte, per criticare, classificare e valutare, per consigliare, ammonire, avvertire, persuadere e dissuadere, per lodare, incoraggiare e rimproverare, promulgare norme ed attirare su esse l’attenzione, e senza dubbio anche per altri scopi. Queste attività formano la complessa trama del discorso morale e il nostro problema è quello di delineare le connessioni tra esse e di riuscire a capire come avviene che la stessa parola possa essere usata in tutti questi modi diversi. Ciò che un uomo sta facendo con una particolare parola valutativa in una particolare occasione si può scoprire solo esaminando ciò che egli dice nel suo contesto; ma

Come afferma lo stesso Hare : “Il linguaggio della morale è una sorta di linguaggio prescrittivo”<sup>26</sup> (HARE, 1968).

Questo elemento prescrittivo, che secondo Hare contraddistingue il linguaggio morale, diventa il criterio a partire dal quale -ricollegandosi a Moore- egli formula la sua critica nei confronti delle teorie naturalistiche : l’errore che tutte le teorie naturalistiche commettono, allora, sarebbe -nel quadro della teoria di Hare- quello di non riconoscere l’elemento prescrittivo caratteristico dei giudizi valutativi e di cercare di renderne conto mediante delle semplici asserzioni fattuali o descrittive; siccome la sua teoria, al contrario, tiene conto dell’elemento prescrittivo -conclude Hare- essa non è una teoria naturalistica <sup>27</sup>.

---

supporre che non vi sia nessuna connessione tra queste attività sarebbe assurdo proprio quanto supporre che la stessa espressione possa essere usata per un solo scopo” (NOWELL-SMITH, 1974).

<sup>26</sup> “The language of morals is one sort of prescriptive language” (*The Language of Morals*, § I.1.).

<sup>27</sup> Mi sembra interessante rilevare, a questo punto, come tutte le teorie che abbiamo esaminato finora -l’intuizionismo, l’emotivismo e il prescrittivism- quando affrontano il problema del naturalismo in etica, utilizzino in pratica sempre il medesimo schema sul piano della struttura argomentativa, variandone soltanto i contenuti : a) il discorso morale si contraddistingue per una sua speciale ed irriducibile caratteristica (i.e. : il riferimento ad una proprietà dotata di una sua autonomia sul piano ontologico / il fatto di suscitare emozioni e sentimenti capaci di influenzare e modificare atteggiamenti e comportamenti / lo svolgere una fondamentale funzione prescrittiva di controllo e di guida rispetto all’azione) → b) le teorie naturalistiche non sono in grado di fornire spiegazioni adeguate di quella speciale proprietà caratteristica e quindi cercano di ridurla a delle qualità naturali empiriche per mezzo di enunciati descrittivi → c) di conseguenza le teorie naturalistiche commettono

---

tutte l'errore di *fallacia naturalistica*. Se consideriamo attentamente questa struttura argomentativa, tuttavia, essa appare quantomeno discutibile sotto vari aspetti diversi : *i*) innanzitutto, non viene mai data alcuna giustificazione del motivo per cui il discorso morale debba essere identificato per forza con un'unica proprietà fondamentale, qualunque essa sia : questa sembra essere piuttosto una sorta di supposizione "metafisica" non dichiarata ed indimostrabile. Anche nel caso che si cerchi di giustificare tale supposizione sulla base dell'osservazione di determinati usi linguistici dei termini morali, non si capisce per quale motivo, fra i tanti usi possibili (tra quelli elencati, ad esempio da Nowell-Smith nel brano riportato alla nota n.24 di questo capitolo), ne sia stato scelto soltanto uno e proprio quello. In altre parole, viene dato per scontato ciò che invece si dovrebbe dimostrare. Se io, ad esempio, partissi da presupposti completamente diversi : che il discorso morale riguardi innumerevoli aspetti eterogenei della vita umana, che il bene sia un'entità complessa e dalle molte sfaccettature, che la moralità nasca e si sviluppi a partire dalle diverse prassi materiali esistenti in diverse comunità umane, potrei sviluppare un modello di etica completamente diverso e altrettanto plausibile quanto quelli che abbiamo finora considerato. In definitiva, non ci viene fornito nessun motivo valido per ritenere che l'identificazione della moralità con una sola qualità fondamentale sia veramente un presupposto credibile ; *ii*) se il bene o la caratteristica fondamentale che contraddistingue il discorso morale vengono posti in modo aprioristico come entità indefinibili e irriducibili a qualunque altra cosa, allora è evidente che qualunque tentativo di fornire una definizione sia destinato in partenza a fallire, a prescindere dal fatto che si tratti di teorie naturalistiche o di altro genere, perché la possibilità di dare una definizione viene esclusa per principio. Ma, ancora una volta : viene dato per presupposto senza fornire alcuna ragione valida ciò che, invece, si dovrebbe dimostrare; *iii*) nel caso dell'emotivismo e del prescrittivismismo, non appare affatto assodato che le emozioni e le prescrizioni siano entità non naturali e quindi non descrivibili con i metodi di indagine delle scienze empiriche : anzi, se le osserviamo dal punto di vista dell'intuizionismo di Moore, si tratta in entrambi

Tuttavia, questa argomentazione non sembra essere molto fondata : infatti, se noi prendiamo gli esempi di teorie naturalistiche forniti a suo tempo da Moore (l'utilitarismo, l'edonismo psicologico e l'evoluzionismo sociale), non si può certo sostenere che esse non riconoscano o trascurino gli elementi prescrittivi e normativi dei giudizi etici; anzi, una buona parte di queste teorie è dedicata proprio a trattare gli aspetti legislativi, politici ed educativi che dovrebbero caratterizzare una società bene organizzata, quindi le implicazioni prescrittive, normative e sociali delle loro teorie erano certamente ben presenti alla mente degli autori che propugnavano le dottrine "naturalistiche" (ammettendo che sia corretto definirle in questo modo).

Ma la cosa forse più paradossale dell'intera questione è che lo stesso Hare finì con l'aderire a posizioni di tipo utilitaristico, sia pure cercando di modificarle in modo tale che non confliggesse troppo apertamente con i presupposti della sua teoria.

In ultima analisi, quindi, il criterio della prescrittività non sembra funzionare poi così bene (come Hare avrebbe voluto) come spartiacque tra teorie etiche naturalistiche e non naturalistiche.

Rimane ora da affrontare un altro aspetto della teoria etica di Hare -non ancora analizzato fin qui- il quale presenta alcune interessanti implicazioni per quanto riguarda la *fallacia naturalistica*.

---

i casi di entità assolutamente naturali, esistenti nel tempo e appartenenti alla sfera del mondo sensibile.

## 1.2. Hume, il *Trattato sulla natura umana* e le controversie sulla morale

Nei paragrafi precedenti ho descritto in modo molto sintetico le origini del concetto di *fallacia naturalistica* nell'opera di Moore, delineando un breve profilo critico delle principali interpretazioni che di quel concetto sono state date, prima in chiave emotivistica e, successivamente, in un'ottica prescrittivistica<sup>28</sup>.

Per completare il quadro sin qui tratteggiato, occorre adesso considerare un'ulteriore valenza teorica del prescrittismo di Hare, che ci consentirà di comprendere meglio in che modo si è costituita quella particolare versione della *fallacia naturalistica* che risulta oggi essere la più diffusa.

---

<sup>28</sup> Questa schematica ricostruzione delle diverse accezioni secondo cui la *fallacia naturalistica* è stata intesa da autori di vario orientamento, non avanza alcuna pretesa di esaustività : non sono stati presi in considerazione molti aspetti sicuramente interessanti del dibattito, i quali esulavano tuttavia dalle finalità di questo lavoro; l'obiettivo perseguito, in questo caso, non era tanto quello della completezza, quanto semmai quello di enucleare alcuni tra gli snodi maggiormente significativi di tale dibattito mettendone in evidenza -là dove lo si è ritenuto opportuno- i risvolti più controversi e problematici. Per una trattazione più dettagliata di questa tematica, si rimanda all'imprescindibile articolo dedicato all'argomento da E.Lecaldano, nel quale vengono analizzate non soltanto le principali linee argomentative interne alla discussione in oggetto, ma viene proposta anche una interpretazione complessiva riguardo al significato che le posizioni rappresentate dai diversi autori assumono all'interno del contesto storico, culturale e politico in cui esse hanno preso forma (LECALDANO, 1970).

### 1.2.1. Hare e la cosiddetta *Legge di Hume*

La prima funzione svolta dall'elemento prescrittivo all'interno del modello teorico di Hare, dunque, è quella - secondo quanto egli afferma - di differenziare la sua teoria dalle teorie naturalistiche dell'etica.

La seconda importante funzione, strettamente connessa alla prima, è quella di ribadire l'esistenza di una separazione netta tra la sfera degli "enunciati descrittivi" (caratteristici delle scienze empiriche) e quella degli "enunciati prescrittivi" (caratteristici del linguaggio morale) : separazione nella quale, d'altronde, si possono facilmente riconoscere i principi teorici fondativi del positivismo logico, soltanto lievemente dissimulati sotto il sottile rivestimento fornito dalla filosofia analitica.

Questa separazione, sempre seguendo la versione di Hare, troverebbe fondamento nel *Trattato sulla natura umana* di Hume e, più precisamente, in un breve passaggio del *Trattato* nel quale Hume asserirebbe che non è possibile derivare logicamente delle proposizioni di tipo valutativo/prescrittivo da altre proposizioni di tipo osservativo/descrittivo.

Se in *Il linguaggio della morale* (che è del 1952) Hare espone questa sua ipotesi interpretativa in modo ancora abbastanza prudente, accennando soltanto ad una "regola", oppure a delle "osservazioni" di Hume a tale riguardo, in un saggio successivo dedicato al tema della "universalizzabilità", invece, romperà decisamente gli indugi appellandosi a quella che lui definisce esplicitamente la *Legge di Hume* ( *Hume's Law* ), senza dare ulteriori spiegazioni (HARE, 1955).

Infine, cercando di stabilire una sorta di continuità storica e concettuale tra le posizioni di Hume e quelle di Moore, Hare -riferendosi alla regola di Hume- afferma che : "In

epoca più recente, questa regola ha costituito, come vedremo più tardi, la base della celebre ‘confutazione del naturalismo’ operata da G.E.Moore”<sup>29</sup> (HARE, 1968).

Quindi, riassumendo per sommi capi la ricostruzione effettuata da Hare, le cose starebbero come segue : Hume, nel suo *Trattato*, avrebbe stabilito una “regola” (che più tardi assumerà lo statuto di “legge”) secondo la quale è impossibile dedurre proposizioni prescrittive da proposizioni descrittive e questa regola costituirebbe la base della confutazione del naturalismo (ovvero della formulazione dell’errore di *fallacia naturalistica*) operata da Moore poco più di un secolo e mezzo più tardi<sup>30</sup>.

---

<sup>29</sup> “In more recent times this rule was the point behind Professor G.E.Moore’s celebrated ‘refutation of naturalism’ , as we shall later see” (*The Language of Morals*, § 2.5.).

<sup>30</sup> Se queste sono le convinzioni espresse da Hare, è necessario d’altra parte far notare che non è possibile portare alcuna evidenza testuale a supporto di tale interpretazione : infatti, all’interno dei *Principia Ethica* di Moore non compare assolutamente alcun riferimento di sorta né a Hume né alle sue opere, né tantomeno viene affrontato il problema della possibilità/impossibilità di derivare logicamente enunciati di tipo prescrittivo da enunciati di tipo descrittivo; l’impressione che se ne ricava è che, al contrario, questo genere di argomenti siano semplicemente assenti dall’orizzonte concettuale e problematico in cui si muoveva Moore. Anche allargando la prospettiva oltre l’ambito ristretto dei *Principia* e considerando alcuni saggi dedicati da Moore al pensiero di Hume, ciò che emerge è che in quegli scritti Moore cerca di confutare vivacemente alcune conseguenze dello scetticismo empiristico di Hume sul piano della teoria della conoscenza, ma non si occupa mai della filosofia morale di Hume. Di conseguenza, a meno che l’ipotesi di Hare circa l’esistenza di un rapporto di continuità più o meno diretta fra l’etica di Hume e quella di Moore non sia il frutto di qualche testimonianza o colloquio personale con Moore stesso (di cui, per altro, Hare non ci



All'interno del quadro di riferimento così delineato, la teoria prescrittivistica di Hare -apparsa circa mezzo secolo dopo la pubblicazione dei *Principia* di Moore e più di due secoli dopo il *Trattato* di Hume- si presenterebbe quindi come una sorta di logica prosecuzione, in quanto svilupperebbe coerentemente sia la fondamentale separazione tra descrittivo e prescrittivo prevista da Hume, sia le posizioni nettamente anti-naturalistiche espresse più tardi da Moore.

L'antinaturalismo di Moore, in tal modo, viene posto in un rapporto di continuità diretta con la separazione postulata da Hume : o meglio, troverebbe proprio in essa le sue basi. Mi sono soffermato ad illustrare in modo dettagliato questa singolare ricostruzione prospettata da Hare, perché è proprio a partire da essa che -nella seconda metà del XX secolo- prenderà corpo la cosiddetta "interpretazione standard", secondo la quale l'errore di *fallacia naturalistica* non sarebbe altro -in ultima analisi- che un'ulteriore dimostrazione della validità della *Legge di Hume*, fino ad arrivare -in taluni casi- ad una identificazione delle due nozioni in questione.

Ma per fare un po' di chiarezza su questa intricata questione, conviene forse tornare all'origine del problema : ovvero al celebre passaggio ricavato dal *Trattato* di Hume.

---

dà alcuna notizia), se ne deve concludere che la ricostruzione proposta da Hare abbia un carattere puramente congetturale.

### 1.2.2. Il dissenso circa l'interpretazione dell' *Is-Ought* *Paragraph*

1. Il capoverso in questione, dunque, che riporto di seguito nella sua interezza, è tratto dal Terzo Libro del *Trattato sulla natura umana* di Hume, “Sulla morale” :

“Non posso evitare di aggiungere a questi ragionamenti un'osservazione, che può forse risultare di una certa importanza. In ogni sistema di morale in cui finora mi sono imbattuto, ho sempre trovato che l'autore va avanti per un po' ragionando nel modo più consueto, e afferma l'esistenza di un Dio, o fa delle osservazioni sulle cose umane; poi tutto a un tratto scopro con sorpresa che al posto delle abituali copule *è* e *non è* incontro solo proposizioni che sono collegate con un *deve* o un *non deve* ; si tratta di un cambiamento impercettibile, ma che ha, tuttavia, la più grande importanza. Infatti, dato che questi *deve*, o *non deve*, esprimono una nuova relazione o una nuova affermazione, è necessario che siano osservati e spiegati; e che allo stesso tempo si dia una ragione per ciò che sembra del tutto inconcepibile ovvero che questa nuova relazione possa costituire una deduzione da altre relazioni da essa completamente differenti. Ma poiché gli autori non seguono abitualmente questa precauzione, mi permetto di raccomandarla ai lettori, e sono convinto che un minimo di attenzione a questo riguardo rovescerà tutti i comuni sistemi di morale e ci farà capire che la distinzione tra il vizio e la virtù non si fonda semplicemente sulle relazioni tra gli oggetti e non

viene percepita mediante la ragione”<sup>31</sup> (HUME, 1987).

La disputa intorno alla corretta interpretazione di questo enigmatico passaggio del *Trattato* di Hume, si è sviluppata soprattutto nel corso della seconda metà del XX secolo, dando origine ad accese controversie, che non si sono ancora esaurite a tutt’oggi : sintetizzando al massimo, si potrebbe dire che il punto critico di tutta la questione è quello che vede contrapposti, da una parte, i sostenitori della “interpretazione standard” e, dall’altra, coloro che -

---

<sup>31</sup> “I cannot forbear adding to these reasonings an observation, which may, perhaps, be found of some importance. In every system of morality, which I have hitherto met with, I have always remark’d, that the author proceeds for some time in the ordinary way of reasoning, and establishes the being of a God, or makes observations concerning human affairs; when of a sudden I am surpriz’d to find, that instead of the usual copulations of propositions, *is*, and *is not*, I meet with no proposition that is not connected with an *ought*, or an *ought not*. This change is imperceptible; but is, however, of the last consequence. For as this *ought*, or *ought not*, expresses some new relation or affirmation, ‘tis necessary that it shou’d be observ’d and explain’d; and at the same time that a reason should be given, for what seems altogether inconceivable, how this new relation can be a deduction from others, which are entirely different from it. But as authors do not commonly use this precaution, I shall presume to recommend it to the readers; and am persuaded, that this small attention wou’d subvert all the vulgar systems of morality, and let us see, that the distinction of vice and virtue is not founded merely on the relations of objects, nor is perceiv’d by reason” (*A Treatise of Human Nature*, § 3.1.1.27).

considerandola inappropriata- propongono delle interpretazioni alternative ad essa <sup>32</sup> .

Ma cosa sostiene dunque la “interpretazione standard” a proposito dell’ *Is-Ought Paragraph* ?

Con una certa approssimazione, si può riassumerla dicendo che -secondo i sostenitori di questo punto di vista- Hume, in questo paragrafo, sta affermando che nei sistemi morali a lui conosciuti vengono fatte normalmente alcune asserzioni di fatto riguardanti Dio e la natura umana, le quali vengono espresse mediante il verbo *essere* (*is /is not*) e per un po’ di tempo il discorso si sviluppa seguendo queste modalità. Finché, ad un certo punto, ci si rende conto del fatto che il verbo *essere* è stato gradualmente ed impercettibilmente sostituito dal verbo *dovere* (*ought*

---

<sup>32</sup> Il dibattito sviluppatosi attorno alla cosiddetta *Is-Ought Question* è talmente vasto ed internamente articolato da non poter essere qui ricostruito nemmeno in modo molto sommario; mi limiterò quindi a fornire soltanto alcune indicazioni bibliografiche utili per eventuali approfondimenti. L’introduzione più ampia e sistematica alla questione rimane ancora, probabilmente, quella di B.Celano, *Dialettica della giustificazione pratica*, nella quale vengono esposte le basi concettuali del problema e vengono analizzati i principali argomenti a sostegno e contrari alla *Legge di Hume* (CELANO, 1994). Di notevole interesse, anche se meno recente, è la bibliografia critica a cura di S.Castignone, nella quale vengono presentati in modo sintetico ed efficace i contenuti di alcuni interventi fondamentali sull’argomento (CASTIGNONE, 1969). Molti degli articoli più significativi a proposito della *Is-Ought Question* vennero inizialmente pubblicati su diverse riviste specializzate e successivamente raccolti in un unico volume a cura di W.D.Hudson, che rappresenta probabilmente una tra le migliori antologie esistenti sul tema (HUDSON, 1969). Per un panorama aggiornato sulle prospettive attuali, invece, si rimanda al volume a cura di C.R.Pigden, che raccoglie gli atti di un recente convegno tenutosi sulla questione (PIGDEN, 2010).

*/ought not*), il quale non ha più una funzione meramente descrittiva (come accadeva col verbo *essere*), ma ha delle componenti valutative e morali che ci suggeriscono come dovremmo agire : in tal modo, si è passati senza accorgersene dalla sfera dell'*essere* a quella del *dover essere*, senza fornire alcuna giustificazione chiarificatrice di come questo spostamento da un piano all'altro si sia potuto verificare. Ma poiché l'osservazione e la descrizione di stati di cose determinano un genere di relazioni che sono completamente diverse rispetto a quelle implicate dal dovere, dalle decisioni e dalle scelte pratiche, ne consegue che il passaggio da una sfera all'altra è logicamente ingiustificabile : infatti, nelle conclusioni di un ragionamento logicamente valido e fondato non possono comparire elementi che non siano già presenti nelle premesse; se nelle conclusioni ci sono degli elementi prescrittivi, allora ci devono essere degli elementi prescrittivi anche nelle premesse.

In conclusione -secondo il punto di vista della "interpretazione standard"- in questo breve passaggio Hume intende dire che partendo da premesse di tipo non morale non è possibile arrivare a conclusioni morali, ovvero anche che enunciati di tipo prescrittivo (*ought-propositions*) non possono essere logicamente derivati da enunciati di tipo descrittivo (*is-propositions*) e che, in ultima analisi, il discorso morale è dotato di caratteristiche sue proprie, le quali non sono assimilabili in alcun modo alle modalità tipiche del discorso soltanto descrittivo e, viceversa, che il discorso descrittivo non può rendere adeguatamente conto delle caratteristiche che sono peculiari dell'etica; vi è quindi una separazione pressoché incolmabile tra le scienze empiriche, le quali si basano su enunciati descrittivi, e l'etica, che si fonda su enunciati prescrittivi.

A questo punto appare evidente come, dal punto di vista della “interpretazione standard”, i due modelli teorici fin qui considerati -quello della *fallacia naturalistica* e quello della *Legge di Hume*- vengano praticamente a sovrapporsi l’uno all’altro fin quasi ad identificarsi, in quanto ambedue affermerebbero l’esistenza di una cesura netta tra i due piani.

Ma su questo problema avremo modo di tornare più avanti.

La “interpretazione standard” del paragrafo sull’*Is-Ought* ha avuto certamente il grande merito di riportare al centro della discussione filosofica il pensiero di Hume, la cui immagine all’epoca si era ormai in larga parte cristallizzata all’interno di una tradizione filosofica che lo identificava soprattutto con lo stereotipo dell’autore che, con la sua critica radicale al concetto di causalità, aveva risvegliato Kant dal suo “sonno dogmatico”, limitando enormemente così l’originalità e la ricchezza di prospettive presenti all’interno della riflessione del filosofo scozzese.

Con la rilettura del testo di Hume proposta dalla metaetica analitica, invece, la discussione andava animandosi attorno a problemi di grande attualità, risvegliando nuovi interessi e stimolando il confronto aperto tra le diverse posizioni in campo.

Ma, se tutti questi erano sicuramente dei pregi considerevoli che la nuova linea interpretativa portava con sé, il rovescio della medaglia fu che -nel corso degli anni- finì per affermarsi una sorta di rappresentazione logico-analitica di Hume, che vedeva in lui quasi un precursore del neopositivismo logico e della filosofia analitica, nella

cui opera si troverebbe già enunciata la “grande divisione” tra proposizioni descrittive e proposizioni prescrittive<sup>33</sup>.

Questa interpretazione di Hume, di notevole interesse sul piano teorico e concettuale, aveva però il limite di non tenere adeguatamente conto né del contesto storico e culturale in cui Hume scriveva, né dei principi generali cui la sua filosofia si ispirava, dimodoché alla fine quella che ne emergeva era un’immagine che risultava essere fortemente condizionata dal tentativo di inquadrare il pensiero di Hume all’interno di una serie di schemi culturali e di presupposti teorici che non erano assolutamente i suoi.

In fondo, come ha giustamente osservato Flew a tale proposito, non ci dobbiamo dimenticare che Hume non scriveva per la rivista *Analysis*<sup>34</sup> e che i problemi di cui si occupava erano certamente molto più vicini all’antropologia e alla psicologia che non all’analisi logica del linguaggio (LECALDANO, 1991).

2. Tenendo conto delle riflessioni svolte fin qui, proporrò adesso una interpretazione dell’ *Is-Ought Paragraph*

---

<sup>33</sup> Uno dei resoconti più significativi circa il significato della “grande divisione” nel quadro di riferimento dell’etica teorica di stampo analitico, rimane quello dedicato da U. Scarpelli a tale argomento (SCARPELLI, 1982). Per una valutazione d’insieme del “divisionismo” di Scarpelli, si rimanda all’analisi dettagliata che ne fa A. Pintore, ricostruendone puntualmente lo sviluppo attraverso una riflessione complessiva sulla sua opera (PINTORE, 1997).

<sup>34</sup> “The *Treatise* and the two *Inquiries* seem often to be read as if they had been written for submission to the journal *Analysis*. But to understand Hume it is necessary always to remember that he thought of himself as contributing in these works to a would-be Newtonian science of man” (FLEW, 1969).

diversa da quella standard, cercando di ricollocare il significato del paragrafo nel contesto da cui è stato estratto, al fine di mostrare che il senso complessivo del discorso di Hume probabilmente non corrisponde con quello avanzato dai sostenitori della “interpretazione standard”.

Come si è precedentemente accennato, il paragrafo in questione è tratto dal Terzo Libro del *Trattato*, quello specificamente dedicato alla morale.

La prima parte di questo libro (intitolata “Virtù e vizio in generale”) è suddivisa, a sua volta, in due sezioni : la prima dal titolo “Le distinzioni morali non derivano dalla ragione” e la seconda dal titolo “Le distinzioni morali derivano da un senso morale”.

All’interno di questa struttura testuale complessiva, l’ *Is-Ought Paragraph* è esattamente l’ultimo paragrafo della prima sezione, prima dell’inizio della seconda sezione.

Per quanto riguarda i contenuti, nel paragrafo immediatamente precedente ad esso, Hume ha appena affermato che : “la morale non consiste in certe relazioni, che sono invece gli oggetti della scienza” e che “la morale non è un oggetto di ragione” <sup>35</sup> (HUME, 1987).

Nel paragrafo successivo (che è il primo della seconda sezione), riprende il discorso dicendo : “Così il corso dell’argomentazione ci porta a concludere che, siccome il vizio e la virtù non si possono scoprire semplicemente mediante la ragione o il confronto di idee, deve essere grazie a qualche impressione o sentimento suscitato da tali

---

<sup>35</sup> “Nor does this reasoning only prove, that morality consists not in any relations, that are the objects of science” ; e, poco più avanti: “morality is not an object of reason” (*A Treatise of Human Nature*, § 3.1.1.26).



qualità che noi siamo in grado di stabilire una differenza tra di loro” e, poche righe più avanti, continua : “La morale, perciò, è più propriamente oggetto di sentimento che di giudizio”<sup>36</sup> (HUME, 1987).

Ora, se passiamo a considerare alcune espressioni testuali interne al paragrafo di cui ci stiamo occupando (quali, ad esempio : “Non posso evitare di aggiungere a questi ragionamenti un’osservazione ...” , ed anche “ ...mi permetto di raccomandarla ai lettori...” , oppure “... un minimo di attenzione a questo riguardo...”), l’impressione che se ne ricava è che Hume giudichi il contenuto del paragrafo stesso come un qualcosa in più (un aggiunta, appunto) rispetto ai ragionamenti che è venuto svolgendo fino a quel momento e che costituiscono l’argomentazione portante della prima sezione; ed il motivo per cui fa questa aggiunta, si direbbe, è quello di fare qualche raccomandazione ai lettori e suggerire loro un minimo di attenzione.

Ma perché Hume colloca questa “aggiunta” proprio a conclusione della prima sezione e prima di cominciare la seconda ? A meno che non facciamo l’ipotesi che tale collocazione sia frutto del caso (la qual cosa appare un po’ improbabile), la risposta più verosimile è che egli ritenga che le osservazioni contenute nel paragrafo possano essere di qualche aiuto per una migliore comprensione del passaggio dalla prima alla seconda sezione : ovvero, dal discorso relativo al fatto che le distinzioni morali non

---

<sup>36</sup> “Thus the course of the argument leads us to conclude, that since vice and virtue are not discoverable merely by reason, or the comparison of ideas, it must be by means of some impression or sentiment they occasion, that we are able to mark the difference betwixt them” e, inoltre : “Morality, therefore, is more properly felt than judg’d of ” (*A Treatise of Human Nature*, § 3.1.2.1).

derivano dalla ragione, a quello in cui si afferma che esse derivano invece da un senso morale.

A questo punto, per chiarire il contesto culturale all'interno del quale Hume si muoveva, è opportuno ricordare che -per quanto riguarda le sue posizioni generali sul piano etico- egli era molto vicino ai teorici del “senso morale” (*moral sense*) quali erano, ad esempio, Shaftesbury e Hutcheson, ed in aperta polemica con i “razionalisti morali” (*moral rationalists*), i cui esponenti più rappresentativi erano Cudworth, Wollaston e Clarke <sup>37</sup>. Se, almeno in linea di principio, i razionalisti muovevano dal presupposto che le distinzioni morali fossero radicate nelle cose stesse e fossero discernibili per mezzo della ragione, i sentimentalisti -al contrario- ritenevano che la morale trovasse fondamento in un particolare genere di sentimento intrinseco alla stessa natura umana (BROWN, 2001).

Uno tra gli obiettivi fondamentali del Terzo Libro del *Trattato* è proprio quello di confutare le teorie sostenute dai razionalisti morali.

---

<sup>37</sup> La controversia fra razionalisti e sentimentalisti rappresenta probabilmente uno dei momenti più importanti e ricchi di significato di tutta la storia della filosofia morale inglese. Uno degli studi più lucidi e penetranti condotti su quel periodo storico è quello di M.B.Gill, nel quale l'autore mostra come -al di là delle posizioni manifestamente conflittuali- in realtà tutti quegli autori furono protagonisti di un profondo processo di rinnovamento e superamento dei sistemi etici di ispirazione religiosa, che portò alla nascita della moderna etica secolarizzata. Alla base di questo sostanziale cambiamento di prospettiva, vi fu un progressivo spostamento da una moralità pensata come indipendente dalla natura umana, verso una moralità strettamente connessa con la natura umana (GILL, 2006).

Quando, nell' *Is-Ought Paragraph*, Hume parla dei "comuni sistemi di morale" sta facendo riferimento, appunto, alle teorie di tipo razionalistico.

Dopo queste chiarificazioni preliminari, passiamo adesso all'analisi del contenuto vero e proprio del molto discusso paragrafo.

Dopo avere osservato che le "abituale copule *è* e *non è*" vengono normalmente sostituite da "proposizioni che sono collegate con un *deve* o un *non deve*", Hume prosegue dicendo che "questi *deve*, o *non deve*, esprimono una nuova relazione" la quale non può essere dedotta "da altre relazioni da essa completamente differenti".

Ma cosa sono queste "relazioni" alle quali Hume fa riferimento ?

Alla luce di quanto ha appena stabilito nel paragrafo precedente, le relazioni completamente differenti -da cui non è possibile dedurre la nuova relazione espressa dai *deve* e *non deve*- sono quelle oggetto della scienza, le quali possono essere indagate per mezzo della ragione <sup>38</sup>.

---

<sup>38</sup> All'interno del *Trattato*, in realtà, sono presenti diverse definizioni di "ragione" ma, in questo caso, Hume si riferisce alla "ragione empirica e analitica" a cui è dedicato principalmente il Primo Libro. Questo tipo di ragione presiede a due modalità differenti di ragionamento : *i*) il ragionamento dimostrativo, che confronta tra loro le idee e identifica le relazioni esistenti tra di loro; *ii*) il ragionamento probabile, che si occupa degli oggetti che conosciamo per mezzo dell'esperienza, stabilendo delle connessioni causali. Nel primo caso (quello del ragionamento dimostrativo), le relazioni che vengono colte dalla ragione sono : rassomiglianza, contrarietà, gradi di qualità, proporzione della quantità o del numero; nel secondo caso (ragionamento probabile), le possibili relazioni sono : identità, contiguità nello spazio e nel tempo, causa ed effetto. Quindi, nel paragrafo sull' *is-ought*, Hume sta dicendo che la "nuova relazione" espressa dagli *ought* e dagli

Fino a questo punto, tutto sembrerebbe più o meno in linea con la versione che viene fornita dalla “interpretazione standard” : vi sono delle relazioni tra idee ed oggetti, che vengono espresse dalle *is* e *is not* propositions (enunciati descrittivi) e da questo genere di proposizioni non è possibile dedurre delle *ought* o *ought not* propositions (enunciati prescrittivi).

Ma il problema è, appunto, che la “interpretazione standard” si ferma praticamente qui, enfatizzando soltanto questo aspetto del paragrafo che, invece, contiene molte altre affermazioni.

Andando avanti, infatti, Hume continua dicendo che i *deve* e *non deve* (i quali esprimono la “nuova relazione” , diversa da tutte quelle possibili per la ragione) vanno “osservati e spiegati” se si vuole render conto di “ciò che sembra del tutto inconcepibile” (il fatto cioè che la “nuova relazione” venga dedotta da “altre relazioni”).

Non sta dichiarando che tra *is* e *ought* non ci sono e non ci possono essere connessioni di alcun genere : sta semplicemente dicendo che il legame tra *is* e *ought* non può essere compreso facendo riferimento alle normali funzioni che la ragione è in grado di svolgere e che, quindi, è necessario osservare e spiegare in che cosa consiste la “nuova relazione” stabilita dall’ *ought*, se si vuole capire in che modo avviene il passaggio da *is* ad *ought*.

---

*ought not* è di tipo differente dalle “altre relazioni” che sono colte dalla ragione (quelle appena elencate) e non può essere dedotta da esse.

Se i lettori seguiranno questa precauzione -conclude Hume- allora capiranno come i giudizi morali (la distinzione tra vizio e virtù) non possano essere compresi soltanto sulla base delle relazioni tra oggetti che vengono colte dalla ragione e tale comprensione rovescerà “tutti i comuni sistemi di morale” : in questo caso, come si è già rilevato in precedenza, l’obiettivo polemico contro cui si rivolge Hume sono tutti i sistemi etici di tipo razionalistico; tali sistemi verranno rovesciati nel senso che i lettori si renderanno finalmente conto del fatto che la morale non può essere spiegata unicamente per mezzo delle facoltà razionali <sup>39</sup>.

A questo punto, Hume -nella seconda sezione, dedicata al “senso morale”- passa a mostrare in che modo ciò che non può essere spiegato dai sistemi razionalistici, può essere spiegato invece dalla sua teoria ; l’elemento caratteristico della percezione morale è, infatti, il “sentimento” e il passaggio da *is* a *ought* non è affatto impossibile : soltanto, esso non può avvenire unicamente sulla base di operazioni di tipo razionale perché dipende, fundamentalmente, dal sentimento morale.

---

<sup>39</sup> Il fatto che Hume dica che la distinzione tra vizio e virtù “is not founded *merely* on the relations of objects” sta ad indicare, comunque, che egli non escludeva completamente la razionalità dalla sfera dell’etica : ciò che intendeva, probabilmente, è che la ragione svolge una sua funzione limitata (ad esempio, nell’analisi dei fatti e nella osservazione delle cose umane) ma che questa funzione da sola non basta a rendere conto della specificità dei comportamenti morali.

Ed è proprio questo sentimento morale, in definitiva, che può spiegare la “nuova relazione” espressa dagli *ought* e *ought not* <sup>40</sup>.

3. Resta ora da vedere se, sulla base di questa proposta interpretativa, l'ipotesi sostenuta da Hare e dai teorici della “interpretazione standard” -secondo la quale l'*Is-Ought Paragraph* conterrebbe le premesse necessarie alla formulazione della *Legge di Hume*- possa essere ritenuta attendibile oppure no. Esporrò qui di seguito alcune riflessioni critiche a tale proposito.

a) Se ci limitiamo ad un'analisi della struttura testuale e argomentativa del paragrafo esaminato, non sembra possibile affermare che Hume stia qui enunciando alcuna “legge” della logica.

Tutto ciò che si può ragionevolmente dire è che sta muovendo delle critiche al modo di ragionare dei

---

<sup>40</sup> Ovviamente, quando si interpreta un testo come quello di Hume -sovrabbondante di riferimenti interni ed esterni al testo stesso, spesso ambiguo e talvolta oscuro nell'espressione, a tratti apparentemente contraddittorio e, infine, ricchissimo di implicazioni diverse- è ben difficile pensare di poter raggiungere un'interpretazione definitiva o migliore di altre, che fanno riferimento ad aspetti differenti del suo pensiero. L'interpretazione che ho presentato qui sopra cerca di essere, nei limiti del possibile, aderente al testo scritto, rispettosa nei confronti degli orientamenti fondamentali che ispirano la filosofia di Hume e attenta al contesto storico-culturale di origine. Nella elaborazione di questa ipotesi interpretativa, ho tenuto conto delle posizioni espresse in proposito da autori come P.Árdal, D.R.Broiles, J.Kemp e G.Hunter i quali, per vari aspetti, sostengono delle posizioni abbastanza simili alle mie ( ÁRDAL, 1966 ; BROILES, 1964 ; HUNTER, 1969 ; KEMP, 1970 ).

razionalisti etici e che vuol rendere consapevoli i suoi lettori dell'infondatezza di quanto viene da essi sostenuto. Sul piano dell'argomentazione generale svolta da Hume, si potrebbe dire che l'*Is-Ought Paragraph* ha la funzione di mostrare ai lettori che i sistemi etici razionalistici sono inconsistenti e di introdurre la trattazione relativa a quelli che, secondo la prospettiva di Hume stesso, sono i veri elementi fondativi della moralità.

b) Una differenza importante fra le tematiche affrontate da Hume e gli assunti teorici che sono alla base della "interpretazione standard", consiste nel fatto che Hume non può essere affatto associato all'impostazione di fondo della metaetica novecentesca : per lui l'etica non è una questione di analisi logica del significato dei termini caratteristici del linguaggio morale né, tantomeno, di logica degli enunciati; come si è già accennato, dal suo punto di vista, la moralità è una componente della natura umana che riguarda soprattutto le passioni, i sentimenti e i comportamenti umani.

Di conseguenza, la sua trattazione si avvicina maggiormente a discipline come la psicologia, l'antropologia e la sociologia, che non alla filosofia del linguaggio.

Interpretare il testo di Hume cercando di ricondurlo all'interno dei criteri che orientano l'analisi logica del linguaggio -come fanno Hare e i sostenitori della "interpretazione standard- significa in ogni caso sovrapporre retrospettivamente alla sua filosofia degli schemi concettuali molto diversi da quelli da lui utilizzati.

c) Sul piano dei contenuti, inoltre, Hume non sembra asserire l'esistenza di una barriera invalicabile tra la sfera dell' *is* e quella dell' *ought* e nemmeno che l'unico modo

corretto per giungere a delle conclusioni di tipo prescrittivo sia quello di partire da premesse che contengano almeno un elemento prescrittivo.

Il problema di Hume non è quello di costruire sillogismi logicamente validi, sulla cui base poter fondare una morale di tipo razionale, poiché la moralità o meno di una certa azione non può essere stabilita sulla base di presupposti logici o razionali : dalla sfera della razionalità non si può comunque mai passare a quella della moralità, perché la morale e i valori sono fundamentalmente una questione di sentimento e di passioni e il passaggio dall' *is* all' *ought* può avvenire soltanto in virtù del sentimento morale.

Anche nell'ipotesi che fosse possibile costruire una rete di sillogismi perfettamente validi sul piano logico e a partire dalla quale si potesse sviluppare una morale completamente razionale, una simile impresa -dal punto di vista di Hume- sarebbe del tutto irrilevante dal punto di vista morale, perché ci troveremmo ancora sul piano del ragionamento dimostrativo (che è caratteristico della ragione analitica), dal quale non è possibile passare sul piano morale : perché tale passaggio possa avvenire è necessario che vi sia in ogni caso un sentimento morale.

Se Hume, al giorno d'oggi, potesse esprimere le sue opinioni in merito al progetto di costruire un'etica prescrittiva fondata su basi logiche, è abbastanza probabile che gli muoverebbe delle critiche simili a quelle che avanzava nei confronti del razionalismo etico della sua epoca : ovvero, che un tale progetto è infondato, in quanto la moralità non può essere spiegata soltanto su basi razionali e per poterla comprendere è necessario richiamarsi al senso morale.

In conclusione : si può passare tranquillamente dall' *is* all' *ought* (e di fatto, come vedremo tra poco, lo facciamo comunemente tutti i giorni), ma soltanto grazie al senso



morale e non sulla base di ragionamenti razionali e sillogismi logici.

*d)* Infine, vi è un altro fattore di diversità tra l'etica di Hume e il modello teorico di Hare.

Come si è già detto, infatti, secondo Hare ciò che caratterizza la sfera della morale è l'elemento prescrittivo, ma tale elemento non appartiene certamente all'etica di Hume che -usando delle etichette un po' riduttive- potrebbe essere definita sentimentalistica, ma non certo prescrittivistica.

Anzi, tenendo conto del fatto che il criterio della prescrittività è quello che -secondo quanto dice Hare- ci permette di distinguere tra le etiche di tipo naturalistico e quelle non naturalistiche, allora l'etica di Hume dovrebbe essere considerata nettamente di tipo naturalistico, mentre invece Hare sembra quasi assumerla a prototipo di quelle non naturalistiche.

Semmai, volendola paragonare con le diverse correnti della metaetica novecentesca, l'etica di Hume potrebbe apparire più simile alle teorie di tipo emotivistico, anch'esse non prescrittivistiche e caratterizzate dal riferimento a sentimenti ed emozioni.

Ma anche ammettendo questo, si tratterebbe di una somiglianza molto alla lontana perché Hume non condivide per niente l'atteggiamento sostanzialmente dispregiativo nutrito da Ayer nei confronti delle emozioni ma, anzi, le considera come degli elementi fondamentali e costitutivi della natura umana, i quali vanno attentamente studiati e compresi con metodi di tipo scientifico.

Forse qualche punto in comune lo si potrebbe trovare con gli orientamenti più aperti espressi da Stevenson, anche se non bisogna dimenticare che lo scopo principale di Hume è quello di porre le basi di una scienza della natura umana

e non quello di analizzare le diverse funzioni del linguaggio morale : in questo caso, probabilmente, l'orizzonte d'indagine che si potrebbe aprire sarebbe quello relativo alle effettive connessioni esistenti tra emozioni e sentimenti, da una parte, e modalità di espressione linguistica, dall'altra. In una linea di ricerca di questo genere, tuttavia, la strada indicata da Hume andrebbe probabilmente nella direzione di un'indagine di tipo empirico, mentre quella percorsa da Stevenson appare orientata verso l'analisi del significato dei termini morali e della funzione fondamentale persuasiva del linguaggio morale.

Al termine di queste brevi considerazioni critiche, mi pare si possa concludere che, in realtà, la filosofia di Hume appare difficilmente riconducibile all'interno delle categorie concettuali su cui poggia la metaetica analitica del XX secolo : anche se si possono cogliere delle parziali convergenze, i presupposti e le finalità rimangono di fatto differenti.

Questo non vuol dire, ovviamente, che il problema della derivabilità o meno degli enunciati prescrittivi da quelli descrittivi -così come era stato formulato da Hare circa mezzo secolo fa- non sia e non rimanga un tema cruciale della metaetica analitica anche ai giorni nostri.

Ma l'osservazione che personalmente mi sento di fare, a questo proposito, è che probabilmente nel definire tale problema sarebbe opportuno -anziché fare riferimento a Hume- parlare più appropriatamente della *Legge di Hare*.

### 1.2.3. Un'analisi comparativa della *fallacia naturalistica* e della *Legge di Hume*

1. Proseguendo nel percorso intrapreso, è giunto adesso il momento di ricollegarci all'obiettivo che ci eravamo prefissi : quello, cioè, di verificare se l'unificazione dei due modelli teorici (quello della *fallacia naturalistica* e quello della *Legge di Hume*) attuata in prima istanza da Hare e, successivamente, invalsa nell'uso comune, costituisca veramente un'ipotesi plausibile, oppure se essa presenti delle difficoltà di qualche genere.

Come si ricorderà, Hare aveva asserito che la “regola” (più tardi divenuta “legge”) di Hume fosse alla base della “confutazione del naturalismo” operata da Moore.

Nel paragrafo precedente di questo lavoro, ho mostrato come il sostenere che nel *Trattato* di Hume vi sia veramente qualcosa come la *Legge di Hume* (secondo l'accezione stabilita da Hare) rappresenti, in realtà, un'affermazione assai discutibile, in quanto la cosiddetta *Legge di Hume* sembrerebbe essere, piuttosto, il frutto di una proiezione -effettuata a posteriori- di categorie interpretative caratteristiche del positivismo logico e della filosofia analitica, sul pensiero di un autore che apparteneva ad un contesto storico, filosofico e culturale del tutto diverso.

Purtuttavia, onde poter effettuare il confronto tra i due modelli in questione, sarà necessario prescindere per il momento da tale problematica e considerare schematicamente tali modelli secondo la prospettiva proposta da Hare, per verificare se essi siano veramente compatibili e consequenziali l'uno rispetto all'altro oppure no.

Riassumendola nella sua forma più essenziale, la *Legge di Hume* afferma che :

PARTENDO DA *OSSERVAZIONI E DESCRIZIONI* RELATIVE A STATI DI COSE,  
*non è possibile derivare logicamente*  
*VALUTAZIONI E PRESCRIZIONI* RELATIVE AD OGGETTI E AZIONI.

Nel caso della *fallacia naturalistica*, invece, possiamo sinteticamente esprimerla come segue :

IL *BENE* È UNA QUALITÀ SEMPLICE E INDEFINIBILE,  
OGGETTO DI *INTUIZIONE DIRETTA*  
*e di conseguenza*  
NON PUÒ ESSERE DEFINITO PER MEZZO DI *QUALITÀ*  
*NATURALI* INDAGABILI EMPIRICAMENTE.

La prima cosa che si può evidenziare è come le due strutture discorsive siano orientate in senso esattamente opposto l'una all'altra : nel caso della *Legge di Hume*, il movimento parte dalle osservazioni empiriche per andare verso la sfera della morale; per quanto riguarda la *fallacia naturalistica*, invece, si parte dalla sfera morale per arrivare alle osservazioni empiriche.

Inoltre, mentre nel caso della *Legge di Hume* tutta l'argomentazione si svolge sul piano dell'analisi linguistica (il riferimento è sempre ad enunciati descrittivi/indicativi e ad enunciati prescrittivi/imperativi), nella *fallacia naturalistica* l'elemento fondativo, cioè il *bene*, è un'entità dotata -come si è già visto precedentemente- di una propria autonomia ontologica, indipendente dalla realtà fattuale.

Quindi, nel primo caso, tutto avviene all'interno della sfera del linguaggio, mentre nel secondo entra chiaramente in gioco una dimensione extra-linguistica.

Nel quadro di riferimento costituito dalla *Legge di Hume*, i problemi che vengono affrontati riguardano essenzialmente la logica degli enunciati, le diverse tipologie di enunciati e le condizioni secondo le quali, partendo da determinate premesse, è possibile (oppure non è possibile) trarre delle conclusioni logicamente valide : siamo sul piano di un'analisi logica del linguaggio e delle relazioni tra enunciati.

Guardando alla struttura della *fallacia naturalistica*, invece, ci si rende conto che i problemi affrontati sono altri: Moore non si preoccupa affatto di questioni riguardanti le possibili inferenze logiche tra enunciati ; per lui il problema fondamentale sembra essere, piuttosto, quello di stabilire e salvaguardare l'esistenza di due piani ontologicamente diversi : da una parte c'è il *bene* definito come un oggetto che non esiste nel tempo e non fa parte della natura, mentre dall'altra ci sono le qualità naturali ed empiriche. La sfera ontologica definita dal *bene* è costitutivamente e qualitativamente diversa da quella delle qualità naturali e, quindi, non può essere analizzata con gli stessi metodi utilizzati nelle scienze empiriche.

Gli ambiti di riferimento dei due modelli, sono dunque assai differenti : nel primo caso è l'analisi del linguaggio, nel secondo è la definizione di due sfere ontologicamente separate.

Questa fondamentale diversità appare ulteriormente suffragata dal fatto che mentre dal punto di vista della *Legge di Hume* la relazione di implicazione tra gli enunciati è di tipo logico (gli enunciati sono, oppure non sono, deducibili secondo modalità logicamente valide gli uni dagli altri), nel caso della *fallacia naturalistica* i meccanismi attraverso cui gli enunciati etici vengono

erroneamente ricondotti ad enunciati descrittivi<sup>41</sup> da parte dei filosofi naturalisti non hanno niente a che vedere con la deduzione logica, ma sono piuttosto degli arbitrari processi di identificazione e di sostituzione . Più esplicitamente : Moore non sostiene che nel passare da enunciati descrittivi a enunciati prescrittivi vengano compiute delle inferenze logicamente invalide, ma che i filosofi naturalisti confondono il bene identificandolo con qualcosa di diverso da esso ; l'errore non è di tipo logico, ma definitorio. La fallacia consiste nell'identificare il *bene* con qualcosa d'altro, diverso da esso, che non è il *bene*, ma un simile errore non è dovuto ad una deduzione logica scorretta<sup>42</sup>.

---

<sup>41</sup> Forse non è inopportuno rilevare, ancora una volta, come la direzione in cui si sviluppa l'argomentazione nel caso dei due modelli considerati sia, di fatto, opposta : la *Legge di Hume* afferma che partendo da enunciati descrittivi non è possibile dedurre secondo modalità logicamente valide degli enunciati di tipo prescrittivo; la *fallacia naturalistica*, invece, sostiene che vi sono degli enunciati etici di partenza relativi ad un *bene* ontologicamente definito (enunciati, per altro, che non sono affatto di tipo prescrittivo), i quali non sono permutabili con enunciati di tipo descrittivo. Mi pare che questa semplice osservazione sia, già di per se stessa, abbastanza significativa quanto al fatto che i due modelli sono espressione di prospettive teoriche diverse tra loro : nel primo caso si afferma che non ci può essere una transizione logica dalla sfera delle osservazioni empiriche a quella dell'etica prescrittivamente intesa; nel secondo, invece, che la realtà etica gode di una sua forma di esistenza autonoma e diversa rispetto alla sfera della percezione sensibile.

<sup>42</sup> In un importante saggio, esplicitamente dedicato ad un'analisi critica della *fallacia naturalistica*, W.Frankena sosteneva delle posizioni molto simili, nel complesso, a quelle qui esposte. Secondo Frankena, la *fallacia naturalistica* di Moore andrebbe considerata come caso particolare di una più generale *fallacia definitoria*, che consiste : nel confondere o identificare due

D'altra parte, se può avere un senso affermare che da enunciati descrittivi non si possono dedurre enunciati prescrittivi, non avrebbe invece alcun senso affermare che da proprietà non naturali (come il *bene*) non si possono logicamente dedurre proprietà naturali (o, viceversa, che da proprietà naturali non si possono dedurre proprietà non naturali), poiché la separazione tra naturale e non naturale, non è di tipo logico ma ontologico ; si può confondere, scambiare o identificare il naturale con il non naturale (come fanno, secondo Moore, i filosofi naturalisti), ma non si possono dedurre logicamente i fenomeni naturali da entità non naturali (o viceversa) e, di conseguenza, l'errore commesso dai filosofi naturalisti non può essere considerato un errore di tipo logico (come avviene nel caso del passaggio da descrittivo a prescrittivo).

Si può rilevare, infine, che mentre la cosiddetta *Legge di Hume* implica una concezione etica di fondo di tipo essenzialmente prescrittivo/normativo, nel caso della *fallacia naturalistica* invece le cose stanno molto

---

proprietà, nel definire una proprietà per mezzo di un'altra, nel sostituire una proprietà con un'altra, ovvero nel trattare due proprietà diverse come se fossero la stessa cosa. Questo tipo di fallacia -afferma Frankena- non è di per se stessa collegata con la "biforcazione" tra *is* e *ought* e non implica necessariamente che venga violato il principio della non deducibilità di proposizioni etiche da proposizioni non etiche : il confondere tra loro due proprietà diverse non significa commettere un errore di deduzione logica. Anche secondo Frankena, dunque, la nozione di *fallacia naturalistica* non è costitutivamente connessa col la *is-ought question*, ma si tratta di due problemi diversi e tra loro indipendenti (FRANKENA, 1939). E del resto quando Moore, nel Capitolo V dei *Principia*, affronta esplicitamente la questione dell' *ought*, la tratta seguendo criteri di tutt'altro genere (ovvero, secondo una prospettiva consequenzialistica) e senza mai fare riferimento al problema della sua deducibilità o meno dall'*is*.

diversamente, poiché per Moore l'elemento fondativo dell'etica è la conoscenza del *bene*, mentre la componente prescrittiva assume un ruolo soltanto di secondo piano. Anche da questo punto di vista, quindi, i due modelli appaiono divergenti.

2. Seguendo la traccia delle riflessioni svolte sin qui, ci rimane a questo punto da valutare se quanto asserito da Hare circa il fatto che la regola (o legge) stabilita da Hume sarebbe alla base della confutazione del naturalismo operata da Moore -nel qual caso, la *fallacia naturalistica* potrebbe essere considerata una sorta di corollario alla *Legge di Hume*- costituisca una ipotesi realmente fondata o meno.

Tuttavia, come si è già detto, il fatto che si possa legittimamente parlare di una *Legge di Hume* appare discutibile, nel senso che essa rappresenta una interpretazione dell'*Is-Ought Paragraph* criticabile sotto molti punti di vista.

Ma allora -per stabilire se vi è veramente un rapporto di continuità fra Moore e Hume- dobbiamo mettere a confronto la *fallacia naturalistica* con l'interpretazione dell'*Is-Ought Paragraph* formulata da Hare, oppure con l'altra interpretazione, quella che appare più vicina al senso complessivo della filosofia di Hume ?

Per non lasciare motivi di dubbio a tale riguardo, il modello della *fallacia naturalistica* verrà ora messo a confronto prima con l'interpretazione dell'*Is-Ought Paragraph* fornita da Hare (ovvero, la cosiddetta *Legge di Hume*) e, successivamente, con l'interpretazione alternativa ad essa che è stata proposta nel paragrafo precedente (1.2.2.).



a) Per quanto riguarda il modello della *Legge di Hume*, formulato da Hare, si è già evidenziato come esso sia funzionale alla fondazione di un'etica prescrittivistica e non naturalistica.

Ma nel caso della *fallacia naturalistica*, come si è più volte sottolineato, l'elemento prescrittivistico è praticamente assente : questo, tuttavia, non è dovuto al fatto -come sostiene Hare- che Moore non ha riconosciuto il carattere essenzialmente prescrittivo del discorso etico. Il punto della questione è che Moore parte da una definizione dell'etica diversa da quella di Hare e, secondo lui, la caratteristica fondamentale dell'etica è quella di indagare sulla natura del *bene*, che non viene identificato attraverso le modalità del linguaggio prescrittivo.

Quindi il problema non è affatto quello di avere o non avere individuato ed analizzato qualcosa che secondo Hare sarebbe caratteristico del linguaggio morale (anzi, come abbiamo già detto in precedenza, l'identificare il linguaggio morale unicamente tramite l'elemento prescrittivo è considerato da molti un modo molto restrittivo per definire la più ampia sfera della moralità), quanto semmai di constatare che ci troviamo di fronte a due diverse concezioni dell'etica <sup>43</sup>, l'una prescrittivistica e l'altra no.

Da questo punto di vista, quindi, i due modelli considerati non risultano essere tra loro in un rapporto di continuità.

Per quanto riguarda il discorso sul non naturalismo dell'etica, invece, sembrerebbe esserci una maggiore affinità, perché sia Moore che Hare si dichiarano non naturalisti in etica.

---

<sup>43</sup> Se ne è già parlato nel paragrafo 1.1.3.

L'elemento cruciale, in questo caso, è costituito dal fatto che il modo in cui essi distinguono tra il naturale e il non naturale è, in realtà, molto diverso : per Hare il non naturalismo etico è caratterizzato dal fatto di tenere espressamente conto dell'elemento prescrittivo, mentre per Moore il non naturalismo in etica riguarda l'intuizione di una proprietà ontologicamente autonoma, diversa dalle proprietà rilevabili sul piano empirico e non indagabile con i metodi delle scienze sperimentali.

Si viene a creare, in tal modo, una situazione paradossale : infatti, dal suo punto di vista, Hare può accusare Moore di essere un naturalista (in quanto non tiene conto dell'elemento prescrittivo); ma, viceversa, Moore potrebbe muovere la stessa accusa ad Hare (in quanto identifica l'etica con una serie di imperativi e prescrizioni il cui fine è quello di guidare la condotta umana e che sono, quindi, riconducibili alla sfera delle intenzioni, delle operazioni mentali e delle funzioni psichiche indagabili empiricamente).

Dal mio punto di vista, la differenza fondamentale tra i due autori consiste nel fatto che l'etica di Moore presuppone un sostrato ontologico che è, invece, completamente assente nella teoria di Hare.

Più in generale, si può rilevare come tutta la filosofia di Moore sia ispirata da uno spiccato atteggiamento dualistico ed ontologicamente fondato, le cui matrici ideali potrebbero essere individuate sia in Cartesio che in Kant : non è difficile, infatti, cogliere nella contrapposizione tra la sfera del *bene* e quella delle proprietà naturali -così come essa è stata posta da Moore stesso nei *Principia*- delle forti analogie con la distinzione fra *res cogitans* e *res*

*extensa*, oppure con quella -di circa un secolo e mezzo successiva- tra *cosa in sé* e *fenomeno* <sup>44</sup>.

Mi pare, in definitiva, che l'argomento della *fallacia naturalistica* possa essere meglio compreso se esso viene collocato in una prospettiva di continuità con questa tradizione filosofica, piuttosto che essere considerato - come propone Hare- la prosecuzione di una discutibile interpretazione delle tesi filosofiche di Hume il quale, per altro, non ha mai teorizzato alcun genere di dualismo radicale.

b) Vediamo adesso se, confrontando il modello della *fallacia naturalistica* con l'interpretazione precedentemente esposta dell' *Is-Ought Paragraph*, alternativa a quella di Hare, emergono delle linee di

---

<sup>44</sup> Come ha dimostrato G.Paltrinieri nel suo lucido e approfondito studio sull'argomento, nella filosofia di Moore sono presenti delle innegabili ascendenze kantiane e Kant è comunque un autore il cui nome ricorre assai spesso nelle opere di Moore. Ad esempio, il riconoscimento esplicito da parte di Moore delle "proposizioni sintetiche a priori" (contrapposte a quelle empiriche ed analitiche) come una scoperta kantiana di eccezionale importanza, si risolverà -sul piano etico- nella definizione delle verità etiche come sintetiche a priori : e queste considerazioni, tra l'altro, potrebbero suggerire una revisione anche di quelle interpretazioni che postulano l'esistenza di consistenti affinità tra Moore e il positivismo logico (il quale, come è ben noto, negava decisamente la possibilità di ogni qualsivoglia conoscenza sintetica a priori). E anche la definizione del *bene* come elemento fondativo e indefinibile, assume una connotazione significativamente diversa se -in una prospettiva kantiana- viene considerato alla stregua di una condizione a priori, trascendentale, a partire dalla quale soltanto è possibile formulare dei giudizi di tipo etico (PALTRINIERI, 1997).

continuità tra la concezione dell'etica di Hume e quella di Moore.

Innanzitutto, possiamo ricordare che l'etica di Hume è fondata sul sentimento morale, mentre quella di Moore si focalizza sulla conoscenza del *bene* attraverso l'intuizione. Se l'intuizione di cui parla Moore avesse una qualche affinità col sentimento morale, allora si potrebbe forse ipotizzare una qualche somiglianza tra le due concezioni ; ma, come si è visto, Moore non fornisce alcuna definizione chiara dell'intuizione e, inoltre, bisogna tenere anche presente che è contrario a qualunque forma di psicologismo o di mentalismo; infine, anche in questo caso, rimane il problema di un *bene* definito su un piano ontologico, che non è presente nella filosofia di Hume. Quindi, sotto questo profilo, sembrano prevalere gli elementi di diversità tra le due concezioni.

Sul piano dell'alternativa fra naturalismo e non naturalismo, si tratta certamente di due programmi di ricerca del tutto opposti.

Fin dal sottotitolo del *Trattato*, infatti, Hume dichiara di volere "introdurre il metodo sperimentale di ragionamento negli argomenti morali", mentre Moore -al contrario- sosteneva l'autonomia dell'etica e l'impossibilità di studiarla con gli stessi metodi usati dalle scienze sperimentali.

Da questo punto di vista, dunque, c'è una divergenza praticamente totale.

Rimane infine la questione del prescrittivismismo : e su questo punto potrebbe esserci qualche convergenza, poiché sia l'etica di Hume che quella di Moore, non presentano un carattere esplicitamente prescrittivo.

Si tratta di un non prescrittivismismo che porta verso esiti diversi <sup>45</sup>, ma che costituisce probabilmente uno dei pochi elementi di somiglianza tra i due autori.

Ma se hanno questo tratto in comune, allora risultano essere ambedue di segno contrario rispetto alla teoria etica di Hare che, invece, si caratterizza fin dall'inizio come prescrittivistica.

### 1.3. Considerazioni riassuntive

Fino a questo momento, ho illustrato sinteticamente alcuni degli argomenti che -a mio parere- hanno contrassegnato in modo emblematico il dibattito sviluppatosi all'interno della metaetica analitica nel corso del XX secolo, arrivando finanche ai giorni nostri. Lo scopo di questa presentazione non era però quello di ricostruire nella sua interezza il fitto (e probabilmente inestricabile) intreccio costituito dall'intersecarsi degli innumerevoli autori, delle molteplici tematiche e delle diverse prese di posizione che hanno fornito materia di speculazioni, confronti e conflitti più o meno accesi ad una tradizione filosofica la quale, nel corso del tempo, ha dimostrato sicuramente di essere una tra le più feconde e produttive del panorama contemporaneo. L'obiettivo da me perseguito è stato piuttosto quello di delineare, almeno nei suoi tratti essenziali, la fisionomia di un modello interpretativo - quello fissato dalla teoria di Hare- concretizzatosi

---

<sup>45</sup> Nel caso di Hume, l'evoluzione spontanea del sentimento morale porta al costituirsi dei presupposti che rendono possibile il formarsi della società civile; nel caso di Moore, invece, la conoscenza del *bene* porta verso l'apprezzamento dei piaceri estetici e delle relazioni di amicizia tra esseri umani.

nell'ipotesi di una possibile unificazione, o reciproca integrazione, di due modelli concettuali sostanzialmente diversi tra loro : quello della *Legge di Hume* e quello della *fallacia naturalistica*. Questa diffusa identificazione delle due strutture in questione -quale può essere frequentemente rilevata nei libri di testo e nei corsi universitari, negli articoli scientifici e anche in molti studi specialistici- ha assunto, in anni recenti, una notevole importanza proprio in quanto vanno ripetendosi in misura crescente gli imprecisabili appelli, vuoi alla *Legge di Hume*, vuoi alla *fallacia naturalistica* (e vuoi, in un gran numero di casi, ad entrambe le cose confuse e sovrapposte tra di loro), col fine più o meno esplicitamente dichiarato di porre dei limiti all'autonomia della ricerca scientifica nel campo dell'etica e della moralità, pregiudicando in partenza ogni possibilità di sviluppare una discussione equilibrata e serena sui fondamenti dell'etica a partire da una prospettiva autenticamente scientifica e naturalistica. È vero, d'altronde, che i problemi che si aprono su questo fronte sono complessi e delicati : dal rischio di cadere in uno scientismo deterministico e totalizzante a quello di scivolare verso ideologie retrograde e reazionarie, dalle compromissioni col potere politico per ottenere risorse e finanziamenti fino alle implicazioni sul piano dell'etica applicata (la bioetica, l'etica ambientale e l'etica animale costituiscono soltanto alcuni degli esempi più attuali). Purtroppo, all'interno di una situazione di autentico dialogo democratico, ciascun partecipante dovrebbe prendere apertamente posizione e confrontarsi a partire da quelle che sono le sue scelte di fondo e non cercando di nascondere le proprie posizioni dietro alla presunta "oggettività" o "neutralità" di formulazioni teoriche le quali appaiono già in se stesse assai discutibili e

scarsamente rilevanti rispetto all'effettiva pratica della ricerca scientifica e alla discussione dei suoi risultati. Riassumerò adesso brevemente le principali conclusioni raggiunte sinora.

### 1.3.1. A proposito dell'etica di Hume

Come ho precedentemente argomentato, la cosiddetta *Legge di Hume* è in gran parte il risultato di un'interpretazione tendenzialmente strumentale e piuttosto fuorviante rispetto all'orientamento generale della filosofia di Hume, messa in atto circa due secoli più tardi rispetto all'epoca della pubblicazione del *Trattato sulla natura umana*.

Nel celebre paragrafo relativo alle *is-ought propositions*, Hume non sta affatto affermando la non derivabilità logica dell'*ought* dall'*is* : sta soltanto dicendo che è necessario fornire una ragione che giustifichi tale connessione e la ragione -come risulta dalla sezione immediatamente successiva- è il "senso morale".

Sarebbe vano cercare nel *Trattato* una qualche evidenza del fatto che Hume intendesse realmente dire che da premesse puramente fattuali non si possono logicamente dedurre conclusioni etiche e che quindi, se si vogliono ottenere delle conclusioni di tipo etico, è necessario aggiungere alle premesse fattuali almeno una premessa di tipo etico : lo scopo di Hume non era affatto quello di ridurre la morale ad un semplice problema di logica deduttiva ma, al contrario, era proprio quello di mostrare che la questione etica non può essere spiegata su un piano unicamente logico e razionale, senza fare ricorso ad un sentimento etico.

L'interpretazione "logicistica" è il risultato del fatto che, nel corso del XX secolo, si è cercato di ricondurre Hume all'interno di una concezione filosofica che non era la sua, per farne una sorta di antesignano del non naturalismo etico, dal quale si sarebbe successivamente sviluppato il non naturalismo di Moore e, infine, quello di Hare.

Ma dalla lettura del testo di Hume si evince una visione delle cose assai diversa : come egli ripete più volte, la morale non è una questione razionale ed astratta ma, all'opposto, essa è profondamente radicata nei desideri e nelle passioni che fanno parte della natura umana e, quindi, è proprio dallo studio di quegli interessi e di quelle passioni -condotto con i metodi delle scienze sperimentali- che la filosofia morale dovrebbe prendere le mosse. La direzione indicata, dunque, è quella di un'indagine scientifica concernente le origini naturali (sentimenti, desideri e passioni) dei valori morali su cui l'etica si fonda. Per dirla con le parole di Dewey : "Una morale basata sullo studio della natura umana invece che sull'indifferenza nei confronti di essa troverebbe che i fatti umani sono in continuità con quelli del resto della natura e in tal modo assocerebbe l'etica con la fisica e la biologia"<sup>46</sup> (DEWEY, 1922).

### **1.3.2. Sul non naturalismo di Moore**

Da quanto appena detto, risulta che nella filosofia di Hume non possono essere individuate -come sosteneva Hare- le

---

<sup>46</sup> "A morals based on study of human nature instead of upon disregard for it would find the facts of man continuous with those of the rest of nature and would thereby ally ethics with physics and biology" ( *Human Nature and Conduct*, Introduction)



basi del non naturalismo di Moore : innanzitutto perché Hume seguiva un orientamento fondamentale naturalistico ed intendeva indagare la morale con i metodi delle scienze sperimentali (possibilità che veniva, invece, espressamente negata da Moore); in secondo luogo, perché in Hume non c'è una visione ontologica dualistica come quella di Moore (anzi, Hume mirava a costituire una scienza della natura umana unitaria e del tutto indipendente da qualunque presupposto di tipo dualistico e non empirico); infine perché lo stesso Moore non ha mai asserito esservi una qualche continuità fra la sua impostazione filosofica e quella di Hume.

Inoltre, come si è mostrato nei paragrafi precedenti, il concetto di *fallacia naturalistica* -attenendosi alla definizione più basilare che Moore ne ha dato nei *Principia*- ha ben poco a che vedere anche con la cosiddetta *Legge di Hume* (teorizzata, in realtà, da Hare e non da Hume), poiché nel testo di Moore non vi sono riferimenti alla possibilità o meno di dedurre logicamente enunciati di tipo prescrittivo da enunciati di tipo descrittivo.

Ma cosa si può dire della *fallacia naturalistica* in sé, senza considerare le sue ipotetiche connessioni né con la filosofia di Hume in generale, né con la controversa *Legge di Hume* ?

Gli argomenti sostenuti da Moore rappresentano davvero delle critiche convincenti nei confronti della possibilità di studiare l'etica con i metodi delle scienze sperimentali, ovvero circa la prospettiva di poter sviluppare un'etica fondata su basi naturali ?

A mio parere, in questo caso, la questione decisiva è rappresentata dal fatto che per riconoscere la validità degli argomenti di Moore, è necessario accettare aprioristicamente la concezione ontologica del *bene* da lui

proposta : egli, infatti, continua a ripetere che il *bene* è una proprietà semplice, indefinibile, non naturale ed ontologicamente autonoma, senza essere in grado di portare alcuna dimostrazione probante a supporto di quanto afferma e quindi, in definitiva, finisce col postulare qualcosa che dovrebbe invece dimostrare.

Un conto è il voler tenere determinate proprietà distinte da altre, rivendicare la loro unicità e negare che esse possano essere indebitamente assimilate o identificate con altre <sup>47</sup> (fino a qui potremmo anche essere abbastanza d'accordo con Moore) ; ben altra cosa, invece, è attestare che certe proprietà sono dotate di una loro propria esistenza in un regno non naturale (o soprannaturale), che sono completamente separate e indipendenti da qualunque fatto di tipo naturale e che il *bene* è una proprietà di tal genere.

Come ha giustamente fatto osservare Walter, a questo punto si potrebbe benissimo rovesciare la struttura argomentativa del discorso di Moore e, partendo dal presupposto che il *bene* sia invece una proprietà di tipo naturale, concludere che Moore è in errore poiché cerca di identificare o definire una proprietà naturale con qualche immaginaria entità non naturale o soprannaturale : in questo modo, allora, non saremmo più noi ad essere in errore ma sarebbe, piuttosto, Moore a commettere l'errore di *fallacia anti-naturalistica* (WALTER, 2006).

Se non si accettano le sue premesse indimostrabili, le obiezioni di Moore nei confronti del naturalismo appaiono del tutto inconsistenti.

Ma anche messi di fronte a questo, gli oppositori del naturalismo potrebbero replicare dicendo che in realtà non

---

<sup>47</sup> E questo, del resto, è anche il senso del motto di Butler, posto da Moore ad epigrafe dei *Principia* : “Everything is what it is, and not another thing” (Tutto è ciò che è, e non un'altra cosa).

stanno usando l'argomento della *fallacia naturalistica* nel senso originalmente attribuito ad esso da Moore : infatti, come si è già osservato, vi sono oggi in circolazione diverse versioni della *fallacia naturalistica*.

In uno studio dedicato all'argomento, Curry -limitandosi soltanto agli usi più ricorrenti nella letteratura- individua almeno otto diversi significati che la nozione di *fallacia naturalistica* può assumere all'interno del dibattito contemporaneo e, discutendo ognuno di essi separatamente, mostra come essi, in realtà, non costituiscano affatto delle critiche rilevanti nei confronti del naturalismo etico <sup>48</sup>.

Quindi -prosegue Curry- quando qualcuno usa il termine di *fallacia naturalistica*, sarebbe opportuno domandargli a quale versione stia facendo riferimento ed insistere per farsi spiegare quali sono gli argomenti reali che sostengono la sua accusa : soltanto in questo modo sarà possibile capire cosa veramente egli intende dire e se le sue critiche sono fondate oppure no <sup>49</sup>.

---

<sup>48</sup> Al di là delle singole discussioni riguardanti le diverse accezioni di *fallacia naturalistica*, in questo caso mi pare interessante rilevare che anche Curry si dimostra concorde con quanto da me evidenziato circa il fatto che tutte le varie versioni fanno in qualche modo riferimento a qualche misteriosa qualità non naturale che sarebbe alla base dei valori morali (a seconda delle diverse sfumature, queste molteplici varianti possono presentarsi in forma misticggiante, dualistica, trascendentalistica, soprannaturalistica, teologica, etc.) : ma tali presupposte origini non naturali dei valori morali dovrebbero essere apertamente dichiarate e argomentate, non subdolamente dissimulate sotto le apparenze di una pretesa fallacia logica.

<sup>49</sup> Anche se la citazione è un po' lunga, mi sembra opportuno riportarla qui per esteso : “ The naturalistic fallacy ... seems to have become something of a superstition. It is dimly understood

Quanto a Moore, in conclusione, egli (diversamente da Hume) era certamente critico rispetto alla possibilità di sviluppare uno studio dell'etica su basi naturali, ma gli argomenti da lui utilizzati a sostegno della sua posizione appaiono oggi molto discutibili e, in larga misura, non dimostrabili.

### 1.3.3. Il discorso morale secondo Hare

1. Dopo queste brevi conclusioni riassuntive circa le rispettive posizioni di Hume e di Moore, rimane adesso da prendere in considerazione il principio di Hare, secondo cui non è possibile dedurre in modo logicamente valido alcuna conclusione di tipo prescrittivo da premesse soltanto descrittive, a meno che tra esse non vi sia almeno un enunciato di tipo prescrittivo.

Come ho mostrato nei capitoli precedenti, tuttavia, questa è una regola logica autonoma fissata da Hare, indipendente sia dalla *fallacia naturalistica* di Moore che dall'*Is-Ought Paragraph* di Hume.

Volendo rintracciare le ascendenze filosofiche più prossime al principio di Hare, probabilmente queste potrebbero essere individuate nelle tesi di fondo del positivismo logico : separazione netta tra enunciati

---

and widely feared, and its ritual incantation is an obligatory part of the apprenticeship of moral philosophers and biologists alike. But if the arguments presented above are correct, then it is surely time to dispense with this superstition. To that end I make the following recommendation : Whenever someone uses the term 'naturalistic fallacy', ask them 'Which one ?' , and insist that they explain the arguments behind their accusation. It is only by bringing the 'fallacy' out into the open that we can break the mysterious spell that it continues to cast over ethics" (CURRY, 2006).

scientifici ed enunciati etici e attribuzione a questi ultimi di una funzione normativa e di controllo/direzione del comportamento ; a differenza dei positivisti logici, però, Hare cercava di introdurre nel linguaggio normativo anche una componente logico-formale in prospettiva universalistica allo scopo di recuperare, per il discorso etico, una dimensione più oggettiva di argomentazione razionale e di confronto equilibrato sul piano pubblico.

Ma la divisione netta fra enunciati descrittivi ed enunciati valutativi si fonda, a sua volta, su quella tra *fatti* e *valori* : così, gli enunciati descrittivi sono quelli che fanno riferimento a *fatti* empiricamente accertabili, che sono quindi verificabili o falsificabili e che producono un genere di conoscenza attendibile (come nel caso degli enunciati scientifici); i giudizi valutativi, invece, si riferiscono a *valori* (o norme), non sono verificabili o falsificabili empiricamente e non producono alcun genere di conoscenza certa.

Una così radicale separazione tra la sfera dei *fatti* e quella dei *valori*, tuttavia, è stata messa in dubbio da più parti e appare oggi al centro di molte discussioni sia sul piano scientifico che su quello filosofico ed etico.

a) Una tra le linee di discussione critica più interessanti sull'argomento è quella che prende origine da Iris Murdoch la quale, già verso la metà degli anni '50, pubblicava alcuni saggi in cui prendeva apertamente le distanze sia dalla separazione netta tra *fatti* e *valori* prevalente nella filosofia morale inglese dell'epoca, sia dalla specifica concezione dell'etica espressa da Hare.

Uno dei fattori decisivi nell'orientare l'analisi di Murdoch può essere individuato nella sua diversa interpretazione, rispetto a quella seguita da Hare, delle posizioni espresse da Wittgenstein nelle *Ricerche filosofiche* e -in modo più

specifico- delle loro possibili implicazioni/applicazioni in campo morale <sup>50</sup>.

A tale proposito, mi sembra particolarmente significativo il seguente passaggio :

“I filosofi sono stati tratti in inganno non solo da un desiderio razionalistico di unità, ma anche da certi atteggiamenti morali correnti semplificati e generalizzati nella nostra società, e sono stati spinti a cercare un’unica definizione filosofica della morale. Se, comunque, torniamo ancora ai dati vediamo che ci sono raffigurazioni morali fondamentalmente differenti che differenti individui usano o che uno stesso individuo può utilizzare in momenti diversi. Perché la filosofia dovrebbe essere meno varia quando le differenze in ciò che cerca di analizzare sono così importanti ? Wittgenstein dice che ‘Ciò che si deve accettare, il dato, sono -potremmo dire- *forme di vita*’ <sup>51</sup>. Ai fini dell’analisi la filosofia morale dovrebbe rimanere al livello delle differenze, prendendo come date le forme morali di vita e non cercare di trovare *dietro di esse* una forma unica” (MURDOCH, 2006) <sup>52</sup>.

---

<sup>50</sup> Negli anni immediatamente successivi alla Seconda Guerra Mondiale, Murdoch studiò filosofia come post-graduate student presso l’Università di Cambridge, dove conobbe personalmente Wittgenstein e ne seguì le lezioni.

<sup>51</sup> La citazione di Wittgenstein è tratta dalla Parte seconda, Sezione XI delle *Ricerche filosofiche*.

<sup>52</sup> Il saggio *Visione e scelta in ambito morale*, da cui è tratta la citazione di Murdoch, è del 1956 e fu raccolto, assieme a molti

A partire da questa impostazione di fondo, Murdoch mette in evidenza come le forme morali di vita non possano essere ricondotte a degli schemi rigidi e unitari, ma vadano invece rispettate e considerate nella loro diversità.

Da questo punto di vista, gli argomenti morali non soltanto fanno parte di forme morali di vita concrete e differenti, ma sono essi stessi a decidere della rilevanza o meno dei fatti, rendendoli disponibili/osservabili a chi partecipa di quelle forme di vita<sup>53</sup>; in tal modo, anche la separazione tra *fatti* e *valori* non è altro -secondo Murdoch- che un possibile atteggiamento morale fra tanti altri: “Quello che io sostengo è che, se guardiamo alla visione corrente non come a una verità ultima sulla separabilità di fatto e valore, ma come a un tipo di atteggiamento morale, allora non possiamo pensare che esista un errore *filosofico* che consiste nel confondere fatto e valore”<sup>54</sup>.

Non è possibile dunque, sostiene Murdoch, ridurre l’etica a una questione di formule logiche universali: “I filosofi tendono di solito a cercare una formula universale. Ma il metodo linguistico, se lo prendiamo seriamente, è per sua natura contrario a tale ricerca. La logica, in qualsiasi modo

---

altri, in un’antologia a cura di Peter Conradi apparsa nel 1999; la traduzione integrale in lingua italiana dell’antologia è stata pubblicata dalla casa editrice il Saggiatore, come risulta dalla bibliografia.

<sup>53</sup> Una questione analoga era quella sollevata da S.Hampshire, secondo il quale non esistono “fatti” assolutamente oggettivi che caratterizzano e delimitano una determinata situazione: le varie situazioni non ci si presentano con delle etichette già predefinite, ma siamo noi a definirle in modi diversi a seconda di come costruiamo, analizziamo ed interpretiamo i fatti che riteniamo essere rilevanti (HAMPSHIRE, 1949).

<sup>54</sup> Murdoch, *ivi*, pagg. 117-118.

venga concepita, ha una sua universalità; ma quando abbandoniamo il dominio della logica pura, entriamo nell'ambito confuso e mutevole dei concetti secondo cui vivono gli uomini – e questi sono soggetti al cambiamento storico. Ciò è particolarmente vero per i concetti morali”<sup>55</sup> (MURDOCH, 2006).

Ma se non è possibile fondare un'etica dotata di un'autentica universalità di tipo logico, allora anche il modello teorico di Hare si riduce -in ultima analisi- a simulare ideologicamente una falsa universalità, dietro la quale si celano in realtà gli atteggiamenti morali caratteristici del liberalismo e del protestantesimo occidentali<sup>56</sup>.

---

<sup>55</sup> In questo caso la citazione è tratta da un altro saggio del 1957 della Murdoch, *Etica e metafisica*, che è contenuto nella medesima antologia di cui poco sopra.

<sup>56</sup> Hare stesso rispose alle critiche della Murdoch, dando così origine ad un dialogo molto vivace e costruttivo, nel quale i due autori si confrontavano sugli elementi alla base delle loro diverse prospettive sull'etica. Ad una ricostruzione critica della discussione tra Hare e Murdoch, ha dedicato un saggio dettagliato ed approfondito C.Diamond sostenendo che, per certi aspetti, i due autori in questione non fossero arrivati realmente a comprendere le loro obiezioni reciproche, poiché le visioni di fondo della filosofia morale da cui muovevano erano difficilmente traducibili l'una nei termini dell'altra; il saggio in questione si intitola *Fatti e valori* e si trova all'interno di una raccolta di saggi della Diamond pubblicata qualche anno fa (DIAMOND, 2006). Anche se all'interno della metaetica analitica novecentesca la tradizione prevalente ha finito per essere quella formalistica ispirata dall'opera di Hare, vi è tuttavia la possibilità di individuare un'altra tradizione di segno diverso, derivata dalle ricerche della Murdoch e sviluppatasi poi secondo modalità differenti, attraverso autori come S.Cavell, F.Foot, J.McDowell e la stessa Diamond, la cui storia è ancora in gran parte da scrivere : per una sintetica introduzione a questa



b) Da una diversa angolazione, la rigida separazione tra *fatti* e *valori* è stata attaccata anche da parte del pragmatismo americano che, a partire dalle opere di John Dewey, si è successivamente sviluppato all'interno di molteplici e diverse correnti di pensiero, fino ad arrivare ad autori neo-pragmatisti come W.Quine, H.Putnam, D.Davidson e R.Rorty i quali, per altro, hanno assimilato nella loro riflessione anche molti dei principi ispiratori della filosofia analitica.

In modo molto generale, si può ricordare come sin dai suoi inizi il pragmatismo americano si riconosca su delle posizioni di fondo che sono decisamente in contrasto con quelle espresse dai positivisti logici : l'opposizione tra *fatti* e *valori* e tra scienza ed etica postulata da questi ultimi, infatti, impedisce -secondo i pragmatisti- di analizzare e comprendere in modo adeguato le effettive relazioni esistenti fra attività conoscitiva e atteggiamenti valutativi ; il compito della filosofia non è affatto, nell'ottica pragmatista, quello di stabilire delle opposizioni binarie generative di ulteriori "dualismi" problematici - tendenza, questa, caratteristica di una parte consistente della tradizione filosofica occidentale-<sup>57</sup> quanto, semmai,

---

prospettiva alternativa si rimanda al saggio dedicato da P.Donatelli a tale argomento (DONATELLI, 2005).

<sup>57</sup> A questo proposito, può essere interessante evidenziare come anche J.L.Austin -in un quadro di riferimento molto diverso, quale era quello della filosofia del linguaggio - fosse dell'idea che la sua teoria generale degli atti linguistici avrebbe favorito l'eliminazione di molti "feticci" (secondo quanto egli stesso afferma nella Lezione XII di *Come fare cose con le parole*) assai comuni tra cui, appunto, le antitesi vero/falso e valore/fatto (AUSTIN, 2008). Da un punto di vista più generale, tutta la filosofia del linguaggio di Austin è pervasa da un accentuato disaccordo nei confronti di Ayer e del

quello di indagare sulle linee di continuità e sulle relazioni effettivamente intercorrenti tra le diverse sfere dell'attività umana, al fine di ricomporre una immagine complessiva unitaria ed integrata della realtà umana all'interno del contesto naturale ed organico di cui essa, in larga misura, fa parte.

Mi pare che uno dei problemi più notevoli derivanti dall'istituire una marcata antinomia tra la sfera dei *fatti* e quella dei *valori* consista nel fatto che troppo spesso, nell'uso che ne viene concretamente fatto, essa tende -più o meno percettibilmente- a travalicare i confini del dominio epistemologico per trasformarsi in una sorta di ipotesi ontologica sulla struttura reale del mondo.

Finché essa viene intesa alla stregua di una utile *distinzione* sul piano concettuale, ovvero come uno strumento finalizzato ad analizzare e comprendere meglio alcune caratteristiche dei fenomeni oggetto d'indagine, può esserci sicuramente di aiuto nel formulare definizioni e differenziazioni appropriate; ma nel momento in cui diventa una *dicotomia* di tipo esaustivo, che presume di rispecchiare la struttura oggettiva del mondo in cui viviamo, allora essa scivola inesorabilmente verso la china degli assunti ontologici indimostrabili.

Come ha giustamente osservato Putnam a tale riguardo :  
“Se *sgonfiamo* la dicotomia fatto/valore, quel che otteniamo è : c'è una distinzione da tracciare (che è utile in certi contesti) fra giudizi etici e altri tipi di giudizi. È indubbiamente così, come senza dubbio c'è una distinzione da tracciare (anch'essa utile in certi contesti) fra giudizi *chimici* e giudizi che non appartengono al

---

neopositivismo logico, di cui Austin criticava fortemente la preminenza da essi attribuita alla funzione descrittiva ed assertoria del linguaggio.

campo della chimica. *Ma niente di metafisico segue dall'esistenza di una distinzione fatto/valore in questo senso (modesto)*" (PUTNAM, 2004).

A queste considerazioni, infine, si può aggiungere che - indipendentemente dal fatto che essa venga intesa come un'utile *distinzione*, oppure come una poco verosimile *dicotomia*- la contrapposizione tra *fatti* e *valori*, se considerata attentamente in ambedue le sue componenti costitutive, si rivela essere all'atto pratico assai vaga ed indeterminata nei suoi contenuti.

Infatti, se la consideriamo sul versante dei *fatti*, non possiamo non riconoscere che la nozione stessa di "fatto" appare oggi assai problematica ed instabile, non soltanto per quanto riguarda le scienze fisiche e le scienze umane (all'interno delle quali essa assume necessariamente significati molto diversi), ma anche sul piano delle osservazioni empiriche e del linguaggio comune (se rapportata, ad esempio, a contesti socio-culturali e linguistici di riferimento diversi tra loro).

Sul versante dei *valori*, d'altra parte, non è che le cose vadano molto meglio perché la nozione di "valore" è a sua volta estremamente polisemica : si possono avere, difatti, valori di tipo economico e religioso, valori morali ed epistemici, valori estetici, valori matematici e statistici e via dicendo; inoltre, anche i valori sono molto variabili a seconda delle società e delle culture di riferimento.

Ne consegue che, quando si parla di una generica opposizione *fatti/valori*, il rischio è che essa si riveli in realtà una formula vuota e insignificante, se non si determina con precisione di che genere di fatti e di che genere di valori si sta parlando e perché si ritiene che la relazione (o l'opposizione) tra quei fatti e quei valori specifici costituisca un oggetto rilevante di discussione.

In un'ottica pragmatistica, dunque, non si tratta di innalzare barriere né di legittimare opposizioni irriducibili, quanto semmai di riconoscere e studiare le interconnessioni, le implicazioni e, in definitiva, l'interdipendenza esistente tra *fatti* e *valori* <sup>58</sup>.

2. Quando consideriamo la separazione tra *fatti* e *valori* sullo sfondo più ampio costituito dall'insieme delle discipline scientifiche esistenti, appare evidente allora come tale separazione sia il risultato di un'operazione di semplificazione estrema, che si è sviluppata nel senso di una concezione radicalmente dicotomica del modo di concepire l'attività scientifica nel suo complesso : da una parte le scienze fisiche, le quali si occupano di *fatti* empiricamente accertabili e che costituiscono il modello paradigmatico di riferimento della conoscenza scientifica in quanto tale; dall'altra parte l'etica, che riguarda delle entità sfuggenti e indefinibili come i *valori*, le emozioni e simili ed è sostanzialmente estranea rispetto alla sfera della scienza – sia nel senso che non può essere studiata con gli stessi metodi delle scienze fisiche, sia nel senso che non produce nessun genere di conoscenza scientificamente valida.

Questa, nelle sue grandi linee, è l'immagine del sapere e della ricerca scientifica che sostiene tutto il programma del

---

<sup>58</sup> Non ho qui la possibilità di approfondire ulteriormente le proposte teoriche provenienti dall'area neo-pragmatistica, ma per maggiori indicazioni a questo proposito rimando allo studio, dettagliato e ricco di indicazioni bibliografiche, di G. Marchetti, nel quale vengono analizzate sia la critica pragmatistica alla concezione della verità come corrispondenza, sia la critica avanzata ai presupposti teorici che sostengono la contrapposizione fatto/valore (MARCHETTI, 2008).

neopositivismo logico : in questo contesto, la filosofia o viene ricondotta ai parametri delle scienze esatte (come previsto dal modello neopositivista), oppure è destinata a ricadere nei falsi problemi e nelle proposizioni prive di senso della metafisica.

Se il richiamo al rigore scientifico rimane pur sempre, ancora oggi, un aspetto sicuramente apprezzabile del programma neopositivistico, è necessario d'altra parte sottolineare che un dualismo così schematico non è in grado di rendere minimamente conto della grande varietà di interessi ed indirizzi diversi che caratterizza i molteplici ambiti della ricerca scientifica odierna <sup>59</sup> .

Vi sono interi settori disciplinari : dalla storia all'economia, dalla medicina alla biologia, dalla psicologia all'antropologia, alla sociologia, al diritto ed oltre, all'interno dei quali non possono essere rigidamente impiegati gli stessi criteri che valgono per le scienze fisiche e che producono tuttavia conoscenze di tipo scientifico e altamente specialistico.

---

<sup>59</sup> Come si è già osservato precedentemente, finché una distinzione concettuale rimane tale, essa costituisce un utile strumento di lavoro e di analisi, ma quando si trasforma in un'assunzione ontologica relativa alla struttura effettiva del mondo, allora diventa un carico ingombrante e, assai di frequente, si riduce ad una grottesca semplificazione della realtà complessa in cui viviamo. Scriveva, a questo proposito, Mary Douglas : “Le distinzioni binarie sono un procedimento analitico, la cui utilità non garantisce che l'esistente si divida allo stesso modo. Dovremmo guardare con sospetto chiunque dichiari che ci sono due tipi di persone, o due tipi di realtà o di processo” (DOUGLAS, 2012). La citazione della Douglas è tratta da un suo saggio intitolato *Judgements on James Frazer*, il quale era contenuto in una raccolta di suoi saggi pubblicata col titolo *In the Active Voice*; attualmente esso è disponibile in lingua italiana come Introduzione a *Il ramo d'oro* di J.Frazer nell'edizione indicata in bibliografia.

All'interno di tali discipline la separazione rigida tra *fatti* e *valori* non può essere applicata in modo così drastico come si suppone avvenga nel caso delle scienze fisiche, poiché i *valori* sono elementi costitutivi dei *fatti* stessi che sono oggetto di studio.

a) Se io sono uno storico, ad esempio, e studio degli avvenimenti come la Rivoluzione francese o il Risorgimento italiano, questi saranno per me i *fatti* da analizzare e comprendere : ma già soltanto nella denominazione (avvenuta a posteriori) di quegli eventi sono presenti delle indicazioni che mi rimandano a dei *valori* collegati a quei *fatti*.

Inoltre, siccome si tratta di *fatti* molto stratificati e complessi, scendendo ad un livello di analisi più specifico, mi dovrò occupare di documenti, istituzioni, monumenti e altre testimonianze di vario genere che fanno comunque riferimento ad un universo di *valori* di cui essi/e sono un'espressione significativa sul piano storico.

Successivamente, mi dovrò confrontare con una serie di azioni, decisioni e comportamenti di singole persone, di gruppi sociali o di partiti politici (in base alla ricostruzione che ne avrò fatto) che, a loro volta, mi rimanderanno a determinati repertori di *valori*, spesso assai diversi e talvolta conflittuali, cui si ispiravano le azioni dei soggetti che sto studiando.

Infine, quando avrò raccolto un insieme di dati sufficienti relativamente al problema di cui mi sto occupando, dovrò cercare di collegarli tra loro e di avanzare delle ipotesi interpretative, che a loro volta -e indipendentemente dal fatto che io ne sia consapevole oppure no- rifletteranno inevitabilmente alcuni miei orientamenti valoriali di fondo i quali, probabilmente, sono anche quelli da cui ha preso le mosse il mio lavoro e sulla base dei quali ho selezionato i

*fatti* che ritenevo importanti : tutt'al più, se sono un bravo storico, nel presentare il mio lavoro renderò esplicite le ipotesi che hanno guidato la mia ricerca e non cercherò di farla passare come una ricostruzione "oggettiva" ed imparziale del periodo storico da me preso in considerazione.

Da questo esempio mi pare risulti abbastanza chiaramente come sia impossibile -nel caso di avvenimenti storici di questo genere- tracciare ed applicare una linea di confine netta tra la sfera dei *fatti* e quella dei *valori*, poiché essi appaiono essere inscindibilmente ed inestricabilmente collegati fra di loro e, anche nel caso ipotetico in cui riuscissi a tenerli separati, non avrei fatto in realtà un buon lavoro perché avrei mancato di cogliere la profonda connessione esistente tra di essi.

Avrebbe qualche senso, in questo caso, dire che non ho prodotto alcun tipo di conoscenza valida perché nel mio lavoro *fatti* e *valori* appaiono strettamente correlati fra di loro ? Oppure affermare che il mio lavoro è soltanto un non senso, come le proposizioni della metafisica, poiché in esso non ho tenuto adeguatamente conto della separazione tra *fatti* e *valori* ?

b) Un altro esempio, questa volta non soltanto ipotetico, lo si potrebbe trarre dall'antropologia culturale : nel 1922, Malinowski pubblicò un testo -*Argonauts of the Western Pacific*- che sarebbe rimasto un caposaldo di tutta l'antropologia culturale contemporanea, nel quale illustrò per la prima volta la struttura del *kula ring* (MALINOWSKI, 2011).

In poche parole, il *kula ring* è un sistema di scambio cerimoniale che si svolge ancora oggi in alcune zone della Nuova Guinea : gli appartenenti a comunità di isole diverse organizzano periodicamente delle spedizioni in

canoa, per andare presso altre isole e scambiare con i loro abitanti doni simbolici che consistono essenzialmente in collane di conchiglie rosse e braccialetti di conchiglie bianche.

Questi, sostanzialmente, sono i *fatti* empiricamente osservabili : ma per quale motivo, ci si potrebbe chiedere, migliaia di persone affrontano periodicamente dei viaggi perigliosi per mare, talvolta di addirittura qualche centinaio di miglia marine, a bordo di fragili canoe, per scambiare tra loro oggetti di nessuna utilità pratica ?

Vivendo per alcuni anni presso le popolazioni delle Isole Trobriand, Malinowski riuscì a ricostruire molti aspetti significativi del sistema del *kula ring* e individuò in esso uno degli elementi centrali attorno a cui ruotava la vita dell'intera comunità : dalla ricerca degli alberi in cui intagliare le canoe rituali, all'incisione e decorazione di esse con storie e personaggi mitologici, alla preparazione e lavorazione dei doni da scambiare, fino alla celebrazione dei rituali di scambio durante i quali venivano narrate antiche storie di dèi ed eroi fondatori di quella civiltà.

In tutte le fasi di questo lungo e laborioso processo, grande importanza veniva attribuita ai riti e alle formule magiche da cui dipendeva -secondo gli abitanti delle Trobriand- il buon esito dell'impresa.

L'insieme di tutte queste usanze contribuiva, a sua volta : a rafforzare le posizioni individuali di status e di prestigio sociale all'interno della comunità; a consolidare l'autorità della struttura gerarchica di potere; a tramandare consuetudini, costumi e tradizioni; a creare un sistema di obbligazioni vicendevoli; a promuovere la collaborazione sia all'interno dei gruppi che tra i gruppi; a suscitare un sentimento diffuso di solidarietà e a favorire l'ospitalità, la protezione e l'assistenza reciproche; a motivare i partecipanti all'osservanza di un sistema di regole



condiviso; a promuovere la generosità e scoraggiare la grettezza e l'avarizia, e l'elenco potrebbe ancora continuare.

Ho citato l'esempio del *kula ring* perché mi pare che da esso risulti chiaramente come, in un caso del genere, non soltanto i *fatti* osservati non sarebbero comprensibili né spiegabili senza conoscere il sistema di *valori* cui essi rimandano, ma probabilmente senza quei *valori* non esisterebbero nemmeno i *fatti* in questione : i *fatti*, in questo esempio, non sono altro che la manifestazione visibile del sistema di *valori* su cui si fonda la vita di quelle comunità; *fatti* e *valori* non sono qui entità separate le une dalle altre e indipendenti tra loro ma, al contrario, sono strettamente intrecciati gli uni con gli altri e praticamente inseparabili.

I *valori* si concretizzano attraverso i *fatti* e i *fatti* sono l'espressione di quei *valori*.

Mi pare quindi che in un caso come questo il modello della rigida separazione tra *fatti* e *valori* postulato in ambito neopositivista non sia applicabile e nemmeno verosimile; ma dovremmo forse per questo concludere che non è stata prodotta alcuna conoscenza valida, o che si tratta di proposizioni non scientifiche e quindi prive di significato ?

Ho riportato qui soltanto un paio di esempi tratti dalla storia e dall'antropologia culturale, ma penso che chiunque potrebbe suggerirne altri provenienti da altre discipline.

Tuttavia la riflessione che si presenta, a questo punto, è la seguente : se le considerazioni sopra esposte risultano essere pertinenti a riguardo di esempi tratti dalla storia e dall'antropologia culturale (o anche da altre discipline), esse non potrebbero essere sensatamente estese anche alla sfera dei nostri comportamenti quotidiani ?

Generalizzando un poco, infatti, si potrebbe ritenere che ogniquale volta i *fatti* osservati sono dei concreti comportamenti ed azioni umane allora il presumere di poter tracciare una linea di demarcazione netta tra *fatti* e *valori* diviene assai problematico, perché quel genere di *fatti* (azioni e comportamenti umani) è sempre collegato in qualche misura con dei *valori* (sia in senso positivo che negativo) e quei *valori* sono molto spesso i fattori causali che ci permettono di comprendere e spiegare i *fatti* osservati <sup>60</sup>.

---

<sup>60</sup> Credo sia opportuno ricordare come -anche se ci si volesse limitare al solo ambito delle scienze fisiche- l'ideale di una scienza assolutamente oggettiva e neutrale, che si preoccupa soltanto di indagare sui fatti e di spiegare come stanno effettivamente le cose, prescindendo da qualunque riferimento ai valori, possa essere considerato alla stregua di uno stereotipo infondato. Già negli anni '50, J. Bronowski richiamava l'attenzione sul fatto che la ricerca scientifica non può essere indipendente dai valori, per il semplice fatto che è essa stessa un valore; inoltre -proseguiva Bronowski- la diffusione della scienza all'interno della società richiede e, nello stesso tempo, promuove valori quali : la ricerca della verità, l'indipendenza di pensiero, la libertà di parola, l'originalità assieme alla creatività e al non conformismo, la tolleranza e il mutuo rispetto, il lavoro metodico e la disciplina, l'onestà e la fiducia reciproca, dimostrando in tal modo di non essere affatto un fattore neutrale ma, al contrario, di esercitare un'influenza determinante e imprescindibile su tutta l'etica delle società moderne nel suo insieme (BRONOWSKI, 1962). In anni più recenti, il tema del rapporto tra valori scientifici e virtù sociali è stato ripreso e sviluppato da filosofi e scienziati di varia provenienza (KOERTGE, 2005). Infine, per delle prospettive aggiornate circa l'attuale dibattito sul ruolo non secondario svolto dai valori in tutte le diverse fasi della ricerca scientifica, si segnala un interessante volume che raccoglie gli interventi presentati ad un convegno tenutosi alcuni anni fa sull'argomento (KINCAID, DUPRÉ, WYLIE, 2007).

3. Dopo questa breve discussione critica riguardante il problema della separazione rigida tra *fatti* e *valori*, rimane adesso da esaminare l'aspetto più strettamente logico-formale del principio di Hare, ovvero quello per cui non è possibile dedurre in modo logicamente valido delle conclusioni prescrittive da premesse soltanto descrittive, se tra queste ultime non compare almeno una premessa di tipo prescrittivo (sia pure implicita).

Il principio di Hare, dunque, stabilisce di che genere debbano essere le premesse di una argomentazione etica, se da esse vogliamo poter trarre delle conclusioni di tipo prescrittivo basate su inferenze valide dal punto di vista logico ; ovvero, cerca di porre le basi per un'etica che sia fondata su ragionamenti logicamente validi.

Tale principio implica due presupposti teorici forti : innanzitutto -come abbiamo già visto- quello secondo cui il tratto essenziale e caratteristico della morale è la sua prescrittività; in secondo luogo, il fatto che un'etica prescrittiva possa essere ricondotta a delle regole di tipo logico teoricamente universalizzabili.

Tuttavia, come ha fatto giustamente osservare Harman, nella vita pratica noi non ci comportiamo come delle macchine costruite per sfornare sillogismi logici : i problemi concreti che dobbiamo risolvere quotidianamente sono di genere diverso da quelli della logica e, in realtà, ci accade piuttosto frequentemente di trarre delle conclusioni relative a cosa dobbiamo fare partendo da semplici constatazioni di fatti empirici (HARMAN, 2012).

Facciamo qualche esempio pratico di senso comune : “Oggi c'è una nebbia molto fitta → devo guidare con prudenza”, “Si è guastata la lavatrice → devo chiamare il tecnico”, “Mi sono ferito la mano → devo disinfettarmi ed applicare un cerotto”, “Il negozio sta chiudendo → mi

devo affrettare all'uscita", "La pianta di azalea sta appassendo → la devo annaffiare al più presto".

Pensieri di questo genere sono all'ordine del giorno e certamente a ognuno di noi capiterà di farne di simili nelle occasioni più svariate : partiamo da una premessa soltanto descrittiva e da essa traiamo direttamente una conclusione di tipo prescrittivo.

Nessuno di noi, normalmente, si sofferma troppo a riflettere chiedendosi se in quel momento sta effettuando una deduzione logicamente valida oppure no, se ci siano delle premesse prescrittive nascoste, se il ragionamento sia formalmente corretto o meno : nella maggior parte dei casi, prendiamo delle decisioni e stabiliamo un corso d'azione adeguato alle circostanze proprio a partire dalle nostre percezioni dei fatti e delle situazioni in cui ci troviamo, senza porci particolari problemi di validità logica. Di fronte ai problemi immediati della vita pratica, la logica passa quasi sempre in secondo piano.

Ciò che si potrebbe osservare, semmai, è che non sussiste in realtà alcuna implicazione necessaria tra i fatti osservati/descritti e le conclusioni che da essi vengono tratte circa le azioni da compiere : partendo da quegli stessi fatti, si potrebbero benissimo trarre conclusioni diverse. Ma questo non cambia comunque le cose : anche se da un enunciato descrittivo di partenza si possono trarre conclusioni prescrittive diverse (es. : "Si è guastata la lavatrice → ne devo comprare una nuova / oppure : → devo portare i panni in lavanderia"), rimane pur sempre il fatto che dall'osservazione e descrizione di una qualche occorrenza sul piano empirico sono passato direttamente ad una conclusione riguardante qualcosa che devo fare.

Il punto della questione è che, nella vita quotidiana, noi passiamo tranquillamente dalla dimensione descrittiva a quella prescrittiva senza troppi problemi, perché la

struttura dell'azione umana è multiforme, spesso opaca o indecifrabile (non soltanto per chi osserva le azioni altrui dall'esterno, ma anche per chi le compie soggettivamente in prima persona) e non rispecchia necessariamente quelle che sono le leggi della logica.

I nessi che collegano i fatti osservati ai doveri, alle prescrizioni o alle azioni che eseguiamo non sono necessariamente di tipo logico e le azioni che compiamo possono essere di tipo etico o morale a tutti gli effetti anche se non si conformano alle leggi della logica.

A questo riguardo, credo che una delle analisi più lucide e chiarificatrici delle modalità che caratterizzano l'effettivo comportamento umano sia ancora oggi quella tratteggiata da Max Weber :

“L'agire reale si svolge nella gran massa dei suoi casi, in una oscura semicoscienza o nell'incoscienza del suo 'senso intenzionato'. L'individuo che agisce lo 'sente' indeterminatamente più di quanto non lo conosca o non lo 'abbia chiaro', ed agisce appunto, il più delle volte, istintivamente o in conformità all'abitudine. Soltanto occasionalmente -e, nel caso di un agire omogeneo di massa, sovente solo da parte di singoli individui- viene elevato a coscienza un senso (sia razionale che irrazionale) dell'agire. L'agire effettivamente, e cioè pienamente consapevole e chiaro, è in realtà sempre soltanto un caso-limite.” (WEBER, 1995, § I.1.1).

Il brano è tratto dalle pagine iniziali di *Economia e società* e, poco più avanti, Weber prosegue delineando la sua

celebre tipologia dell'*agire sociale* : *i*) l'agire razionale rispetto allo scopo; *ii*) l'agire razionale rispetto al valore; *iii*) l'agire affettivamente; *iv*) l'agire tradizionalmente.

Nell'illustrare il tipo dell'agire tradizionale, Weber dice che "la massa di tutto l'agire quotidiano acquisito si avvicina a questo tipo" , il quale "è assai sovente una specie di oscura reazione a stimoli abitudinari, che si svolge nel senso di una disposizione una volta acquisita" e, per molti aspetti, "viene ad accostarsi al tipo dell'agire affettivo".

Riguardo all'agire affettivo, continua dicendo che : "agisce affettivamente chi soddisfa il suo bisogno, attualmente sentito, di vendetta o di gioia o di dedizione o di beatitudine contemplativa o di manifestazione di affetti (sia di carattere inferiore sia di carattere sublime)".

Per quanto riguarda il tipo dell'agire razionale rispetto al valore, esso è lo schema d'azione caratteristico di chi agisce incondizionatamente al servizio di una causa considerata come un valore assoluto in sé e senza tenere conto delle conseguenze prevedibili.

Infine, l'agire razionale rispetto allo scopo è quello che misura i mezzi in rapporto ai fini ed alle possibili conseguenze; da questo punto di vista, la razionalità rispetto al valore viene considerata irrazionale, in quanto assume il valore come incondizionato e senza tener conto delle possibili conseguenze dell'agire.

Concludendo la sua presentazione della tipologia dell'agire sociale, Weber aggiunge che : *a*) essa non costituisce in alcun modo una classificazione esauriente dei modi di orientamento dell'agire, *b*) assai di rado l'agire sociale è orientato esclusivamente nell'uno o nell'altro modo, *c*) l'agire reale è spesso un risultato della mescolanza tra questi diversi tipi.

Ho esposto sinteticamente questi elementi della teoria di Weber, perché mi pare che essi rendano chiaramente conto di come le connessioni significative che noi siamo in grado di stabilire con i fatti del mondo intorno a noi possano essere, in pratica, di molte specie diverse e quasi mai (tranne alcuni rari casi) di natura soltanto razionale.

La moralità o meno di un'azione non deriva dal fatto che essa sia il risultato di un ragionamento logicamente valido quanto alle sue premesse e alle sue conclusioni : si possono compiere azioni moralmente significative anche senza seguire le modalità del ragionamento logico o del calcolo razionale, come accade appunto nel caso dell'agire tradizionale e dell'agire affettivo di cui parla Weber ; all'interno di ogni società vi sono sistemi di valori che orientano i comportamenti dei suoi membri e l'osservanza dei quali -nella maggior parte dei casi- non dipende da fattori razionali o logici quanto, piuttosto, da moventi quali l'abitudine, il sentimento, la competizione, l'istinto, l'imitazione, l'interesse, le emozioni, le convinzioni e via dicendo.

Come è stato messo in evidenza da numerosi studi condotti sull'argomento, la "percezione morale" e l'agire conseguente ad essa non sono essenzialmente delle competenze di tipo logico e razionale (anche se contengono pur sempre delle componenti riferibili al pensiero razionale) ma si fondano su una pluralità di elementi diversi quali, ad esempio, le capacità empatiche, l'educazione ricevuta, l'attenzione selettiva e l'abilità nel discriminare i tratti rilevanti di una determinata situazione, il carattere e le dinamiche interne alla personalità (BLUM, 1994; CRARY, 2007 ; CULLISON, 2010 ; SHERWIN, 2001 ; VETLESEN, 1994).

Di conseguenza, l'impressione che se ne ricava è che il principio di Hare -riguardante il problema della non

deducibilità logica di enunciati prescrittivi da enunciati descrittivi- sia, in ultima analisi, scarsamente rilevante in rapporto alle effettive modalità secondo le quali si articola il comportamento morale o, quantomeno, che sia estremamente riduttivo rispetto alla reale complessità del problema.

4. Ma, in conclusione, quali sono i risultati della prima parte di questa ricerca rispetto al problema da cui siamo partiti, cioè quello di verificare la fondatezza o meno delle accuse di *fallacia naturalistica* che spesso vengono avanzate nei confronti di quelle discipline che intendono indagare sulla natura delle questioni etiche in prospettiva scientifico-naturalistica ?

La conseguenza più significativa che si può ricavare dall'analisi svolta sin qui mi pare possa essere che, di fronte alla critica di *fallacia naturalistica*, è necessario procedere con una certa accortezza e cercare di capire prima di tutto di che cosa si stia effettivamente parlando.

La persona che avanza la critica sta facendo riferimento all'*Is-Ought Paragraph* di Hume, all'errore di *fallacia naturalistica* postulato da Moore, oppure al principio di Hare ?

Come credo di aver mostrato nel corso della mia indagine, infatti, si tratta in realtà di tre questioni nettamente distinte e la loro unificazione costituisce una forzatura piuttosto significativa sul piano interpretativo.

Nel primo caso -quello dell' *Is-Ought Paragraph*- Hume non pone alcuna legge della logica ma fa piuttosto rilevare ai lettori che la morale non dipende tanto dalla ragione quanto, semmai, dal sentimento morale e dalle passioni : nel quadro di riferimento più ampio costituito dal suo programma filosofico di fondo, questa concezione della



morale si inserisce perfettamente nella prospettiva teorica di costruire un'immagine complessiva della natura umana in accordo coi metodi delle scienze sperimentali.

Da questo punto di vista, anche la morale va indagata e compresa in un'ottica di tipo naturalistico : ed è proprio su questa linea, come vedremo più avanti, che si sono realizzati gli sviluppi più interessanti ed attuali delle tesi sostenute da Hume.

Quindi, utilizzare il paragrafo di Hume estrapolandolo completamente dal suo contesto di appartenenza e per supportare delle posizioni di tipo anti-naturalistico sembra essere, in definitiva, in contrasto con l'orientamento generale di tutta la sua opera.

Per quanto riguarda l'errore di *fallacia naturalistica* postulato da Moore, invece, questo è dichiaratamente una critica nei confronti dell'applicazione dei metodi delle scienze sperimentali al campo dell'etica (e quindi si tratta di una prospettiva opposta rispetto a quella di Hume).

Tuttavia, il punto nevralgico di tutta la teoria di Moore sta nel fatto che per giustificare il suo fondamentale dualismo tra "naturale" e "non naturale", egli è costretto a fare appello a delle presunte entità ontologicamente autonome, collocate al di fuori del tempo e delle percezioni sensibili, affermando che il *bene* è appunto una di tali misteriose entità e che ad esso si può accedere soltanto attraverso un'intuizione diretta.

Il problema è che tutti questi sono presupposti che Moore non può giustificare se non continuando a ripetere in modo tautologico che il bene è il bene e che non c'è altro da dire sull'argomento.

Evidentemente, delle congetture di questa sorta non hanno alcuna plausibilità da un punto di vista scientifico, a meno che non si possano portare delle prove attendibili a

sostegno di esse e, di conseguenza, le critiche all'etica di tipo naturalistico fondate sull'argomento della *fallacia naturalistica* di Moore implicano -da parte di chi le avanza- una condivisione, più o meno fideistica, degli oscuri presupposti su cui tale argomento si basa.

Nel caso del principio di Hare, infine, ci troviamo di fronte -come si è già detto- ad un modello che identifica la morale con il linguaggio di tipo prescrittivo (e, da questo punto di vista, si differenzia sia dall'etica di Hume che da quella di Moore, le quali non hanno un carattere primariamente prescrittivo) e che afferma la non deducibilità logica degli enunciati prescrittivi da quelli descrittivi.

Quindi è necessario innanzitutto capire se chi avanza la critica nei confronti dell'etica di tipo naturalistico a partire dal principio di Hare stia facendo riferimento principalmente all'aspetto prescrittivo del modello, oppure a quello logico-deduttivo.

i) Nel caso che la critica sia quella secondo la quale un'etica di tipo naturalistico non sarebbe in grado di rendere adeguatamente conto della prescrittività della morale, la risposta si potrebbe articolare su due linee diverse :  $\alpha$ ) l'assunzione di fondo secondo la quale la morale costituisce un fenomeno di tipo essenzialmente prescrittivo è del tutto opinabile : come molti autori sostengono, infatti, l'ambito della moralità è molto più esteso di quello della prescrittività e, di conseguenza, il prescrittivo costituisce soltanto uno tra i molteplici e diversi aspetti della morale intesa nel suo complesso ;  $\beta$ ) anche ammettendo in via ipotetica che l'elemento prescrittivo costituisca la base della morale, l'asserzione secondo la quale un'etica di tipo naturalistico non sarebbe in grado di spiegare l'elemento in questione non può

essere comprovata restando solamente sul piano teorico, ma va comunque sottoposta a verifica anche sul piano empirico : prima bisogna lasciare che le scienze empiriche indaghino sui fenomeni di tipo prescrittivo, sulle loro origini e sulle loro funzioni e soltanto successivamente potremo valutare se i risultati da esse prodotti ci possono fornire delle spiegazioni attendibili o meno.

ii) Se la critica è invece quella per cui un'etica di tipo naturalistico porterebbe a derivare degli enunciati di tipo prescrittivo da altri di tipo descrittivo, infrangendo così il principio della non deducibilità logica dei primi dai secondi, a questa critica si può rispondere osservando che sul piano pratico la morale assai spesso non si fonda sui principi della logica e che, verosimilmente, la maggior parte delle azioni di tipo morale che noi compiamo nella nostra vita quotidiana non dipendono affatto da deduzioni di tipo logico. Un'etica di tipo naturalistico studia i comportamenti umani a partire da come essi si presentano concretamente e non prendendo le mosse da ipotesi astratte circa la configurazione che essi dovrebbero assumere se si attuassero in conformità ad un modello teorico formale di tipo logico-deduttivo.

Quella che si prospetta, in questo caso, è una diversità riguardante i paradigmi ed i metodi d'indagine, sulla quale avremo occasione di tornare più avanti.

Sulla base di queste considerazioni, mi pare si possa terminare dicendo che le critiche generiche di *fallacia naturalistica* mosse nei confronti di quelle discipline che promuovono una ricerca sui problemi dell'etica in prospettiva naturalistica si rivelano essere, in molti casi, tendenzialmente pretestuose e non di rado inconsistenti.

Nelle pagine che seguono, verranno prese in considerazione alcune tra le più importanti tradizioni di

ricerca che hanno affrontato l'indagine sull'etica seguendo una prospettiva di tipo naturalistico.

## **SECONDA PARTE**

### **NATURALISMO ETICO ED EVOLUZIONE UMANA**

Nella prima parte di questo lavoro -mediante una discussione critica di alcuni concetti fondamentali della filosofia analitica novecentesca- ho mostrato come essi risultino oggi essere, in molti casi, tendenzialmente superati rispetto ai risultati e alle nuove sfide poste dalla ricerca scientifica, poiché stabiliscono dei vincoli di principio e dei limiti assai rigidi ai possibili sviluppi ed implicazioni emergenti dall'attuale progresso scientifico e tecnologico. Concetti come quello di *fallacia naturalistica* o come la *Legge di Hume* hanno svolto sicuramente un ruolo molto importante all'interno del dibattito filosofico novecentesco e possono costituire, tuttora, delle utili distinzioni concettuali da tenere in considerazione nella valutazione di taluni casi specifici, che possono dare origine a dubbi o controversie; tuttavia, essi non dovrebbero essere utilizzati -come spesso accade- alla stregua di dogmi o principi indiscutibili, sulla base dei quali pronunciare giudizi di legittimità o meno in merito a determinati programmi di indagine scientifica sulle origini della morale e ai risultati da essi conseguiti. Come ho precedentemente evidenziato, infatti, i concetti in questione sono in realtà estremamente problematici già a partire dalla storia della loro formazione, ed anche sul piano semantico veicolano di fatto un'ampia serie di significati piuttosto incerti e talvolta oscuri, i quali vengono spesso confusi o sovrapposti tra loro.

Di fronte alle nuove sfide provenienti dal mondo della scienza, non dovremmo reagire -come troppo spesso accade- innalzando steccati o tracciando confini

insuperabili tra i diversi ambiti disciplinari e di ricerca ma, al contrario, ci dovremmo sforzare di comprendere ed analizzare in che modo i risultati provenienti dalla ricerca scientifica e tecnologica possono contribuire ad un processo complessivo di revisione e riformulazione delle concezioni e delle categorie filosofiche tradizionali, orientato verso un superamento o una significativa rielaborazione di esse.

Il primo passo in questa direzione venne fatto probabilmente circa un secolo e mezzo fa proprio da Charles Darwin con la pubblicazione, nel 1859, del suo celebre testo “L’origine delle specie” : la diffusione delle teorie darwiniane ed i loro successivi sviluppi, infatti, hanno avviato una radicale trasformazione (ancora oggi in corso) del nostro modo di pensare la specie umana, la sua evoluzione, le sue caratteristiche distintive e, nello stesso tempo, le sue somiglianze e i suoi punti di contatto con le altre specie viventi.

Attraverso una riconsiderazione di queste tematiche fondamentali, in questa seconda parte cercherò di porre delle valide basi per lo sviluppo di un discorso sul naturalismo etico quale esso si sta configurando nel mondo contemporaneo.

## **2. Fondamenti di un'antropologia darwiniana**

### **2.1. Darwin e “L’origine dell’uomo”**

Come ho ricordato poc’anzi, Darwin pubblicò *L’origine delle specie* nel 1859, mentre la prima edizione dello studio su *L’origine dell’uomo* risale al 1871 : tra l’apparizione delle due opere passarono ben dodici anni, durante i quali Darwin pubblicò comunque i risultati di altre sue ricerche relative ad argomenti diversi (tra i più importanti, possiamo menzionare : la fertilizzazione delle orchidee da parte degli insetti, i movimenti e le abitudini delle piante rampicanti, la variazione di animali e piante allo stato domestico).

La prima edizione del volume sull’origine delle specie fu stampata in 1250 copie, che andarono esaurite il giorno stesso della loro uscita. Da allora in poi, cominciò a svilupparsi un dibattito pubblico sempre più acceso tra sostenitori e detrattori delle teorie avanzate da Darwin. Le forze sociali e ideologiche che sostenevano e alimentavano i due blocchi contrapposti erano quelle del progressismo e del conservatorismo in campo sia religioso che politico e scientifico.

Nel corso del tempo, Darwin continuò sempre a modificare e rielaborare i contenuti della sua opera introducendo nuovi concetti oppure riscrivendone alcune parti, per rispondere alle critiche che gli venivano mosse, tenendo conto anche dei nuovi dati che andava progressivamente raccogliendo e che costituivano degli importanti materiali per la sua riflessione.

L’ultima edizione rivista e corretta da Darwin stesso è quella del 1872 (la sesta edizione), che è stata successivamente considerata quella definitiva : per circa tredici anni, quindi, Darwin portò avanti il suo lavoro di

ripensamento, valutazione e aggiornamento delle tesi da lui espresse per la prima volta nel 1959.

Ma quali erano queste tesi ?

Prima di passare ad affrontare le tematiche più direttamente connesse con l'evoluzione umana, mi sembra opportuno adesso riassumerle, sia pure molto brevemente.

a) Uno degli elementi basilari nella trattazione di Darwin è rappresentato dalla *variabilità* : la semplice osservazione sistematica delle piante e degli animali è sufficiente a mettere in luce il fatto che la variazione organica costituisce una caratteristica fondamentale universalmente condivisa dall'insieme degli organismi viventi.

b) Questa variabilità di fondo può essere efficacemente indirizzata e modellata per mezzo di adeguate pratiche di *selezione*, quali vengono messe in atto normalmente da parte di allevatori e coltivatori interessati a plasmare individui dotati di particolari caratteristiche e a favorire la proliferazione e l'incremento di essi.

All'atto pratico, questo significa che alcuni tratti ritenuti vantaggiosi vengono programmaticamente fissati e trasmessi alle generazioni successive, mentre altri (quelli ritenuti non vantaggiosi) saranno gradualmente esclusi dalle normali opportunità di riproduzione.

In questo modo, vengono comunemente prodotte e potenziate particolari varietà di animali e di piante piuttosto che altre.

In questi casi (di animali e piante allo stato domestico), il processo di *selezione* è intenzionalmente regolato da uomini (allevatori e coltivatori) che agiscono secondo un progetto prestabilito e al fine di conseguire dei risultati ben precisi.



Ma, a questo punto, la domanda che si pone Darwin è la seguente : dal momento che la variabilità e la capacità di rispondere alle procedure di selezione sono delle caratteristiche naturali intrinseche agli esseri viventi in quanto tali, non è forse possibile che la natura stessa abbia realizzato e continui costantemente a realizzare al suo interno dei processi di selezione delle variazioni, analoghi a quelli messi in atto dagli agenti umani ? E, in caso di risposta affermativa, come funzionerebbe questo processo di *selezione naturale* ?

c) La ricerca di una risposta a questa domanda assillò Darwin per molto tempo, fino a quando nel 1838 gli capitò di leggere il *Saggio sul principio di popolazione* di T.R. Malthus (pubblicato per la prima volta nel 1798). Questa lettura, infatti, gli suggerì la strada giusta per arrivare alla soluzione del difficile problema.

Secondo Malthus, le popolazioni umane si riproducono secondo un tasso di crescita geometrico, mentre le risorse vitali crescono seguendo un tasso soltanto aritmetico; di conseguenza, ci troviamo di fronte ad una tendenza naturale a produrre una condizione generalizzata di sovrappopolazione che è la causa principale di fenomeni come guerre, carestie, epidemie e via dicendo, le quali sono in qualche modo necessarie per riequilibrare le proporzioni troppo sbilanciate tra un eccessivo aumento della popolazione e le scarse risorse disponibili.

Partendo da questa analisi di fondo, Darwin applicherà lo schema concettuale di Malthus alle popolazioni vegetali e a quelle animali.

Seguendo questo ragionamento, allora, è necessario che la natura stessa metta in atto dei meccanismi capaci di regolare e di limitare la crescita numerica troppo abbondante delle specie in competizione per la conquista

del territorio e delle risorse in esso presenti. In altre parole: deve essere all'opera un fattore che si oppone attivamente alla naturale tendenza di ogni popolazione a procreare in misura virtualmente illimitata.

Tale meccanismo è appunto la *selezione naturale* che, attraverso una incessante lotta per l'esistenza, rende possibile tanto la sopravvivenza degli individui che risultano essere meglio adattati alle condizioni ambientali in cui vivono quanto, sul versante opposto, la scomparsa di quelli che sono meno dotati o efficienti nel far fronte ad esse.

d) Infine, le variazioni che sono state selezionate in quanto *vantaggiose* ai fini della sopravvivenza in un determinato ambiente, vengono trasmesse per via ereditaria alle generazioni successive che ne diverranno a loro volta portatrici, contribuendo in tal modo alla crescita ed alla conservazione della specie, almeno fino a quando non si produrranno dei cambiamenti rilevanti nelle condizioni ambientali, tali da provocare una modificazione delle caratteristiche vantaggiose da selezionare.

Per usare le parole dello stesso Darwin : “La conservazione delle differenze e variazioni individuali favorevoli e la distruzione di quelle nocive, sono state da me chiamate ‘selezione naturale’ o ‘sopravvivenza del più adatto’. Le variazioni che non sono né utili né nocive, non saranno influenzate dalla selezione naturale, e rimarranno allo stato di elementi fluttuanti, come si può osservare in certe specie polimorfe, o, infine, si fisseranno, per cause dipendenti dalla natura dell'organismo e da quella delle condizioni” (DARWIN, 1967)<sup>61</sup> .

---

<sup>61</sup> “This preservation of favourable individual differences and variations, and the destruction of those which are injurious, I have

Se queste sono le linee essenziali a partire dalle quali si articoleranno tutti i successivi sviluppi della teoria darwiniana, mi sembra importante sottolineare come nel suo studio sull'origine delle specie Darwin non applichi praticamente mai il suo schema esplicativo direttamente alla specie umana : in questo contesto egli svolge le sue argomentazioni facendo riferimento ad una grande molteplicità di specie vegetali ed animali, ma senza mai prendere in considerazione gli esseri umani.

Soltanto nelle pagine conclusive del libro, troviamo un'affermazione piuttosto laconica ed enigmatica : “Molta luce sarà fatta sull'origine dell'uomo e sulla sua storia” (DARWIN, 1967)<sup>62</sup> .

Ma come spiegare questo silenzio di Darwin a proposito di un argomento così importante ? Come mai tra la pubblicazione dell'*Origine delle specie* e quella dell'*Origine dell'uomo* passarono ben dodici anni ? E soprattutto, cosa accadde durante quegli anni ?

Nel prossimo paragrafo cercherò di rispondere a queste domande.

---

called Natural Selection, or the Survival of the Fittest. Variations neither useful nor injurious would not be affected by natural selection, and would be left either a fluctuating element, as perhaps we see in certain polymorphic species, or would ultimately become fixed, owing to the nature of the organism and the nature of the conditions” (*The Origin of Species*, § 4).

<sup>62</sup> “Much light will be thrown on the origin of man and his history” (*The Origin of Species*, § 15).

### 2.1.1. Le interpretazioni della teoria di Darwin

1. Come si è già detto, la pubblicazione dell'*Origine delle specie* aveva suscitato reazioni molto contrastanti sia tra gli scienziati che tra i teologi e gli uomini politici contemporanei di Darwin.

L'idea che le specie viventi (anche senza considerare quella umana) non fossero eterne ed immutabili ma si fossero evolute l'una dall'altra nel corso del tempo, in verità, non era del tutto nuova per quell'epoca ma era ancora considerata perlopiù alla stregua di un'ipotesi fantasiosa piuttosto che come una vera teoria scientifica da prendere seriamente considerazione.

Lo studio pubblicato da Darwin a tale riguardo, nel quale egli sviluppava un ragionamento assai esteso ed articolato e supportato da una grande quantità di evidenze empiriche raccolte in più di venti anni di ricerche sul campo, entrava inevitabilmente in conflitto con il complesso di credenze religiose e filosofiche ancora dominanti nell'Inghilterra vittoriana.

Da una parte c'era la teologia naturale con i suoi sacri dogmi, secondo cui le specie viventi sono state create direttamente da Dio così come appaiono oggi e sono sempre rimaste invariate fin dai tempi della creazione del mondo; esse sono state create uniche e differenti tra loro 'ab initio' e non possono subire trasformazioni evolutive: di conseguenza, non ha alcun senso affermare che dei pesci si sono trasformati in rettili e questi ultimi in uccelli (così come, ad esempio, un pezzo di vetro non si può trasformare in piombo o quest'ultimo in una nube di idrogeno). Nel caso in cui si ammetta la comparsa di nuove specie, esse devono essere considerate semplicemente come il risultato di una "creazione speciale" da parte di Dio.

Sul piano filosofico, invece, era ancora molto forte il retaggio di una tradizione millenaria che risaliva fino al regno delle idee platoniche : secondo questa particolare interpretazione, ogni specie non era altro che la manifestazione visibile di una “essenza” che, per definizione, non può mutare. In questo caso, le specie venivano pensate in modo analogo agli enti geometrici : un triangolo non si può trasformare in un cerchio o viceversa (allo stesso modo che un falco è la manifestazione di un'essenza completamente diversa ed irrevocabilmente separata da quella di un serpente o di un orso).

In questo quadro di riferimento, le teorie espresse da Darwin trovavano ovviamente delle forti resistenze, quando non delle opposizioni irriducibili <sup>63</sup>.

C'erano poi, sul fronte opposto, molti ed influenti scienziati e uomini di cultura che appoggiavano e sostenevano, con modalità e secondo prospettive abbastanza variegata, le nuove prospettive aperte dalla pubblicazione dell'opera di Darwin, rendendosi più o meno chiaramente conto del fatto di non trovarsi di fronte ad una semplice moda culturale passeggera ma ad una reale conquista sul piano della ricerca in campo

---

<sup>63</sup> Uno dei libri che illustra meglio la grande portata innovativa delle teorie di Darwin è quello dedicato all'argomento da Daniel Dennett. In realtà, Dennett non si limita soltanto ad analizzare l'opera di Darwin nel quadro della società inglese ottocentesca, ma discutendo approfonditamente molti dei suoi sviluppi più recenti e le prospettive future, spiega perché anche ai giorni nostri le idee di Darwin siano ritenute “pericolose” da molte persone (DENNETT, 2004).

naturalistico, destinata a cambiare profondamente tutto il corso del pensiero scientifico successivo<sup>64</sup>.

Darwin, dal canto suo, era perfettamente consapevole del fatto che le teorie da lui esposte nell'*Origine delle specie* - spesso molto semplificate, volgarizzate e radicalizzate dall'opinione pubblica- stavano suscitando scontri, dissensi e reticenze di vario genere fra i rappresentanti delle diverse posizioni tra loro contrapposte e, in parte anche a causa della sua salute malferma, si teneva un po' in disparte cercando di non fomentare ulteriormente i dissidi e le dispute già in corso.

In effetti, molti dei suoi seguaci e sostenitori lo esortavano a portare a compimento l'opera intrapresa, allargando anche alla specie umana il discorso da lui formulato circa l'origine delle specie vegetali e animali.

Oggi sappiamo bene -dopo la pubblicazione dei taccuini di appunti, delle note personali e della corrispondenza privata- che Darwin, in realtà, aveva intenzione di applicare anche all'uomo la sua teoria della discendenza modificata per mezzo della selezione naturale fin dagli anni londinesi, quando era da poco tornato dal suo viaggio di cinque anni attorno al mondo in qualità di naturalista a bordo del brigantino Beagle.

Ma dopo ormai più di venti anni da allora, considerando gli effetti prodotti dalla pubblicazione dell'*Origine delle specie*, decise di agire con prudenza, senza forzare troppo la mano e senza prendere apertamente posizione in prima

---

<sup>64</sup> Per una ricostruzione storica dettagliata ed esauriente del contesto storico, sociale e scientifico all'interno del quale Darwin elaborò, discusse e rese pubbliche le sue teorie e per un'analisi delle accese reazioni, delle controversie scientifiche e delle polemiche che esse suscitarono, rimando ai testi di D.Ospovat, E.Manier e L.Eiseley (EISELEY, 1975; MANIER, 1978; OSPOVAT, 1981).

persona sul tema scottante dell'evoluzione umana, un argomento che era ancora in larga misura sotto il controllo della gerarchia ecclesiastica e della teologia creazionista. Di conseguenza, rinviò il suo intervento pubblico sulla questione, mantenendo delle posizioni abbastanza vaghe in proposito e dedicandosi nel frattempo a studi di zoologia e botanica, anche allo scopo di raccogliere nuovi elementi fattuali mediante i quali fornire una base più solida alle conclusioni da lui raggiunte fino a quel momento e di poter così estendere con maggiore efficacia, in una fase successiva del suo lavoro, l'ambito di applicazione della sua teoria.

2. Tuttavia, come si è già accennato in precedenza, nell'ambiente culturale e scientifico si stava accumulando molta tensione riguardo al problema della discendenza umana e le aspettative a tale proposito andavano crescendo sempre più.

Di conseguenza, di fronte al silenzio prolungato di Darwin che non si decideva a pronunciarsi apertamente sull'argomento, alcuni personaggi influenti e molto stimati ruppero gli indugi e -all'interno delle opere che andavano pubblicando- cominciarono a far circolare le loro personali congetture su come la teoria dell'evoluzione avrebbe dovuto essere applicata all'uomo e alla società nel suo insieme : probabilmente a causa dell'atmosfera di attesa generalizzata che si era venuta a creare, le loro posizioni godettero di un successo notevole e divennero ben presto molto popolari, finché persino le teorie darwiniane finirono con l'essere identificate e confuse con le volgarizzazioni estremamente semplicistiche e riduttive che gli autori in questione ne davano.

Mi limiterò qui a ricordare brevemente i due casi di Spencer e di Galton, perché essi rappresentano verosimilmente i due esempi più celebri del tipo di condotta appena descritta ed inoltre perché la loro ambigua influenza si farà sentire molto a lungo nel dibattito sia filosofico che scientifico e, infine, perché molte conseguenze derivanti dalle loro posizioni sono ancora palesemente riconoscibili perfino all'interno delle discussioni contemporanee <sup>65</sup>.

a) Per quanto riguarda Herbert Spencer, il suo sistema filosofico ha esercitato un'influenza notevole sul pensiero occidentale e godette ai suoi tempi di una vasta popolarità (anche se in realtà oggi è assai scarsamente conosciuto), non tanto per la sua originalità di prospettive quanto semmai perché esso si presentava come una sorta di giustificazione teorica dell'ideologia liberale dominante : raccogliendo e combinando tra loro alcuni elementi del positivismo sociologico di Comte, dell'evoluzionismo di Lamarck (al quale appare concettualmente molto più legato che non a Darwin) e dell'embriologia di von Baer (che gli ispirò l'idea dello sviluppo graduale dall'omogeneo verso l'eterogeneo), egli finì col formulare una teoria generale della società come organismo che si evolve seguendo un meccanismo selettivo orientato verso

---

<sup>65</sup> Per quanto riguarda l'interpretazione di questa singolare vicenda, concordo sostanzialmente con le opinioni espresse in proposito da Patrick Tort, uno dei massimi esperti a livello mondiale del pensiero di Darwin e delle sue implicazioni sul piano storico, culturale e filosofico, curatore -tra le altre cose- dell'edizione francese delle opere complete di Darwin e del *Dictionnaire du darwinisme et de l'évolution*, un'opera monumentale in tre volumi, per un totale di circa cinquemila pagine, che include migliaia di voci ed è stata pubblicata in Francia nel 1996 (TORT, 1998).



il successo dei più adatti (conseguenza naturale della loro superiorità), il quale si esplica concretamente all'interno di una dinamica sociale radicata nella competizione e nella lotta per l'esistenza.

In sostanza, l'evoluzionismo filosofico di Spencer non fa altro che trasferire, praticamente senza mediazioni di alcun genere, alla società umana (assimilata ad un organismo vivente con tutte le sue strutture e funzioni) le leggi della selezione naturale, così come questa opera all'interno delle popolazioni vegetali e animali : favorendo cioè la sopravvivenza dei più adatti e la eliminazione non pianificata dei meno adatti (TORT, 1996).

In realtà Spencer aveva cominciato ad elaborare il suo sistema già prima che Darwin pubblicasse l'*Origine dell'uomo* e lesse quest'ultima essenzialmente come una conferma delle sue idee. Tuttavia, alcune tra le sue pubblicazioni più importanti uscirono proprio durante il periodo del "silenzio di Darwin" circa la questione della discendenza umana : i *Principles of Biology* (nei quali Spencer coniò il termine di "sopravvivenza del più adatto"<sup>66</sup>, il quale non rappresentava altro che la sua personale versione del processo di "selezione naturale" di cui aveva parlato Darwin) sono del 1864, mentre i *Principles of Psychology* sono del 1870.

In questo modo, si venne a costituire quella particolare corrente interpretativa delle teorie di Darwin comunemente conosciuta come "darwinismo sociale", la quale per altro

---

<sup>66</sup> Nell'originale inglese : "survival of the fittest". L'espressione fu creata inizialmente da Spencer dopo aver letto *On the Origin of Species* di Darwin e, successivamente, fu ripresa ed utilizzata anche da Darwin (a partire dalla quinta edizione dell'*Origine delle specie*, del 1869) il quale, tuttavia, la intendeva in modo abbastanza diverso rispetto a Spencer.

non fu mai riconosciuta né legittimata da parte di Darwin (che, anzi, prese nettamente le distanze da essa) e rimane una ideologia di derivazione nettamente spenceriana.

Per molti aspetti, la sociobiologia americana sviluppatasi nell'ultimo quarto del secolo scorso non farà altro che riprendere e rielaborare in modo più sofisticato molti dei temi già enunciati dal "darwinismo sociale" di Spencer circa un secolo prima : la fondamentale concezione organicistica della società e dello sviluppo sociale, l'egoismo innato su base individuale e genetica, la sopravvivenza dei più adatti e la graduale eliminazione dei meno adatti e via dicendo (TORT, 1985).

Onde chiarire quale fosse la natura degli effettivi rapporti che intercorrevano tra Darwin e Spencer e dissipare qualunque dubbio in merito a possibili sovrapposizioni o assimilazioni delle loro teorie, citerò qui di seguito due brevi passaggi tratti dalla *Autobiografia* di Darwin :

“La conversazione di Herbert Spencer mi sembrava molto interessante, ma non lo amavo particolarmente, e non avevo l'impressione di poter legare facilmente con lui. (...) Tuttavia gli scritti di Spencer non mi sono serviti a nulla nel mio lavoro. La sua maniera deduttiva di trattare ogni soggetto è completamente all'opposto della mia forma mentale. Le sue conclusioni non mi hanno mai convinto e ogni volta che leggevo le sue discussioni mi dicevo : Ecco qualcosa che potrebbe essere l'oggetto di una mezza dozzina d'anni di lavoro. Le sue generalizzazioni fondamentali (che alcuni hanno paragonato a quelle di Newton!) sono forse molto valide, oserei dire, da un punto di vista filosofico, ma sono di tale natura che mi sembra non possano

avere nessun impiego strettamente scientifico. Siccome provengono più da definizioni che dalle leggi della natura, esse non consentono di predire quello che avverrà in un caso particolare. In ogni caso, esse non mi sono mai state utili.” (DARWIN, 2006) <sup>67</sup>

---

<sup>67</sup> La storia dell'autobiografia di Darwin è abbastanza complessa : egli cominciò a scriverla nel 1876, soprattutto perché pensava che avrebbe potuto essere di un qualche interesse per i suoi figli e nipoti; poi continuò a scrivere ed aggiungere altre pagine nel corso degli anni successivi. La prima edizione a stampa apparve nel 1887 (cinque anni dopo la sua morte), ad opera del figlio Francis. Molte pagine del testo originale furono tuttavia omesse, o perché contenevano dei commenti espliciti a proposito di personaggi e autori ancora viventi, oppure perché riportavano espressamente le convinzioni di Darwin in materia di religione (le quali non erano condivise da altri membri della famiglia). Circa settant'anni più tardi, Nora Barlow -una nipote di Darwin-, raccolse in un unico volume tutti gli scritti autobiografici esistenti, ordinandoli cronologicamente e ripristinando anche le parti che erano state precedentemente espunte; l'opera integrale, senza più tagli e soppressioni, fu così pubblicata soltanto nel 1958.

Per quanto riguarda i passaggi sopra riportati, il testo inglese originale è il seguente : “Herbert Spencer’s conversation seemed to me very interesting, but I did not like him particularly, and did not feel that I could easily have become intimate with him. (...) Nevertheless I am not conscious of having profited in my own work by Spencer’s writings. His deductive manner of treating every subject is wholly opposed to my frame of mind. His conclusions never convince me : and over and over again I have said to myself, after reading one of his discussions, – “Here would be a fine subject for half-a-dozen years’ work.” His fundamental generalisations (which have been compared in importance by some persons with Newton’s laws!) - which I daresay may be very valuable under a philosophical point of view, are of such a nature that they do not seem to me to be of any strict scientific use. They partake more of the nature of definitions than of laws of nature.

b) Francis Galton era un cugino di Darwin da parte del nonno (Erasmus Darwin) ed anche nel suo caso ci troviamo di fronte ad un notevole travisamento delle teorie esposte da Darwin nell'*Origine delle specie* : analogamente a quanto accadde con Spencer, anche lui cercò a modo suo di estendere al mondo umano i principi che Darwin aveva formulato soltanto in rapporto a piante e animali (senza mai applicarli alle popolazioni umane).

Non potendo sapere ciò che Darwin avrebbe pubblicato soltanto nel 1871 a proposito della discendenza umana (anzi, non sapendo se Darwin avrebbe mai dato alle stampe alcunché su tale argomento), Galton pubblica nel 1869 quella che è considerata ancora oggi la sua opera più celebre : *Hereditary Genius. An Inquiry into its Laws and Consequences*.

In linea di massima, Galton (che, tra le altre cose, conosceva molto bene anche Spencer) cerca di applicare alla specie umana e alla società quello che ha assimilato della teoria darwiniana della selezione naturale, dopo aver letto con entusiasmo l'*Origine delle specie* di Darwin.

Il nucleo delle tesi sostenute da Galton è essenzialmente questo : all'interno del mondo vivente, il meccanismo della selezione naturale svolge un'azione di cernita delle variazioni vantaggiose, assicurando in tal modo la sopravvivenza dei più adatti e la conservazione delle specie meglio adattate. La stessa cosa, quindi, dovrebbe avvenire anche nella società umana, soprattutto per quanto riguarda le qualità intellettuali; tuttavia questo non accade, perché nelle società civilizzate l'azione della selezione naturale viene ostacolata dalle misure di protezione dei più

---

They do not aid one in predicting what will happen in any particular case. Anyhow they have not been of any use to me”  
(*The Autobiography of Charles Darwin*).

deboli, le quali favoriscono in definitiva la riproduzione di individui mediocri. Di conseguenza, se si vuole evitare un processo di graduale degenerazione della società umana, è necessario intervenire introducendo un meccanismo di selezione artificiale istituzionalizzata, per compensare gli squilibri causati dal processo di civilizzazione.

In pratica, quindi, bisognerebbe mettere in atto anche all'interno della società umana gli stessi meccanismi di selezione artificiale usati da allevatori e coltivatori per gli animali e le piante.

Nasce così la dottrina eugenista, che sostiene la necessità di migliorare le qualità presenti nel gruppo sociale favorendo la riproduzione di individui portatori di caratteri ritenuti vantaggiosi e scoraggiando, al contrario, la riproduzione di variazioni svantaggiose; una tale prospettiva apriva direttamente la strada a proposte che suggerivano di intervenire sulla tendenza alla fertilità dei diversi gruppi sociali o, nelle versioni più estreme, che patrocinavano l'opportunità di ricorrere a misure di segregazione, di limitazione dei matrimoni, di sterilizzazione e di igiene razziale.

Sebbene oggi questo ci possa apparire sorprendente, i principi generali dell'eugenetica suscitarono all'epoca dei larghi consensi e furono diffusi da una schiera di ferventi sostenitori che erano convinti di star combattendo una battaglia in favore della civiltà e del progresso umano.

Basti soltanto pensare al fatto che per il resto della sua vita Galton continuò ad elaborare la sua dottrina, cercando di dare ad essa una solida base scientifica (soprattutto su base statistica), fondò una istituzione pubblica per la rilevazione delle misure antropometriche, si impegnò per il riconoscimento istituzionale dell'eugenetica come scienza proponendo l'istituzione di una cattedra di "Eugenetica

nazionale” presso l’Università di Londra e, ben presto, venne istituita anche una “Eugenics Education Society.”

Le dottrine eugenetiche trovarono ampia diffusione non soltanto in altri paesi europei, ma anche in America, dove sorsero numerosi circoli e società che sostenevano la necessità di introdurre provvedimenti di tipo eugenetico sul territorio americano.

Insomma, per circa mezzo secolo, l’eugenetica venne considerata come una disciplina scientifica a tutti gli effetti e ottenne l’adesione convinta di molti scienziati ed uomini politici di livello internazionale (TORT, 2000).

Credo che gli episodi di Spencer e di Galton siano già di per se stessi abbastanza eloquenti da esemplificare esaurientemente come il pensiero di Darwin cominciò ad essere frainteso e divulgato in modo ingannevole fin da quando egli era ancora in vita.

Forse nessuna teoria scientifica è mai stata così frequentemente distorta, strumentalizzata ed utilizzata tendenziosamente, come è accaduto nel caso di Darwin.

A seconda delle diverse opportunità o convenienze, Darwin è stato indicato come responsabile o propugnatore: del darwinismo sociale, dell’eugenetica, del razzismo, del colonialismo imperialista e della dominazione schiavistica<sup>68</sup>, del neo-malthusianesimo, della concorrenza

---

<sup>68</sup> Nel caso del razzismo e dello schiavismo l’accusa ha addirittura dell’incredibile, poiché è cosa risaputa quanto Darwin detestasse apertamente il sistema schiavistico sin dai tempi della sua giovinezza; cosa che è chiaramente attestata, tra l’altro, in molti passaggi tratti dalle lettere indirizzate ad amici, conoscenti e colleghi, nei quali definisce la schiavitù “uno scandalo per le nazioni cristiane”, oppure “questa macchia mostruosa della nostra libertà tanto vantata : lo schiavismo coloniale”, ed anche “Come vorrei vedere abolita questa maledizione, grande fra tutte : la

economica spietata e, in tempi più recenti, perfino del totalitarismo e della sociobiologia moderna (e la lista si potrebbe ancora allungare) <sup>69</sup>.

---

schiavitù”. Di fatto, nelle sue teorie scientifiche Darwin asserisce le comuni origini di tutta l’umanità e, di conseguenza, non avrebbe mai potuto legittimare una superiorità di alcuni gruppi umani su altri a partire da basi genetiche (TORT, 1998). A proposito di questo argomento, Desmond e Moore -già autori di una tra le migliori biografie di Darwin oggi esistenti- hanno pubblicato nel 2009 un’ampia monografia nella quale sostengono che la motivazione di fondo che ha ispirato e sostenuto tutta la vita e l’opera di Darwin sia stata la lotta contro l’istituto della schiavitù e lo sfruttamento senza riserve delle altre razze, che costituivano delle pratiche assai diffuse e comunemente accettate nell’Inghilterra del suo tempo. Darwin disprezzava profondamente tanto le arroganti pretese degli schiavisti (che affermavano la superiorità della razza bianca su tutte le altre), quanto quelle dei creazionisti (che ritenevano la specie umana superiore a tutte le altre specie viventi) : da questo punto di vista, le sue teorie scientifiche forniscono le prove della comune origine e discendenza di tutte le specie viventi (in questo senso, gli uomini sono stati “creati dagli animali”) e la teoria dell’evoluzione potrebbe costituire la base per sostenere delle dinamiche sociali di liberazione e di emancipazione, sia degli uomini che degli animali – al contrario di quanto avvenne invece nei casi di tutti gli autori che utilizzarono le teorie di Darwin per giustificare e promuovere le ideologie e le pratiche sociali più aberranti (DESMOND, MOORE, 2012).

<sup>69</sup> Uno degli studi più dettagliati a tale riguardo è quello pubblicato da A. La Vergata. Nel corso del testo, l’autore prende in considerazione tutte le più conosciute strumentalizzazioni ideologiche deformanti compiute sulle opere di Darwin (dal darwinismo sociale al razzismo e al nazi-fascismo, dal razzismo all’antisemitismo, dall’eugenetica al malthusianesimo e al neo-malthusianesimo, dalle giustificazioni della guerra alla sociobiologia), dimostrando che la pretesa legittimazione di

Per rispondere a queste accuse del tutto infondate, non si può che ribadire che Darwin si oppose sempre fermamente, sia in pubblico che in privato, a tutte le posizioni sopra citate (almeno quelle che si svilupparono mentre lui era ancora in vita) e, anzi, nel quadro della sua prospettiva antropologica -che tra poco vedremo in modo più approfondito- fornì alcune importanti argomentazioni teoriche per poterle controbattere.

In definitiva quindi, potremmo dire che Darwin è stato doppiamente tradito : in primo luogo perché molto spesso le sue teorie scientifiche sono state considerate non come tali ma, piuttosto, alla stregua di ideologie ignominiose; in secondo luogo, perché in tanti hanno cercato di attribuirgli la paternità o la responsabilità di opinioni ed orientamenti che erano, in realtà, completamente all'opposto rispetto alle sue idee e ai suoi principi.

3. Una parziale spiegazione di come tutto questo sia stato possibile, potrebbe essere ricercata nell'epoca storica e nel clima culturale in cui Darwin visse e pubblicò i risultati delle sue ricerche.

Quando la regina Vittoria salì al trono nel 1837, Darwin era tornato in patria da nemmeno un anno, dopo aver compiuto il viaggio a bordo del Beagle, e stava cominciando a prendere i primi appunti relativamente al problema della trasmutazione delle specie (oggi meglio conosciuti e pubblicati come i suoi "Taccuini").

L'Inghilterra attraversava allora un periodo di grande sviluppo economico, di crescita demografica, di estensione

---

fenomeni quali l'imperialismo colonialista, il razzismo e la sopraffazione, l'egoismo e il nazismo, non può trovare alcun fondamento reale nelle teorie e nelle idee di Darwin (LA VERGATA, 2009).



delle aree urbane e industriali e di forte espansione coloniale verso paesi anche molto lontani, sia da un punto di vista geografico che culturale.

Tra le conseguenze più evidenti di questi cambiamenti sociali su larga scala, c'erano la progressiva riduzione delle piccole imprese agricole in favore del potenziamento dell'industria (soprattutto quella tessile e quella mineraria) che, a sua volta, produceva un sensibile incremento nel volume degli scambi commerciali sia all'interno del paese che verso l'esterno; tutto questo provocò un notevole ampliamento della rete ferroviaria e di tutto il sistema dei mezzi di trasporto, assieme alla necessità di allargare il mercato delle esportazioni verso l'estero per trovare nuovi sbocchi all'aumento della produzione interna.

Nel complesso, erano anni caratterizzati da un diffuso ottimismo, durante i quali le classi dirigenti, gli industriali e i ricchi possidenti vedevano il trionfo del liberalismo dominante, che veniva giustificato in termini di "civilizzazione" e di trionfo del sistema politico ed economico inglese.

Alcuni paragonarono la "missione" della monarchia inglese a quella degli antichi romani, legittimando in tal modo anche gli interventi compiuti nei confronti di altri paesi, dove l'ordine veniva imposto con l'uso della forza, fino a quando la regina Vittoria venne proclamata "Imperatrice d'India" nel 1877 (HUDSON, 1995).

Ma la rivoluzione industriale non produsse soltanto progresso sociale e ricchezza; dietro alla facciata trionfalistica esibita dai suoi difensori e sostenitori, infatti, essa determinò anche fenomeni di tipo ben diverso, che ebbero un impatto a dir poco devastante su gran parte della popolazione : ulteriore accrescimento delle differenze sociali e di classe, con gli operai che lavoravano in condizioni proibitive e per dei salari infimi; interi quartieri

cittadini nei quali le condizioni igieniche e di vita erano a dir poco malsane, con situazioni di miseria e degrado sociale che dilagavano a vista d'occhio; donne e bambini che venivano sfruttati indegnamente e sottoposti a trattamenti inumani all'interno delle "workhouses".

Queste realtà, d'altra parte, erano lì ben visibili sotto gli occhi di tutti e ben difficilmente avrebbero potuto essere negate perfino dai più entusiastici sostenitori del liberalismo industriale <sup>70</sup>.

Si poneva quindi la necessità di rendere ammissibili in qualche modo le evidenti contraddizioni sociali e le procedure disumane che venivano poste frequentemente in atto all'interno dei nuovi processi produttivi cui la

---

<sup>70</sup> Una delle più significative testimonianze dirette di questo stato di cose, rimane probabilmente *La situazione della classe operaia in Inghilterra* di Friedrich Engels, pubblicata per la prima volta nel 1845 a Lipsia. Quest'opera rappresenta forse una delle prime inchieste che siano mai state condotte sulla condizione operaia nelle grandi fabbriche di quell'epoca, dotate di strumenti quali i telai meccanici, i filatoi idraulici e le macchine a vapore. Engels ebbe l'opportunità di condurre le sue osservazioni e di documentare le condizioni in cui lavoravano gli operai, direttamente all'interno delle fabbriche cotoniere di proprietà della sua famiglia a Manchester, visitando anche di persona i quartieri e le case in cui vivevano gli operai. Al di là delle ovvie implicazioni sul piano politico, il testo costituisce una vera e propria indagine sociologica sul campo, straordinaria ancora oggi per la sua lucidità e il suo rigore. Ma altre descrizioni estremamente precise delle condizioni di vita dei ceti meno abbienti, o dello sfruttamento dei bambini e delle donne, le si possono trovare anche -ad esempio- nelle pagine di molti romanzi di Charles Dickens o di Elizabeth Gaskell : sia pure attraverso la necessaria finzione romanzesca, molti degli episodi descritti sono di un realismo davvero impressionante e suscitano in chi legge sentimenti di autentica indignazione per le ingiustizie e le vessazioni (sia fisiche che psicologiche) che vengono narrate.

rivoluzione industriale e il liberalismo politico-economico sfrenato avevano dato origine.

Proprio per soddisfare a tale esigenza, venne poco a poco sviluppandosi (indipendentemente da Darwin, che ancora non aveva pubblicato l'*Origine delle specie*) un modello ideologico costruito sul postulato di una pretesa “legge dell’evoluzione”, che fosse applicabile -in linea di principio- a qualunque categoria di fenomeni, a partire dal mondo fisico per arrivare a quello vegetale e animale e, infine, anche a quello umano e sociale.

Questa nuova *filosofia evolucionistica* è sostanzialmente una corrente di pensiero che appartiene alla storia del liberalismo economico e politico inglese, la quale nasce, si consolida e si diffonde molto prima di Darwin ed ha ben poco a che fare con le sue teorie scientifiche <sup>71</sup>.

Essa si struttura prendendo l’avvio da uno schema teorico basilare che cerca nella *natura* il fondamento capace di legittimare un liberalismo individualistico combattivo e

---

<sup>71</sup> Contrariamente a quanto molti pensano, il concetto di “evoluzione” non è affatto di origine darwiniana (e non è nemmeno un termine utilizzato molto spesso da Darwin all’interno delle sue opere), ma risale ad epoche storiche molto più lontane nel tempo. Probabilmente il testo di riferimento su questo tema (sebbene forse per certi aspetti appaia oggi un po’ datato e l’autore abbia sostenuto alcune teorie generali dimostrate poi erranee sul piano scientifico) rimane ancora quello classico di Osborn, che rintraccia le origini dell’idea di evoluzione all’interno della filosofia greca antica e poi, attraverso la filosofia medioevale e rinascimentale, ne individua una ripresa da parte dei grandi naturalisti del Settecento, per concludere questo lungo percorso storico con le teorie di Lamarck e di Buffon e, infine, Wallace e Darwin il quale rappresentò soltanto il punto d’arrivo (provvisorio) di una categoria concettuale che oggi potremmo forse definire -sul piano storico- di “lunga durata” (OSBORN, 2010).

tendenzialmente libero da interventi e limitazioni provenienti da parte del potere pubblico.

L'assunto iniziale di questo procedimento argomentativo consiste nell'individuare una condizione "naturale" (tipica degli animali allo stato selvaggio) la quale mantiene il suo equilibrio grazie ad un costante meccanismo di eliminazione degli individui più deboli, che sono i meno adatti a sopravvivere in un ambiente dominato da una spietata lotta per la vita. A questo punto, viene stabilita un'analogia tra la natura con le sue leggi e la società umana : così come accade nel caso dell'equilibrio naturale che è regolato dal meccanismo di eliminazione dei più deboli, il quale permette la conservazione e la proliferazione degli individui e delle specie più forti e meglio adattate all'ambiente, un regime corrispondente deve potersi realizzare anche all'interno della società umana se si vuole che essa si sviluppi e progredisca in modo adeguato e per il maggior vantaggio dei suoi componenti. Le conseguenze del ragionamento sono evidenti : l'eliminazione degli individui meno adatti a sopravvivere non soltanto è del tutto legittima (in quanto è un meccanismo "naturale"), ma è anche desiderabile e necessaria per la sopravvivenza e il buon funzionamento della società umana.

In questo modo, le posizioni egoistico-individualistiche sostenute dagli imprenditori liberali possono essere approvate e giustificate senza nessun turbamento o scrupolo di coscienza (poiché esse non sono altro che un rispecchiamento puro e semplice delle "leggi naturali") : lo Stato non deve intervenire con leggi o provvedimenti finalizzati ad aiutare e proteggere i più deboli e bisognosi, poiché secondo il corso ineluttabile delle leggi di natura essi sono destinati a scomparire per lasciar prosperare e

progredire i più forti e i più adatti, al fine di facilitare il processo evolutivo della società e dell'intera umanità.

Queste posizioni politico-ideologiche costituiranno la base di quello che verrà poi chiamato, con scelta terminologica sommamente infelice, il “darwinismo sociale” (associando così al pensiero di Darwin delle teorie pseudo-scientifiche che egli non soltanto non aveva mai né sostenuto né condiviso ma che, addirittura, detestava ed esplicitamente rifiutava).

4. Tuttavia, se consideriamo l'intera questione inquadrandola in una prospettiva storica di più ampio respiro, sarebbe probabilmente un errore quello di attribuire unilateralmente al darwinismo sociale o all'imperialismo inglese la responsabilità di aver concepito e messo in atto una dottrina politica ed economica fondata su nozioni come quelle di “legge del più forte” e di “lotta per l'esistenza”.

Questi concetti, infatti, rimandano piuttosto ad un modo di pensare che era già ben definito e chiaramente attestato fin dai tempi dell'antichità greca.

Uno tra gli esempi più noti, che illustra apoditticamente questo tipo di ideologia, è quello narrato da Tucidide nella sua opera su *La guerra del Peloponneso*, nel quale viene riportato il lungo dialogo intercorso tra gli ambasciatori ateniesi e i notabili dell'isola di Melo.

L'ambientazione storica è la seguente : nel corso della guerra quasi trentennale combattuta tra Sparta e Atene, nell'Estate del 416 a.C. l'esercito ateniese sbarca sull'isola di Melo : una piccola isoletta del Mar Egeo, abitata dai discendenti di coloni spartani, la quale si era inizialmente dichiarata neutrale nello scontro tra le due “superpotenze” dell'epoca. Prima di dare inizio alle operazioni militari, gli strateghi ateniesi intavolano delle trattative con i

rappresentanti della città per valutare la possibilità di negoziare una resa. Il dialogo è assai articolato e complesso e, con tutta probabilità, si tratta in larga misura di una rielaborazione posteriore effettuata da Tucidide; ad ogni modo, tra le tante motivazioni addotte dai delegati ateniesi a supporto delle pretese alla supremazia da loro avanzate, essi espongono anche le ragioni che seguono :

“ Riteniamo infatti che nel cosmo divino, come in quello umano ... urga eterno, trionfante, radicato nel seno stesso della natura, un impulso : a dominare, ovunque s'imponga la propria forza. È una legge, che non fummo noi a istituire, o ad applicare primi, quando già esistesse. L'ereditammo che già era in onore e la trasmetteremo perenne nel tempo, noi che la rispettiamo, consapevoli che la vostra condotta, o quella di chiunque altro, se salisse a tali vertici di potenza, ricalcherebbe perfettamente il contegno da noi tenuto in questa occasione” (TUCIDIDE, 2003)<sup>72</sup>.

Come si può facilmente immaginare, i Meli non accettarono le condizioni poste loro dagli ateniesi e la fin troppo prevedibile conclusione fu la seguente : “Gli Ateniesi passarono per le armi tutti i Meli adulti che caddero in loro potere, e misero in vendita come schiavi i piccoli e le donne. Si stabilirono essi stessi in quella località, provvedendo più tardi all'invio di cinquecento coloni” (TUCIDIDE, 2003)<sup>73</sup>.

---

<sup>72</sup> *La guerra del Peloponneso*, § V.105

<sup>73</sup> *Ivi*, § V.116

La “legge” di imporsi e dominare con la forza, secondo quanto viene qui asserito, è radicata nella *natura* stessa (è quindi una “legge naturale” a tutti gli effetti) ed accomuna sia il cosmo umano che quello divino (non è contraria, quindi, alla volontà divina). Essa è una legge eterna (“perenne nel tempo”) e viene rispettata e tramandata dagli ateniesi, convinti che chiunque si trovasse nella situazione di detenere lo stesso potere di cui essi godono, farebbe esattamente la stessa cosa; ovviamente, poiché la legge in questione viene considerata perenne, anche il “chiunque altro” (cioè il soggetto o i soggetti che si trovano in una condizione di “potenza” tale da applicare quella legge) può tranquillamente essere pensato senza alcun limite temporale (cioè, nel passato come nel presente e nel futuro).

Il riferimento ad una “legge del più forte” fondata su un impulso *naturale* ad imporre il proprio dominio, in accordo con la volontà divina e dotata di un’eternità che trascende la provvisorietà delle istituzioni umane, è un tema che attraverserà successivamente tutta la storia della filosofia politica occidentale, ricomparirà chiaramente anche durante il periodo dell’espansionismo coloniale britannico (riformulato in termini di filosofia “evoluzionista”) e, attraverso il delirio di onnipotenza dei regimi totalitari del ventesimo secolo, arriverà fino ai giorni nostri.

Con una complessità ed una profondità molto più rilevanti sul piano filosofico, la stessa problematica si ripropone anche in alcuni dialoghi platonici.

Si prendano, ad esempio, le parole che Platone, nel *Gorgia* (un dialogo che, dal punto di vista della datazione, potrebbe essere stato composto circa una ventina d’anni più tardi rispetto alla *Guerra del Peloponneso* di

Tucidide), fa pronunciare a Callicle, uno degli antagonisti di Socrate :

“Natura e norma sono quasi sempre opposte l’una all’altra ( ... )

Secondo natura infatti è più brutto tutto quello che è anche peggiore, per esempio subire un’ingiustizia; mentre secondo la norma è più brutto commettere un’ingiustizia. ( ... )

È questo il motivo per cui secondo la legge è brutto e ingiusto cercare di avere più degli altri : è quello che chiamano fare il male. Ma la natura, secondo me, mostra come sia assolutamente giusto che chi vale di più abbia più di chi vale meno : la diversa capacità deve essere diversamente ricompensata. Che le cose stiano così è facilmente dimostrabile; basta guardare quel che succede fra gli animali e fra gli uomini, sia nelle città che nelle famiglie, per capire che questo è il criterio di giustizia : chi vale di più comanda a chi vale di meno, e possiede più cose. ( ... )

Ti dico, per Zeus, che chi agisce così agisce secondo la natura della giustizia, ossia secondo la legge della natura, anche se forse non secondo la legge convenzionale degli uomini” (PLATONE, 2007)<sup>74</sup>.

L’argomento assume qui una fisionomia diversa rispetto al brano precedente, ma alcuni temi fondamentali rimangono chiaramente riconoscibili.

---

<sup>74</sup> *Gorgia*, 483a – 483e



Anche in questo caso, c'è una “legge della natura” che è considerata più importante della “legge convenzionale degli uomini” : la natura costituisce la pulsione primaria e autentica che si contrappone all'ordine artificiale e mutevole rappresentato dalle leggi umane e l'autentico criterio della giustizia è quello ispirato dalla natura e non dalle norme convenzionali.

Inoltre, anche qui la prevalenza attribuita alla legge della natura porta a legittimare l'esercizio del potere : “chi vale di più comanda a chi vale di meno” e l'espressione “chi vale di più” equivale a dire “il più forte” (in un altro passaggio, Callicle afferma che “gli uomini più forti” sono “quelli che sono capaci di imporsi agli altri”).

Infine, la prova che le cose stiano effettivamente così la si può ottenere facilmente osservando il comportamento degli animali (che, in questo contesto, sono i rappresentanti per eccellenza del mondo naturale), oppure anche i comportamenti umani (nelle città e nelle famiglie): ancora una volta, ciò che accade in natura (tra gli animali) viene indicato come il giusto modello da seguire anche all'interno delle società umane.

Cambiano le situazioni e i personaggi, ma i problemi che emergono sono molto simili : segno che essi erano già molto sentiti e discussi perfino all'interno della polis greca.

Tuttavia, l'espressione più poderosa di queste tesi rimane ancora oggi l'attacco frontale portato da Trasimaco alla concezione socratica della giustizia, nel primo libro della *Repubblica* : “Io affermo che il giusto non è altro se non l'utile del più forte” (PLATONE, 2013)<sup>75</sup>.

---

<sup>75</sup> *La Repubblica*, 338c

E poche pagine più avanti -rivolgendosi a Socrate- per illustrare meglio la sua asserzione, si serve di una metafora a sfondo “naturalistico” :

“È che tu pensi che i pastori e i bovani cerchino il bene del gregge o dei buoi, e li ingrassino e li curino avendo di mira qualche altro motivo che non sia il bene dei padroni e il loro proprio. E così anche coloro che detengono il potere nelle città - quelli, intendo, che veramente comandano- tu ritieni che abbiano nei riguardi dei loro sudditi intenzioni diverse da quelle che si potrebbero nutrire verso il gregge, e che essi notte e giorno cerchino qualcos’altro che non sia precisamente ciò da cui possano trarre vantaggio. E sei così lontano dal capire qualcosa sul giusto e sulla giustizia, sull’ingiusto e l’ingiustizia, che ignori che la giustizia e il giusto sono in realtà un bene altrui -l’utile di chi è più forte e ha il potere- , ma invece un danno proprio di chi obbedisce ed è asservito; al contrario l’ingiustizia comanda sulla vera dabbennaggine dei giusti, e i suoi sudditi fanno l’utile di quello che è più forte, e servendolo rendono felice lui, ma non certamente se stessi” (PLATONE, 2013) <sup>76</sup>.

Qui il discorso si sposta direttamente sul piano politico e, usando come termine di paragone l’allevamento degli animali, Trasimaco afferma sostanzialmente che chi è più forte detiene il potere e comanda sui suoi sudditi per fare i propri interessi (ciò che è utile per lui) :

---

<sup>76</sup> *La Repubblica*, 343b – 343d

un'argomentazione così potente e radicale che, ancora oggi, molti interpreti platonici si chiedono se, in realtà, Platone non abbia scritto l'intera *Repubblica* allo scopo di confutare le tesi trasimachee (e dubitando, talvolta, che Socrate sia veramente riuscito a controbattere con argomenti convincenti le posizioni sostenute da Trasimaco).<sup>77</sup>

5. Concludendo questo breve excursus storico, mi pare si possa osservare che quando ci troviamo di fronte a delle strategie argomentative che fanno ricorso ad una qualche concezione dell'ordine naturale per sostenere la legittimità di una determinata forma del potere politico, si tratta perlopiù di modelli ideologici che hanno in realtà delle origini assai antiche, ed operano secondo modalità molto più simili a quelle della persuasione retorica che non a quelle della ricerca scientifica.

Da questo punto di vista allora, si potrebbe forse ipotizzare l'effettiva esistenza di un qualche errore (o "fallacia") di tipo naturalistico, ma secondo una prospettiva molto diversa da quella che fu indicata da Moore : l'errore consisterebbe, in questo caso, nell'isolare qualche comportamento o fenomeno del mondo naturale e poi prenderlo come fondamento o garanzia dell'adeguatezza e

---

<sup>77</sup> Non ho qui la possibilità di addentrarmi in questioni di esegesi platonica, tuttavia a proposito del dibattito suscitato dalle tesi di Trasimaco, rimando all'ottimo studio dedicato a questo argomento da L.Mori, nel quale l'autore analizza non soltanto il significato delle asserzioni trasimachee all'interno del dialogo platonico, ma anche l'influenza che esse hanno avuto sul pensiero e sull'opera di molti filosofi moderni e contemporanei : da Machiavelli a Hobbes, da Rousseau a Nietzsche e Marx, da Gramsci a Weber e oltre (MORI, 2005)

della legittimità di uno specifico sistema di potere o regime politico.

Anche questo genere di dottrine, le quali vengono comunemente presentate per mezzo di enunciazioni molto semplici e lineari, ad un'analisi più attenta si rivelano invece estremamente aleatorie e malsicure, poiché poggiano su un sostrato di presupposti concettuali non dichiarati e indimostrabili, i quali sono tutti strettamente collegati tra di loro :

*i)* il primo di essi consiste nel dare per scontato che la *natura* di per se stessa possa costituire il parametro di riferimento che rende possibile giustificare tanto il potere politico quanto i comportamenti umani;

*ii)* una volta ammesso questo, diventa necessario individuare quali sono gli aspetti (tra i tanti possibili) della realtà naturale complessiva che serviranno come criteri da applicare anche alla sfera delle azioni e delle istituzioni umane. Questa seconda fase appare particolarmente controversa :  $\alpha$ ) innanzitutto perché la scelta dei suddetti criteri può essere influenzata dagli interessi precostituiti di specifiche categorie sociali, interessi che sono completamente esterni e indipendenti ai processi naturali in se stessi;  $\beta$ ) in secondo luogo perché, a seconda dei criteri prescelti, si potranno avere dei sistemi sociali, economici e politici completamente diversi tra loro (e talvolta addirittura opposti);

*iii)* il terzo problema che si pone è quello di verificare se, e attraverso quali modalità, i criteri prescelti sono veramente applicabili anche al mondo umano (cosa che, in molti casi, può non essere così facile o immediata come si era calcolato che fosse).

Mi pare che già da queste sia pur brevi considerazioni emergano abbastanza chiaramente i motivi per cui le ideologie che cercano di radicare in un qualche tipo di

ordine naturale originario e immutabile la legittimità di un particolare potere politico e dell'ordinamento sociale ad esso corrispondente, possono essere duramente criticate e discusse non soltanto da un punto di vista contenutistico, ma anche per quanto riguarda la validità o meno dei loro presupposti.

Questa retorica di tipo "naturalistico", tuttavia, non può essere interpretata come un tratto caratteristico peculiare del "darwinismo sociale" o dell'imperialismo britannico ma, al contrario, sono questi ultimi che devono essere considerati come delle specifiche manifestazioni storiche (tra le tante immaginabili o realizzatesi concretamente) di quel genere di argomentazioni retoriche.

Nel paragrafo che segue, affrontando la teoria antropologica di Darwin, cercherò di mostrare come egli fosse in realtà completamente estraneo a tutto questo : innanzitutto perché era uno scienziato, che formulava delle ipotesi e delle teorie sulla base delle sue osservazioni empiriche, e non un ideologo che si preoccupasse di sviluppare argomenti finalizzati a legittimare il potere politico e l'ordine sociale esistente (come, ad esempio, accadeva nei casi di Spencer e di Galton); in secondo luogo perché la sua antropologia è di segno completamente opposto rispetto a quanto le numerose e fuorvianti interpretazioni della sua opera hanno fatto credere per troppo tempo ; infine -se proprio si vuole portare il discorso sul piano delle convinzioni etiche e politiche- perché Darwin, nel corso della sua vita, ha sempre lottato e si è sempre opposto apertamente proprio a quelle posizioni ideologiche e politiche erroneamente o surretiziamente attribuitegli da parte di molti suoi contemporanei, oppure anche da tanti suoi posteri.

### 2.1.2. Le radici evolutive della morale

Come ho già accennato nelle pagine precedenti, il contesto storico e culturale in cui Darwin si trovò ad operare fece sì che quando, nel 1871, egli pubblicò *The Descent of Man* - in assoluto il suo primo libro che trattava esplicitamente della specie umana- paradossalmente, il suo pensiero antropologico era già stato travisato (prima ancora che lui lo avesse espresso), da parte di coloro che avevano applicato -di loro autonoma iniziativa- alcune delle teorie espresse da Darwin nell'*Origine delle specie* anche agli esseri umani.

In tal modo, *L'origine dell'uomo* fu letto (o forse, in molti casi, sarebbe più opportuno dire che “non” fu letto né compreso) praticamente come un'applicazione automatica delle stesse categorie concettuali utilizzate per il mondo vegetale e animale anche alla storia evolutiva dell'uomo.

Quello che sfuggì alla maggioranza dei lettori è che nella sua opera Darwin esponeva le linee programmatiche di un'antropologia evolutiva assolutamente innovativa rispetto ai suoi tempi, la quale ha cominciato ad essere riscoperta e valorizzata soltanto recentemente da parte di alcuni tra gli studiosi ed interpreti più attenti dell'opera darwiniana.

Ecco quanto afferma a questo riguardo Patrick Tort : “La storia di *The Descent of Man* non si distingue da quella della sua ignoranza. La storia di questa ignoranza, oggi finalmente indagata, svela in maniera poco clemente uno degli infortuni più gravi del pensiero antropologico dell'Occidente moderno : quello di essersi sempre sbagliato sul senso che la teoria darwiniana attribuisce realmente al rapporto tra il biologico e il sociale nell'evoluzione culturale dell'uomo” (TORT, 2000).

E ancora, a proposito dei gravi fraintendimenti cui il testo di Darwin è andato incontro :

“In altri termini, quelli che hanno creduto di sviluppare *prima di Darwin e secondo la sua teoria* un’antropologia libera da costrizioni teologiche applicando agli oggetti dell’evoluzione culturale la teoria della discendenza modificata per opera della selezione naturale, sono gli stessi che, a partire dal 1871, considereranno *L’origine dell’uomo* come la continuazione omogenea de *L’origine delle specie* e una semplice *applicazione* all’uomo e alla civilizzazione del principio dell’eliminazione selettiva dei meno adatti e del correlativo perfezionamento dei più adattati. Vale a dire, molto globalmente, i ‘darwinisti sociali’ e gli eugenisti. La loro pre-interpretazione sistematicamente riduzionista del modo di procedere e delle conclusioni antropologiche di Darwin, come vedremo, è *falsa*, e questo ‘equivoco’ ostinatamente mantenuto è stato una delle risorse permanenti delle ideologie più distruttrici che abbia conosciuto il XX secolo e da cui Darwin è tanto più lontano da essersi opposto, sin dalla sua pubblica appropriazione del campo della storia naturale dell’uomo (1871) - senza dubbio troppo a lungo rinviata- a quello che costituiva allora i segni emergenti di tali ideologie” (TORT, 2009).

Onde potersi liberare degli equivoci accumulatisi nel corso del tempo e ricostruire -almeno a grandi linee- i tratti più significativi dell’antropologia darwiniana e della genesi naturale dei comportamenti morali, conviene adesso

riassumere, in modo molto schematico, la struttura del testo del 1871.

1. Fin dall'*Introduzione* al testo vero e proprio, Darwin è molto chiaro circa le finalità della sua ricerca : “Il solo scopo di questo lavoro è di considerare, in primo luogo, se l’uomo, come ogni altra specie, sia disceso da qualche forma preesistente, in secondo luogo, il modo di questo sviluppo, ed in terzo luogo il valore delle differenze tra le cosiddette razze umane” (DARWIN, 2010a)<sup>78</sup>.

Già leggendo queste poche righe introduttive, è possibile desumere l’orientamento nettamente naturalistico di Darwin nell’affrontare il tema delle origini della specie umana : tuttavia, nel suo caso, non si tratta di un naturalismo ideologico finalizzato alla legittimazione del potere politico (ne abbiamo già discusso nel paragrafo precedente), ma di un naturalismo di tipo scientifico che intende indagare i fenomeni del mondo naturale.

In questo modo, la specie umana va considerata sullo stesso piano di “ogni altra specie” e quindi le sue origini vanno cercate -come accade, appunto, nel caso delle altre specie viventi- nella sua discendenza con modificazioni da qualche forma di vita preesistente. Questa impostazione di fondo, ovviamente, non poteva che incontrare il dissenso delle gerarchie ecclesiastiche e della tradizione teologica, le quali tendevano decisamente a negare la discendenza dell’uomo da altre specie animali e a sostenere la sua differenza essenziale rispetto a tutte le altre specie viventi

---

<sup>78</sup> “The sole object of this work is to consider, firstly, whether man, like every other species, is descended from some pre-existing form; secondly, the manner of his development; and thirdly, the value of the differences between the so-called races of man” (*The Descent of Man*, Introduction).



(in quanto -secondo quanto viene detto nel libro della *Genesi*- l'uomo fu creato da Dio a sua immagine e somiglianza per soggiogare e dominare tutti gli altri animali).

Anche se in questo caso Darwin non fa espressamente riferimento alla suddetta questione, egli propone chiaramente una spiegazione scientifica delle origini dell'umanità, completamente diversa da quella che ne viene offerta dalla tradizionale versione che si ispira alla tradizione biblica.

I tre aspetti essenziali che costituiscono l'oggetto dell'interesse di Darwin sono quindi : le origini naturali della specie umana, le modalità secondo le quali essa si è sviluppata ed evoluta, le differenziazioni per variazione verificatesi all'interno della specie stessa.

Il primo passo verso l'attuazione di questo programma naturalistico, è costituito da una esposizione paziente e sistematica di alcune tra le più importanti somiglianze morfologiche esistenti tra la specie umana e molte altre specie di animali, allo scopo di evidenziare le relazioni di continuità che collegano l'uomo agli altri animali : le somiglianze, infatti, sono tali da non poter essere ritenute casuali e non possono essere spiegate che attraverso una comune origine di tutti gli esseri viventi.

In altre parole, le forme e le funzioni condivise dalle diverse specie testimoniano di un'ascendenza comune e pongono evidentemente la specie umana sulla stessa linea filogenetica di tutte le altre specie viventi; questo vuol dire che da alcune forme inferiori, mediante un inesauribile processo di produzione e selezione delle variazioni che risultano vantaggiose trasmettendosi alle generazioni

successive, si sono gradualmente sviluppate tutte quante le specie animali compresa quella umana<sup>79</sup>.

---

<sup>79</sup> La ininterrotta continuità filogenetica di tutte le specie viventi, viene perlopiù rappresentata attraverso l'immagine comunemente conosciuta, come "albero della vita" (o "albero filogenetico"), in cui i diversi rami stanno ad indicare il progressivo differenziarsi ed emergere di nuovi generi e specie. La metafora dell'albero non è certamente nuova e il prototipo di questo importante modello figurativo può essere probabilmente individuato nel celebre "Albero di Porfirio" (*Arbor Porphyriana*) -contenuto nell'*Isagoge* di Porfirio (composto approssimativamente tra il 268 e il 270)- nel quale il filosofo greco formula una successione dei vari gradi della sostanza, che va dalla sostanza incorporea fino all'uomo. Lo schema di base verrà ripreso e rielaborato innumerevoli volte durante i secoli successivi, fino ad arrivare in età moderna all'albero filogenetico di Lamarck ed oltre. Anche Darwin, nell'*Origine delle specie*, fa riferimento al "grande albero della vita" ma, in realtà, nel suo Taccuino B (redatto nel 1837) aveva annotato : "L'albero della vita dovrebbe forse chiamarsi il corallo della vita". Probabilmente Darwin si rendeva intuitivamente conto del fatto che l'immagine dell'albero avrebbe potuto essere strumentalizzata (come poi è di fatto avvenuto) per alimentare falsi miti di progresso tendenti a diffondere una concezione complessiva dell'evoluzione come processo ordinato e orientato verso un fine : quello dell'uomo considerato come risultato finale e come vertice di tutto il processo evolutivo. La metafora del corallo, invece, si prestava molto meglio a raffigurare efficacemente la dinamica evolutiva nel senso di uno sviluppo imprevedibile in tutte le direzioni -con i suoi fitti intrecci e le sue ramificazioni erratiche non finalizzate al raggiungimento di alcuna meta- nel contesto del quale nessuna specie può essere ritenuta "più evoluta" rispetto alle altre (poiché tutte le specie viventi hanno le stesse radici evolutive, i batteri che vivono nel nostro intestino, ad esempio, sono altrettanto antichi quanto lo siamo noi e, da questo punto di vista, hanno subito mutazioni e si sono evoluti esattamente come abbiamo fatto noi). Detto in altri termini : la specie umana non costituisce la meta né il punto di arrivo di alcun processo orientato

Le somiglianze più evidenti che Darwin comincia ad esaminare sono quelle con i mammiferi e poi, più in generale, con tutti i vertebrati.

I primi fenomeni ad essere presi in considerazione sono quelli che riguardano l'anatomia, la fisiologia e la patologia : tra l'uomo e gli altri mammiferi vi è una innegabile identità di strutture, che appare evidente osservando la conformazione dello scheletro, dei muscoli, del cuore coi vasi sanguigni, del sistema nervoso (e, nel caso delle scimmie superiori, si estende in larga misura anche all'encefalo).

Per quanto riguarda le varie forme di patologia, Darwin sottolinea ad esempio che molte malattie sono reciprocamente trasmissibili tra gli animali e l'uomo : il vaiolo, il colera, la rabbia, la sifilide, l'herpes ed altre ancora; inoltre, le scimmie contraggono malattie del tutto simili a quelle umane : tubercolosi polmonare, infiammazione dei visceri, apoplezia, cataratta e via dicendo e -per di più-reagiscono in modo analogo agli umani se assumono le loro stesse medicine <sup>80</sup>.

---

direzionalmente; essa è soltanto uno dei tanti rami che si sono prodotti all'interno di una storia evolutiva che si sviluppa senza seguire alcuna direzione preordinata. Ai temi del corallo e dell'albero intesi come immagini metaforiche, alla loro storia e alle loro implicazioni filosofiche, ha dedicato uno studio brillante ed approfondito, documentato anche da molte immagini, lo storico dell'arte tedesco Horst Bredekamp (BREDEKAMP, 2006).

<sup>80</sup> Del resto, non è proprio su questa base che, ancora oggi, vengono effettuate le sperimentazioni di nuovi farmaci (alcuni anche piuttosto dannosi) sui primati, da parte di molte grandi case farmaceutiche ?

La disposizione condivisa ad essere colpiti dalle stesse forme patologiche, così come anche le analoghe reazioni ai farmaci, costituiscono delle prove tangibili della somiglianza esistente tra il sangue e i tessuti interni degli animali e degli uomini e, conseguentemente, anche della loro parentela sul piano filogenetico.

Un ulteriore ordine di fattori a cui Darwin attribuisce particolare importanza per la dimostrazione della parentela tra la specie umana e le altre specie animali, proviene dagli studi condotti nell'ambito dell'embriologia comparata.

Se osserviamo gli embrioni umani e quelli degli altri animali vertebrati ad uno stadio di sviluppo molto precoce, essi appaiono pressoché uguali e, ad esempio, nel caso delle scimmie è soltanto nel corso delle ultimissime fasi dello sviluppo embrionale che cominciano ad emergere alcune differenze apprezzabili.

Anche la presenza di organi rudimentali e caratteri vestigiali si collega direttamente all'embriologia e testimonia di una comune discendenza da antenati comuni.

A queste somiglianze fondamentali, Darwin ne aggiunge anche altre che riguardano il corteggiamento, le dinamiche legate alla procreazione e alla nutrizione dei piccoli, nonché i ritmi dello sviluppo e il raggiungimento della maturità.

Al termine del primo capitolo, nel quale vengono fornite le prove concrete della continuità esistente tra la specie umana e le altre specie animali<sup>81</sup>, prima di passare a quello

---

<sup>81</sup> Mi sembra opportuno qui rilevare come il “continuismo” di fondo sostenuto da Darwin nell'*Origine dell'uomo*, non contenga elementi né affermazioni che possano in alcun modo consentire di fondare o ratificare orientamenti ideologici quali il “darwinismo sociale” (ammesso che lo si possa legittimamente chiamare darwinismo) o l'eugenismo, o qualunque altro genere di dottrina politica o razziale basata sul postulato dell'esistenza di

successivo, Darwin riassume in questo modo i risultati raggiunti fino a quel momento :

“Possiamo così capire come si sia giunti ad ammettere che l’uomo e tutti gli altri vertebrati siano stati strutturati sullo stesso modello generale, perché essi passino attraverso i medesimi stati primitivi di sviluppo, e perché mantengano certi fattori rudimentali in comune. Conseguentemente dovremmo onestamente ammettere la loro origine; assumere un’altra posizione significa ritenere che la nostra struttura e quella degli animali tutti intorno a noi sia una semplice insidia disposta per trarci in inganno. Tale considerazione è ancor più rinforzata se osserviamo i componenti dell’intera serie animale e consideriamo le prove che derivano dalla loro affinità e classificazione, la loro distribuzione geografica e la successione geologica. È solo un nostro pregiudizio naturale, nonché quella arroganza che fece dichiarare ai nostri progenitori di discendere da semidei, che ci porta a esitare su questa conclusione.

Ma tra breve sembrerà inverosimile che dei naturalisti, informati della struttura comparata e dello sviluppo dell’uomo e degli altri mammiferi,

---

diseguaglianze ereditarie tali da giustificare l’istituzionalizzazione di pratiche di tipo eliminatorio. Il continuismo di Darwin, infatti, è finalizzato a mostrare la sostanziale affinità o parentela esistente tra tutti gli esseri viventi e non -come alcuni erroneamente sostengono- le loro insanabili disparità o le loro insuperabili differenze.

abbiano potuto credere che fossero opera di atti separati di creazione” (DARWIN, 2010a)<sup>82</sup>.

Nel capitolo che segue (cioè il secondo), Darwin comincia subito con l’osservare che la specie umana -così come accade per tutte le altre specie- è soggetta ad una grande variabilità, sia tra i componenti di una stessa razza che tra le varie razze che formano la specie umana<sup>83</sup>.

---

<sup>82</sup> “Thus we can understand how it has come to pass that man and all other vertebrate animals have been constructed on the same general model, why they pass through the same early stages of development, and why they retain certain rudiments in common. Consequently we ought frankly to admit their community of descent : to take any other view, is to admit that our own structure, and that of all the animals around us, is a mere snare laid to entrap our judgment. This conclusion is greatly strengthened, if we look to the members of the whole animal series, and consider the evidence derived from their affinities or classification, their geographical distribution and geological succession. It is only our natural prejudice, and that arrogance which made our forefathers declare that they were descended from demigods, which leads us to demur to this conclusion. But the time will before long come, when it will be thought wonderful that naturalists, who were well acquainted with the comparative structure and development of man, and other mammals, should have believed that each was the work of a separate act of creation” (*The Descent of Man*, § 1).

<sup>83</sup> Siccome Darwin -come ho già detto in precedenza- è stato, in varie occasioni, inopportuno accusato di “razzismo” in quanto nel suo testo fa uso del termine razza/e, è necessario qui ribadire che, quando egli utilizza questo termine, esso non comporta in alcun modo quelle connotazioni ideologiche o dispregiative che noi siamo soliti attribuirgli oggi : Darwin ne fa un uso semplicemente descrittivo e potrebbe benissimo essere sostituito, ad esempio, da un’espressione quale “gruppo di uomini”. Ciò che Darwin sta affermando, in questo contesto, è soltanto che

La variabilità che appare nell'uomo -prosegue Darwin- può essere spiegata semplicemente per mezzo delle stesse leggi generali da lui già delineate all'interno della sua opera dedicata alla variabilità negli animali domestici (si riferisce a *The Variation of Animals and Plants under Domestication*, la cui prima edizione apparve nel 1868 in due volumi).

Quindi dedica alcune pagine ad un breve riassunto di alcune tra le più importanti di quelle leggi<sup>84</sup>.

Nella seconda parte del capitolo, Darwin passa ad illustrare in che modo si è svolta presumibilmente l'evoluzione dell'uomo : attraverso la graduale conquista della posizione eretta, i nostri progenitori poterono liberare progressivamente le braccia e le mani, cosa che permise

---

nel mondo è possibile osservare la presenza di gruppi di uomini che possono essere distinti tra di loro in base al fatto che presentano delle caratteristiche morfologiche esterne differenti (così come accade nella specie dei cani, all'interno della quale possiamo riconoscere "razze" diverse). Questa diversità manifesta, all'interno del discorso darwiniano, sta unicamente ad indicare che anche all'interno della specie umana, come in tutte le altre specie, si verifica il fenomeno della *variabilità* (e, quindi, delle variazioni che possono risultare più o meno vantaggiose). Per un'analisi più approfondita del tema delle "razze" e delle sue implicazioni ideologiche, rimando alla interessante discussione fattane da Tort alla fine del primo capitolo del testo da me già citato precedentemente (TORT, 2009).

<sup>84</sup> Si tratta, sostanzialmente, delle ben note categorie teorizzate da Darwin : il mutamento delle condizioni ambientali, l'uso e disuso delle parti, la reversione, la variazione correlativa, la selezione naturale, ed altre ancora. Si noti che, ai tempi di Darwin, la genetica moderna come scienza autonoma non esisteva; di conseguenza, Darwin non poteva ancora sapere cosa fossero le "mutazioni genetiche", così come noi le intendiamo oggi.

loro di produrre strumenti di vario genere, tra i quali anche le armi di difesa e offesa. Tale produzione, a sua volta, fu causa di un uso sempre minore dei canini e delle grosse mascelle per combattere nemici e rivali e questo rese possibile una modificazione per gradi della forma, della muscolatura e della struttura complessiva del cranio, che si andava pian piano ingrandendo assieme alle dimensioni del cervello, le quali stavano notevolmente aumentando a causa del considerevole sviluppo delle facoltà mentali. Contemporaneamente, si stavano modificando anche gli organi vocali, che resero possibile la produzione di un linguaggio sempre più complesso ed articolato. Infine, cominciarono a formarsi dei gruppi sociali sempre più estesi, organizzati e stabili.

Nel terzo capitolo, Darwin torna a riflettere sul tema della continuità fra il mondo umano e quello animale : questa volta, però, non parla delle somiglianze sul piano morfologico-funzionale e si dedica invece ad indagare sulle capacità mentali – che comprendono tanto le emozioni quanto le vere e proprie facoltà intellettive.

Per quanto riguarda le emozioni, afferma Darwin, anche gli animali provano emozioni esattamente come gli umani: paura, rabbia, gioia, meraviglia, curiosità, sono soltanto alcune tra le emozioni più comuni che uomini e animali hanno in comune (ma l'elenco fornito da Darwin è, in realtà, molto più nutrito).

Anche sul piano intellettuale, del resto, la situazione è analoga : facoltà come l'attenzione, la memoria, l'associazione di immagini, la possibilità di apprendere, l'utilizzazione di strumenti e molte altre, sono presenti anche negli animali, sebbene in grado diverso rispetto all'uomo.



Ed è proprio questo il punto focale della questione : la differenza mentale tra l'uomo e gli animali superiori è soltanto una differenza di grado, ma non di genere. Ecco come si esprime Darwin in proposito, più avanti nel testo :

“Alcuni naturalisti, essendo rimasti profondamente colpiti dalle capacità mentali e spirituali dell'uomo, hanno diviso tutto il mondo organico in tre regni, quello umano, quello animale e quello vegetale, attribuendo così all'uomo un regno separato. Le capacità spirituali non possono essere comparate e classificate dal naturalista : ma egli può tentare di dimostrare, come appunto ho fatto io, che le facoltà mentali dell'uomo e degli animali inferiori non differiscono in genere, pur differendo moltissimo in grado. Una differenza di grado, per quanto grande, non giustifica una nostra collocazione dell'uomo in un regno distinto ...” (DARWIN, 2010a)<sup>85</sup>.

Il pensiero di Darwin a questo riguardo non potrebbe essere più chiaro : non vi è alcuna separazione ‘essenziale’ tra gli esseri umani e gli altri animali, poiché essi

---

<sup>85</sup> “Some naturalists, from being deeply impressed with the mental and spiritual powers of man, have divided the whole organic world into three kingdoms, the Human, the Animal, and the Vegetable, thus giving to man a separate kingdom. Spiritual powers cannot be compared or classed by the naturalist : but he may endeavour to shew, as I have done, that the mental faculties of man and the lower animals do not differ in kind, although immensely in degree. A difference in degree, however great, does not justify us in placing man in a distinct kingdom ....” (*The Descent of Man*, § 6).

appartengono al medesimo continuum evolutivo; anche le facoltà mentali presenti nell'uomo non sono quindi niente altro se non il risultato di un lunghissimo processo evolutivo, reso possibile dalla pressoché illimitata variabilità degli organismi viventi e dal meccanismo della selezione naturale.

2. A questo punto, Darwin ha posto le premesse necessarie per poter discutere il tema della morale secondo una prospettiva naturalistica nel corso del quarto capitolo.

Prima di entrare nel vivo della questione, egli si dichiara pienamente d'accordo con quegli autori che hanno individuato nel "senso morale o coscienza" (*the moral sense or conscience*) la differenza più importante tra l'uomo e gli animali inferiori.

Per quanto riguarda il suo punto di vista a tale riguardo, poche righe più avanti precisa : "Questo grande problema è stato discusso da molti scrittori di consumata abilità; la mia sola scusa per toccarlo è l'impossibilità di passarvi sopra, e perché, per quanto ne so, nessuno lo ha accostato esclusivamente dalla parte della storia naturale. L'indagine possiede anche qualche interesse indipendente, come un tentativo per vedere fino a che punto lo studio degli animali inferiori getti luce su una delle più alte facoltà psichiche dell'uomo"<sup>86</sup> (DARWIN, 2010a).

---

<sup>86</sup> "This great question has been discussed by many writers of consummate ability; and my sole excuse for touching on it, is the impossibility of here passing it over; and because, as far as I know, no one has approached it exclusively from the side of natural history. The investigation possesses, also, some independent interest, as an attempt to see how far the study of the lower animals throws light on one of the highest psychical faculties of man" (*The Descent of Man*, § 4).

Fin dai primi paragrafi, quindi, Darwin ribadisce la sua prospettiva continuista : anche nel caso del “senso morale o coscienza”, egli intende affrontarlo nell’ottica della “storia naturale” (cosa che gli altri autori che se ne sono occupati non hanno fatto) e, di conseguenza, lo studio comparativo degli uomini e degli altri animali rimarrà uno dei cardini del suo metodo di indagine.

All’interno del quadro concettuale così delineato (vi si potrebbe forse vedere un programma di ricerca che preconizza e anticipa di oltre mezzo secolo la nascita dell’etologia moderna), dunque, il senso morale umano può essere spiegato come un esito, tra i molti altri, di un lungo e graduale sviluppo evolutivo che ha portato alla realizzazione di una linea di tendenza già presente in molti istinti e comportamenti caratteristici del mondo animale nel suo complesso.

Ecco quanto afferma lo stesso Darwin in proposito : “La seguente proposizione mi sembra estremamente probabile; cioè che qualsiasi animale, dotato di istinti sociali ben marcati, compresi quelli verso i genitori e i figli, acquisterebbe inevitabilmente un senso morale o una coscienza, non appena i suoi poteri intellettuali fossero divenuti tanto sviluppati, o quasi altrettanto che nell’uomo”<sup>87</sup> (DARWIN, 2010a).

Qui troviamo una prima indicazione, da parte di Darwin, relativamente a quelli che secondo lui sono fra i più importanti elementi costitutivi del senso morale : è necessario, in primo luogo, che vi siano dei forti istinti

---

<sup>87</sup> “The following proposition seems to me in a high degree probable –namely, that any animal whatever, endowed with well-marked social instincts, the parental and filial affections being here included, would inevitably acquire a moral sense or conscience, as soon as its intellectual powers had become as well, or nearly as well developed, as in man” (*The Descent of Man*, § 4).

sociali (inclusi anche gli affetti reciproci tra genitori e figli); il secondo elemento fondamentale è rappresentato dallo sviluppo di elevate facoltà intellettuali.

Da questo punto di vista, pertanto, la matrice originaria dell'intero processo di sviluppo del senso morale può essere individuata negli istinti sociali : la specie umana infatti, così come accade anche nel caso di molte altre specie animali, è incline alla socialità e i componenti di essa tendono a prestarsi reciproco aiuto.

Se osserviamo tale fenomeno all'interno del mondo animale, possiamo constatare come già a questo livello esso si presenti secondo modalità assai differenziate : molti animali sociali si avvertono l'un l'altro se c'è qualche pericolo imminente, mettono delle sentinelle per dare l'allarme al gruppo, si difendono a vicenda, si scambiano piccoli favori e servizi aspettandosi di essere contraccambiati, sviluppano dei legami di affetto e lealtà od obbedienza all'interno del gruppo, traggono un senso di soddisfazione o piacere dallo stare insieme e cooperano tra loro per raggiungere obiettivi comuni (soprattutto quando cacciano e vanno alla ricerca di cibo).

Normalmente, tuttavia, questo genere di comportamenti non si estende a tutti gli individui che appartengono alla stessa specie, ma nella maggior parte dei casi si limita soltanto a quelli che fanno parte dello stesso gruppo.

Tutti questi animali, ovviamente, ricavano dei grandi vantaggi dal vivere in società, sia quando si tratta di proteggersi e far fronte ai pericoli che si presentano, sia quando si uniscono per andare a caccia e procurarsi il cibo che gli è necessario.

Gli istinti sociali, in questi casi, sono stati chiaramente favoriti dal meccanismo della selezione naturale, in quanto vantaggiosi ai fini della sopravvivenza di molte specie.

Scrive Darwin : “Possiamo notare che un impulso istintivo, se in qualche modo è più benefico alla specie di qualche altro istinto opposto, diverrebbe il più potente attraverso la selezione naturale; infatti gli individui che lo avranno più fortemente sviluppato sopravviveranno in maggior numero”<sup>88</sup> (DARWIN, 2010a).

Anche nel caso della specie umana -così come è accaduto per le altre specie sociali- le attitudini necessarie a vivere in società sono state selezionate nel corso del processo evolutivo, ed è proprio a partire da esse che si è sviluppato il senso morale :

“Consideriamo ora le facoltà sociali e morali. Perché l’uomo primitivo o i progenitori dell’uomo simili a scimmie possano diventare sociali, debbono aver acquistato le stesse sensazioni istintive che costringono gli altri animali a vivere in gruppo e senza dubbio hanno rivelato la stessa disposizione generale. Avrebbero dovuto sentirsi inquieti se separati dai loro simili, per i quali avrebbero dovuto nutrire un certo affetto, avrebbero dovuto avvertirsi reciprocamente del pericolo, fornirsi reciproco aiuto nell’attacco e nella difesa. Tutto ciò implica una certa simpatia, fedeltà, coraggio. Tali qualità sociali, la cui altissima importanza per gli animali inferiori non è messa in discussione da nessuno, senza dubbio è stata acquistata dai progenitori dell’uomo in modo

---

<sup>88</sup> “We can perceive that an instinctive impulse, if it be in any way more beneficial to a species than some other or opposed instinct, would be rendered the more potent of the two through natural selection; for the individuals which had it most strongly developed would survive in larger numbers” (*The Descent of Man*, § 4).

simile, cioè tramite la selezione naturale, agevolata dalle abitudini ereditarie”<sup>89</sup> (DARWIN, 2010a).

A questo punto del ragionamento sin qui condotto, si pone inevitabilmente una domanda : se gli istinti sociali sono presenti sia nell'uomo che negli animali -poiché il meccanismo della selezione naturale li ha vagliati, conservati e trasmessi in quanto vantaggiosi per la specie- a cosa si deve il fatto che nella specie umana essi abbiano potuto dare origine al senso morale, mentre invece la stessa cosa non è accaduta per quanto riguarda le altre specie animali<sup>90</sup> ?

---

<sup>89</sup> “Turning now to the social and moral faculties. In order that primeval men, or the ape-like progenitors of man, should become social, they must have acquired the same instinctive feelings, which impel other animals to live in a body; and they no doubt exhibited the same general disposition. They would have felt uneasy when separated from their comrades, for whom they would have felt some degree of love; they would have warned each other of danger, and have given mutual aid in attack or defence. All this implies some degree of sympathy, fidelity, and courage. Such social qualities, the paramount importance of which to the lower animals is disputed by no one, were no doubt acquired by the progenitors of man in a similar manner, namely, through natural selection, aided by inherited habit” (*The Descent of Man*, § 5).

<sup>90</sup> Lo scopo di questo paragrafo è quello di effettuare una breve ricostruzione genealogica del pensiero di Darwin circa le origini del senso morale; di conseguenza, sorvolo per adesso sulla questione sollevata da molti scienziati e studiosi, secondo i quali anche gli animali sarebbero dotati di un vero e proprio senso morale (in alcuni casi anche abbastanza sviluppato). Su tale problema avremo comunque modo di tornare più avanti.

Per rispondere a questa domanda, bisogna tornare al secondo elemento indicato da Darwin come essenziale per la formazione del senso morale : quello, cioè, degli elevati “poteri intellettuali” (*intellectual powers*) sviluppati dall’uomo.

Come si è già visto parlando delle caratteristiche morfologiche, tra le variazioni prodottesi nella razza umana si può annoverare il progressivo ingrandimento della scatola cranica e dell’encefalo : questo ha reso possibile il graduale potenziamento adattativo di molte abilità intellettuali, che negli altri animali sono rimaste ad un livello inferiore.

Tra queste, possiamo concisamente ricordare : la memoria degli eventi passati, che permette di stabilire dei paragoni significativi con il presente; la capacità di fare previsioni e programmi per il futuro; il calcolo razionale mezzi-fini; l’immaginazione insieme con la possibilità di formulare ipotesi e concepire progetti su un piano puramente mentale.

Se tali facoltà si sono fissate nella storia evolutiva della nostra specie, ciò sta a significare che esse si sono dimostrate delle variazioni vantaggiose per la sopravvivenza della specie stessa.

Uno tra i vantaggi più rilevanti consiste certamente nel fatto che le suddette qualità hanno permesso agli umani di sfuggire alle risposte stereotipate determinate da una relativa rigidità delle disposizioni istintuali, sviluppando in misura sempre crescente la capacità di elaborare risposte riflesse diversificate e più flessibili nei confronti delle situazioni estremamente variabili che il contesto ambientale andava proponendo loro di volta in volta.

Questa progressiva emancipazione dai vincoli istintuali più inflessibili, in favore di una maggiore duttilità

comportamentale, ha avuto un impatto significativo anche sull'evoluzione degli istinti sociali nella specie umana.

Infatti, quando le facoltà intellettuali superiori vengono applicate alla sfera della socialità, allora accade che le impressioni, le immagini e i motivi delle azioni passate cominciano a scorrere senza posa all'interno della mente umana e gli uomini non possono evitare di riflettere su di esse, di paragonare le situazioni del passato con quelle del presente e di approvare (o disapprovare) certe azioni piuttosto che altre. In questo modo si vengono formando spontaneamente all'interno del gruppo, delle tendenze più o meno condivise a considerare preferibile un certo genere di azioni e a biasimare altre. Alcuni istinti vengono quindi rinforzati dalla comunità, mentre altri vengono scoraggiati: è così che gli istinti normalmente approvati e incoraggiati dal gruppo diventano degli orientamenti stabili e duraturi rispetto ai quali commisurare l'azione individuale; nella maggior parte dei casi, ovviamente, i comportamenti prescelti sono quelli che risultano più vantaggiosi ai fini della sopravvivenza e del benessere della comunità.

Siccome ciascun singolo individuo è legato agli altri componenti del gruppo da vincoli di reciproca simpatia<sup>91</sup>,

---

<sup>91</sup> Il termine "simpatia" ricorre molto frequentemente nel testo di Darwin, il quale gli attribuisce una grande importanza poiché ritiene che l'emozione della simpatia costituisca una componente basilare indispensabile per qualunque forma di vita associata (anche in molte specie di animali); per lui, tuttavia, il termine riveste un significato abbastanza diverso da quello che noi gli diamo oggi. Quando Darwin parla della "simpatia", fa riferimento al sentimento che ci permette di immedesimarci in un'altra persona, di partecipare del suo stato d'animo e di provare gioia o dolore in conformità ad esso. Si tratta, probabilmente, di un concetto più simile a quello che noi definiamo come "empatia".



egli terrà sempre in grande considerazione il giudizio degli altri membri della comunità e cercherà comunque di agire in modo tale da incontrare la loro approvazione ed evitare la loro disapprovazione. I desideri e le opinioni del gruppo di appartenenza, diventano così una sorta di guida per la condotta individuale, funzionando anche come rinforzo degli istinti sociali e come incentivo alla creazione di abitudini comuni <sup>92</sup>.

Quando qualcuno, seguendo un impulso momentaneo, compie un'azione contraria agli interessi del gruppo di cui fa parte, il timore della disapprovazione e del biasimo dei suoi simili provoca in lui dei sentimenti di ansietà, di autorimprovero, di rimorso, vergogna o dolore (a seconda della gravità dell'azione commessa), che normalmente lo inducono a ripensare a ciò che ha fatto, inducendolo infine al proposito di agire in modo diverso in futuro, attribuendo cioè una maggiore importanza agli istinti sociali duraturi e all'approvazione dei suoi compagni piuttosto che alla soddisfazione dei suoi istinti e desideri occasionali.

---

<sup>92</sup> A tale proposito, Darwin mette in evidenza che anche il "giudizio della comunità" non è affatto immune da errori e che, in molti casi, esso sbaglia a causa dell'ignoranza o della debole capacità di ragionamento. Per questo motivo, si possono osservare nel mondo i costumi e le superstizioni più strane. Cionondimeno, anche se non siamo in grado di ricostruire in che modo tante regole di condotta assurde si sono originate e hanno preso piede, esse continuano ad esercitare un potere indiscutibile sulla mente degli uomini : poiché qualunque credenza venga inculcata in maniera costante durante i primi anni di vita acquista quasi la forza di un istinto e, di conseguenza, viene ottemperata secondo modalità pressoché indipendenti dall'attività della ragione.

Nasce così la “coscienza”, la quale ci disapprova quando le disobbediamo e, sulla scorta delle azioni e delle esperienze passate, svolge una funzione di guida per il futuro. Nell’ultimo capitolo del libro, Darwin riassume queste importanti dinamiche come segue :

“Un essere morale è colui che è in grado di riflettere sulle sue azioni passate e sui loro moventi, di approvarne alcune e disapprovarne altre; e il fatto che l’uomo sia un essere che certamente merita questo appellativo, costituisce la distinzione principale tra lui e gli animali inferiori. Nel quarto capitolo ho cercato di dimostrare che il senso morale deriva in primo luogo dalla natura permanente e sempre presente degli istinti sociali; in secondo luogo dalla valutazione dell’uomo dell’approvazione e della disapprovazione dei suoi simili; e infine dall’elevata attività delle sue facoltà mentali, capaci di impressioni passate estremamente vivide; e sotto questi ultimi aspetti egli differisce dagli animali inferiori. Date le sue capacità mentali l’uomo non può evitare di guardare al passato e al futuro e di confrontare le impressioni ricevute. Per cui, dopo che qualche desiderio o passione temporanea ha sopraffatto i suoi istinti sociali, egli riflette e paragona l’impressione ormai indebolita di questi impulsi passati con i sempre presenti istinti sociali; e provando quel senso di insoddisfazione che tutti gli istinti insoddisfatti lasciano dietro di sé, decide di agire diversamente in futuro : questa è la coscienza. Qualsiasi istinto, che sia sempre più forte e persistente di un altro, dà origine a un sentimento

che esprimiamo dicendo che deve essere seguito”<sup>93</sup> (DARWIN, 2010a).

Ma, così come accade nel caso degli animali, anche nei gruppi umani gli istinti sociali derivano da un processo di graduale estensione degli affetti che intercorrono tra genitori e figli che, a poco a poco, si ampliano fino ad includere -con gradazioni di diversa intensità- l'intero gruppo di appartenenza. Se osserviamo i comportamenti che prevalgono all'interno di una tribù che vive ancora in una condizione primitiva (Darwin aveva avuto occasione di incontrarne durante la sua permanenza nell'America del Sud), ci rendiamo subito conto che gli istinti sociali e il sentimento di simpatia sono diretti perlopiù verso coloro

---

<sup>93</sup> “A moral being is one who is capable of reflecting on his past actions and their motives –of approving of some and disapproving of others; and the fact that man is the one being who certainly deserves this designation, is the greatest of all distinctions between him and the lower animals. But in the fourth chapter I have endeavoured to shew that the moral sense follows, firstly, from the enduring and ever-present nature of the social instincts; secondly, from man’s appreciation of the approbation and disapprobation of his fellows; and thirdly, from the high activity of his mental faculties, with past impressions extremely vivid; and in these latter respects he differs from the lower animals. Owing to this condition of mind, man cannot avoid looking both backwards and forwards, and comparing past impressions. Hence after some temporary desire or passion has mastered his social instincts, he reflects and compares the not weakened impression of such past impulses with the ever-present social instincts; and he then feels that sense of dissatisfaction which all unsatisfied instincts leave behind them, he therefore resolves to act differently for the future –and this is conscience. Any instinct, permanently stronger or more enduring than another, gives rise to a feeling which we express by saying that it ought to be obeyed” (*The Descent of Man*, § 21).

che appartengono alla stessa tribù, ma non ai membri di altre tribù (che, anzi, sono spesso in conflitto con loro). Ad esempio, se comportamenti quali l'assassinio o il furto sono considerati dei crimini infamanti quando vengono perpetrati ai danni di altri membri della propria tribù, al contrario essi sono interpretati come sintomi di coraggio, di forza e di prestigio se riguardano gli stranieri o i membri di altre tribù.

Tanto gli istinti sociali e il sentimento sociale, quanto il senso morale che da essi deriva, all'inizio sono rivolti quasi esclusivamente verso i membri della comunità di appartenenza (e, da questo punto di vista, la situazione non è troppo diversa da quella che si può osservare in altri gruppi di animali sociali).

Tuttavia, nel caso degli esseri umani, il senso morale si può sviluppare in misura sempre maggiore e, a differenza di quanto accade negli altri animali, esso può arrivare - quantomeno in linea di principio - ad includere l'intera umanità.

A tale riguardo, Darwin si esprime con una chiarezza inequivocabile :

“Col progredire dell'uomo verso la civiltà e l'unificarsi delle tribù in comunità più ampie, la più semplice ragione dovrebbe dire a ciascun individuo che egli dovrebbe estendere i suoi istinti sociali e le simpatie a tutti i membri della stessa nazione, anche se a lui personalmente ignoti. Raggiunto questo punto, vi è solo una barriera artificiale che gli impedisce di estendere le sue simpatie agli uomini di tutte le nazioni e razze. Se infatti tali uomini sono separati da lui da grandi differenze nell'aspetto o nelle abitudini, l'esperienza, disgraziatamente, ci mostra quanto

ci vuole prima che egli li consideri come suoi simili. La simpatia oltre i confini umani, cioè l'umanità verso gli animali inferiori, sembra che sia una delle ultime acquisizioni morali. Apparentemente è sconosciuta ai selvaggi, tranne che verso i loro prediletti. Quanto poco gli antichi romani la conoscessero è rivelato dai loro orridi giochi dei gladiatori. La vera idea di umanità, per quanto possa osservare, era nuova per la maggior parte dei gauchos delle Pampas”<sup>94</sup> (DARWIN, 2010a).

Il tratto caratteristico della moralità umana, quindi, risiede proprio nella sua potenzialità di estendersi fino ad abbracciare tutti quanti gli esseri viventi.

A partire da presupposti ed osservazioni relative al mondo naturale, nel quale è inclusa anche la specie umana (che si trova in un rapporto di continuità con le altre specie animali), Darwin ha posto così le basi per una riflessione

---

<sup>94</sup> “As man advances in civilisation, and small tribes are united into larger communities, the simplest reason would tell each individual that he ought to extend his social instincts and sympathies to all the members of the same nation, though personally unknown to him. This point being once reached, there is only an artificial barrier to prevent his sympathies extending to the men of all nations and races. If, indeed, such men are separated from him by great differences in appearance or habits, experience unfortunately shews us how long it is, before we look at them as our fellow-creatures. Sympathy beyond the confines of man, that is, humanity to the lower animals, seems to be one of the latest moral acquisitions. It is apparently unfelt by savages, except towards their pets. How little the old Romans knew of it is shewn by their abhorrent gladiatorial exhibitions. The very idea of humanity, as far as I could observe, was new to most of the Gauchos of the Pampas” (*The Descent of Man*, § 4).

sulle origini della morale che si sviluppa seguendo delle linee programmatiche di tipo scientifico e naturalistico, le quali si distaccano decisamente dall'egemonia metafisica e teologica fino ad allora predominante.

Tra il mondo animale e quello umano c'è piena continuità anche per quanto riguarda la genesi e lo sviluppo dei comportamenti morali<sup>95</sup>.

---

<sup>95</sup> Questa sostanziale continuità fra la sfera della natura e quella del senso morale, che caratterizza la specie umana e costituisce la base del processo di civilizzazione, è stata colta e spiegata molto bene da Patrick Tort, il quale la illustra servendosi del concetto di *effetto reversivo dell'evoluzione*. Secondo questa prospettiva, il meccanismo della selezione naturale inteso in senso darwiniano non seleziona soltanto delle variazioni organiche, ma anche degli istinti che procurano vantaggi sul piano adattativo. Se consideriamo la storia dell'umanità nel suo complesso, il successo pressoché universale dei modi di vita sociali dimostra appunto che gli istinti sociali sono risultati i più vantaggiosi per la sopravvivenza della nostra specie. In pratica questo vuol dire che, nel corso dell'evoluzione umana, la selezione naturale ha selezionato in misura progressivamente sempre maggiore gli istinti sociali (in quanto più vantaggiosi), al posto del processo di eliminazione dei meno adatti che caratterizza la tradizionale concezione della lotta per l'esistenza. In altre parole : nella specie umana, l'effetto combinato degli istinti sociali e dell'altruismo, delle facoltà intellettuali elevate e del sentimento di reciproca simpatia, ha portato verso un vero e proprio *rovesciamento* del genere di istinti e comportamenti selezionati come vantaggiosi, rispetto a quello che sarebbe stato il puro e semplice proseguimento delle dinamiche selettive antecedenti; si è prodotta, per così dire, una inversione di tendenza che ha portato verso un consolidamento dei comportamenti sociali antieliminatori e verso il superamento dei comportamenti selettivi unilateralmente aggressivi ed eliminatori. La progressiva diffusione ed affermazione degli istinti e dei comportamenti sociali, del sentimento di simpatia e del senso morale, costituiscono i presupposti sui quali si è poi sviluppata la civiltà umana. Sintetizzando : nella specie umana, il meccanismo

3. Nell'*Origine dell'uomo* Darwin non tratta mai espressamente argomenti come la natura delle norme giuridiche o del sistema della giustizia; tuttavia vi si possono trovare alcuni riferimenti alle regole, alle leggi o alle "nazioni civili".

Esaminando un po' più nel dettaglio questi indizi, se ne possono trarre alcune indicazioni interessanti su come tali problemi potrebbero essere affrontati da un punto di vista darwiniano.

a) Nel quarto capitolo dell'*Origine dell'uomo*, Darwin scrive che "la regola è fondata sul giudizio della comunità" (*the rule is grounded on the judgment of the community*).

Se ricollegiamo questa affermazione a quanto si è detto nel paragrafo precedente, appare abbastanza chiaramente come -seguendo tale prospettiva- il fondamento su cui si basa l'autorità delle regole vada individuato nel giudizio della comunità, il quale -come si visto- definisce quali sono le azioni che il gruppo nel suo insieme approva o disapprova, costituendo così un orientamento e una guida per l'azione del singolo.

Le regole esprimono, in altri termini, quali sono gli "istinti sociali" permanenti e prevalenti all'interno del gruppo e

---

della selezione naturale ha finito col selezionare come più vantaggiosi per la specie i comportamenti sociali, altruistici e protettivi, scoraggiando nel contempo la vecchia selezione di tipo esclusivamente eliminatorio. Ed è proprio a partire da questo cambiamento radicale prodottosi all'interno delle dinamiche della selezione naturale -secondo quanto afferma lo stesso Tort- che è possibile apprezzare la reale portata innovativa dell'antropologia darwiniana rispetto alle prospettive da lui esposte nell'*Origine delle specie* – le quali, è bene ricordarlo, riguardavano soprattutto le specie vegetali e animali (TORT, 2009).

ciascun appartenente al gruppo deve commisurare ad esse i suoi impulsi e i suoi desideri soltanto temporanei.

Tali regole hanno una validità effettiva quasi esclusivamente all'interno della tribù (non valgono per i membri di altre tribù) e conservano il loro predominio anche nei casi in cui possono apparire strane o assurde.

Mi pare che, da questo punto di vista, si possa affermare che le regole -nella loro forma più semplice ed originaria- sono il risultato di un lento processo di "sedimentazione" (per usare una metafora a sfondo geologico) degli istinti sociali maggiormente diffusi e condivisi all'interno di un particolare gruppo umano (ma qualcosa di molto simile accade anche all'interno di parecchi gruppi o società di animali, sebbene in modo più istintuale e stereotipato che nell'uomo).

Poco più avanti nel testo, troviamo la seguente osservazione : "Così alla fine un uomo giunge a sentire, attraverso abitudini acquisite e forse ereditarie, che per lui è meglio obbedire ai suoi impulsi più persistenti. L'imperiosa parola *dovere* sembra implicare semplicemente la coscienza dell'esistenza di una regola di condotta, in qualunque modo possa essersi originata"<sup>96</sup> (DARWIN, 2010a).

Gli "impulsi più persistenti" cui Darwin fa riferimento, come si è appena detto, sono gli "istinti sociali" sanciti per mezzo delle regole. Il fatto che la coscienza umana -la quale, secondo la definizione data precedentemente,

---

<sup>96</sup> "Thus at last man comes to feel, through acquired and perhaps inherited habit, that it is best for him to obey his more persistent impulses. The imperious word *ought* seems merely to imply the consciousness of the existence of a rule of conduct, however it may have originated" (*The Descent of Man*, § 4).



funziona come guida del comportamento- sia permeata dalla consapevolezza che ci sono delle regole di condotta (quelle condivise e sostenute dalla comunità), costituisce l'origine di quello che viene comunemente chiamato il "dovere" (*ought*).

Se all'inizio del capitolo Darwin aveva caratterizzato il *dovere* come "il più nobile di tutti gli attributi dell'uomo" (*the most noble of all the attributes of man*) -citando anche un breve passaggio dalla *Metafisica dei costumi* di Kant- qui appare chiaramente come egli abbia tenuto fede al suo programma iniziale, quello cioè di affrontare il problema dal punto di vista della "storia naturale".

Anche l'annosa questione delle origini del senso del dovere, infatti, viene ricondotta da Darwin all'interno di una dinamica di continuità, senza nessuna rottura o interruzione al suo interno, che partendo dagli "istinti sociali" durevoli (selezionati in quanto vantaggiosi) si sviluppa attraverso il processo di formazione delle regole (con il sentimento correlato della approvazione o disapprovazione sociale) e -successivamente- attraverso la coscienza di esse, per arrivare infine a determinare l'origine della cognizione del dovere.

Non c'è alcuna traccia di dualismo nel testo di Darwin : nessun ricorso alla teologia, né ad entità metafisiche o soprannaturali; nessuna separazione invalicabile tra descrittivo e prescrittivo o tra *is* e *ought*. Egli semplicemente osserva la coscienza morale o il senso del dovere nello stesso modo in cui si potrebbero scrutare le strutture che compongono una barriera corallina, limitandosi a mostrare che anche le caratteristiche più peculiari della specie umana possono essere considerate come soltanto uno tra i tanti risultati di un unico e ininterrotto processo evolutivo, il quale non ha alcun

bisogno di essere giustificato o legittimato facendo ricorso all'esistenza di entità esterne ad esso.

b) In un paragrafo dedicato alle “nazioni civili”, Darwin - con una osservazione di sapore quasi etnografico- rileva che : “Nei selvaggi le debolezze del corpo e della mente sono subito eliminate; quelli che sopravvivono, mostrano normalmente un vigoroso stato di salute. Noi uomini civilizzati, d'altra parte, facciamo di tutto per arrestare il processo di eliminazione; costruiamo asili per pazzi, storpi e malati; istituimo leggi per i poveri ed i nostri medici esercitano al massimo la loro abilità per salvare la vita di chiunque all'ultimo momento”<sup>97</sup> (DARWIN, 2010a).

Si possono qui rilevare alcuni aspetti interessanti del pensiero di Darwin.

Innanzitutto, il processo di civilizzazione non appare come uno stadio di sviluppo compiutamente realizzato allo stesso modo ovunque : in questo caso, infatti, viene individuata una distinzione piuttosto chiara tra uomini meno civilizzati (selvaggi) e “uomini civilizzati”.

Tra i primi predomina ancora una “selezione naturale” basata essenzialmente sulla eliminazione dei meno adatti; nel caso dei popoli civilizzati, invece, prevalgono le tipiche qualità derivanti dall'intensificazione degli istinti sociali : la simpatia e i sentimenti di affetto, il comportamento altruista e la solidarietà, la protezione dei più deboli. Come si è già detto nei paragrafi precedenti,

---

<sup>97</sup> “With savages, the weak in body or mind are soon eliminated; and those that survive commonly exhibit a vigorous state of health. We civilised men, on the other hand, do our utmost to check the process of elimination; we build asylums for the imbecile, the maimed and the sick; we institute poor-laws; and our medical men exert their utmost skill to save the life of every one to the last moment” (*The Descent of Man*, § 5).

tuttavia, una simile differenza non va intesa come una differenza di “genere” (*of kind*), ma soltanto di “grado” (*of degree*) : l’avanzamento verso la civiltà e l’acquisizione di un autentico senso di umanità progrediscono attraverso un processo lento e graduale, il quale può richiedere dei tempi anche molto lunghi.

Il raggiungimento della “civilizzazione” si realizza -sul piano sociale- con misure in favore dei più deboli e vulnerabili (in termini più moderni, si potrebbe forse parlare di “welfare state”) e con l’istituzione di leggi finalizzate a consolidare e rendere concretamente operanti questi orientamenti di tipo umanitario (il caso specifico cui Darwin fa qui riferimento è quello delle leggi per i poveri). Si tratta quindi, in realtà, di una visione d’insieme addirittura opposta rispetto a quella propugnata dal “darwinismo sociale” (che di darwiniano contiene soltanto un millantato nome) o, a maggior ragione, dall’eugenetica. Caratteristica precipua dello stato di “civilizzazione” è quella di soccorrere i malati, i deboli e gli infermi cercando di recuperarli ad una vita sociale attiva : la morale, le consuetudini sociali, le leggi, servono appunto a diffondere, implementare e consolidare il più possibile, all’interno del consorzio civile, i comportamenti antieliminativi, altruistici e solidali che costituiscono uno dei più importanti vantaggi adattativi raggiunti dalla specie umana nel corso della sua storia evolutiva.

c) Un passaggio che contiene delle implicazioni interessanti per una concezione complessiva della giustizia è il seguente :

“Se un desiderio o un istinto che porta a un’azione opposta al bene degli altri appare ancora, quando ritorna in mente, altrettanto forte o più forte

dell'istinto sociale, un uomo non proverà nessun acuto rimorso ad averlo seguito; ma sarà conscio che, se la sua condotta fosse nota ai suoi simili incorrerebbe nella loro disapprovazione, e sono poche le persone tanto prive di simpatia da non provare dispiacere quando ciò accada. Se non ha tale simpatia e se i desideri che lo spingono a cattive azioni sono al momento forti, e quando ricordati non sono soverchiati da persistenti istinti sociali e dal giudizio degli altri, allora è essenzialmente un uomo cattivo; il solo motivo restrittivo che rimane è il timore della punizione e la convinzione che a lungo andare sarà più utile agli interessi personali considerare il bene degli altri piuttosto che il proprio” <sup>98</sup> (DARWIN, 2010a).

Come si è già detto, quando viene raggiunto lo stadio della “civilizzazione”, gli istinti sociali prevalgono -anche a livello istituzionale- sulle forme più arcaiche della selezione eliminatória dei più deboli.

---

<sup>98</sup> “If any desire or instinct leading to an action opposed to the good of others still appears, when recalled to mind, as strong as, or stronger than, the social instinct, a man will feel no keen regret at having followed it; but he will be conscious that if his conduct were known to his fellows, it would meet with their disapprobation; and few are so destitute of sympathy as not to feel discomfort when this is realised. If he has no such sympathy, and if his desires leading to bad actions are at the time strong, and when recalled are not over-mastered by the persistent social instincts, and the judgment of others, then he is essentially a bad man; and the sole restraining motive left is the fear of punishment, and the conviction that in the long run it would be best for his own selfish interests to regard the good of others rather than his own” (*The Descent of Man*, § 4).

Tuttavia, Darwin appare qui consapevole del fatto che il grado di civiltà non può essere considerato un fenomeno diffuso in modo omogeneo all'interno del corpo sociale e, anche una volta che è stato acquisito, non è detto che esso si conservi stabilmente per sempre.

Nell'uomo, infatti, sono pur sempre presenti desideri e istinti che talvolta possono prendere il sopravvento, portando alla luce e mettendo in atto delle tendenze di tipo regressivo verso comportamenti bestiali o selvaggi : si verifica, cioè, una sorta di inversione del processo di civilizzazione, che produce una soddisfazione individuale di bisogni e desideri immediati arrecando danno però al benessere e all'equilibrio del contesto sociale.

In questi casi, ci troviamo di fronte a delle dinamiche le quali, con tutta probabilità, verrebbero oggi classificate come "devianti" o -nei casi peggiori- finanche criminali.

Tali dinamiche possono essere spiegate sostanzialmente in due modi diversi.

La prima possibilità è che il processo di socializzazione/civilizzazione si sia realizzato in modo soltanto incompleto o difettoso e non abbia portato, quindi, ad un'adeguata interiorizzazione delle regole approvate dal gruppo di riferimento, né alla formazione di strutture caratteriali e abitudini abbastanza solide da fornire sempre una guida sicura all'azione individuale : in questi casi, i soggetti interessati rimangono costantemente esposti agli influssi determinati dal desiderio più o meno intenso di soddisfare interessi ed impulsi momentanei svantaggiosi per la comunità di cui fanno parte.

La seconda eventualità è che negli individui che commettono il crimine vi sia una forte carenza del sentimento della "simpatia" (da intendersi nel senso precedentemente indicato), circostanza che li pone automaticamente in una situazione di isolamento morale

rispetto al gruppo e rende possibile il fatto che essi compiano atti criminosi senza alcun rimorso o senso di colpa.

In questi casi, l'unico deterrente che rimane è il timore della punizione (ovvero, di sanzioni coercitive stabilite ed applicate dalla società), oppure la convinzione correlata che -sulla lunga durata- convenga attenersi alle regole sociali, per evitare appunto di incorrere nelle pene previste (si tratta, in quest'ultimo caso, di un calcolo di tipo meramente utilitaristico).

Come avremo modo di vedere meglio più avanti, l'osservazione di Darwin sull'assenza di "simpatia" risulta oggi particolarmente attuale, poiché molti studi recenti condotti su soggetti giudicati colpevoli di numerosi reati hanno messo in evidenza un fenomeno del tutto analogo : ovvero che in quei soggetti è presente una sorta di tonalità emotiva estremamente ridotta, che induce atteggiamenti di distacco, freddezza e insensibilità nei confronti dei sentimenti e delle sofferenze altrui (atteggiamenti che, molto spesso, presentano anche delle connessioni significative a livello del sistema neurologico).

Molto probabilmente, anche a questo proposito, Darwin aveva ampiamente anticipato i tempi <sup>99</sup>.

---

<sup>99</sup> Il tema della giustizia presenta delle implicazioni rilevanti anche per quanto riguarda la prospettiva della continuità esistente fra la specie umana e le altre specie animali. Già nel testo di Darwin vengono riportati moltissimi esempi di come tante qualità, atteggiamenti o facoltà osservabili nel mondo animale costituiscano -dal punto di vista della sua teoria- degli antecedenti evolutivi (oppure, per meglio dire, dei comportamenti precursori) di capacità e sentimenti che, di solito, sono considerati tipicamente ed esclusivamente umani. A confortare le posizioni continuiste sostenute da Darwin, arrivano oggi i risultati provenienti da numerose ricerche condotte in ambiti diversi (biologia

### 2.1.3. Darwin e Hume : alcune linee di continuità

Nei paragrafi precedenti, ho cercato di esporre sinteticamente quelli che mi sembrano essere i tratti fondamentali dell'antropologia delineata nell'*Origine*

---

evoluzionistica, etologia comparata, antropologia), secondo le quali sarebbe soltanto la nostra percezione delle differenze e dei confini esistenti tra esseri umani ed animali ad essere enormemente limitata e ormai sorpassata (anche a causa dei pregiudizi assai limitanti che ci sono pervenuti attraverso la nostra tradizione culturale). Questi nuovi orizzonti aperti dalla ricerca scientifica, implicano una concezione del mondo animale molto più complessa ed articolata rispetto a quella predominante fino a non molto tempo fa. In questo quadro di riferimento, le differenze di “grado” non sono particolarmente significative e la “moralità” (così come tante altre caratteristiche) non andrebbe più considerata come un tratto tipicamente ed esclusivamente umano, poiché anche gli animali hanno una loro moralità, che si è evoluta come è accaduto con la nostra. Secondo questa prospettiva, allora, il vero problema sarebbe costituito dal fatto che fino ad oggi noi ci siamo accostati allo studio del mondo animale prendendo come punto di riferimento il paradigma della competizione (ovvero, della lotta per la sopravvivenza), mentre invece anche tra gli animali i comportamenti di cooperazione e solidarietà reciproca sono in realtà molto più frequenti e diffusi di quanto comunemente si crede. Comportamenti ispirati ad un sentimento di empatia, alla collaborazione reciproca e al senso di giustizia sono stati rilevati e descritti presso molte specie animali diverse e vanno a comporre un quadro per adesso ancora frammentario, ma in continua evoluzione, della dimensione della “moralità” nel mondo animale. L'estensione della sfera della moralità anche al mondo animale ha inevitabilmente delle implicazioni notevoli anche in rapporto alle tradizionali categorie filosofiche e il campo di studi relativo alla moralità negli animali non umani si presenta oggi come uno tra i più promettenti e ricchi di implicazioni per il futuro. Avremo comunque modo di tornare più approfonditamente su questi argomenti nei prossimi capitoli

*dell'uomo* di Darwin, rimanendo il più possibile aderente alla struttura testuale e alle argomentazioni da lui sviluppate, allo scopo di evidenziare il valore intrinseco e l'attualità di molte delle sue posizioni e, nello stesso tempo, per mostrare come il suo pensiero sia stato troppo spesso distorto e strumentalizzato per motivi ideologici, attribuendogli idee ed intenzioni che, in molti casi, erano addirittura opposte a quelle da lui effettivamente sostenute. Prima di andare avanti prendendo in considerazione alcuni tra gli esiti più recenti e significativi tra i molti cui le ricerche condotte da Darwin hanno dato origine, tuttavia, mi sembra opportuno fare un passo indietro per riprendere e completare una discussione già affrontata precedentemente.

Trattando delle diverse interpretazioni che dell'opera di Hume sono state date nel corso del tempo, infatti, ho sostenuto che molti autori hanno sostanzialmente travisato il senso complessivo del suo pensiero facendo di lui l'iniziatore del non naturalismo in etica, mentre invece egli dichiarava esplicitamente di voler fondare una nuova scienza della natura umana (che include l'intelletto, le passioni e la morale, secondo l'ordine indicato nel *Trattato*) applicando ad essa il metodo delle scienze sperimentali e, di conseguenza, dovrebbe essere considerato piuttosto un fautore delle ricerche di tipo naturalistico sui comportamenti morali.

A tale proposito, mi pare che il caso di Darwin costituisca una ulteriore conferma : egli, infatti, non soltanto ha portato a compimento il programma naturalistico enunciato da Hume accostando lo studio dei comportamenti etici dal punto di vista della storia naturale, ma ha anche accolto e sviluppato ulteriormente all'interno delle sue riflessioni molte delle indicazioni contenute nei testi di Hume. Passerò adesso ad illustrare brevemente



alcuni degli elementi che, a mio modo di vedere, testimoniano ampiamente del rapporto di evidente continuità esistente tra Darwin e Hume.

Prima di tutto bisogna tenere conto del fatto che, fin dagli anni della sua giovinezza, Darwin aveva vissuto in un ambiente familiare e sociale permeato dei principi che stavano alla base dell'Illuminismo Scozzese : la vivace polemica nei confronti dei dogmi teologici e metafisici caratteristici dell'epoca; la fiducia nella capacità umana di mettere in atto dei processi di cambiamento orientati al progresso e al miglioramento dei singoli individui e della società nel suo insieme; l'applicazione sistematica dell'empirismo, del metodo osservativo e del ragionamento induttivo sia in ambito scientifico che filosofico.

Il nonno di Darwin (Erasmus Darwin) e il nonno della sua futura moglie (Josiah Wedgwood) erano stati fra i soci fondatori della "Lunar Society" : un'associazione che si riuniva mensilmente per discutere delle più recenti scoperte scientifiche e delle loro possibili applicazioni pratiche nel settore industriale, in quello dei trasporti, nel campo della medicina, dell'educazione, delle riforme sociali e via dicendo.

Nei due anni che trascorse a Edimburgo come studente di medicina, prima di iscriversi a Cambridge, Darwin si iscrisse e partecipò attivamente alle attività della "Plinian Society" (un'associazione studentesca di tipo scientifico, finalizzata allo studio e alla diffusione della storia naturale) e lavorò anche presso il Museo dell'Università, aiutando nella manutenzione e classificazione delle collezioni appartenenti al museo; inoltre, per qualche tempo, egli fu assistente di Robert E. Grant, uno tra i più importanti biologi ed anatomisti di quell'epoca, il quale

era un convinto assertore delle teorie evoluzionistiche e conosceva assai bene le opere del nonno di Darwin (Erasmus).

Durante il viaggio attorno al mondo a bordo del Beagle, Darwin cominciò a leggere i *Principles of Geology* di Charles Lyell, forse il più importante geologo di quei tempi : egli stesso di origine scozzese, Lyell seguì le lezioni di Robert Jameson a Edimburgo (anche Darwin seguì, più tardi, il corso di storia naturale tenuto da Jameson) e, in campo geologico, fu un autorevole sostenitore e propugnatore dell'uniformitarismo di James Hutton (uno dei rappresentanti più illustri dell'Illuminismo Scozzese).

L'uniformitarismo asseriva che i processi naturali che agivano in passato sono gli stessi che noi possiamo osservare ancora oggi e tutti i cambiamenti geologici possono essere spiegati per mezzo delle medesime cause, operanti su periodi di tempo lunghissimi (milioni di anni); questa visione delle cose si contrapponeva radicalmente a tutte le correnti catastrofistiche di matrice religiosa, le quali affermavano che la terra avrebbe avuto origine con un atto ben preciso di creazione -il quale stando a quanto dice la Bibbia sarebbe avvenuto circa seimila anni fa (anzi, a voler essere precisi, il vescovo Ussher stabilì con dei calcoli "scientifici" che la data esatta della creazione fu la Domenica 23 Ottobre del 4004 a.C., a mezzogiorno in punto)- e che i cambiamenti della superficie terrestre andrebbero spiegati sulla base di eventi catastrofici improvvisi e di grandezza eccezionale, che si verificano periodicamente nel corso del tempo.

Inutile dire che Darwin si trovò immediatamente in sintonia con i principi espressi da Lyell e che molte delle considerazioni contenute nell'*Origine delle specie*, sia per quanto riguarda la storia e l'antichità della terra sia in

merito alla formazione dei resti fossili, derivano direttamente dalla lettura dei *Principles of Geology*.

Al suo ritorno a Londra, Darwin conobbe personalmente Lyell e i due continuarono a frequentarsi e scriversi per tutta la vita, anche se riguardo a taluni argomenti non erano completamente d'accordo.

Da queste sia pur brevi note biografiche, dovrebbe risultare già abbastanza chiaramente che le idee di fondo dell'Illuminismo Scozzese, con la sua propensione ad indagare sia la realtà naturale sia quella umana con metodi scientifici ed evitando di fare ricorso alla religione "rivelata", furono quelle che influirono maggiormente sulla formazione intellettuale di Darwin, portandolo a sviluppare le sue teorie secondo prospettive completamente diverse rispetto a quelle cui si ispirava la "teologia naturale" da lui studiata quando era a Cambridge (BRACE, 1997; MARCIANO, PELISSIER, 2000).

Dalla lettura dei *Taccuini* di Darwin<sup>100</sup>, inoltre, emerge inequivocabilmente il fatto che egli conosceva in modo non superficiale tanto le opere di Adam Smith quanto quelle di David Hume (forse i due esponenti più celebri dell'Illuminismo scozzese) : il nome di Hume, in

---

<sup>100</sup> Mi riferisco specificamente ai Taccuini M ed N, i quali furono pubblicati per la prima volta in inglese nel 1974, a cura di H.E.Gruber e P.H.Barrett. Essi sono adesso disponibili anche in lingua italiana nell'ottima edizione curata da A. Attanasio, corredata da un'ampia introduzione che ricostruisce molti aspetti del pensiero di Darwin proprio a partire dalle indicazioni (spesso frammentarie e molto concise) contenute all'interno dei suoi taccuini. L'edizione italiana comprende anche altri quaderni di appunti, denominati *Note sul senso morale* e *Teologia e selezione naturale*. Tutti questi manoscritti di Darwin risalgono agli anni tra il 1838 e il 1840 (DARWIN, 2010b).

particolare, ricorre più volte accompagnato da commenti personali dello stesso Darwin, ed è citato anche nell'*Origine dell'uomo* (HUNTLEY, 1972).

Molte di queste letture risalgono allo stesso periodo in cui Darwin lesse il *Saggio sul principio di popolazione* di Malthus, ma l'influenza di Hume in realtà fu molto più consistente e duratura di quanto può apparire a prima vista ed è una cosa abbastanza frequente, leggendo i testi di Darwin, imbattersi in contenuti e riflessioni che richiamano alla mente, senza grandi margini di dubbio, alcuni motivi caratteristici e ricorrenti all'interno dell'opera di Hume : d'altra parte, sapendo che Darwin aveva letto e conosceva bene almeno le più importanti opere del filosofo scozzese, è difficile pensare che tali coincidenze e affinità siano dovute soltanto ad un puro caso.

a) Uno degli esempi più evidenti è rappresentato dalla fondamentale concezione della continuità esistente tra la specie umana e gli altri animali.

Anche soltanto scorrendo rapidamente l'indice generale del *Trattato sulla natura umana* di Hume, si può immediatamente rilevare che ben tre paragrafi sono esplicitamente dedicati agli animali : “La ragione negli animali”, “L'orgoglio e l'umiltà negli animali” e “L'amore e l'odio negli animali”. In tutti questi paragrafi, Hume afferma che molte delle facoltà mentali, delle passioni e dei sentimenti che noi riteniamo essere caratteristiche esclusive del genere umano, in realtà sono presenti anche nel mondo animale. Se ci fossero dei dubbi circa il “naturalismo” di Hume, quindi, basterà qui ricordare che egli sosteneva queste posizioni più di un secolo prima della pubblicazione dell'*Origine delle specie* di Darwin. I problemi connessi alla continuità tra esseri umani e

animali sono sempre stati al centro dell'attenzione e degli interessi di Hume.

Se consideriamo tale questione in una prospettiva storica, si può ragionevolmente asserire che all'interno dell'opera di Hume sono già presenti gli elementi fondanti di quella rivoluzione filosofica -portata successivamente a compimento da Darwin- che ha rovesciato la tradizionale immagine dell'unicità dell'uomo in quanto creatura fatta ad immagine e somiglianza di un dio creatore, ritenendolo piuttosto un "oggetto naturale" che si diversifica dagli altri animali soltanto in "grado" ma non in "genere" (BOYLE, 2003; PITSON, 1993).

Credo che, a tale proposito, sia sufficiente citare il seguente passaggio del *Trattato* :

“È ridicolo negare una verità evidente, così come affaticarsi troppo a difenderla. Nessuna verità sembra a me più evidente di quella che le bestie son dotate di pensiero e di ragione al pari degli uomini : gli argomenti sono a questo proposito così chiari, che non sfuggono neppure agli stupidi e agli ignoranti.

Noi siamo coscienti, nell'adattare i mezzi al fine, di essere guidati dalla ragione e da uno scopo : si che non è né ciecamente né per caso che compiamo quelle azioni le quali tendono alla nostra conservazione, al conseguimento del piacere e ad evitare il dolore. Allorché, quindi, vediamo altre creature compiere in milioni di casi azioni simili e dirigerle a simili fini, tutti i nostri principi di ragione e di probabilità ci portano con invincibile forza a credere all'esistenza d'una causa anch'essa somigliante. Non è necessario illustrare ciò con l'enumerazione di casi

particolari : di questi, la minima attenzione ne fornisce in abbondanza. La somiglianza tra le azioni degli animali e quelle degli uomini è così completa sotto questo rispetto, che la prima azione del primo animale che ci piacerà di scegliere, ce ne porgerà un argomento incontestabile”<sup>101</sup> (HUME, 1987).

Non soltanto, quindi, Hume afferma esservi una somiglianza evidente fra le le azioni umane e quelle degli animali, ma ribadisce il fatto che la ragione e il pensiero sono presenti anche nel mondo animale e che molte azioni (sia degli uomini che degli animali) sono rivolte al conseguimento dei medesimi fini : l’autoconservazione, la ricerca del piacere e la fuga dal dolore.

---

<sup>101</sup> “Next to the ridicule of denying an evident truth, is that of taking much pains to defend it; and no truth appears to me more evident , than that beasts are endow’d with thought and reason as well as men. The arguments are in this case so obvious, that they never escape the most stupid and ignorant. We are conscious, that we ourselves, in adapting means to ends, are guided by reason and design, and that ‘tis not ignorantly nor casually we perform those actions, which tend to self-preservation, to the obtaining pleasure, and avoiding pain. When therefore we see other creatures, in millions of instances, perform like actions, and direct them to like ends, all our principles of reason and probability carry us with an invincible force to believe the existence of a like cause. ‘Tis needless in my opinion to illustrate this argument by the enumeration of particulars. The smallest attention will supply us with more than are requisite. The resemblance betwixt the actions of animals and those of men is so entire in this respect, that the very first action of the first animal we shall please to pitch on, will afford us an incontestable argument for the present doctrine” (*A Treatise of Human Nature*, § 1.3.16.1-1.3.16.2).

Tutte tesi che verranno riprese e suffragate molti anni più tardi anche da Darwin, sulla base questa volta di un'amplissima "enumerazione di casi particolari".

Poche pagine più avanti, Hume chiude il paragrafo dicendo che : "La natura può, certamente, produrre tutto quel che nasce dall'abitudine. Anzi, l'abitudine non è altro che uno dei principi della natura, e da questa origine trae tutta la sua forza"<sup>102</sup> (HUME, 1987).

Nell'*Origine dell'uomo*, Darwin sosterrà delle tesi quasi identiche, soltanto argomentandole e documentandole un po' meglio : sia nel caso degli animali che in quello degli uomini, la natura mediante la regolarità e la frequenza di certi comportamenti costituisce delle abitudini; per quanto riguarda più particolarmente la specie umana, le abitudini sono -insieme agli istinti sociali, alla simpatia e alle elevate prestazioni intellettuali- uno degli elementi fondamentali da cui prende l'avvio il processo di "civilizzazione".

D'altra parte, il fatto che Darwin avesse ben presenti alla mente le riflessioni di Hume sugli animali è chiaramente attestato da un'annotazione che troviamo nel suo *Taccuino N* : "Hume dedica una sezione (la IX) alla ragione degli animali nei Saggi Vol.2. (...) Suppongo che l'infinito circolo di dubbi e scetticismo potrebbe essere risolto considerando l'origine della ragione. come uno sviluppo graduale"<sup>103</sup> (DARWIN, 2010b).

---

<sup>102</sup> "Nature may certainly produce whatever can arise from habit : Nay, habit is nothing but one of the principles of nature, and derives all its force from that origin" (*A Treatise of Human Nature*, § 1.3.16.9).

<sup>103</sup> "Hume has section (IX) on the Reason of animals, Essays Vol.2. (...) I suspect the endless round of doubts & scepticisms might be

Anche la ragione andrebbe considerata come un processo di sviluppo graduale che comincia proprio a partire dal mondo animale : di nuovo si affaccia il pensiero che non c'è alcuna discontinuità di tipo essenziale tra l'intelligenza animale e quella umana, ma soltanto una differenza di grado; questo caposaldo di tutto il pensiero darwiniano, dunque, sembra avere le sue prime origini proprio nella lettura delle opere di Hume.

c) Nell'*Origine dell'uomo*, a proposito del sentimento della "simpatia", Darwin fa apertamente riferimento alle teorie di Adam Smith <sup>104</sup> :

“Adam Smith tempo addietro ha detto, come ha fatto recentemente Bain, che la base della simpatia si trova nella nostra forte memoria di precedenti stati di pena o di piacere. Donde : ‘la vista di un'altra persona che soffre la fame, il

---

solved by considering the origin of reason, as gradually developed” (*Notebook N*, § 101).

<sup>104</sup> L'opera di Smith cui Darwin fa qui riferimento è la *Theory of Moral Sentiments*, pubblicata per la prima volta ad Edimburgo nel 1759, esattamente un secolo prima della *Origin of Species* di Darwin stesso. Il primo capitolo dell'opera di Smith è intitolato appunto *La simpatia* e in esso troviamo la seguente definizione : “Pietà e compassione sono parole appropriate per significare il nostro sentimento di partecipazione per la sofferenza altrui. La parola simpatia, nonostante il suo significato fosse originariamente lo stesso, ora tuttavia può, senza eccessiva improprietà, essere usata per denotare il nostro sentimento di partecipazione per qualunque passione”. È questa la concezione generale della “simpatia” che Darwin aveva in mente scrivendo l'*Origine dell'uomo*.



freddo, la fatica, fa rivivere in noi qualche ricordo di tali stati, che sono penosi anche nel pensiero'. Siamo così spinti ad alleviare le sofferenze altrui, in modo da alleviare nello stesso tempo i nostri sentimenti dolorosi. Allo stesso modo siamo portati a partecipare alle gioie altrui”<sup>105</sup> (DARWIN, 2010a).

Sempre nello stesso capitolo, poco più avanti, parlando dell'istintivo sentimento di simpatia che l'uomo prova verso i suoi simili, Darwin -in una nota a piè di pagina- cita un breve passaggio tratto dalla *Ricerca sui principi della morale* di Hume :

“Osserva Hume (*Ricerca sui principi della morale*, ediz. del 1751, p.132) : ‘Sembra necessario confessare che la felicità e la miseria altrui non sono spettacoli del tutto indifferenti per noi, ma che la vista della prima ... comunica un'intima gioia; l'aspetto della seconda ... getta una luce malinconica sull'immaginazione’ ”<sup>106</sup> (DARWIN, 2010a).

---

<sup>105</sup> “Adam Smith formerly argued, as has Mr.Bain recently, that the basis of sympathy lies in our strong retentiveness of former states of pain or pleasure. Hence ‘the sight of another person enduring hunger, cold, fatigue, revives in us some recollection of these states, which are painful even in idea.’ We are thus impelled to relieve the sufferings of another, in order that our painful feelings may be at the same time relieved. In like manner we are led to participate in the pleasures of others” (*The Descent of Man*, § 4).

<sup>106</sup> “Hume remarks (*An Enquiry Concerning the Principles of Morals*, edit.of 1751, p.132), ‘There seems a necessity for confessing that the happiness and misery of others are not

Come si è già detto in un precedente paragrafo, trattando della teoria antropologica di Darwin, il sentimento della “simpatia” è uno degli elementi chiave di tutto quanto il processo di sviluppo e formazione della civiltà e del senso morale e, nei passaggi appena ricordati, appare evidente che il concetto di simpatia cui Darwin fa riferimento viene ripreso direttamente dai classici dell’Illuminismo Scozzese (Smith e Hume).

Inoltre, secondo Darwin, il sentimento della simpatia, nelle sue manifestazioni più elementari, è ampiamente presente anche tra gli animali; ed esattamente lo stesso punto di vista viene enunciato da Hume nel seguente passaggio del *Trattato* :

“È evidente che la *simpatia*, ovvero il comunicarsi delle passioni, si riscontra tra gli animali non meno che tra gli uomini. Frequentemente gli animali si comunicano l’un l’altro la paura, la collera, il coraggio e altre affezioni senza sapere nulla della causa della passione originaria. Allo stesso modo, anche il dolore tra gli animali viene trasmesso per simpatia producendo quasi tutte le stesse conseguenze e suscitando le stesse emozioni provocate e suscitate nella nostra specie. I guaiti e i latrati di un cane provocano una viva preoccupazione nei suoi compagni. Ed è degno di attenzione il fatto che sebbene quasi tutti gli animali adoperino,

---

spectacles altogether indifferent to us, but that the view of the former ... communicates a secret joy; the appearance of the latter ... throws a melancholy damp over the imagination’ ” (*The Descent of Man*, § 4).

giocando, la stessa parte del corpo che usano per combattere e compiano così quasi gli stessi atti (il leone, la tigre, il gatto gli artigli, il bue le corna, il cane i denti, il cavallo gli zoccoli), pur tuttavia essi evitano con la massima attenzione di fare del male ai propri compagni, anche quando non abbiano nulla da temere dal loro rancore; tutto ciò rappresenta una chiara prova della sensibilità che le bestie possiedono per il dolore e il piacere reciproco”<sup>107</sup> (HUME, 1987).

Anche qui ritroviamo la medesima concezione di fondo della continuità esistente fra uomini e animali, questa volta applicata non più al pensiero e alla ragione ma alle “passioni” (oggi probabilmente le chiameremmo “emozioni”).

La somiglianza tra Hume e Darwin, in questo caso è davvero impressionante : se non fosse per qualche espressione un po’ arcaica, questo brano potrebbe essere facilmente scambiato (anche a causa dei numerosi esempi

---

<sup>107</sup> “ ‘Tis evident, that *sympathy*, or the communication of passions, takes place among animals, no less than among men. Fear, anger, courage, and other affections are frequently communicated from one animal to another, without their knowledge of that cause, which produc’d the original passion. Grief likewise is receiv’d by sympathy; and produces almost all the same consequences, and excites the same emotions as in our species. The howlings and lamentations of a dog produce a sensible concern in his fellows. And ‘tis remarkable, that tho’ almost all animals use in play the same member, and nearly the same action as in fighting; a lion, a tyger, a cat their paws; an ox his horns; a dog his teeth; a horse his heels : Yet they most carefully avoid harming their companion, even tho’ they have nothing to fear from his resentment; which is an evident proof of the sense brutes have of each other’s pain and pleasure” (*A Treatise of Human Nature*, § 2.2.12.6).

tratti dal mondo animale) con un passaggio tratto dall'*Origine delle specie* di Darwin.

In definitiva, quindi, anche per quanto riguarda il tema fondamentale della simpatia, le posizioni di Darwin sono direttamente collegate con quelle di Hume : l'orientamento naturalistico con il quale entrambi affrontano le diverse questioni discusse non può qui essere frutto di una mera coincidenza.

d) Un altro schema concettuale particolarmente significativo, che ci consente di apprezzare meglio le notevoli affinità esistenti fra il naturalismo darwiniano e quello di Hume, è quello relativo alla progressiva estensione degli istinti sociali, a partire dal nucleo familiare, verso gruppi di dimensioni sempre più ampie.

Come si ricorderà, Darwin sosteneva che la simpatia e gli istinti sociali si sviluppano dapprima all'interno della famiglia, poi si allargano alla tribù, poi alla nazione e, infine -in linea di principio- alla intera specie umana, per arrivare al senso di umanità verso gli animali inferiori (che costituirebbe una delle ultime acquisizioni morali).

Ebbene, leggendo le opere di Hume -laddove egli parla della giustizia- ci si imbatte in un modello di ragionamento che sembra quasi essere l'impalcatura teorica sulla quale Darwin ha modellato la sua argomentazione, come risulterà immediatamente dalla trascrizione del seguente passaggio tratto dalla *Ricerca sui principi della morale* :

“Ma supponete che il congiungimento dei sessi sia stabilito in natura e che immediatamente ne nasca la famiglia; e che essendosi trovate delle regole particolari necessarie per la sua sopravvivenza, queste vengano tosto accolte, sebbene senza che il resto dell'umanità venga

compreso dentro tali prescrizioni. Supponete che parecchie famiglie si uniscano insieme in una società, totalmente separata da tutte le altre; le regole, che preservano la pace e l'ordine, si estenderebbero al massimo fino a comprendere questa società; ma se spinte un passo più avanti, diventerebbero completamente inutili e perderebbero quindi la loro forza. Ma supponete ancora che parecchie società distinte mantengano dei rapporti per il vantaggio e l'utilità che da essi potrebbero reciprocamente derivare; i confini della giustizia si allargherebbero ancora, in proporzione alla larghezza delle vedute umane ed alla forza delle connessioni reciproche. La storia, l'esperienza, la ragione ci istruiscono abbastanza su questo naturale progresso dei sentimenti umani e sul graduale allargarsi della nostra considerazione per la giustizia, in proporzione alla conoscenza che acquistiamo dell'ampia utilità di questa virtù”<sup>108</sup> (HUME, 2009).

---

<sup>108</sup> “But suppose the conjunction of the sexes to be established in nature, a family immediately arises ; and particular rules being found requisite for its subsistence, these are immediately embraced ; though without comprehending the rest of mankind within their prescriptions. Suppose that several families unite together into one society, which is totally disjoined from all others, the rules, which preserve peace and order, enlarge themselves to the utmost extent of that society; but becoming then entirely useless, lose their force when carried one step farther. But again suppose, that several distinct societies maintain a kind of intercourse for mutual convenience and advantage, the boundaries of justice still grow larger, in proportion to the largeness of men’s views, and the force of their mutual connexions. History, experience, reason sufficiently instruct us in this natural progress of human sentiments, and in the gradual enlargement of our regards to justice, in proportion as we

Anche in questo caso, i sentimenti morali naturali si allargano gradualmente per comprendere dei gruppi sempre più grandi.

L'impressione che se ne ricava è quella che Darwin abbia forse voluto dare una fondazione di tipo biologico alla prospettiva naturalistica di Hume; in ogni caso, la somiglianza tra le due linee di pensiero è a dir poco sorprendente.

Credo che questi pochi esempi siano già sufficienti a testimoniare del forte ascendente esercitato da Hume (e, più in generale, dall'Illuminismo Scozzese) sulla riflessione e sull'opera di Darwin.

In questo senso, allora, le posizioni sostenute da Hume possono essere considerate come uno dei primi tentativi di ripensare in modo organico e sistematico il divenire umano come un risultato (tra i tanti altri) di leggi di continuità che sono comuni a tutto il mondo organico, senza la necessità di fare ricorso a concezioni di tipo teologico o metafisico che spiegano i fatti e gli eventi naturali osservati come manifestazioni di una volontà divina, la quale agirebbe direttamente attraverso una originaria creazione del mondo oppure anche mediante una serie di successive creazioni speciali (di tipo essenzialmente miracoloso).

Il programma di ricerca inaugurato da Hume è stato successivamente raccolto e messo a frutto da Darwin, applicando appunto -proprio come suggeriva Hume- “il

---

become acquainted with the extensive utility of that virtue” (*An Enquiry concerning the Principles of Morals*, § 3.1).

metodo sperimentale di ragionamento” anche agli “argomenti morali”<sup>109</sup>.

---

<sup>109</sup> Nel suo accurato e approfondito studio sul *Trattato* di Hume, anche A. Attanasio sottolinea con efficacia l’esistenza di un indubbio rapporto di continuità tra le teorie di Darwin e la filosofia di Hume. Tra gli elementi fondativi che contraddistinguono l’affinità di vedute tra i due autori, viene qui ricordato lo spostamento -avviato da Hume- da un paradigma di tipo meccanicistico ad uno organicistico : il principio esplicativo di un mondo dominato dal caos e da continue corruzioni e mutazioni che si alternano tra ordine e caso, non può essere individuato in una ragione astratta ed immutabile ma, più verosimilmente, nella generazione. Come afferma lo stesso Hume nel settimo capitolo dei *Dialoghi sulla religione naturale* : “A giudicare dalla nostra limitata e difettosa esperienza, infatti, la generazione ha qualche vantaggio sulla ragione, dato che ogni giorno vediamo la seconda scaturire dalla prima e mai viceversa” (*Judging by our limited and imperfect experience, generation has some privileges above reason: For we see every day the latter arise from the former, never the former from the latter*). Tanto Hume quanto Darwin -ciascuno secondo modalità sue proprie- si propongono, in ultima analisi, di costruire una sorta di “storia naturale” della ragione e della natura umana (ATTANASIO, 2001).

## 2.2. La specie umana e le altre specie animali

Come si è visto, le ricerche di Darwin suscitarono accesi dibattiti e controversie, sia durante la sua vita che successivamente; molte delle sue idee furono riprese e travisate malamente, soltanto allo scopo di dare una falsa parvenza di scientificità a delle ideologie sociali e politiche talvolta aberranti (le quali non furono mai né sostenute né approvate da Darwin stesso).

Nel corso degli ultimi decenni, tuttavia, si è andato diffondendo un indirizzo di studi assai più coerente con le scoperte e le riflessioni espresse da Darwin nelle sue opere, il quale riesce a cogliere molto meglio di quanto sia accaduto precedentemente l'autentico valore, il potenziale innovativo e la modernità delle teorie antropologiche darwiniane.

Uno tra i testi più significativi in questo senso, rimane quello di James Rachels, *Creati dagli animali* : partendo da una rilettura rispettosa degli scritti darwiniani, l'autore ricostruisce in modo adeguato il contesto scientifico e culturale in cui si sono formate le teorie di Darwin, sottolineandone le implicazioni più significative soprattutto sul piano morale (RACHELS, 1996).

Su questa linea, in anni più recenti, si è sviluppata un'ampia letteratura che riprende molte delle più importanti tesi avanzate da Darwin, attualizzandole e portando ad esse il sostegno dei risultati provenienti da numerosi ambiti disciplinari diversi (JAMES, 2010; JOYCE, 2006; KITCHER, 2011; KREBS, 2011).

Pur affrontando il tema ognuno secondo la sua particolare prospettiva di indagine, questi autori hanno tutti in comune il fatto di individuare nelle stesse qualità già indicate da Darwin quelli che sono i tratti costitutivi della moralità umana.



In piena continuità con le linee programmatiche enunciate da Darwin, allora, le origini dei comportamenti morali non vengono più ricercate in astratti principi ideali, metafisici o sovranaturali appartenenti ad una sfera ontologica trascendente, separata e diversa rispetto alla realtà quotidiana degli avvenimenti e delle effettuali circostanze umane, ma -più verosimilmente- tali comportamenti affondano le loro radici in determinate attitudini di fondo e nelle concrete azioni ad esse correlate, come ad esempio : l'altruismo, la reciprocità e l'aiuto vicendevole; la simpatia, i comportamenti prosociali e la cooperazione; lo sviluppo della coscienza, delle elevate facoltà mentali e del linguaggio astratto.

Tutte caratteristiche che, come si è detto, erano già state identificate da Darwin nell'*Origine dell'uomo* oltre un secolo fa.

Questa considerevole convergenza di orientamenti, ci porta quindi verso una riscoperta della fondatezza e dell'attualità di molte delle ipotesi formulate da Darwin, le quali hanno trovato ampia conferma in una quantità sempre crescente di dati empirici ed osservazioni sul campo.

### **2.2.1. Gli studi sui primati di Frans De Waal**

Uno degli autori che ha maggiormente contribuito all'affermazione di questo indirizzo di ricerca è il primatologo olandese Frans De Waal <sup>110</sup>.

---

<sup>110</sup> Nato in Olanda verso la fine degli anni quaranta, De Waal si è trasferito in America nel 1981 e ha preso successivamente la cittadinanza americana. Formatosi come etologo e zoologo, si è poi specializzato nello studio dei primati, sebbene ultimamente abbia

Le teorie sulle origini naturali dei comportamenti morali esposte da De Waal risultano particolarmente interessanti, non soltanto perché si basano su osservazioni di prima mano condotte dall'autore stesso, ma anche perché presentano delle importanti implicazioni di tipo filosofico.

1. Il primo criterio fondamentale che De Waal condivide con Darwin è quello della continuità evolutiva esistente tra il mondo animale e quello umano : non c'è alcun salto né divario incolmabile tra i comportamenti degli animali e quelli degli uomini, poiché tutti si sono evoluti a partire da una stessa origine e conservano tuttora molti elementi di somiglianza che testimoniano della loro discendenza comune. Anche la morale, come le altre caratteristiche umane, può essere analizzata e spiegata secondo una prospettiva di continuità con il resto del mondo animale.

Come afferma lo stesso De Waal : “io, naturalmente, non parlerei mai di ‘discontinuità’. L’evoluzione non avviene mai per salti : le nuove caratteristiche sono modificazioni delle vecchie, di modo che specie strettamente legate tra loro pervengono a una differenziazione solo per gradi. Anche se la moralità umana rappresenta un significativo passo in avanti, difficilmente rompe con il passato” (DE WAAL, 2008).

Oppure, esplicitando meglio alcune tra le principali caratteristiche condivise :

---

allargato il suo campo di interesse anche ad altri mammiferi. Attualmente lavora presso l’università di Atlanta e dirige il Centro Nazionale per lo studio dei primati intitolato a Robert Yerkes (un pioniere nel campo degli studi sui primati). Ha ottenuto numerosi riconoscimenti a livello internazionale ed i suoi libri sono tradotti e diffusi in tutto il mondo.

“Noi viviamo in un tempo di crescente accettazione della nostra parentela con le scimmie antropomorfe. È vero che l’umanità non smette mai di precisare che cosa la separa da queste, ma si tratta di un’asserzione di rara unicità che continua a essere ribadita da oltre un decennio. Se consideriamo la nostra specie senza lasciarci accecare dai progressi tecnici degli ultimi millenni, vediamo una creatura di carne e sangue con un cervello che, pur essendo tre volte più grande di quello di uno scimpanzé, non contiene alcuna parte nuova. Persino la nostra molto vantata corteccia prefrontale risulta essere di dimensioni piuttosto normali rispetto a quella di altri primati. Nessuno dubita della superiorità del nostro intelletto, ma noi non abbiamo desideri o necessità basilari che non siano presenti anche nei nostri parenti più stretti. Le scimmie e le grandi scimmie si sforzano, come noi, di conquistare posizioni di potere, di procurarsi il piacere del sesso, di assicurarsi sicurezza e affetto, di uccidere per impadronirsi di nuovi territori, e attribuiscono un grande valore alla fiducia e alla cooperazione. È vero che noi oggi abbiamo computer e aerei, ma la nostra struttura corporea rimane quella di un primate sociale” (DE WAAL, 2013).

Anche in De Waal si possono trovare dei chiari riferimenti a Hume come precursore delle tesi continuiste : “Io sono un fermo sostenitore della posizione di Hume secondo cui la ragione è schiava delle passioni. Noi abbiamo preso l’avvio da sentimenti e intuizioni morali, ed è proprio qui che troviamo la massima continuità con altri primati.

Anziché avere sviluppato la moralità dal nulla attraverso una riflessione razionale, abbiamo ricevuto una grandissima spinta dal nostro ambiente in quanto animali sociali” (DE WAAL, 2013).

Un altro importante parametro di riferimento, che attesta la forte affinità intercorrente fra le posizioni di De Waal e di Darwin, è quello secondo cui le prime origini della moralità vanno individuate nei legami sociali e nella vita associata.

Anche De Waal comincia col ribadire il profondo significato evolutivo del vivere in gruppo : “Poter contare su dei compagni procura enormi vantaggi nella ricerca di cibo e nella difesa dai predatori. Poiché gli individui predisposti alla vita di gruppo lasciano una prole più numerosa di quelli meno inclini alla vita sociale, la socialità si è radicata sempre più profondamente nella biologia e nella psicologia dei primati. Se mai decisione fu presa di costituire delle società, piuttosto che a noi il merito andrebbe attribuito a Madre Natura” (DE WAAL, 2008).

Anche l’uomo, in quanto primate evoluto, ha seguito questo modello di sviluppo sociale che ha dato origine, tuttavia, a un genere di “socialità” di tipo fondamentalmente diverso rispetto a quella riscontrata, ad esempio, presso gli insetti :

“Noi abbiamo le emozioni di un animale sociale, e non di un animale qualsiasi, bensì di un mammifero. I precedenti tentativi di spiegazioni biologiche del comportamento umano hanno sofferto di troppa enfasi sui geni e di troppi confronti con gli insetti sociali. Non vorrei essere frainteso : insetti quali formiche e api sono

meravigliosi cooperatori, e il loro studio ha fatto molto progredire la nostra comprensione dell'altruismo. È un trionfo della teoria evuzionistica che la sua logica si applichi a una varietà così grande di specie. Eppure gli insetti non posseggono nessuno dei circuiti neurali che i mammiferi hanno sviluppato nel corso dell'evoluzione per acquisire l'empatia e la capacità di prendersi cura degli altri. Anche se il comportamento degli insetti assomiglia superficialmente al nostro, non si fonda sugli stessi processi. (...) Il confronto di noi stessi con altri primati ci preserva contro schemi riduttivi, difendendoci dall'accusa di essere schiavi dei nostri istinti. (...) I mammiferi sono molto sensibili alla sofferenza di altri; di qui i loro livelli di altruismo di gran lunga superiori a quelli che potrebbero far prevedere le teorie genocentriche” (DE WAAL, 2013).

I comportamenti morali, quindi, traggono origine proprio da questo genere di attitudini, sentimenti e relazioni che la nostra specie condivide con i primati e, più in generale, con i mammiferi.

Non si tratta -come molti hanno paventato- di negare ciò che ci distingue dalle altre specie animali ma, piuttosto, di soffermarsi a riflettere su ciò che ci accomuna ad esse : “se è vero che gli animali non sono esseri umani, è altrettanto vero che gli esseri umani sono animali” (DE WAAL, 2008).

Le fondamenta della moralità sono le stesse sia per noi che per molte altre specie viventi, ed è soltanto su questa base che la nostra specie è stata in grado di sviluppare una vera e propria coscienza morale astratta, la quale ci differenzia

si dalle altre specie ma non potrebbe esistere senza la base evolutiva su cui poggia.

Mi pare che De Waal abbia illustrato molto bene questo concetto, servendosi della metafora della “torre della moralità” :

“Non prendere in considerazione le basi che abbiamo in comune con gli altri primati e negare le radici evolutive della moralità umana sarebbe come arrivare in cima a una torre per dichiarare che il resto dell’edificio è irrilevante, che il prezioso concetto di ‘torre’ debba essere riservato solo alla sua sommità. Mentre può servire a fare delle belle risse accademiche, per il resto la semantica è per lo più una perdita di tempo. Gli animali sono esseri morali ? Concludiamo semplicemente dicendo che occupano parecchi piani della torre della moralità. Rifiutare perfino questa modesta proposta può portare solo a una visione ben più misera che non coglie l’edificio nella sua interezza” (DE WAAL, 2008).

Un ulteriore punto di contatto tra le teorie di De Waal e quelle di Darwin riguarda le modalità secondo le quali il sentimento morale si estende gradualmente da unità sociali di piccole dimensioni fino a gruppi organizzati su larga scala.

Riprendendo ed integrando le osservazioni già condotte da Darwin circa questa categoria di comportamenti, De Waal rileva esplicitamente che :

“La forma di altruismo che più si avvicina all’egoismo è la cura del proprio nucleo familiare. Specie dopo specie, vediamo i segni della

selezione di parentela : una parte spropositata dell'altruismo è diretta verso i parenti. L'uomo non fa eccezione. (...)

Il cerchio dell'altruismo e degli obblighi morali si amplia man mano che si estende ai familiari meno stretti, al clan, al gruppo e via via fino a includere la tribù e la nazione. La generosità decresce con l'aumentare della distanza tra le persone. (...)

Confrontata con altri primati, siamo una specie che si distingue per la sua capacità di dare. Ma l'inclusione nella piramide della moralità non significa che tutti siano valutati esattamente nello stesso modo. Mentre in linea di principio tutti possono essere uguali, in pratica la generosità e la disponibilità alla cooperazione si assottigliano man mano che ci si allontana dai parenti e dalla comunità” (DE WAAL, 1997).

Fin qui non ci sono grandi differenze rispetto al modello proposto da Darwin, ma a questo punto De Waal introduce una importante variabile supplementare : le risorse disponibili.

In realtà, secondo De Waal, la moralità umana dovrebbe essere pensata, più che come un cerchio in espansione, come una piramide galleggiante : l'acqua su cui galleggia la piramide rappresenta la quantità di risorse a disposizione.

La piramide è fatta a larghi gradoni orizzontali (sullo stile di una piramide azteca) : il gradone più in basso (quello più grande) rappresenta tutte quante le forme di vita, quello sopra l'intera umanità, poi viene la tribù/nazione, seguono il gruppo/comunità e dopo la famiglia/clan, fino ad arrivare al gradino più in alto (quello meno esteso) che sta ad indicare il singolo individuo.

L'idea di fondo è che più le risorse sono abbondanti (ovvero, quando c'è tanta acqua), più la piramide emerge dall'acqua portando alla superficie i gradini più ampi : questo vuol dire che i comportamenti improntati ad altruismo e generosità possono essere esercitati molto liberalmente anche nei confronti di individui appartenenti a cerchie sempre più ampie. Se le risorse sono scarse (l'acqua diminuisce), allora la piramide tende ad affondare e, di conseguenza, la rete di aiuti ed obblighi reciproci si riduce sempre di più : in pratica, chi si trova sull'orlo della sopravvivenza non può certo permettersi comportamenti particolarmente umanitari o filantropici, perché si trova in una situazione che lo costringe a dare la precedenza alla soddisfazione dei suoi bisogni personali <sup>111</sup> .

Non tutti i cerchi quindi, all'atto pratico, sono dotati della stessa rilevanza e ognuno tende -in linea di massima- ad essere fedele innanzitutto a se stesso e ai suoi familiari, poi al gruppo, poi alla comunità e via dicendo; inoltre, anche i

---

<sup>111</sup> Ovviamente, delle eccezioni a questo modello generale sono sempre possibili, ma rimangono appunto delle "eccezioni" che non possono essere considerate rappresentative delle linee di tendenza della società nel suo complesso. Per illustrare concretamente il significato della teoria, De Waal propone il seguente esempio : "Se durante un periodo di carestia diffusa, dopo un giorno passato alla ricerca di cibo, tornassi a casa a mani vuote e dicessi a quelli della mia famiglia affamata che avevo trovato del pane ma l'ho regalato, ne rimarrebbero completamente sconvolti. La cosa verrebbe considerata come una catastrofe morale, come un'ingiustizia, non perché i beneficiari del mio comportamento non meritassero sostentamento, ma in ragione del mio dovere nei confronti di quelli che mi sono vicini" (DE WAAL, 2008). D'altra parte, se la situazione fosse leggermente diversa e la famiglia fosse ricca e ben nutrita, mentre i bambini del vicinato stanno morendo di fame, allora lo stesso gesto compiuto dal padre sarebbe ritenuto soccorrevole, benefico e degno di encomio.



parametri che decidono dell'importanza relativa delle diverse cerchie sociali non sono affatto fissi né immutabili, ma possono variare notevolmente in funzione della quantità di risorse disponibili.

Quando il gruppo sociale è integrato e non c'è carenza di risorse, allora si verificano le condizioni di base perché gli interessi della comunità prevalgano su quelli individuali, anche se spesso (per motivi legati principalmente alla distribuzione interna delle risorse) questo di fatto non accade.

2. Poste queste premesse, anche se in realtà si potrebbero segnalare ancora molti altri elementi di continuità fra le posizioni di De Waal e quelle di Darwin, si può comprendere adesso più chiaramente quali sono i motivi che sostengono la critica radicale avanzata da De Waal stesso nei confronti di quella che egli ha definito la “teoria della patina” (o della “vernice”, a seconda delle traduzioni; il termine inglese originale è *veneer theory*).

De Waal comincia con l'analizzare il celebre motto latino “Homo homini lupus”, ripreso ed utilizzato nel XVII secolo da Thomas Hobbes per qualificare l'originaria condizione di *bellum omnium contra omnes*, caratteristica dello “stato di natura” precedente all'istituzione della “società civile” ; in questa situazione originaria, gli uomini sono mossi essenzialmente dall'istinto illimitato a soddisfare i propri desideri e dalla paura di essere danneggiati dai loro simili : di conseguenza, tutti sono nemici tra loro e vivono in uno stato di conflittualità perenne. Per superare questo infelice stadio di esistenza ferina, gli esseri umani stringono tra loro un “patto sociale” artificiale che consente loro di fondare una società civile regolata da leggi e soggetta al potere di un sovrano.

Questa concezione della realtà umana (e anche di quella animale), secondo De Waal, contiene almeno due errori fondamentali : in primo luogo, essa “non rende giustizia ai canidi, che sono fra gli animali più gregari e cooperativi del pianeta”; inoltre “il detto nega l’intrinseca natura sociale della nostra specie”.

Accomunando ad Hobbes anche Rawls (in quanto promotore di una versione più moderna della “teoria del contratto sociale”), De Waal spinge più a fondo la sua critica, affermando che :

“Queste idee su come abbia avuto origine la società ordinata sono tuttora in auge, anche se il presupposto che le sostiene, quello di una decisione razionale presa da creature intrinsecamente asociali, è indifendibile alla luce di ciò che sappiamo sull’evoluzione della nostra specie. Hobbes e Rawls ci danno l’immagine illusoria che la società umana sia il frutto di un accordo volontario fatto in base a regole autonomamente scelte e accettate da soggetti liberi e pari tra loro. Eppure non c’è mai stato un momento in cui siamo diventati sociali : in quanto discendenti di antenati estremamente sociali -una lunga progenie di scimmie e grandi scimmie- viviamo da sempre in gruppo. Individui liberi e pari tra loro non sono mai esistiti. Gli esseri umani hanno mosso i loro primi passi -sempre che si possa individuare il primo passo- già da individui interdipendenti, reciprocamente vincolati e diseguali tra loro. Siamo il risultato di una lunga genealogia di animali gerarchici per i quali la vita di gruppo non è un’opzione, ma una strategia di sopravvivenza. Qualsiasi zoologo

classificherebbe la nostra specie come *obbligatoriamente gregaria* (DE WAAL, 2008).

Partendo da questa constatazione di fondo, De Waal evidenzia come questa cospicua tradizione filosofica abbia fortemente influenzato una intera corrente della biologia del XIX secolo, estendendo le sue propaggini fino ai giorni nostri.

Le origini di una simile concezione della realtà umana (nel quadro di riferimento delle scienze biologiche, poiché sul piano filosofico e religioso essa ha ovviamente radici molto più antiche) vengono individuate nell'approccio alla moralità formulato e propugnato da Thomas Henry Huxley, a partire dalla fine del 1800. Con sguardo retrospettivo, tali circostanze appaiono oggi paradossali, se si considera che Huxley fu uno tra gli amici più stretti di Darwin e, per tutta la vita, rimase un convinto assertore e difensore della teoria dell'evoluzione.

Tuttavia, osserva De Waal, per quanto riguarda la questione della moralità, Huxley si distaccò nettamente ed inspiegabilmente da Darwin sostenendo che gli esseri umani sono essenzialmente malvagi, egoisti e brutali e che la moralità non è altro che un sottile rivestimento culturale esterno, che ricopre e nasconde il nucleo costitutivo interno della natura umana che è, in ultima analisi, intrinsecamente violenta e cattiva.

In questo senso, prosegue De Waal, si può affermare che la visione della morale avanzata da Huxley sta alla base di tutte quelle scuole di pensiero successive che definiscono la moralità umana “come una sorta di sottile crosta esterna sotto la quale ribollono passioni antisociali, amorali ed egoistiche” (DE WAAL, 2008). Quando parla di “teoria della patina”, quindi, De Waal fa riferimento a tutto il

vasto insieme di teorie (di varia origine e provenienza) che supportano questo tipo di impostazione complessiva.

Ma anche ammettendo che le cose stessero veramente così, il vero problema di questo genere di teorie consiste nel fatto che esse non sono in grado di chiarire in alcun modo “dove mai il genere umano avrebbe potuto reperire la volontà e l’energia per sconfiggere le forze della propria stessa natura” (DE WAAL, 2008). Se la nostra specie fosse veramente programmata geneticamente per essere malvagia e recare istintivamente danno ai propri simili, allora non si capisce in che modo essa potrebbe realisticamente andare contro alle sue intrinseche tendenze genetiche. In definitiva, conclude De Waal, sarebbe come se un branco di piranha decidesse di diventare vegetariano.

Al contrario di Huxley, invece “Darwin non aveva alcun problema ad allineare la moralità con il processo evolutivistico e a riconoscere la capacità dell’uomo di fare il bene” (DE WAAL, 2013). La morale, secondo una prospettiva autenticamente darwiniana, non è altro che una conseguenza naturale degli istinti sociali e, di conseguenza, essa va considerata in una prospettiva di continuità con la socialità degli altri animali, in modo particolare di quelli che sono più vicini all’uomo da un punto di vista evolutivo.

Le tendenze all’altruismo e alla compassione sono anch’esse, per Darwin, un risultato delle forze dell’evoluzione e costituiscono delle caratteristiche della nostra specie (presenti, per altro, anche in molte altre specie animali) di cruciale importanza per lo sviluppo dei comportamenti morali.

In questo senso, come si è già visto, un ruolo determinante viene svolto dalla capacità di entrare in sintonia con le emozioni provate dai propri simili : ovvero, quella che noi

oggi definiamo *empatia*, mentre Darwin seguendo la terminologia usata dai rappresentanti dell'Illuminismo Scozzese, la chiamava "simpatia".

3. Difficilmente il ruolo centrale svolto dall'empatia nella genesi delle qualità morali potrebbe essere sopravvalutato : più si sviluppano gli studi e le ricerche su di essa, più si viene affermando la convinzione che in assenza di empatia non si sarebbe potuta sviluppare forma alcuna di moralità. Anche De Waal riconosce la funzione insostituibile dell'empatia che, a suo modo di vedere, si articola secondo uno spettro assai ampio di sfumature diverse : "l'empatia non è un fenomeno che c'è o non c'è : comprende un'ampia gamma di modalità del legame emozionale, da quello molto semplice e automatico a quello altamente sofisticato. Logica vuole che si cerchi innanzitutto di capire le forme elementari di empatia, che sono davvero molto diffuse, prima di rivolgere la nostra attenzione alle variazioni che l'evoluzione delle facoltà cognitive ha costruito su queste fondamenta" (DE WAAL, 2008). Così come accade nel caso delle facoltà cognitive o delle abilità linguistiche, anche le forme più avanzate e complesse di empatia si sono evolute a partire da schemi comportamentali molto più semplici, che condividiamo con le altre specie animali. Via via che i processi a livello più elevato si sviluppano e si consolidano, essi cominciano a interagire con le dinamiche che stanno alla loro base, portando verso una graduale modificazione di esse e delle strutture neurologiche corrispondenti. De Waal si esprime in modo molto chiaro a tale proposito :

“Visto che una caratteristica umana tanto pervasiva come l'empatia si sviluppa così presto nella vita, e mostra correlazioni neurali e

fisiologiche di tale importanza oltre a un substrato genetico, sarebbe davvero strano se non esistesse una continuità evolutiva con altri mammiferi. Purtroppo la possibilità di empatia e di compassione negli altri animali è stata quasi del tutto ignorata. Ciò in parte è dovuto all'esagerata paura di cadere nell'antropomorfismo, che ha soffocato la ricerca nei confronti delle emozioni degli animali, e in parte ai biologi che hanno dato del mondo naturale un quadro del tutto unilaterale, facendone un luogo di combattimento anziché di connessioni sociali” (DE WAAL, 1998).

Negli animali sociali, la selezione naturale ha esercitato una pressione fortissima sulle capacità di prestare attenzione agli altri e di coordinare le azioni del singolo individuo con quelle dei componenti del suo gruppo, poiché dall'acquisizione o meno di tali disposizioni possono dipendere assai spesso le effettive possibilità di sopravvivenza : ad esempio, se un uccello non riesce a levarsi in volo assieme allo stormo, sarà la vittima più probabile del predatore in agguato.

L'abilità di reagire agli stati di comportamento dei propri simili costituisce quindi uno degli elementi basilari del comportamento empatico : ma anche a questo livello così semplice, le differenze tra i pesci, gli uccelli, i mammiferi e i primati possono essere notevoli.

I primati non umani, infatti, manifestano delle evidenti risposte emozionali simpatetiche nei confronti della sofferenza dei propri simili. In questi casi, cioè quando lo stato emozionale di un individuo provoca uno stato analogo (o direttamente correlato ad esso) in un altro individuo, allora possiamo parlare di un “contagio

emozionale”, che costituisce probabilmente la forma più arcaica (spesso addirittura inconscia) di empatia.

Come afferma De Waal : “La selezione deve aver favorito i meccanismi atti a valutare gli stati emozionali degli altri e a reagire rapidamente a essi. L’empatia è proprio uno di questi meccanismi” (DE WAAL, 2008).

Il contagio emozionale, dunque, è presente in una grande varietà di specie animali.

Da questo punto di vista, allora, la condivisione di stati emotivi può essere considerata come il nucleo più profondo dei comportamenti empatici, a partire dal quale si organizzano successivamente i livelli di empatia più complessi.

Il secondo stadio di questo processo richiede delle capacità cognitive più elevate ed è caratterizzato dalla possibilità di valutare la situazione in cui si trova un altro individuo e di agire di conseguenza; in altre parole, si tratta di una sorta di abilità mentale che consiste nel mettersi al posto di qualcun altro. Secondo De Waal, molti comportamenti manifestati dalle scimmie antropomorfe (ma che, in misura minore, sono stati rilevati anche nei delfini e negli elefanti) rientrano in questa categoria : la risposta d’aiuto, il correre dei rischi per qualcun altro, il comportamento di consolazione (quest’ultimo soltanto tra le grandi scimmie antropomorfe).

Nel suo grado più alto, l’empatia diventa la capacità di abbracciare il punto di vista dell’altro e fornire un aiuto mirato, inteso come un comportamento di tipo altruistico perfettamente adattato agli specifici bisogni dell’individuo che si trova in difficoltà : anche in questo caso, alcuni comportamenti di questo genere sono stati osservati tra le grandi scimmie antropomorfe.

Non tutti i fenomeni di empatia, quindi, possono essere ridotti al puro e semplice contagio emozionale, ma non

possono comunque prescindere da esso : se non c'è alla base la motivazione fornita dalla componente emozionale, ben difficilmente si potranno sviluppare comportamenti empatici di tipo superiore.

Secondo questa prospettiva, l'empatia costituirebbe la matrice originaria alla quale possono essere ricondotte la maggior parte delle diverse modalità di rapporto interpersonale sviluppatasi nel corso del tempo : c'è una continuità fra il presente e il passato, fra gli esseri umani e gli altri animali, che può essere colta anche nel caso dei comportamenti empatici.

Per concludere con le parole di De Waal :

“Se si minimizza la complessità del comportamento animale senza fare la stessa cosa per il comportamento umano, si erige una barriera artificiale. Io personalmente aderisco a una diversa legge della parsimonia, secondo la quale, se due specie strettamente affini agiscono in circostanze simili nello stesso modo, anche i processi mentali alla base dei loro comportamenti saranno probabilmente simili. L'unica alternativa possibile potrebbe essere che, nel breve tempo in cui le due specie sono andate divergendo, abbiano anche sviluppato modi diversi di generare lo stesso comportamento. Da un punto di vista evoluzionistico questa sarebbe però una proposta molto contorta. A meno che non si riesca a dimostrare che, quando una scimmia antropomorfa si conforma a un'altra, la sua motivazione è diversa da quella di una persona che fa la stessa cosa, io preferisco l'assunto più



elegante che entrambe le specie obbediscono a impulsi simili” (DE WAAL, 2013)<sup>112</sup>.

4. La moralità umana quindi, come si è detto, si è sviluppata a partire da forme di vita associata e da abitudini comportamentali riscontrabili anche all'interno

---

<sup>112</sup> Un'altra linea di ricerca assai interessante, che si muove in una direzione molto simile, è quella rappresentata da D.Cheney e R.Seyfarth, due primatologi della Università della Pennsylvania che hanno pubblicato i risultati di osservazioni da loro condotte nel corso di molti anni su gruppi di babbuini che vivono in libertà nel loro ambiente naturale : il delta del fiume Okavango, nella Repubblica del Botswana (CHENEY, SEYFARTH, 2010). Anche per quanto riguarda Cheney e Sefarth, le ipotesi di fondo che sostengono il loro lavoro sono quelle formulate da Darwin, secondo il quale “la mente umana non è diversa da quella delle bestie”. Secondo Cheney e Seyfarth, Darwin si rese conto che era possibile ricostruire l'evoluzione della mente umana, poiché quest'ultima può essere studiata come un qualunque carattere biologico : la chiave della storia evolutiva della mente umana proviene dall'analisi comparata con la mente degli animali che sono più strettamente imparentati con la nostra specie; anche la mente varia da specie a specie come risultato di diversi modelli di adattamento e, nel corso del tempo, subisce delle modificazioni graduali e trasmissibili tra generazioni. I risultati delle ricerche di Cheney e Sefarth sono talvolta sorprendenti poiché mostrano che i babbuini dispongono di un ampio repertorio di abilità sociali estremamente complesse e ramificate : amicizia e competizione; rapporti di parentela e di rango; reazioni di lutto; atteggiamenti intenzionali; comportamenti imitativi e di insegnamento; empatia; segnali e richiami precursori di un linguaggio e ancora molte altre capacità. In definitiva, i babbuini hanno una vita sociale che potrebbe essere considerata quasi una versione molto semplificata e primitiva di quella umana. Come annotava Darwin nel suo Taccuino M : “Colui che comprende il babbuino farà per la metafisica più di Locke” (*He who understands baboon would do more towards metaphysics than Locke*).

dei gruppi di primati e, da questo punto di vista, si può affermare allora che la morale si è formata gradualmente, attraverso una lunga storia di adattamenti progressivi che, nelle loro manifestazioni più semplici, possono essere osservati anche negli animali non umani, fino a raggiungere modalità sempre più complesse ed astratte che sono peculiari della specie umana.

Tuttavia, pur rimanendo vero il fatto che le capacità morali trovano nella nostra specie delle possibilità di espressione che non sono presenti nelle altre specie (come avviene, del resto, anche nel caso del linguaggio e delle abilità cognitive), è necessario del pari evidenziare che tali facoltà non avrebbero mai potuto essere conseguite e non potrebbero sussistere senza le componenti di base da cui hanno tratto origine : vi è, quindi, un rapporto di continuità diretta tra la moralità umana e la socialità dei primati. Questo vuol dire, in termini più concreti, che mentre alcuni comportamenti sono osservabili soltanto all'interno della nostra specie, molti altri li condividiamo invece con le altre specie animali poiché essi hanno di fatto le medesime origini : non vi è quindi alcuna rottura o discontinuità "essenziale" tra il mondo animale e quello umano, ma soltanto una continuità evolutiva di tipo filogenetico.

All'interno di questo modello teorico complessivo, De Waal distingue tre diversi livelli della moralità umana, dei quali il primo e buona parte del secondo trovano ampie corrispondenze anche presso altri tipi di primati.

Il primo livello è quello dei "sentimenti morali", quali ad esempio : l'empatia, la tendenza alla reciprocità, il senso di equità e la propensione a rendere armoniche le relazioni sociali. Tutti questi comportamenti presentano dei notevoli

parallelismi con quelli frequentemente rilevati all'interno dei gruppi di primati <sup>113</sup> .

Il livello successivo è quello denominato della “pressione sociale” : in questo caso, il gruppo influenza i membri della comunità esercitando una coazione più o meno forte e costante, affinché essi contribuiscano positivamente al raggiungimento degli scopi comuni e rispettino le regole sociali approvate e condivise dalla maggioranza <sup>114</sup> .

Questo tipo di abilità, in forme ancora rudimentali ma chiaramente riconoscibili, è presente anche negli altri primati : gli scimpanzé, ad esempio, si preoccupano attivamente di come vanno le cose all'interno del loro gruppo e seguono dei modelli di comportamento abbastanza regolari. Il fattivo interesse per la comunità si esprime, ad esempio, nel modo in cui le femmine di alto rango cercano di svolgere una funzione di mediazione e di

---

<sup>113</sup> Sono quelli che De Waal (insieme a J.Flack) ha definito -in un articolo non tradotto fino ad oggi in italiano- i “darwinian building blocks of morality”, nel senso che si tratta di comportamenti che facilitano e promuovono la coesione sia tra gli individui che all'interno del gruppo e testimoniano di una tendenza attiva a mediare i conflitti. Ciò non vuol dire che i primati non umani siano degli “esseri morali” a tutti gli effetti, ma piuttosto che manifestano dei comportamenti prosociali, ricorrenti con una certa regolarità, i quali sono chiaramente orientati a stabilire delle soddisfacenti modalità di convivenza all'interno del gruppo (FLACK, DE WAAL, 2000).

<sup>114</sup> Ci troviamo qui ancora ad un livello pre-giuridico, quindi le “regole sociali” vanno prevalentemente intese come regolarità comportamentali incoraggiate e sostenute dall'approvazione del gruppo, ma esse non sono state formalizzate come leggi scritte, e tantomeno, sono state sottoposte ad un processo di codificazione. In questo senso, è possibile parlare dell'esistenza di “regole” anche all'interno dei gruppi di animali non umani.

riportare la pace tra due maschi che si trovano in conflitto tra di loro, dopo aver litigato; oppure anche nella vigilanza esercitata dai maschi che si trovano in una posizione di potere, affinché non prendano corpo delle liti o delle risse troppo violente, che potrebbero minacciare l'unità e la coesione del gruppo. Questo genere di comportamenti sono di grande beneficio per tutto il gruppo nel suo complesso, rafforzando la cooperazione e la coesione all'interno di esso. In modo analogo, anche all'interno delle società umane, si tende generalmente a rinforzare quei modelli di azione che contribuiscono al bene della collettività e a scoraggiare quelli che possono arrecare danno al tessuto sociale.

Come dice De Waal : “Il comportamento che favorisce una vita di gruppo reciprocamente soddisfacente è generalmente considerato ‘giusto’, e invece il comportamento che tende a sabotarla ‘sbagliato’. Coerentemente con gli imperativi biologici della sopravvivenza e della riproduzione, la moralità rafforza una società cooperativa da cui tutti traggono benefici e alla quale i più sono pronti a contribuire” (DE WAAL, 2008). L'ultimo livello è quello del “giudizio e ragionamento” ed è il piano su cui le differenze tra gli esseri umani e gli altri animali appaiono più evidenti.

È questo l'aspetto della moralità che caratterizza specificamente la specie umana e rispetto al quale è più difficile trovare dei parallelismi con il comportamento degli altri animali. Gli esseri umani formulano dei giudizi di valore che implicano un processo di valutazione delle convinzioni e delle intenzioni che sottendono le loro azioni e, inoltre, cercano di costruire dei sistemi morali dotati di un'interna coerenza logica; infine : ci applichiamo a trovare delle giustificazioni che ci consentano di spiegare perché pensiamo ciò che pensiamo. La sfera della moralità

umana, dunque, implica delle capacità di astrazione e di autoriflessione che non trovano riscontro (oppure esistono soltanto in modo assai parziale e limitato) nelle altre specie animali.

Tuttavia, per quanto il ragionamento morale umano abbia acquisito un suo statuto autonomo, esso non può mai essere considerato completamente scollegato dalle tendenze e dalle motivazioni sociali dei primati, come risulta chiaramente dalla seguente riflessione di De Waal :

“Io parto dall’assunto che la nostra bussola interna venga forgiata dall’ambiente sociale. Noi osserviamo ogni giorno le reazioni positive o negative al nostro comportamento e da questa esperienza deduciamo quali siano gli obiettivi degli altri e quali i bisogni della nostra comunità. Noi facciamo nostri quegli obiettivi e quei bisogni, un processo che prende il nome di *interiorizzazione*. Le norme e i valori morali pertanto non vengono ricavati da massime dedotte in maniera autonoma, ma nascono dall’interiorizzazione delle interazioni con gli altri. Un essere umano cresciuto in uno stato di isolamento non arriverebbe mai al ragionamento morale. A questa specie di ‘Kaspar Hauser’ mancherebbe l’esperienza di essere sensibile agli interessi degli altri, e per tale ragione sarebbe privo della capacità di guardare al mondo da qualsiasi altra prospettiva che non sia la propria. Quindi sono d’accordo con Darwin e Smith che l’interazione sociale deve essere alla radice del ragionamento morale” (DE WAAL, 2008).

Torna qui la stessa concezione espressa precedentemente con l'immagine della "torre della moralità" : sebbene gli uomini abbiano sviluppato delle forme astratte di moralità (rappresentate dai piani alti della torre), queste continuano tuttavia a poggiare su attitudini e comportamenti che sono presenti sia nella specie umana che nelle altre specie animali (i piani più bassi e le fondamenta della torre). Non è possibile, quindi, scindere artificialmente i piani alti da quelli bassi, poiché in tal modo l'intero edificio crollerebbe.

Infine, mi sembra importante rilevare che per De Waal una simile visione delle cose non implica affatto delle conseguenze rigidamente deterministiche : infatti, le regole morali non sono inscritte nel genoma e i nostri geni non ci dettano delle soluzioni morali specifiche.

I contenuti concreti delle regole morali possono essere assai eterogenei tra loro e dipendono perlopiù dalle diverse culture di appartenenza, ma ciò che ci accomuna come specie è il fatto di disporre di programmi di apprendimento che ci consentono di identificare, capire ed interiorizzare il tessuto morale del gruppo in cui siamo nati, in analogia con quanto avviene nel caso dell'apprendimento del linguaggio.

Così si esprime De Waal a tale riguardo :

“Noi siamo venuti al mondo senza nessuna norma morale specifica in testa, ma con un programma di apprendimento che ci dice quali informazioni assorbire. Ciò ci consente di intuire, di capire e alla fine di interiorizzare il tessuto morale della società in cui siamo nati. Poiché un programma di apprendimento di questo genere implica l'acquisizione del linguaggio, vedo una

corrispondenza tra la fondazione biologica della moralità e il linguaggio. Nello stesso modo in cui un bambino non nasce con una lingua specifica, ma con la capacità di apprendere *qualsiasi* lingua, noi siamo nati per assimilare le regole morali e per ponderare le varie opzioni morali, dando luogo a un sistema completamente flessibile” (DE WAAL, 2008).

A partire da questa predisposizione di fondo, ognuno di noi riceve dal suo ambiente una sorta di *imprinting* relativo ai valori di riferimento e al sistema morale complessivo, in maniera molto simile al modo in cui impariamo a parlare la lingua del nostro gruppo sociale.

5. La prospettiva di ricerca sviluppata da De Waal contiene anche alcune indicazioni interessanti per quanto riguarda la sfera del diritto e della giustizia, secondo un’ottica di tipo evolutivo.

Affrontare il tema della moralità come fa De Waal, mettendo a frutto i principi e le linee interpretative derivanti dall’antropologia darwiniana, significa in primo luogo superare uno dei luoghi comuni più sfruttati di tutta la nostra tradizione filosofica : mi riferisco alla rigida separazione concettuale tra razionalità ed emotività, le quali vengono artificiosamente contrapposte fra loro, attribuendo alla prima un ruolo preminente nella guida del comportamento umano. In realtà, come si è già visto sia parlando di Darwin che di De Waal, queste due componenti basilari della realtà umana non sono affatto disgiunte, né tantomeno in opposizione l’una all’altra, ma sono entrambe dei risultati del processo evolutivo e adattativo della specie umana. Nel caso particolare dei comportamenti morali, la specie umana si contraddistingue

indubbiamente per le potenzialità implicite nelle superiori facoltà intellettuali derivanti dal peculiare sviluppo delle strutture encefaliche (per altro, molto recente se considerato su scala evolutiva), ma conserva purtuttavia un'ampia gamma di reazioni, di emozioni e legami sia affettivi che sociali i quali costituiscono il nucleo più profondo ed antico (condiviso con altre specie animali), dei sentimenti e delle attitudini morali. Questo è l'aspetto più propriamente fondativo (in senso evolutivo) della moralità, di cui si trovano tracce evidenti anche nelle altre specie animali.

Troppo spesso noi siamo inclini ad identificare la moralità con dei concetti astratti, espressi per mezzo di un linguaggio simbolico ed articolato, dimenticandoci che in realtà la sfera dei comportamenti cosiddetti morali è molto più ampia e complessa di quella delle abilità puramente linguistiche. L'opinione di De Waal in proposito è la seguente : “ritengo che molti sentimenti e capacità cognitive sottesi alla moralità umana siano precedenti alla comparsa della nostra specie su questo pianeta” (DE WAAL, 1997).

Con parole un po' diverse, potremmo dire che tra gli animali non umani si possono osservare di fatto numerosi modelli di azione sociale che sono del tutto equivalenti - per la funzione che svolgono all'interno del gruppo di riferimento- ai comportamenti che nella società umana definiremmo morali; anche se, nel caso degli animali non umani, essi non sono fondati su riflessioni e principi generali assimilabili a quelli utilizzati dalla nostra specie. Questo non vuol dire, tuttavia, che la maggior parte degli animali non sappia molto bene quali sono i comportamenti da incoraggiare o da inibire all'interno della propria specie e che non si adoperi attivamente in questo senso. Ma la



stessa cosa, del resto, non avviene assai frequentemente anche all'interno dei gruppi e delle società umane ?

Come osserva opportunamente De Waal :

“Comunicare intenzioni e sentimenti è una cosa, ma chiarire ciò che è giusto, e perché, e ciò che è sbagliato, e perché, è tutt'altra faccenda. Gli animali non sono filosofi morali. Ma quante *persone* possono essere filosofi morali ? Noi uomini abbiamo la tendenza a confrontare il comportamento animale con le più brillanti prestazioni degli individui della nostra specie, e a sentirci smodatamente soddisfatti quando mille scimmie dotate di mille macchine per scrivere non si avvicinano a William Shakespeare. È una buona ragione per considerare noi stessi capaci e gli animali stupidi ? Non siamo quasi sempre meno razionali di quello che sbandieriamo ? La gente appare molto più abile a spiegare il proprio comportamento dopo avere agito che a valutarne le conseguenze prima di agire. Con ciò non nego che siamo creature dotate di intelletto, ed evidentemente nasciamo con forti inclinazioni ed emozioni che condizionano il nostro modo di pensare e il nostro comportamento. (...) Domandarsi se gli animali abbiano moralità è abbastanza simile a domandarsi se abbiano cultura, politica o linguaggio. Se si assume come metro di giudizio il fenomeno umano nella sua manifestazione più piena, gli animali certamente non li possiedono. D'altra parte, se suddividiamo le più importanti capacità umane nelle loro componenti, constatiamo che esse sono riconoscibili in altri animali” (DE WAAL, 1997).

In questo senso, quindi, nell'ambito del regno animale, è possibile individuare alcuni comportamenti che possono essere considerati come dei "precursori", o degli antecedenti necessari, di caratteristiche umane che resterebbero, altrimenti, prive di qualunque precedente concreto.

Passerò adesso a delineare brevemente alcuni tratti individuati da De Waal, soprattutto nel contesto dei gruppi di grandi scimmie antropomorfe, che possono essere considerati come manifestazioni primordiali di comportamenti che in molte società umane verrebbero definiti, in un senso molto ampio, di tipo giuridico.

a) Una prima questione di una certa rilevanza, della quale si è discusso più approfonditamente nella prima parte di questo lavoro, è la classica distinzione tra "essere" e "dovere" (*is-ought*). Senza ripetere qui quanto già detto in precedenza, si può ulteriormente precisare che -alla luce di quanto siamo venuti illustrando sin qui- è possibile forse adesso apprezzare meglio quanto, da un punto di vista biologico-evolutivo, i confini tra le due dimensioni siano in realtà abbastanza labili ed incerti : la barriera invalicabile innalzata tra di esse, in ultima analisi, non è altro che un effetto derivato dal tentativo di applicare automaticamente anche alle scienze biologiche lo stesso paradigma esplicativo utilizzato nelle scienze fisiche classiche, che pone una separazione netta fra gli oggetti del mondo fisico (regolati da leggi di tipo essenzialmente meccanico) e la sfera del pensiero umano (la quale sfugge alla causalità deterministica che soppintende al mondo fisico).

Tuttavia, come dovrebbe essere ormai abbastanza chiaro, gli organismi viventi costituiscono una classe di fenomeni a se stante, che non può essere ricondotta alle leggi della

meccanica newtoniana né, tantomeno, spiegata facendo ricorso ad improbabili entità metafisiche o sovranaturali che ne costituirebbero l'essenza nascosta.

In questo quadro di riferimento, quindi, anche l'essere e il dovere vanno indagati con le stesse metodologie utilizzate nelle scienze biologiche.

Mi pare significativo quanto afferma De Waal a tale riguardo :

“I valori sono radicati nel nostro modo di essere. A volte si pensa che la biologia ricada per intero dal lato ‘essere’ dell’equazione morale, ma ogni organismo persegue degli obiettivi. Uno di questi è la sopravvivenza, un altro la riproduzione, ma ci sono anche obiettivi più immediati, come quello di tener fuori possibili rivali dal nostro territorio, o quello di evitare temperature estreme. Gli animali ‘devono’ cibarsi, sfuggire ai predatori, trovare partner con cui riprodursi e via dicendo. Benché la pancia piena non sia chiaramente un valore morale, la distinzione diventa più difficile quando passiamo al campo sociale. Gli animali sociali ‘devono’ andare d’accordo. La moralità umana si sviluppa dalla sensibilità verso gli altri e dalla comprensione del fatto che per cogliere i benefici della vita di gruppo occorre la disponibilità ad accettare compromessi e a prendere in considerazione i bisogni degli altri. (...) Questi valori, anziché venirci dall’esterno o essere conseguiti da noi attraverso ragionamenti logici, sono profondamente radicati nel nostro tronco encefalico” (DE WAAL, 2013).

Ma allora quali sono, tra gli animali, quei comportamenti che possono essere considerati come dei precursori del senso del “dovere”, caratteristico degli esseri umani ?

Ne ricorderò brevemente soltanto alcuni :

*i)* tra le specie cooperative (soprattutto le scimmie antropomorfe, ma non soltanto quelle) si può osservare un qualche senso della ‘regolarità sociale’, che deriva dal fatto che i componenti del gruppo nutrono delle aspettative reciproche relative soprattutto all’accesso alle risorse e ai risultati della cooperazione; quando tali aspettative vengono disattese, si verificano delle reazioni negative o addirittura di protesta. Le aspettative relative a come gli altri “dovrebbero” comportarsi variano molto da specie a specie e riguardano normalmente delle estensioni temporali assai limitate <sup>115</sup> ;

*ii)* un’altra fonte di obbligazione molto importante -come si è già detto- è quella che deriva dai vincoli familiari e di parentela : mediamente, più i legami sono stretti più fortemente si fa sentire il senso del dovere. I sistemi morali tendono a privilegiare i membri del gruppo (*in-group*), perché si sono evoluti soprattutto per stabilire e consolidare i rapporti all’interno della propria comunità, e soltanto in tempi recenti (su scala evolutiva) hanno cominciato ad estendersi verso gruppi sempre più ampi, fino ad includere virtualmente l’intera umanità e gli

---

<sup>115</sup> De Waal si esprime in modo esplicito circa l’importanza delle aspettative come una delle origini più probabili del senso del dovere : “Considero le aspettative l’argomento più importante e meno studiato del comportamento animale, il che è ancora più grave perché è l’unico punto che avvicina moltissimo il comportamento animale a quel ‘dover essere’ del comportamento che noi riconosciamo appartenere inequivocabilmente all’ambito morale” (DE WAAL, 2008).

animali non umani. Come afferma De Waal : “Non siamo solo parziali in favore dei circoli più interni (noi stessi, la nostra famiglia, la nostra comunità, la nostra specie), noi sentiamo il *dovere* di esserlo. La fedeltà è un dovere morale” (DE WAAL, 2008).

In definitiva l'estensione delle cerchie sociali è un fattore scarsamente influente sul piano della razionalità, ma è invece determinante a livello emotivo e motivazionale : sono le componenti emozionali e i sentimenti di appartenenza che determinano prevalentemente i criteri di priorità che adottiamo nelle nostre decisioni e nelle nostre azioni <sup>116</sup> ;

---

<sup>116</sup> Uno degli esempi più rappresentativi di come, sin dall'antichità, i legami di appartenenza alla famiglia e al gruppo sociale costituissero dei criteri fondamentali nell'orientare l'azione umana, è costituito dall'*Antigone* di Sofocle. La situazione è risaputa : Creonte, re di Tebe, ordina di non dare una sepoltura onorevole al corpo di Polinice (fratello di Antigone) e di abbandonarlo in pasto agli uccelli; il motivo del divieto è che Polinice è considerato un traditore e un nemico della patria, avendo mosso guerra aperta contro la sua stessa città ed il suo popolo per conquistare il potere. Nel bando emanato da Creonte, dunque, è possibile vedere l'onta e la condanna che colpiscono chi si macchia della colpa di aggredire e minacciare coloro che appartengono al suo stesso gruppo e alla sua stessa gente : l'atto di violare i doveri di fedeltà nei confronti della propria comunità è considerato un reato imperdonabile e vergognoso. Antigone, tuttavia, mossa da pietà nei confronti del corpo del fratello, esce nottetempo dalla città e -contravvenendo alla proibizione di Creonte- seppellisce il cadavere del fratello. Condotta di fronte al re, ella ammette di aver trasgredito la legge, ma si giustifica rivolgendo a Creonte le seguenti parole : “Io non credevo, poi, che i tuoi divieti fossero tanto forti da permettere a un mortale di sovvertire le leggi non scritte, inalterabili, fisse degli dei: quelle che non da oggi, non da ieri vivono, ma eterne : quelle che nessuno sa quando comparvero. Potevo io, per paura di un uomo, dell'arroganza di un uomo, venir meno a queste leggi

iii) nei gruppi da lui studiati, De Waal ha individuato una sorta di “pubblica opinione” degli scimpanzé, nel senso che queste grandi scimmie distinguono abbastanza chiaramente fra comportamenti accettabili o non accettabili all’interno del gruppo e mettono in atto delle strategie talvolta anche aggressive nei confronti di individui che adottano degli standard di comportamento

---

davanti agli dei ? ”. Di fronte alla minaccia di Creonte di condannarla a morte per il delitto commesso, Antigone fa appello a delle leggi “eterne” e immutabili che precedono e oltrepassano quelle promulgate da un sovrano arrogante. Ma cosa sono esattamente queste leggi eterne e immutabili ? Molti le hanno interpretate come una sorta di diritto “divino” antecedente quello positivo stabilito dalla volontà umana. Tuttavia, poche righe più avanti nel testo, quando afferma di non temere la morte, Antigone fa delle affermazioni che sembrano andare in una diversa direzione: “Subire la morte quasi non è un dolore, per me. Sofferto avrei invece, e senza misura, se avessi lasciato insepolto il corpo morto di un figlio di mia madre. Il resto non conta nulla. A te sembrerà che io agisca da folle. Ma chi mi accusa di follia, forse è lui, il folle” (SOFOCLE, 1970). Le leggi eterne ed immutabili cui fa riferimento Antigone, allora, non sembrano affatto essere delle entità astratte, di tipo metafisico, espressione di un qualche imperscrutabile volere divino, ma appaiono profondamente radicate nella sacralità dei legami inerenti alla famiglia-stirpe-discendenza (*γένος /ghènos*), che nella Grecia arcaica costituiva un valore superiore perfino a quello attribuito alle leggi della città : non è per degli astratti principi ideali che Antigone accetta serenamente la morte, ma per fedeltà agli obblighi/doveri che le derivano dal fatto di appartenere alla stessa discendenza di Polinice. La letteratura riguardante le interpretazioni filosofiche di Antigone è talmente vasta da non poter essere qui ripercorsa nemmeno in modo molto sommario; mi limiterò quindi a segnalare un volume introduttivo molto esauriente e ben documentato, che raccoglie gli atti di un convegno tenutosi nel 2000, nel quale vengono analizzati i più importanti contributi filosofici sull’argomento, a partire da Hegel per arrivare fino a Ricoeur e Derrida (MONTANI, 2001).

potenzialmente dannosi per la collettività. Spesso, per svolgere delle funzioni di mediazione, vengono ricercati i maschi dominanti o le femmine più autorevoli, che godono di una certa reputazione e vengono frequentemente imitati/e dagli individui di rango più basso. In tal modo, si costituiscono dei modelli di comportamento che funzionano come dei punti di riferimento nell'orientare le regole e le abitudini prevalenti all'interno del gruppo.

*b)* Dopo il senso del dovere, un altro aspetto molto significativo della vita dei primati che ci può aiutare a capire meglio le origini del diritto a partire dal regno animale, è la presenza di un rudimentale senso di “giustizia”.

Secondo De Waal, l'equità e la giustizia distributiva sono delle capacità che hanno un'origine filogenetica molto antica. La preoccupazione circa una divisione delle risorse in modo equo, infatti, non è soltanto un'attitudine presente, più o meno, in tutte le società umane, ma le emozioni sottostanti ad essa sono molto più semplici ed immediate di quanto normalmente si pensi. Il risentimento per aver ricevuto meno di qualcun altro, dopo aver svolto gli stessi compiti, è largamente diffuso anche tra gli animali (De Waal ha svolto degli esperimenti in questo senso con le scimmie ed i cani), fino al punto che essi protestano con veemenza, oppure si rifiutano di collaborare se ricevono remunerazioni diseguali. De Waal ritiene che il nostro senso della giustizia non possa essere spiegato come un prodotto della nostra razionalità, ma affondi piuttosto le sue radici in tendenze ed emozioni congenite che sono molto comuni anche nel resto del mondo animale (quantomeno nelle specie sociali e cooperative). Il significato evolutivo di questi istinti può essere individuato nella necessità di preservare l'armonia all'interno del

gruppo in una situazione di concorrenza per l'appropriazione delle risorse necessarie.

De Waal risponde alle critiche rivoltegli da alcuni economisti, secondo i quali si tratterebbe di risposte “irrazionali” dal momento che ottenere qualcosa è sempre meglio di non avere niente, argomentando che :

“Curarsi di ciò che ricevono altri può sembrare un fatto di scarso valore, ma a lungo andare ha il pregio di aiutare un individuo a non farsi raggirare. Se si definisce ‘irrazionale’ questa risposta, se ne perde il significato. Se tu e io andiamo spesso a caccia insieme e tu ti prendi sempre i pezzi di carne migliori, io dovrò cercarmi un altro compagno di caccia. (...) La sensibilità all’equità distributiva aiuta a garantire remunerazioni proporzionate allo sforzo, una condizione fondamentale per una cooperazione protratta” (DE WAAL, 2013).

Gli studi riguardanti il senso di giustizia negli animali non sono ancora molto diffusi, ma costituiscono un terreno d’indagine tra i più interessanti e ricchi di potenzialità per sviluppi futuri.

In questa stessa direzione vanno, ad esempio, anche le ricerche condotte da Marc Bekoff, un etologo e biologo evolutivo americano che si è occupato a lungo della “vita morale” degli animali.

Anche secondo Bekoff, la giustizia (e, più in generale, la moralità) non va intesa primariamente o esclusivamente - come spesso accade- alla stregua di un insieme di principi astratti, ma è innanzitutto un sentimento fortemente naturale che si manifesta nella capacità di considerare gli interessi degli altri confrontandoli con i propri.



La prospettiva di fondo rimane quella continuista : “il senso della giustizia è un tratto che ha caratteristiche di continuità ed è il risultato di un processo evolutivo. Come tale, ha radici o correlati in specie strettamente imparentate con noi o in specie che abbiano pattern simili di organizzazione sociale. Ovviamente, esso sarà specie-specifico e potrà variare a seconda delle caratteristiche sociali uniche che definiscono un dato gruppo di animali. (...) Perciò, come la cooperazione, il comportamento equo ha svolto un ruolo significativo nell’evoluzione del comportamento sociale. Non è un mondo in cui cane-mangia-cane, perché in realtà i cani non si comportano in questo modo tra di loro” (BEKOFF, PIERCE, 2010).

Ancora una volta, viene messa in discussione l’attendibilità della tradizionale concezione della natura spietata e sanguinaria, evidenziando come, in realtà, gli animali dispongano di un’ampia gamma di comportamenti “moralì”, tra cui possiamo annoverare anche un qualche senso primitivo della “giustizia”.

c) Un’altra struttura che ricorda molto da vicino l’organizzazione della giustizia nelle società umane, può essere individuata nell’esistenza di forme di potere basate su un sistema di tipo gerarchico e nel costituirsi di alleanze finalizzate a combattere per sostituire il maschio dominante e conquistare in tal modo il potere.

Gli individui che mettono in atto dei comportamenti non conformi alle regole del gruppo vengono castigati più o meno severamente, in base anche alla loro età : durante i primi anni di vita, ad esempio, i piccoli delle scimmie antropomorfe non vengono puniti quasi mai, poiché il gruppo tollera senza troppi problemi la loro vivacità e le birbonate che commettono; tuttavia, man mano che essi crescono la pressione sociale aumenta e le punizioni

diventano sempre più severe. In tal modo, le regole da rispettare vengono apprese in modo graduale.

La giustizia “punitiva” e il timore delle punizioni, quindi, svolgono un ruolo rilevante anche all’interno delle società di primati.

Osserva De Waal a questo proposito : “Il mondo animale è soggetto a molte correzioni e riparazioni, dalle dighe dei castori e dai formicai danneggiati alla conservazione di opere difensive e di ranghi gerarchici. Quando una scimmia subordinata si rifiuta di obbedire a una gerarchia, sconvolge l’ordine accettato e rischia di scatenare l’inferno. Le correzioni sono normative per definizione : esse riflettono il modo in cui gli animali sentono che le cose dovrebbero essere” (DE WAAL, 2013). Di nuovo, nei comportamenti di molti animali possiamo scorgere delle manifestazioni arcaiche di quella che, nelle società umane evolute, diventerà la sfera normativa.

Una tra le funzioni più importanti della giustizia punitiva, nelle società umane, è quella di sedare le dispute tra contendenti ed evitare le vendette personali che potrebbero dilagare e mettere in serio pericolo la stabilità del gruppo sociale, che altrimenti verrebbe quasi sicuramente dilaniato da faide interminabili. Ovviamente, all’interno delle attuali comunità umane tutto questo appare particolarmente chiaro ed evidente, poiché esse sono per la maggior parte dotate di un linguaggio astratto che gli consente di stabilire e discutere le loro regole di condotta in modo esplicito; ma possiamo presumere che le cose non siano sempre state così e che anche i nostri progenitori più primitivi disponessero di analoghi sistemi di controllo sociale, sia pure senza avere ancora elaborato le competenze linguistiche necessarie per dare origine a veri e propri dibattiti morali. In ogni modo, la capacità di mediare le dispute e sedare i conflitti è stata riscontrata

anche all'interno dei gruppi di primati, i quali non dispongono di un linguaggio simbolico e formalizzato <sup>117</sup> .

6. Scriveva Darwin nell'*Origine dell'uomo* :

“Nel caso degli animali inferiori sembra molto più appropriato parlare dei loro istinti sociali come sviluppatasi per il bene generale piuttosto che per la felicità generale della specie. Il termine *bene generale* si può definire come l'allevamento del maggior numero di individui, in pieno vigore e salute, con tutte le loro facoltà perfette, nelle condizioni cui sono soggetti. Poiché gli istinti sociali, sia dell'uomo che degli animali inferiori, senza dubbio si sono sviluppati attraverso le stesse tappe, sarebbe opportuno, se fosse possibile, usare la stessa definizione in entrambi i casi, e prendere come modello di moralità il bene generale o il benessere della comunità, piuttosto che la felicità generale; ma questa definizione forse richiederebbe qualche limitazione a causa dell'etica politica (DARWIN, 2010a) <sup>118</sup> .

---

<sup>117</sup> Sulla rilevanza degli studi etologici per una migliore comprensione delle origini evolutive del diritto, si vedano le pubblicazioni di M.Gruter e R.Masters (GRUTER, 1991; MASTERS, GRUTER, 1999).

<sup>118</sup> “In the case of the lower animals it seems much more appropriate to speak of their social instincts, as having been developed for the general good rather than for the general happiness of the species. The term, general good, may be defined as the rearing of the greatest number of individuals in full vigour and health, with all their faculties perfect, under the conditions to which they are subjected. As the social instincts both of man and

In questo breve passaggio Darwin prende le distanze dalle teorie utilitariste predominanti all'epoca, facendo una distinzione tra la "felicità generale" e il "bene generale".

Gli utilitaristi sostenevano che alla base della moralità c'è una qualche forma fondamentale di egoismo, oppure -in alternativa- il principio della "massima felicità", per cui ogni azione può essere spiegata come una ricerca preventiva del piacere oppure come un tentativo di evitare il dispiacere.

Tuttavia, secondo Darwin, se si osservano attentamente i reali comportamenti umani, ci si rende conto che spesso gli uomini agiscono per impulso o per abitudine, senza una chiara coscienza del piacere o del dispiacere. L'esempio addotto da Darwin a tale proposito è il seguente : se durante un incendio un uomo rischia la propria vita senza esitazione per salvare un suo simile, non lo fa per un calcolo del piacere o del dispiacere che ne potrebbe ricavare, ma per un impulso molto più profondo e radicato che è un effetto dell'istinto sociale.

Ma gli istinti sociali, dal punto di vista di Darwin, sono il risultato di un processo evolutivo che la nostra specie condivide con gli altri animali e si sono sviluppati non tanto per la "felicità", quanto per il "bene" generale. La felicità è guidata dal principio del piacere/dispiacere, mentre il bene è ciò che -da un punto di vista evolutivo- risulta essere vantaggioso ai fini dell'adattamento dell'intera specie all'ambiente in cui vive.

---

the lower animals have no doubt been developed by nearly the same steps, it would be advisable, if found practicable, to use the same definition in both cases, and to take as the standard of morality, the general good or welfare of the community, rather than the general happiness; but this definition would perhaps require some limitation on account of political ethics" (*The Descent of Man*, § 4).

È pur vero che tutti desiderano conseguire un qualche genere di felicità, oppure che spesso il benessere del gruppo coincide con la felicità individuale, ma le due cose non sono collegate tra loro in modo “necessario” : infatti, è possibile perseguire la felicità personale senza agire per il bene comune e, viceversa, si può fare il bene comune senza prefiggersi di raggiungere la felicità individuale (come accade nell’esempio dell’incendio).

Seguendo questa prospettiva, dunque, Darwin afferma che le origini profonde della moralità non vanno cercate nel principio del piacere/dispiacere (che pure esiste ed è attivamente operante), ma piuttosto nell’istinto sociale che funziona da impulso primario e da guida per tutti i successivi sviluppi del comportamento morale.

Questo istinto sociale si è sviluppato inizialmente seguendo più o meno le stesse tappe sia nell’uomo che negli animali inferiori, tuttavia nella specie umana è successivamente progredito secondo modalità peculiari fino a raggiungere lo stadio della civiltà e della moralità vera e propria.

Poche pagine dopo il passo citato, infatti, Darwin riprende e conclude il discorso affermando che “gli istinti sociali che senza dubbio furono acquisiti dall’uomo, come dagli animali inferiori, per il bene della comunità”<sup>119</sup>, nel caso della specie umana hanno portato alle conseguenze che già sappiamo : desiderio di aiutare i propri simili, sentimento di simpatia, formazione delle prime rozze regole riguardanti ciò che è giusto o sbagliato; infine, con il graduale progresso delle capacità intellettuali, il modello

---

<sup>119</sup> “ (...) the social instincts, which no doubt were acquired by man as by the lower animals for the good of the community (...)” (*The Descent of Man*, § 4).

della moralità umana si è perfezionato e differenziato dai comportamenti degli altri animali (ma senza mai separarsi del tutto dalla sua matrice originaria).

In Darwin troviamo quindi sia il riconoscimento di ciò che distingue l'uomo dalle altre specie viventi, sia la consapevolezza del fatto che gli impulsi primordiali sono tuttora presenti ed agiscono come forze attive all'interno del nostro etogramma di specie.

In pratica, pur essendo i nostri sistemi morali dei prodotti essenzialmente culturali, per rimanere dinamici e funzionali non possono mai trascendere completamente da alcuni imperativi biologici basilari come quelli della sopravvivenza e della riproduzione (poiché in tal caso diventerebbero delle entità del tutto svantaggiose e controproducenti per il benessere del gruppo e della specie).

Come asseriva Darwin nella sua celebre conclusione all'*Origine dell'uomo* :

“L'uomo va scusato se prova un qualche orgoglio per essere asceso, anche se non per meriti propri, alla sommità della scala dei viventi, e il fatto di essersi così elevato, invece di essere stato dalle origini collocato lì, può dargli speranza per un destino ancora più elevato in un lontano futuro. Ma qui non ci siamo occupati di speranze o di timori, ma soltanto della verità, per quanto la nostra ragione ci permette di scoprirla, e ho fornito prove al massimo delle mie capacità. Peraltro dobbiamo riconoscere, almeno mi sembra, che l'uomo, con tutte le sue nobili qualità, con la 'simpatia' che prova per i più degradati, con la benevolenza estesa non solo a tutti gli uomini ma alle più umili creature viventi,

con il suo intelletto quasi divino che è penetrato nei movimenti e nella struttura del sistema solare, con tutti questi enormi poteri, egli ancora porta impressa nella sua struttura fisica l'impronta indelebile della sua infima origine"<sup>120</sup> (DARWIN, 2010a).

### 2.2.2. Il problema dell'aggressività

Il modello evolutivo della morale e del diritto fin qui tratteggiato costituisce sicuramente uno dei paradigmi di ricerca più promettenti e ricchi di implicazioni per lo sviluppo di una teoria etica fondata su basi naturalistiche. Tuttavia, come accade per tutte le teorie scientifiche, esso deve essere messo a confronto con la concreta realtà dei fatti per valutare la sua capacità di spiegare i fenomeni del mondo reale.

Indubbiamente, per quanto riguarda i comportamenti improntati a benevolenza, simpatia, cooperazione e aiuto

---

<sup>120</sup> "Man may be excused for feeling some pride at having risen, though not through his own exertions, to the very summit of the organic scale; and the fact of his having thus risen, instead of having been aboriginally placed there, may give him hope for a still higher destiny in the distant future. But we are not here concerned with hopes or fears, only with the truth as far as our reason permits us to discover it; and I have given the evidence to the best of my ability. We must, however, acknowledge, as it seems to me, that man with all his noble qualities, with sympathy which feels for the most debased, with benevolence which extends not only to other men but to the humblest living creature, with his god-like intellect which has penetrated into the movements and constitution of the solar system -with all these exalted powers- Man still bears in his bodily frame the indelible stamp of his lowly origin" (*The Descent of Man*, § 21).

reciproco, il modello funziona molto bene; ma che dire, quando ci troviamo di fronte a manifestazioni estreme di aggressività, di violenza, di crudeltà oppure di guerra aperta ?

Ovviamente, nel caso degli animali, la cosa è relativamente semplice poiché -come si dirà meglio tra poco- allo stato selvaggio, anche nelle specie cooperative, permangono pur sempre degli istinti predatori (soprattutto nei confronti di specie diverse da quella di appartenenza) finalizzati a garantire la sopravvivenza dell'individuo e del gruppo, oppure a proteggere il proprio territorio ed allontanare i potenziali concorrenti per quanto riguarda l'appropriazione delle risorse necessarie.

Ma nel caso della specie umana, le cose sono un po' più complesse : se è vero che la nostra specie si è evoluta fino a raggiungere dei livelli di moralità sconosciuti alle altre specie animali, allora come è possibile rendere adeguatamente conto delle atrocità compiute da molti esseri umani, non soltanto verso altri esseri viventi ma anche nei confronti dei membri della loro stessa specie ?

Basta infatti gettare un rapido sguardo sulla storia dell'umanità per rendersi conto che la specie umana ha posto in essere ogni genere di guerre, massacri, genocidi, torture e atti di barbarie, difficilmente riscontrabili in qualunque altra specie vivente (normalmente, infatti, gli animali uccidono quasi esclusivamente per procurarsi il cibo oppure per difendersi).

Ciò appare ancora più evidente e drammatico se si considera la storia del XX secolo, poiché anziché avviarsi verso una situazione di pace generalizzata e di amicizia tra i popoli -come sarebbe stato lecito attendersi in una prospettiva di progressiva civilizzazione- la specie umana sembra, piuttosto, aver fatto un salto all'indietro ed essere



regredita a dei livelli di conflittualità e di malvagità quali forse non si era mai assistito in epoche precedenti.

Basta pensare, ad esempio, alle due guerre mondiali e ai milioni di morti che esse hanno provocato, ai campi di concentramento nazisti e ai gulag sovietici, alla guerra del Vietnam e alla Cambogia di Pol Pot, ai genocidi commessi in Ruanda o nella ex Jugoslavia in nome della pulizia etnica, alle pratiche vergognose messe in atto nelle carceri di Abu Ghraib o di Guantanamo (ma la sconcertante lista potrebbe andare ancora avanti non poco), per rendersi conto di come risulti difficile liquidare eventi di tale entità dicendo che si tratta semplicemente di fenomeni “patologici”, o di “incidenti di percorso” all’interno di un movimento di costante progresso del genere umano verso livelli di civilizzazione sempre più elevati <sup>121</sup>.

Se leggiamo i rapporti annuali di Amnesty International sullo stato dei “diritti umani” nel mondo, l’impressione che se ne ricava è che tali comportamenti “patologici” non stiano affatto regredendo, ma continuano anzi a proliferare con possibilità di controllo assai scarse anche da parte delle organizzazioni internazionali : campi di prigionia in Corea del Nord, prigionieri con detenuti costretti a sopravvivere in condizioni disumane in Birmania, epurazioni di massa finalizzate alla pulizia etnica nella Repubblica Centrafricana, sono soltanto alcune tra le tante drammatiche emergenze che affliggono attualmente intere

---

<sup>121</sup> Uno dei libri più completi ed informati sulla drammatica storia del ventesimo secolo, è stato pubblicato da J.Glover alla fine degli anni '90. Nel testo l’autore cerca di ricostruire e comprendere le ragioni di alcuni tra gli avvenimenti più spaventosi che hanno caratterizzato il secolo scorso, facendo ricorso anche alle testimonianze di persone che hanno vissuto direttamente in prima persona quegli eventi (GLOVER, 2002).

popolazioni umane insediate in aree diverse del nostro pianeta <sup>122</sup> .

È possibile dare una spiegazione di tali comportamenti su base scientifica ?

1. Comincerò col riprendere brevemente in considerazione alcune delle posizioni espresse da Darwin, per vedere se esse ci possono aiutare a comprendere meglio anche questo genere di comportamenti aberranti.

Come è lecito attendersi, coerentemente col suo metodo d'indagine, Darwin comincia con l'inquadrare il problema del male nel contesto più generale del discorso relativo alla "continuità" esistente fra la specie umana e le altre specie viventi : se è vero che la sofferenza è una caratteristica costante che accompagna tutta la storia umana, quest'ultima però non rappresenta che una piccola parte di tutta la storia del mondo vivente nel suo insieme ed un

---

<sup>122</sup> Sul piano filosofico, questa problematica si trasforma nella riflessione relativa all'esistenza e al significato del "male" nel mondo e attraversa tutta quanta la storia del pensiero occidentale (e non soltanto quello occidentale). Non mi è possibile qui abbozzare una sia pur generica ricostruzione di questa tradizione di pensiero, ma tra le pubblicazioni più recenti sull'argomento si vedano quelle di S. Forti e la raccolta di saggi a cura di A.Burgio e A.Zamperini. Nel suo studio, molto approfondito ed esauriente, Forti si propone di ripensare le tradizionali categorie concettuali relative al rapporto fra male e potere, elaborando una proposta interpretativa più aggiornata ed adeguata a cogliere le specificità del tempo presente (FORTI, 2012). Il volume a cura di Burgio e Zamperini, invece, mediante una serie di contributi a carattere multidisciplinare (storia, antropologia, psicoanalisi, filosofia, sociologia, etc.) indaga sulla natura del male e della violenza, ponendo delle importanti domande relativamente a temi quali il consenso, la partecipazione di massa e le responsabilità individuali e collettive (BURGIO, ZAMPERINI, 2013).

numero praticamente infinito di animali hanno sofferto e continuano a soffrire delle pene incalcolabili, senza che nessuno si sia mai preoccupato troppo di giustificare o almeno di spiegare in qualche modo quel genere di male.

In un passo significativo della sua *Autobiografia*, Darwin afferma che : “Nessuno può negare che nel mondo vi sia molta sofferenza. Molti hanno voluto spiegarla, per l’uomo, considerandola necessaria al suo perfezionamento morale. Ma il numero degli uomini è niente al confronto con tutti gli altri esseri dotati di sensibilità, i quali spesso soffrono molto, senza alcun perfezionamento morale”<sup>123</sup> (DARWIN, 2006).

La sofferenza, quindi, non è una peculiarità della nostra specie e, inoltre, essa non è collegabile tramite un relazione di “necessità” al progresso morale, poiché la maggior parte degli animali soffre senza conseguire per questo alcun vantaggio in tal senso; inoltre -come si è già visto nel capitolo dedicato a Darwin- le basi della moralità vanno individuate negli “istinti sociali” e non nella sofferenza in quanto tale.

In tal modo, non soltanto Darwin ribadisce che, anche da questo punto di vista, gli umani assomigliano a tutti gli altri animali, ma prende anche le distanze da tutte quelle spiegazioni del male di tipo moralistico o teologico che vedono in esso una condizione necessaria al nostro perfezionamento morale, oppure una manifestazione del disegno divino che rimane incomprensibile per la nostra

---

<sup>123</sup> “That there is much suffering in the world no one disputes. Some have attempted to explain this in reference to man by imagining that it serves for his moral improvement. But the number of men in the world is as nothing compared with that of all other sentient beings, and these often suffer greatly without any moral improvement” (*The Autobiography of Charles Darwin*).

limitata intelligenza. Infatti, non soltanto risulta poco plausibile spiegare il male come un'entità predisposta da una onnipotente volontà divina affinché l'uomo possa “perfezionarsi” moralmente, ma a questo punto diventa praticamente impossibile motivare la sofferenza degli altri animali : “infatti quale potrebbe essere il vantaggio di far soffrire milioni di animali inferiori per un tempo praticamente illimitato ? ” <sup>124</sup> (DARWIN, 2006).

Anche in questo caso, secondo Darwin, i fatti osservabili possono essere adeguatamente spiegati nella prospettiva della “selezione naturale” : “la presenza di tanto dolore concorda bene con l'opinione che tutti gli esseri viventi si siano sviluppati attraverso la variazione e la selezione naturale” <sup>125</sup> (DARWIN, 2006).

Infatti, l'azione svolta dalla selezione naturale non persegue una “perfezione” astratta e impossibile da raggiungere, ma tende piuttosto a far sì che ciascuna specie, nel suo complesso, consegua il maggior successo possibile -in un ambiente caratterizzato da circostanze sempre complesse ed estremamente mutevoli- per quanto riguarda le sue “chances” di adattamento e di sopravvivenza. Si tratta di un processo che procede per tentativi ed errori, nel quale niente può essere deciso o programmato in anticipo e all'interno del quale tanto le sofferenze quanto i piaceri svolgono un ruolo guida di primaria importanza.

---

<sup>124</sup> “ (...) for what advantage can there be in the sufferings of millions of the lower animals throughout almost endless time ? ” (*Ibidem*).

<sup>125</sup> “ (...) the presence of much suffering agrees well with the view that all organic beings have been developed through variation and natural selection” (*Ibidem*).

Gli organi corporei e mentali degli esseri viventi, assieme ai loro istinti e abitudini, si sono evoluti affinché ciascuna specie si potesse adattare con successo al suo ambiente e riprodursi; in questo contesto, ciascun singolo individuo può essere indotto ad adottare i comportamenti più vantaggiosi per la sua specie sia attraverso la sofferenza che attraverso il piacere. Ad esempio : in assenza di cibo, un organismo vivente soffre la fame e quindi agisce in modo tale da uscire dal suo stato di sofferenza; viceversa, quando mangia prova piacere nel farlo. Oppure : se qualche nemico è nelle vicinanze, si prova una sensazione di sofferenza; quando il nemico si allontana, oppure si riesce a sfuggirgli, allora sopravviene un senso di sollievo e di piacere.

In definitiva, i dolori e le sofferenze sono soltanto dei mezzi attraverso cui la selezione naturale indirizza i comportamenti di ciascun individuo in modo tale che essi risultino il più possibile funzionali alla sopravvivenza della specie.

Non c'è mai un punto di arrivo finale che possa essere considerato come “perfetto” : si tratta sempre di un processo di adeguamento approssimativo e provvisorio alle diverse circostanze che si producono nell'ambiente e nelle condizioni di vita; ma, nel suo insieme, la selezione naturale agisce sempre per il “bene”. Come già osservava Darwin nell'*Origine delle specie* :

“La selezione naturale non produrrà mai in un essere una qualsiasi struttura che sia più dannosa che benefica per detto essere, poiché la selezione naturale agisce soltanto mediante il bene e per il bene di ciascuno. (...) Col passare del tempo, in varianti condizioni di vita, se una parte diventerà dannosa, sarà modificata; o, altrimenti,

l'organismo si estinguerà, come è avvenuto milioni di volte. La selezione naturale tende solamente a rendere ciascun essere vivente altrettanto perfetto, o un po' più perfetto, degli altri abitanti dello stesso paese con cui entra in concorrenza. E vediamo che questo è il livello di perfezione che si raggiunge in natura. (...) La selezione naturale non produrrà la perfezione assoluta, né ritroviamo mai, per quanto possiamo giudicare, questo alto livello in natura”<sup>126</sup> (DARWIN, 1967).

Se questa è la cornice generale all'interno della quale è possibile comprendere la visione darwiniana d'insieme relativamente alla questione del bene e del male in natura, rimane tuttavia ancora da chiarire quali siano gli elementi specifici della teoria di Darwin che ci consentono di capire meglio il fenomeno dell'aggressività umana e le sue cause più probabili<sup>127</sup>.

---

<sup>126</sup> “Natural selection will never produce in a being any structure more injurious than beneficial to that being, for natural selection acts solely by and for the good of each. (...) After the lapse of time, under changing conditions of life, if any part comes to be injurious, it will be modified; or if it be not so, the being will become extinct as myriads have become extinct. Natural selection tends only to make each organic being as perfect as, or slightly more perfect than, the other inhabitants of the same country with which it comes into competition. And we see that this is the standard of perfection attained under nature. (...) Natural selection will not produce absolute perfection, nor do we always meet, as far as we can judge, with this high standard under nature” (*On the Origin of Species*, § 6).

<sup>127</sup> Una interessante discussione relativamente alla possibilità di spiegare il concetto di “male” attraverso una prospettiva

Senza addentrarmi troppo nelle implicazioni filosofiche e metodologiche di ciascun singolo punto (poiché anche all'interno dei testi darwiniani molte di queste prospettive sono enunciate in modo soltanto indicativo), mi limiterò a ripercorrere brevemente alcune delle linee programmatiche già esposte precedentemente, mostrando la loro rilevanza ai fini di fornire delle possibili spiegazioni circa le origini e le motivazioni dei comportamenti aggressivi :

*i)* come si è visto, secondo Darwin, gli “istinti sociali” costituiscono la base della moralità, ma essi tuttavia non fanno scomparire gli istinti, i desideri e le passioni (spesso soltanto temporanei/e) che, in molti casi, premono per trovare un appagamento più o meno immediato : di conseguenza, quando si tratta di agire, spesso gli uomini seguono l'impulso che sul momento risulta più forte senza pensare alle possibili conseguenze. Quando gli istinti orientati alla soddisfazione degli interessi personali prendono il sopravvento su quelli che salvaguardano il benessere della comunità, allora è più probabile che prendano corpo dei comportamenti aggressivi o malvagi;

*ii)* sebbene Darwin fosse convinto del fatto che lo sviluppo delle facoltà morali andasse considerato come uno dei progressi più significativi compiuti dalla specie umana nel suo insieme, tuttavia egli era anche acutamente consapevole di come i legami con la precedente storia evolutiva della specie non potessero essere, in alcun modo, ritenuti completamente e definitivamente superati. Egli, infatti, accenna esplicitamente al fatto che il progresso non è una “regola invariabile” e che si possono verificare dei fenomeni di “reversione” (o forse si potrebbe anche dire : di ritorno atavico a stadi evolutivi caratterizzati da ferinità

---

naturalistica ed evolucionistica si trova nell'articolo dedicato da P.Thompson a tale argomento (THOMPSON, 2002).

e barbarie) nei quali riemergono le disposizioni più primitive e deleterie, dalle quali -su scala evolutiva- ci siamo allontanati soltanto in tempi relativamente recenti;

iii) un altro criterio molto importante è quello per cui gli istinti sociali ed il senso morale si sviluppano inizialmente a partire dalla famiglia e dalla propria comunità e difficilmente si estendono oltre i confini di quest'ultima. Di conseguenza, un'ampia serie di comportamenti che vengono giudicati dei crimini infamanti se compiuti nei confronti di altri membri della propria tribù (ad esempio : assassinio, ladrocinio, tradimento, menzogna, disobbedienza), diventano invece delle "virtù" nel momento in cui sono indirizzati con successo verso i nemici della tribù. In sostanza, se in guerra sono crudele e spietato e riesco a sconfiggere o uccidere molti nemici del gruppo di cui faccio parte, allora sarò considerato un combattente coraggioso, o addirittura un eroe, e probabilmente mi verranno tributati anche dei riconoscimenti ufficiali (del resto, non accade più o meno la stessa cosa anche al giorno d'oggi ?);

iv) Darwin asserisce ripetutamente che le abitudini (*habits*), l'istruzione e l'interiorizzazione del giudizio e delle regole della comunità, rappresentano alcuni tra i fattori più efficaci nel garantire l'autocontrollo dei singoli e la coesione all'interno del gruppo. Di conseguenza, in molti casi, le azioni aggressive potrebbero essere ricondotte a cause come una socializzazione incompleta, un'educazione carente, o una inadeguata interiorizzazione delle regole del gruppo;

v) infine, come si è detto in precedenza, una delle componenti fondamentali per lo sviluppo della moralità è quella della "simpatia" e, in alcuni passaggi dell'*Origine dell'uomo*, Darwin accenna al fatto che individui nei quali tale qualità appare ridotta o assente, sono più facilmente



inclinati a commettere degli atti criminosi. Vedremo più avanti, parlando di neuroscienze, come questa intuizione darwiniana si sia rivelata particolarmente attuale in alcuni recenti studi svolti su soggetti che hanno commesso dei crimini e mostrano effettivamente dei bassi livelli di “empatia” nei confronti dei loro simili.

2. L'interpretazione dell'aggressività fornita da De Waal (anche se questo tema non viene mai particolarmente approfondito nelle sue opere) prende le mosse -come, del resto, è facile prevedere- dalle osservazioni svolte prevalentemente nel quadro delle sue ricerche sui comportamenti di gruppi di scimmie antropomorfe.

In generale, all'interno dei gruppi di primati si verificano numerosi episodi come litigi, contese e risse di vario genere tra i membri dello stesso gruppo, tuttavia essi dispongono anche di modalità di mediazione e risoluzione dei conflitti che consentono loro di evitare conseguenze troppo cruente.

La violenza, invece, diventa spesso letale quando gli scontri avvengono tra comunità diverse : fra gli scimpanzé allo stato selvaggio, ad esempio, si possono sviluppare delle vere e proprie “guerre”, durante le quali i membri di una comunità invadono il territorio di un gruppo confinante per appropriarsene e uccidono in modo sistematico tutti i maschi della comunità che lo occupava.

Qualcosa di abbastanza analogo avviene anche all'interno della specie umana : la nostra storia offre sufficienti testimonianze del fatto che, molto spesso, i principi morali vengono applicati all'interno del proprio gruppo (tribù, razza o nazione), ma in misura molto minore all'esterno di esso e, anche in quest'ultimo caso, quasi mai in maniera veramente paritaria.

Questa tendenza complessiva viene chiaramente messa in evidenza da De Waal nel brano seguente :

“Va inoltre osservato che le pressioni evolutive responsabili delle nostre tendenze morali magari non sono state tutte gentili e positive. Dopo tutto la moralità è in gran parte un fenomeno interno al gruppo. Sempre e ovunque gli esseri umani si comportano con gli esterni al loro gruppo in maniera molto peggiore di quanto facciano con i membri della loro stessa comunità : le regole morali, in effetti, difficilmente sembrano valere all'esterno del proprio gruppo. È vero che nella modernità esiste un orientamento ad allargare il cerchio della moralità e a includere anche i combattenti nemici -per esempio la convenzione di Ginevra adottata nel 1949- ma tutti sappiamo quanto sia fragile un progetto come questo. Con tutta probabilità la moralità si è evoluta come un fenomeno interno al gruppo insieme ad altre capacità che di solito si sviluppano all'interno del gruppo, come la risoluzione dei conflitti, la cooperazione e la spartizione” (DE WAAL, 2008).

Un simile orientamento teorico ci può indubbiamente aiutare a capire un po' meglio le origini profonde di molte guerre e conflitti su base etnica, che dilanano incessantemente -quando non distruggono pressoché del tutto- intere comunità umane in molti paesi del mondo. Il fatto è -sostiene De Waal- che “l'ostilità nei confronti degli esterni al gruppo” contribuisce enormemente alla formazione di un senso di coesione e di solidarietà all'interno del gruppo stesso, costringendo in tal modo ad

unificarsi molti “elementi che normalmente non sarebbero in armonia” (DE WAAL, 2008).

Nella nostra specie, così come accade tra gli altri primati (ma, a dire il vero, anche all’interno di molte altre specie animali), l’unirsi per combattere contro gli avversari è una tra le tendenze più forti e spontanee che ci sia dato osservare.

“E così” -conclude De Waal- “il culmine del paradosso è che la nostra più alta acquisizione, la moralità, ha dei legami sul piano evolutivo con il nostro comportamento più basso, la guerra : il senso di comunità che esige la prima è stato fornito dalla seconda” (DE WAAL, 2008).

Ci veniamo così a trovare di fronte a una contraddizione per certi aspetti inquietante e talvolta anche un po’ imbarazzante per la nostra coscienza di popoli moderni, che attribuiscono un grande valore ai fondamenti morali delle nostre comunità, ma si trovano a fare quotidianamente i conti con guerre e conflitti etnici persistenti che sembrano essere ancora ben lontani dal trovare una soluzione pacifica : quasi si trattasse di due facce inseparabili della stessa medaglia<sup>128</sup> .

In conclusione, quindi, il modello evolutivo di matrice darwiniana può offrire molti spunti interessanti per indirizzare le future ricerche volte a comprendere meglio le radici biologiche dell’aggressività (sia negli animali che nell’uomo), anche se attualmente la costellazione di comportamenti che siamo soliti definire aggressivi rimane

---

<sup>128</sup> Questa paradossale convergenza tra fenomeni apparentemente diversi come la violenza e la guerra, da una parte, e valori come il bene comune e la condotta morale, dall’altra, era stata analizzata anche nel bel libro di R.Alexander, che indagava sui presupposti biologici della moralità (ALEXANDER, 1987).

ancora un continente in gran parte da esplorare, tanto sul piano pratico quanto su quello teorico <sup>129</sup>.

---

<sup>129</sup> Riguardo al tema dell'aggressività, gli studi condotti da Konrad Lorenz all'inizio degli anni '60 costituiscono ancora un importante punto di riferimento (anche se forse, per alcuni aspetti, possono apparire oggi un po' datati). Nella sua pubblicazione più importante dedicata all'argomento, Lorenz afferma che in origine l'aggressività non è altro che una pulsione istintuale con finalità adattative, profondamente radicata (sebbene si manifesti secondo modalità assai diverse) in tutte le specie animali, compresa quella umana. L'aggressività svolge una funzione importante all'interno di molti comportamenti significativi sul piano evolutivo, come ad esempio : la caccia, la conquista/difesa del territorio, la lotta per l'accoppiamento e la riproduzione, la formazione di una gerarchia all'interno del gruppo e via dicendo. Tuttavia, nella maggior parte delle specie animali, il processo evolutivo ha progressivamente selezionato dei comportamenti stereotipati o "rituali" (che indicano sottomissione oppure chiedono pacificazione), i quali provocano automaticamente nell'aggressore (se è della stessa specie) una inibizione pressoché immediata della spinta aggressiva. I rituali, secondo Lorenz, sono degli espedienti evolutivi estremamente importanti, poiché servono a frenare e tenere sotto controllo l'aggressività intra-specifica, dirottandola ed indirizzandola su canali innocui, allo scopo di evitare (o ridurre il più possibile) gli esiti letali dei conflitti. Nel caso della specie umana, il suo recente sviluppo evolutivo ha portato verso un indebolimento generalizzato delle reazioni istintuali rigide e stereotipate (in favore di una maggiore flessibilità delle risposte adattative alle condizioni mutevoli ed imprevedibili dell'ambiente), ma questo ha provocato anche un tendenziale allentamento dei meccanismi inibitori e ritualizzati dell'aggressività presenti nelle altre specie animali, favorendo in tal modo la possibilità che si verificino periodicamente delle scariche incontrollate degli istinti aggressivi. Per porre rimedio a tale situazione è necessario, secondo Lorenz, cercare di incanalare l'aggressività latente verso forme socialmente accettabili e costruttive quali, ad esempio, le competizioni sportive, l'entusiasmo per le arti e per le scienze ed altre attività di questo

### 2.2.3. Il “diritto naturale darwiniano” di Larry Arnhart

Uno studio di un certo interesse è quello pubblicato nel 1998 da Larry Arnhart -un filosofo della politica americano- nel quale l'autore avanza l'ipotesi che all'interno delle teorie scientifiche di Darwin si possano individuare alcuni elementi a sostegno della tradizione del “diritto naturale”, interpretando quest'ultimo secondo una prospettiva che si distacca per molti aspetti dalle sue versioni più largamente conosciute <sup>130</sup> (ARNHART, 2005).

---

genere (LORENZ, 1969). All'epoca, le posizioni di Lorenz sul tema dell'aggressività suscitarono polemiche ed accuse molto pesanti (i critici più accesi lo tacciarono addirittura di essere un razzista e un guerrafondaio), alle quali Lorenz rispose sempre cercando di mantenere la discussione sul piano del discorso scientifico. Una interessante documentazione del dibattito sviluppatosi in quegli anni, è contenuta nel volume curato da J.Carthy e F.Ebling il quale raccoglie gli atti di un importante simposio scientifico (al quale prese parte anche lo stesso Lorenz) svoltosi nel 1963 presso il Museum of Natural History di Londra (CARTHY, EBLING, 1973). Negli anni '70, I. Eibl-Eibesfeldt - uno tra gli allievi più conosciuti di Lorenz- pubblicò alcuni studi fondamentali su fenomeni come l'aggressività e la guerra negli uomini e negli animali (EIBL-EIBESFELDT, 1971, 1983).

<sup>130</sup> Anche se nel nostro paese le posizioni di Arnhart non sono molto popolari, esse ricorrono invece con una certa frequenza all'interno del dibattito pubblico americano e hanno suscitato delle polemiche abbastanza accese. Arnhart, fondamentalmente, si contrappone ai teorici del “disegno intelligente”, sostenendo che - nel quadro della teoria darwiniana dell'evoluzione- non c'è alcun bisogno di postulare l'esistenza di un “disegno” orientato verso il conseguimento di finalità preordinate, né tantomeno di un'entità sovranaturale intelligente, per spiegare le origini e lo sviluppo dei fenomeni naturali e delle forme di vita intelligente sul nostro

1. Secondo quanto asserisce Arnhart, infatti, c'è una particolare accezione del naturalismo etico che trova le sue origini nell'idea aristotelica del diritto naturale ed include la nozione del senso morale di Hume, fino ad arrivare all'evoluzione per selezione naturale di Darwin.

Seguendo la ricostruzione proposta da Arnhart, negli scritti aristotelici è presente una concezione degli esseri umani che hanno -come gli altri esseri naturali- dei “fini naturali”: di conseguenza, chi adempie a questi fini naturali è buono (o giusto) rispetto ad essi. Ad esempio : poiché Aristotele sosteneva che gli uomini sono per natura animali politici, ciò vuol dire che il vivere in comunità politiche costituisce uno dei loro fini naturali e quindi il fatto di vivere all'interno di una comunità politica è giusto per loro (in quanto realizzazione di un fine naturale).

Per quanto riguarda Hume, il “senso morale” di cui egli parla sarebbe radicato -dal punto di vista di Arnhart- proprio nei sentimenti e nei desideri umani naturali di cui parla Aristotele e si potrebbe quindi sostenere l'esistenza di una qualche forma di continuità (nella tradizione nel “naturalismo etico”) tra i due filosofi.

---

pianeta. Da un punto di vista politico, invece, Arnhart ritiene che le teorie di Darwin costituiscano un valido supporto per quello che egli stesso definisce un “conservatorismo darwiniano”, secondo il quale gli istinti sociali e il senso morale sviluppatosi nel corso della storia evolutiva dell'umanità, sono alla base dell'ordine sociale e politico che contraddistingue le società umane (con un'enfasi particolare nei confronti del liberalismo classico). Nella mia discussione delle ipotesi di Arnhart, mi limiterò a prendere in considerazione soltanto alcuni aspetti relativi ai presupposti scientifici e filosofici delle sue argomentazioni, senza occuparmi (se non in modo molto marginale) delle implicazioni politiche e ideologiche di quanto egli afferma.

Infine, a proposito di Darwin, Arnhart ritiene che egli condivida con Aristotele l'idea che gli uomini sono per natura degli animali sociali e con Hume il principio che la moralità umana si fonda su un "senso morale" naturale, radicando queste due caratteristiche fondamentali (la socialità e la moralità) nella biologia umana e nella storia evolutiva della specie.

A questo punto, Arnhart sviluppa ulteriormente il suo discorso facendo ricorso a molti dati provenienti dal campo dell'antropologia culturale, dai quali risulta che presso le comunità umane più diverse e lontane l'una dall'altra (sia nel tempo che nello spazio) si possono riscontrare alcuni desideri umani che sono universali, nel senso che esprimono delle tendenze naturali della biologia umana, come ad esempio : il legame tra genitori e figli, l'altruismo più marcato verso i congiunti, la divisione del lavoro tra i sessi, l'organizzazione del potere all'interno dei gruppi, l'aggressione per il controllo del territorio e delle risorse.

Di conseguenza, sebbene le culture e le civiltà umane siano tra loro estremamente eterogenee (e spesso anche in conflitto), tale variabilità può essere considerata in larga misura come un prodotto delle differenti circostanze ambientali, della storia e dei costumi di ciascun popolo; ma, alla base di queste evidenti diversità, permane una certa universalità per quanto riguarda i desideri principali che ogni cultura cerca di soddisfare secondo modalità sue proprie. In altre parole : ci sono degli imperativi biologici fondamentali caratteristici della specie nel suo insieme, i quali danno origine alle risposte più disparate e multiformi, a seconda dei gruppi umani, delle epoche storiche, delle condizioni ambientali, delle abitudini di vita e di numerosi altri fattori contingenti.

Tuttavia, di fatto, le società vengono giudicate migliori o peggiori a seconda di come riescono a soddisfare i desideri naturali basilari della specie e, da questo punto di vista, il “bene” della comunità può essere considerato, in primo luogo, come una funzione della sua capacità di rispondere in modo adeguato alle richieste derivanti dagli imperativi biologici universali che contraddistinguono la nostra specie.

Ma quali sono, secondo Arnhart, questi desideri naturali universali che sono riscontrabili, in misura maggiore o minore, presso tutte le comunità umane ?

Egli propone una lista di venti desideri naturali fondamentali che sono (o sono stati) presenti, secondo gradi e modalità diverse, in tutte le società umane :

“Esistono almeno venti desideri naturali che si sono manifestati in modi diversi in tutte le società umane attraverso la storia : una vita compiuta, la cura parentale, l’identità sessuale, l’accoppiamento sessuale, il legame familiare, l’amicizia, il ruolo sociale, la giustizia come reciprocità, la regola politica, la guerra, la salute, la bellezza, la ricchezza, il linguaggio, le abitudini pratiche, il ragionamento pratico, le arti pratiche, il piacere estetico, la conoscenza religiosa, e quella intellettuale. Attualmente, è possibile essere più precisi nel sostenere che si tratta di venti categorie generali di desiderio, ognuna delle quali potrebbe comprendere molti desideri particolari. (...) Definisco questi desideri *naturali* perché sono così profondamente radicati nella natura umana che, in qualche modo, si riveleranno attraverso la storia in ogni società umana” (ARNHART, 2005).



A proposito di questi desideri, Arnhart precisa che si tratta di “tendenze generali o di inclinazioni” che sono riscontrabili all’interno di ogni società, ma non necessariamente in tutti gli individui e in tutte le situazioni: si possono verificare, in pratica, numerose eccezioni rispetto a ognuno di essi. Questi venti desideri primari si sarebbero sviluppati soprattutto all’interno dell’ambiente costituito dai nostri antenati cacciatori-raccoglitori durante l’epoca paleolitica.

A supporto di quanto afferma, Arnhart cita numerose testimonianze provenienti dalle discipline più diverse : antropologia culturale, etologia, sociologia, psicologia e filosofia; successivamente, egli passa ad illustrare brevemente il significato e le caratteristiche di ciascuno dei desideri individuati, ma nel corso del libro ne esamina approfonditamente soltanto due : il legame tra genitori e figli e l’identità sessuale <sup>131</sup>.

---

<sup>131</sup> La formulazione di questo elenco di “desideri umani naturali” costituisce probabilmente uno degli aspetti più discutibili della proposta di Arnhart. Da una parte, mi pare che alla base vi sia indubbiamente una intuizione valida : quella, cioè, relativa al fatto che presso più o meno tutte le società umane conosciute sia possibile individuare una serie di “bisogni” (più che di desideri) naturali fondamentali che dipendono direttamente dalla struttura biologico-evolutiva della nostra specie. Questi “bisogni” potrebbero essere raggruppati all’interno di alcune macro-aree predominanti : quella della sopravvivenza biologica (ricerca del cibo, di un riparo sicuro e necessità di cure in caso di malattia), quella della socialità (accoppiamento sessuale, legami familiari, relazioni tribali e comunitarie) e, infine, quella dell’organizzazione del potere (controllo delle risorse e del territorio, gerarchia e dominanza all’interno della tribù, guerra con altre tribù o gruppi etnici). D’altra parte, una definizione così dettagliata come quella indicata da Arnhart può suscitare non poche perplessità : innanzitutto perché molte delle categorie da lui individuate sono

L'esistenza di queste fondamentali tendenze naturali porta gradualmente al costituirsi di alcune forme primitive di regolarità sociale e, successivamente, di ordine sociale, che si basano essenzialmente sull'esistenza di norme sociali informali : fino a quando gli esseri umani hanno vissuto in piccoli gruppi di cacciatori-raccoglitori, composti al massimo da un centinaio di individui tutti legati tra loro da vincoli di parentela e di reciprocità diretta, questa forma di organizzazione comunitaria era sufficiente a garantire l'ordine all'interno del gruppo.

Tuttavia, quando cominciarono ad emergere delle aggregazioni sociali di dimensioni assai più vaste (come, ad esempio, gli antichi imperi dell'Egitto, dell'India o della Mesopotamia), allora per la prima volta nella storia umana fu necessario ricorrere all'istituzione di governi formali e di leggi scritte, capaci di mantenere l'ordine su territori e popolazioni di proporzioni incomparabilmente più ampie rispetto a quelle delle piccole tribù di cacciatori-raccoglitori all'interno delle quali gli esseri umani avevano

---

definite in modo troppo generico e approssimativo e risulta quindi difficile comprendere cosa esse includano effettivamente; inoltre, perché alcuni dei desideri che egli ritiene fondamentali, potrebbero non essere ritenuti tali da parte di altri studiosi i quali potrebbero, a loro volta, selezionare altri desideri da loro ritenuti fondamentali e che non sono presenti nella lista segnalata da Arnhart. Ma c'è anche un'altra questione di una certa rilevanza : molti dei tratti esplicitamente specificati da Arnhart -come abbiamo già visto analizzando i testi di Darwin e di De Waal- non sono caratteristici soltanto della specie umana, ma sono presenti (secondo modalità forse diverse rispetto a quelle umane, ma comunque chiaramente riconoscibili) anche nelle altre specie animali; di conseguenza, si ripropone inevitabilmente il problema della continuità tra la specie umana e le altre specie animali e della possibilità di parlare di una "moralità" interna al mondo animale, la quale presenterebbe tuttavia molti punti di contatto con quella umana.

vissuto per la maggior parte della loro storia evolutiva. Lo scopo di qualunque organizzazione sociale (piccola o grande che sia) rimane comunque lo stesso : quello cioè di cercare di mantenere il più possibile la pace e l'ordine all'interno della comunità (e, come si è visto parlando degli studi di De Waal, la stessa tendenza è presente anche nei gruppi di primati e di altri mammiferi, sebbene il quadro di riferimento e le modalità siano ovviamente diverse). In questo senso, quindi, la ricerca della pace e dell'ordine potrebbe essere considerata come un'inclinazione naturale condivisa da molte specie, anche se in pratica non è facile osservare delle società nelle quali tali valori risultino essere pienamente e stabilmente realizzati.

Anche all'interno di questa prospettiva (come già accadeva negli autori fin qui considerati : Hume, Darwin e De Waal), le origini della giustizia vengono individuate nella tendenza naturale ad aiutare innanzitutto i propri amici e danneggiare i propri nemici, la quale si estende gradualmente e si trasforma poco a poco in un senso generalizzato di solidarietà e benevolenza anche nei confronti di coloro che sono esterni al proprio gruppo, fino ad includere idealmente tutta la specie umana e poi anche le altre specie viventi <sup>132</sup>.

---

<sup>132</sup> Questa concezione della giustizia come disposizione ad aiutare gli amici e danneggiare i nemici, del resto, non è certo una novità e attraversa tutta la storia del pensiero politico occidentale, a partire da Platone per arrivare fino a Carl Schmitt. Già nel primo libro della *Repubblica*, infatti, uno degli interlocutori di Socrate (Polemarcho) sostiene la tesi che la giustizia consista nel fare del bene agli amici e fare del male ai nemici. Per quanto riguarda Carl Schmitt, si pensi all'importanza che le categorie concettuali di "amico" e "nemico" rivestono nella fondazione dell'autonomia e della sovranità dello Stato, all'interno del suo testo fondamentale

Ho riassunto qui brevemente soltanto alcune tra le linee essenziali del testo di Arnhart, allo scopo di illustrare la sua visione d'insieme circa la possibilità di individuare nel naturalismo evolutivo darwiniano alcuni elementi fondativi della moralità umana e del diritto naturale. È necessario tuttavia sottolineare che in realtà il discorso sviluppato da Arnhart è molto più ampio ed articolato e si muove all'interno di una ricchezza di prospettive e contributi teorici che trovano adeguato riscontro anche nella corposa bibliografia presente nel volume. Si tratta sicuramente di un testo di considerevole interesse (anche se la traduzione italiana non è sempre sullo stesso livello) e contiene varie intuizioni di notevole rilievo : tuttavia, ritengo opportuno segnalare qui di seguito alcuni elementi che potrebbero suscitare qualche perplessità.

2. La prima questione degna di nota riguarda una delle tesi di fondo tra quelle espressamente avanzate da Arnhart : quella secondo cui sarebbe possibile, almeno su un piano speculativo, stabilire una linea di continuità tra il diritto naturale aristotelico, la filosofia morale di Hume e le teorie scientifiche di Darwin. Mi pare, infatti, che occorra una certa cautela nell'accostare tra loro autori così distanti.

Sul fatto che Darwin conoscesse le opere di Hume e degli Illuministi Scozzesi e che nelle sue opere sia possibile rintracciare vari elementi ad esse riconducibili, non ci possono essere di fatto molti dubbi (come si è già detto nel capitolo dedicato a Darwin).

Quando si passa ad esaminare le relazioni tra Hume ed Aristotele, invece, le cose diventano un po' più complesse. Indubbiamente Hume conosceva la filosofia antica (anche

---

sul concetto del “politico” (tradotto in italiano come *Le categorie del “Politico”*)).

se più attraverso la lettura di autori latini come Cicerone e Seneca, che non mediante la lettura diretta dei testi greci) e in diversi passaggi delle sue opere fa riferimento ad essa : tuttavia, in molti casi, lo scopo è quello di mostrare i punti deboli della filosofia degli antichi e mettere in evidenza in che modo la filosofia dei moderni può porre rimedio a quegli errori; quindi non cerca tanto di stabilire delle linee di continuità, quanto piuttosto di far notare le differenze esistenti <sup>133</sup>.

Stando a quanto sostiene Arnhart, ci sarebbero almeno due punti fondamentali che consentono di stabilire delle convergenze significative tra il pensiero di Hume e quello di Aristotele :

*i)* innanzitutto il fatto che, tanto per il filosofo greco quanto per quello scozzese, l'azione umana è motivata sostanzialmente dal desiderio o dalla passione : la ragione può svolgere una funzione di guida o di controllo, ma non fornisce delle motivazioni sufficienti a mettere in moto l'azione. Se Hume afferma che “la ragione è schiava delle passioni”, Aristotele dal canto suo asserisce che “il pensiero di per sé non muove nulla”. Certamente, in questo caso, si può rilevare una affinità non trascurabile tra i due filosofi, ma -almeno a proposito di Aristotele- è necessario

---

<sup>133</sup> Riguardo ai collegamenti tra Hume e il mondo antico, P.Loptson ha osservato che uno degli autori prediletti da Hume era senza dubbio Cicerone e, più in generale, egli sembrava essere maggiormente interessato alla filosofia del periodo ellenistico che non a quella della Grecia classica (LOPTSON, 2001). In uno studio successivo, lo stesso Loptson ha esaminato in dettaglio i riferimenti e i commenti alla filosofia antica contenuti all'interno delle opere di Hume, mostrando come -con qualche rara eccezione- l'atteggiamento prevalente fosse quello di accentuare il divario esistente tra la filosofia scientifica moderna e tutto ciò che l'aveva preceduta (LOPTSON, 2012).

fare alcune precisazioni :  $\alpha$ ) il “desiderio” (*ὄρεξις / orexis*) e la “passione” (*πάθος / pathos*) non sono la stessa cosa per Aristotele : il primo è una facoltà appetitiva dell’anima, mentre la seconda è una perturbazione delle parti inferiori dell’anima che è spesso collegata agli organi corporei; sia le passioni che i desideri non sono necessariamente buoni o cattivi, ma possono essere l’una cosa oppure l’altra a seconda delle occasioni in cui si manifestano e dei fini cui sono indirizzati. Ma, a questo punto, resta da dimostrare che il concetto di passione di Hume corrisponda effettivamente a quello aristotelico (come sostiene Arnhart);  $\beta$ ) secondo Aristotele, la virtù etica non è determinata dalle passioni etiche in quanto tali, ma è costituita dalla “medietà” tra due estremi : non è quindi tanto una questione che riguarda le differenti qualità e caratteristiche del comportamento umano, quanto semmai le varie gradazioni di intensità attraverso le quali esse si manifestano <sup>134</sup>. Anche in questo caso, la supposta concordanza tra le posizioni di Hume e quelle di Aristotele andrebbe ulteriormente verificata;  $\gamma$ ) in alcuni testi (come

---

<sup>134</sup> A tale proposito, nell’*Etica Nicomachea*, Aristotele si esprime come segue : “Ad esempio, avere paura, esser coraggiosi, desiderare, adirarsi, avere pietà, in generale provare delle sensazioni e provare dolore ammettono un troppo e un poco, ed ambedue non vanno bene. Ma provare queste passioni quando si deve e nelle circostanze in cui si deve e verso le persone che si deve e in vista del fine che si deve e come si deve, è realizzare il medio e al tempo stesso l’eccellenza : il che è proprio della virtù” (ARISTOTELE, 1998, 1106 b18–22). E, poco più avanti, prosegue: “D’altronde la virtù ha per oggetto passioni ed azioni, nelle quali l’eccesso costituisce un errore e il difetto è biasimato, mentre il mezzo è lodato ed ha successo : e queste sono, ambedue, caratteristiche della virtù. La virtù è dunque una sorta di medietà, perché appunto tende al mezzo” (*Ibidem*, 1106 b24–28).

nel *De Anima*) Aristotele definisce le passioni alla stregua di forze irrazionali, le quali si possono presentare come delle affezioni o come una malattia dell'anima e possono condurre ad un oscuramento della mente e delle facoltà razionali, compromettendo ogni possibilità di libera scelta: questa accezione sarà quella più largamente recepita nei secoli a venire e dominerà praticamente tutta la filosofia medievale. Tuttavia, una simile concezione non può evidentemente essere associata alla filosofia morale di Hume e vi sarebbe, anzi, una discontinuità piuttosto netta fra le due prospettive;

ii) il secondo aspetto che -dal punto di vista di Arnhart- deporrebbe a favore dell'esistenza di una significativa convergenza tra le posizioni di Hume e quelle di Aristotele, riguarda la natura degli affetti sociali. Infatti, secondo Aristotele, la socialità è una caratteristica naturale degli uomini in quanto tali e, per quanto riguarda Hume, il senso morale è radicato precisamente nelle attitudini sociali naturali degli esseri umani. Inoltre, per entrambi gli autori, la socialità si sviluppa inizialmente a partire dai legami e dai sentimenti che contrassegnano i rapporti fra genitori e figli e si allargano progressivamente ai parenti, agli amici e ai concittadini<sup>135</sup>, ma non si estendono (se non

---

<sup>135</sup> Ancora nell'*Etica Nicomachea*, Aristotele afferma che : “L'amicizia pare essere ingenita per natura in chi procrea verso la creatura e nella creatura verso il genitore, non soltanto negli uomini, ma anche negli uccelli e nella maggior parte degli animali (...) Pare anche che l'amicizia tenga unite le città e che i legislatori si diano più preoccupazione per essa che per la giustizia. Infatti la concordia sembra essere alcunché di simile all'amicizia; ed è a questa che mirano principalmente i legislatori, e bandiscono soprattutto la discordia perché ne è nemica” (ARISTOTELE, 1998, 1155a17–26).

in misura molto limitata) agli stranieri. Anche le rivendicazioni relative alla giustizia, per Aristotele, variano in rapporto alla prossimità dei legami : i doveri sono più pressanti nei confronti dei propri familiari e meno vincolanti verso le persone che non si conoscono <sup>136</sup>. Il termine utilizzato da Aristotele, in questo caso, è quello di *philía* (*φιλία*) che, secondo l'uso corrente, viene perlopiù tradotto con "amicizia"; tuttavia l'ampiezza semantica del vocabolo greco è molto maggiore rispetto alla sua traduzione in lingua italiana : esso comprende infatti la maggior parte dei legami di affetto e attaccamento nei confronti degli altri e definisce lo sfondo comune sul quale vengono modellati, a seconda delle diverse occorrenze, i molteplici significati che il termine può assumere concretamente.

---

<sup>136</sup> "Come si è detto all'inizio, sembra che l'amicizia e il giusto abbiano le stesse cose per oggetto e le stesse persone per soggetto. Infatti tutti convengono che in ogni comunità vi è una forma di giustizia, ma anche amicizia. (...) Ma tra fratelli ed amici sono comuni tutte le cose, tra gli altri invece cose ben determinate, tra chi più, tra chi meno. Ed infatti anche tra le amicizie alcune lo sono di più, altre di meno. E differiscono anche i rapporti di giustizia : non sono infatti gli stessi quelli dei genitori verso i figli e quelli dei fratelli tra loro, né quelli degli amici e quelli dei cittadini, e similmente anche per le altre forme di amicizia. Diversi saranno pertanto anche i rapporti d'ingiustizia per ciascuna di queste forme, ed essi aumentano per il fatto di essere rivolti maggiormente verso gli amici : ad esempio è più grave derubare delle ricchezze un amico che un cittadino, e non portare aiuto ad un fratello che ad un estraneo, e battere il padre che un qualunque altro uomo" (*Ibidem*, 1159b25-1160a7). L'argomento dell'amicizia svolge un ruolo molto importante nella concezione aristotelica della moralità, e alle molteplici e diverse forme che essa può assumere sono dedicati praticamente per intero tanto l'ottavo quanto il nono libro dell'*Etica Nicomachea*.



A questo punto, riguardo alla possibilità di stabilire l'esistenza di una qualche forma di continuità fra Hume ed Aristotele a proposito di tale aspetto, rimane da accertare se il concetto di "simpatia" (la qualità che secondo Hume sta alla base tanto della socialità che del senso morale), possa essere considerato veramente come il corrispettivo della *philia* aristotelica, oppure se si tratta di due cose diverse (ma uno studio simile richiederebbe un'analisi critica approfondita dei testi aristotelici e humeani che non è possibile qui affrontare).

In ogni caso, non si tratta affatto di una derivazione scontata né esplicitamente riconosciuta (da parte di Hume) ma richiede, preliminarmente, una interpretazione orientata del testo aristotelico. In conclusione, tutto ciò che si può ragionevolmente affermare è che, riguardo a questi due aspetti specifici, le posizioni di Hume e di Aristotele non sono incompatibili; ma rimane tuttavia ancora dubbia la questione se -in un senso più generale- la filosofia di Hume e quella aristotelica possano essere considerate secondo una prospettiva continuista oppure no (e riguardo a tale argomento le opinioni sono tutt'altro che concordi).

3. Se, come si è appena detto, i problemi relativi agli effettivi collegamenti tra Hume e Aristotele sono già abbastanza rilevanti, quando si arriva a prendere in esame la questione dei rapporti esistenti fra Darwin e Aristotele i motivi di dubbio diventano assai più consistenti e di non facile soluzione (GHISELIN, 1985).

Da alcune citazioni, lettere e testimonianze, risulta che Darwin avesse letto qualcosa di Aristotele (in traduzione inglese) e che nutrisse una grande ammirazione e rispetto nei confronti delle sue osservazioni naturalistiche e sistematiche, anche se non riteneva che la teoria dell'evoluzione per selezione naturale da lui elaborata

derivasse in qualche modo dalla scienza naturale aristotelica<sup>137</sup> (GOTTHELF, 1999).

Senza addentrarmi nel problema relativo all'attualità o meno del pensiero aristotelico per la biologia moderna (GRENE, 1972), passerò adesso a delineare brevemente alcune delle prospettive più controverse in merito alla possibilità di considerare le posizioni di Darwin in un quadro di sostanziale continuità con quelle di Aristotele.

a) Uno dei presupposti da cui prende le mosse l'esposizione di Arnhart è che "il bene è il desiderabile" e, di conseguenza, "l'etica umana è naturale nel senso che soddisfa i desideri umani naturali" (ARNHART, 2005); questa concezione di fondo, secondo Arnhart, può essere riscontrata sia in Aristotele che in Darwin. Non intendo qui entrare nel merito dei contenuti impliciti nella asserzione di Arnhart (la quale potrebbe essere criticata sotto molti aspetti diversi)<sup>138</sup>, ma soltanto fare alcune brevi

---

<sup>137</sup> In una nota contenuta all'interno del breve compendio storico premesso alla sesta edizione dell'*Origine delle specie*, Darwin cita esplicitamente Aristotele dicendo che in alcune sue parole si può trovare "adombrato" il principio della selezione naturale, ma ritiene che in realtà egli "fosse lontano da una totale comprensione di questo principio" (DARWIN, 1967).

<sup>138</sup> Più avanti nel testo, Arnhart precisa meglio il suo pensiero specificando che ciò che è "desiderabile" per gli uomini è ciò che favorisce il "benessere umano" : di conseguenza, ciò che gli esseri umani desiderano in ciascun momento non è sempre "desiderabile", poiché non sempre realizza il loro benessere. Tuttavia, anche questa precisazione non mi pare che cambi di molto le cose : infatti, a meno che non vengano indicati con maggior precisione i criteri atti a determinare che cosa sia il "benessere umano" (in generale e nelle diverse circostanze

considerazioni in merito alla sua effettiva compatibilità con le teorie di Aristotele e di Darwin.

Per quanto riguarda Aristotele, come si è già rilevato in precedenza, il “desiderio” (*òrexìs*) può essere sia buono che cattivo e, di conseguenza, il bene non può essere sempre identificato con il desiderabile, ma soltanto nei casi in cui il desiderio è buono.

A proposito di Darwin invece, come si ricorderà, egli distingue tra istinti temporanei (quelli che portano prevalentemente alla soddisfazione di interessi personali) e duraturi (quelli orientati verso l’interesse della comunità) : in questo contesto, ciò che viene considerato normalmente un bene e viene incoraggiato dalla comunità è l’adempimento degli istinti che sono più vantaggiosi per il gruppo nel suo insieme. Anche in questo caso, dunque, non tutti i desideri possono essere considerati buoni, ma soltanto alcuni tra essi.

In definitiva, sia per Aristotele che per Darwin, i desideri umani possono essere di molti tipi diversi e la soddisfazione di soltanto alcuni tra essi può essere considerata un bene : di conseguenza, sarebbe necessario analizzare separatamente quali sono i desideri ritenuti “buoni” da Aristotele e da Darwin e poi confrontarli tra loro, al fine di valutare se essi coincidano o meno.

*b)* Un altro aspetto problematico è costituito dalla diversa concezione delle specie sostenuta da Darwin e da Aristotele.

Secondo Aristotele, le specie sono delle entità eterne ed immutabili, disposte secondo un ordine gerarchico : quindi una specie non si può trasformare in un’altra e si troverà

---

possibili), il problema di stabilire che cosa sia veramente bene e cosa non lo sia permane invariato.

sempre in una posizione di superiorità o inferiorità rispetto ad altre specie <sup>139</sup>.

Di questa configurazione complessiva fa parte anche l'uomo il quale, tuttavia, si distingue da tutte le altre specie viventi poiché partecipa della divinità : “Tale è il genere umano : fra gli animali a noi noti, l'uomo è o il solo a partecipare del divino, o quello che ne partecipa in maggior misura” (ARISTOTELE, 1973) <sup>140</sup>.

---

<sup>139</sup> A proposito della visione “essenzialista” di Aristotele riguardo alle specie, si veda quanto egli asserisce nelle *Parti degli animali* : “Poiché le specie ultime sono essenze, e non sono ulteriormente differenziabili secondo la specie (...) è necessario o dichiarare in primo luogo gli attributi universali oppure ripetere spesso le stesse cose, come si è detto. (...) Poiché, da un lato, ciò che è indivisibile in specie è l'essenza, il meglio sarebbe poter considerare separatamente le realtà singole e non divisibili quanto alla specie, come si fa per l'uomo; allo stesso modo si procederebbe, non per gli uccelli, perché questo genere ha specie, ma per qualsiasi specie indivisibile degli uccelli, ad esempio, i passeri, le gru e così via” (ARISTOTELE, 1973, 644a24–34). Nelle “essenze” aristoteliche si può indovinare una probabile reminiscenza delle “idee” platoniche.

<sup>140</sup> *Ibidem*, 656a8–9. A proposito dell'immagine del mondo complessivamente ascensionale che caratterizza il pensiero di Aristotele, uno tra i più suoi interpreti e commentatori più autorevoli -William David Ross- si è espresso con le parole seguenti : “È più probabile che credesse in una gerarchia che giunge in modo continuo dagli esseri più bassi, quelli più immersi nella materia, fino all'uomo, ai corpi celesti, alle intelligenze e a Dio; la ragione attiva nell'uomo essendo uno dei più alti membri di questa gerarchia, ma avendone altri, oltre a Dio, al di sopra. È questa l'interpretazione del *De Anima* a cui rinvia la dottrina puramente deistica della *Metafisica*” (ROSS, 1971).

L'uomo, quindi, è “essenzialmente” diverso e superiore rispetto a tutti gli altri animali :

“Infatti, dapprincipio al momento della nascita dei loro piccoli, alcuni animali producono insieme una certa quantità di nutrimento sufficiente finché il nuovo nato se lo possa procurare da sé, per es. i vermipari o gli ovipari : i vivipari, poi, hanno per un certo tempo in se stessi il nutrimento dei loro piccini, la sostanza chiamata latte. Allo stesso modo, quindi, bisogna credere, è chiaro, che la natura pensa anche agli adulti e che le piante sono fatte per gli animali e gli animali per l'uomo, quelli domestici perché ne usi e se ne nutra, quelli selvatici, se non tutti, almeno la maggior parte, perché se ne nutra e se ne serva per gli altri bisogni, ne tragga vesti e altri arnesi. Se dunque la natura niente fa né imperfetto né invano, di necessità è per l'uomo che la natura li ha fatti, tutti quanti. Perciò anche l'arte bellica sarà per natura in certo senso arte d'acquisizione (e infatti l'arte della caccia ne è una parte) e si deve praticare contro le bestie e contro quegli uomini che, nati per obbedire, si rifiutano, giacché per natura tale guerra è giusta” <sup>141</sup> (ARISTOTELE, 1991).

In questo ragionamento, fondato su una discutibile analogia tra i comportamenti dei genitori nei confronti dei loro figli e l'azione esercitata dalla natura verso tutti gli esseri animali, Aristotele sviluppa una visione dell'ordine

---

<sup>141</sup> *Politica*, 1256b11–26.

naturale decisamente gerarchica ed antropocentrica, nella quale l'uomo occupa il gradino più alto in quanto partecipe del divino <sup>142</sup>.

Inoltre, va sottolineato che quando parla della superiorità dell'uomo sulle altre specie viventi, Aristotele ha in mente soprattutto il cittadino della *polis* greca, ma gli schiavi e le donne sono anche loro per natura subordinati/e all'uomo inteso come libero cittadino e quindi, da questo punto di vista, risultano tendenzialmente piuttosto simili agli animali <sup>143</sup> (LANATA, 1994).

Al di là delle molteplici interpretazioni che sono state date del pensiero aristotelico, comunque, ciò che mi sembra importante mettere qui in evidenza è il fatto che Darwin - a proposito di questi temi - nutra delle convinzioni che erano addirittura agli antipodi rispetto a quelle di Aristotele e quindi diventa molto difficile sostenere che vi

---

<sup>142</sup> Anche da una ricostruzione così schematica e lineare, mi pare emerga abbastanza chiaramente almeno uno tra i motivi principali per cui alla filosofia di Aristotele, durante il medioevo, attinsero a piene mani i rappresentanti più significativi sia della Patristica che della Scolastica : alla natura aristotelica era sufficiente sostituire l'opera di un dio creatore (quello della tradizione ebraico-cristiana) che aveva creato l'uomo a sua immagine e somiglianza perché esercitasse il suo dominio su tutto il mondo naturale, per gettare le fondamenta della concezione filosofica teocentrica ed antropocentrica che ha dominato la storia del pensiero occidentale fin quasi ai nostri giorni.

<sup>143</sup> Come si è più volte ricordato, Darwin era un antischiavista dichiarato e tale rimase per tutta la sua vita : ne consegue quindi che egli non avrebbe potuto in alcun modo accettare la giustificazione aristotelica della schiavitù come una istituzione conforme alle leggi naturali.

sia una qualche somiglianza nella loro concezione del mondo naturale :

i) innanzitutto, per Darwin, le specie non sono né eterne né immutabili, ma appaiono, scompaiono e si trasformano durante la loro storia evolutiva attraverso il meccanismo della selezione naturale : di conseguenza, anche l'attribuire a ciascuna di esse delle caratteristiche intrinseche ed immodificabili appare quantomeno inverosimile da un punto di vista darwiniano;

ii) in Darwin non c'è alcuna visione gerarchica della natura, paragonabile in qualche modo alla *scala naturae* aristotelica : da un punto di vista evolutivo, le specie si differenziano semplicemente per il fatto di risultare più o meno bene adattate alle condizioni ambientali in cui vivono e non si trovano tra loro in una relazione di tipo gerarchico;

iii) come si è già visto, secondo Darwin la natura non è in alcun modo "perfetta" (come ritiene Aristotele) e non produce alcunché di perfetto ma, al contrario, procede per variazioni casuali e cumulative, senza alcun piano predefinito : anche ciò che essa produce può avere una durata più o meno ampia, a seconda dei cambiamenti che si verificano nell'ambiente (di conseguenza, talune caratteristiche che potevano apparire vantaggiose o "buone" in un certo contesto, possono viceversa risultare un impedimento o uno svantaggio di tipo evolutivo in un ambiente diverso) ;

iv) infine, Darwin non avrebbe mai potuto aderire alla prospettiva antropocentrica sostenuta da Aristotele, secondo il quale tutti gli animali sono stati fatti dalla natura in funzione dell'uomo; né, tantomeno, Darwin avrebbe mai condiviso le affermazioni di Aristotele relative alla presunta divinità (o partecipazione alla divinità) dell'uomo.

Come lo stesso Darwin scriveva nel 1838 -quasi venti anni prima della pubblicazione dell'*Origine delle specie*- nel suo *Taccuino C* : “L’uomo, nella sua arroganza, si considera una grande opera, degna dell’intervento della divinità. Più umile e, io credo, più verosimile, ritenerlo creato dagli animali”<sup>144</sup> (DARWIN, 2009).

c) Un’altro tratto caratteristico della filosofia aristotelica che appare quantomeno opinabile nel quadro della teoria darwiniana, è quello riguardante il finalismo teleologico dei processi naturali.

Stando a quanto afferma Arnhart, la teleologia naturale di Aristotele -secondo la quale la natura agisce sulla base di fini, scopi o propositi- troverebbe una parziale conferma in una sorta di “teleologia immanente rivelata nella lotta di ciascun essere vivente per soddisfare i propri scopi specifici” (ARNHART, 2005). In altre parole, negli organismi viventi c’è in atto una teleologia empirica che può essere facilmente individuata in comportamenti come : la nutrizione, il corteggiamento, la riproduzione, la cura parentale ed altri che costituiscono delle attività finalizzate, le quali non potrebbero essere adeguatamente spiegate senza fare ricorso a delle “cause finali”. In tal modo, dal punto di vista di Arnhart, le teorie di Darwin risultano compatibili con il finalismo aristotelico e, anzi : “il diritto naturale darwiniano si basa su una concezione teleologica del movimento animale come sforzo verso fini naturali” (ARNHART, 2005).

In un altro articolo dedicato più specificamente a tale argomento, Arnhart afferma che per la biologia moderna la

---

<sup>144</sup> “Man in his arrogance thinks himself a great work worthy the interposition of a deity, more humble and I believe truer to consider him created from animals” (*Notebook C*).



natura è tuttora teleologica così come lo era per Aristotele, e che ancora oggi è del tutto ragionevole parlare della natura stessa come di un'entità dotata di fini e obiettivi ad essa intrinseci (ARNHART, 1988).

Le considerazioni esposte da Arnhart circa questo argomento fanno capo, in ultima analisi, ad una tradizionale interpretazione di Aristotele, secondo la quale tutte le strutture del mondo naturale (sia quelle biologiche sia quelle fisiche) sono dotate di un loro scopo originario e si muovono verso il raggiungimento di uno stadio di perfezione finale. Attraverso vicissitudini e trasformazioni di vario genere, questo modello esplicativo è arrivato fino a Lamarck (il quale vedeva all'opera nella natura un movimento di continuo progresso di tutti quanti gli organismi verso una perfezione sempre maggiore) e, più avanti ancora, fino alle molteplici riletture ed attualizzazioni che di esso sono state date anche in epoca contemporanea.

Di una simile visione delle cose, tuttavia, non c'è traccia nelle opere di Darwin (inoltre, egli non fa mai alcun riferimento a questi aspetti del pensiero aristotelico) e, nel complesso, ci sono piuttosto dei fondati motivi per ritenere che egli avrebbe preso probabilmente le distanze da queste riletture della sua teoria che fanno uso di schemi concettuali marcatamente aristotelici.

Innanzitutto, secondo la prospettiva di Darwin, nella natura non c'è alcuno scopo predefinito ed essa non fornisce intenzionalmente ai diversi organismi le caratteristiche per loro vantaggiose (come pensavano Aristotele e, in una qualche misura, anche Lamarck) : le variazioni si producono in modo assolutamente casuale e costituiscono il materiale su cui opera la selezione naturale; nei casi in cui una variazione risulta vantaggiosa

essa viene conservata, altrimenti viene scartata. Non si può quindi stabilire alcun rapporto di predeterminazione tra le variazioni stesse e gli scopi ai quali può accadere che esse servano. Nella costituzione degli organismi, in definitiva, non c'è nulla che li guidi verso una direzione piuttosto che un'altra e non c'è alcuna forma di "progresso" : esistono soltanto organismi che si adattano alle continue mutazioni ambientali con maggiore o minore successo, mediante dei processi che sono privi di qualunque intenzione e disegno prestabilito.

Inoltre, anche ammettendo che i singoli individui possano avere degli scopi limitati e circoscritti nello spazio e nel tempo, tale caratteristica non può essere estesa ai processi evolutivi nel loro insieme. La selezione naturale è un meccanismo che ricompensa, a posteriori, ciò che è accaduto nel passato : ovvero, il fatto che si siano verificate delle ricombinazioni di geni favorevoli; ma essa non fa progetti e non pone dei fini per il futuro. La selezione produce soltanto l'adattamento : l'effetto finalistico-teleologico è dovuto al fatto che noi, osservando a posteriori i risultati degli adattamenti meglio riusciti, abbiamo l'impressione che essi siano talmente perfetti da costituire l'esito finale di un piano o progetto precedente.

In definitiva, credo che abbia ragione Mayr quando afferma che il pensiero teleologico, nelle sue diverse manifestazioni "rappresentava quella che era l'idea del mondo prevalente prima di Darwin. (...) Questa visione finalistica del mondo aveva molteplici e differenti radici; rappresentava, infatti, il riflesso delle credenze millenarie di molti cristiani, dell'entusiasmo per il progresso promosso dall'Illuminismo, dall'evoluzionismo trasformista e dalla speranza condivisa di un futuro migliore. Tale concezione finalistica del mondo, in ogni

caso, era solo una delle numerose *Weltanschauungen* ampiamente adottate” (MAYR, 2005).

Il problema fondamentale, secondo Mayr, è costituito dal fatto che nella maggior parte dei casi i filosofi hanno tradizionalmente considerato la “teleologia” come un fenomeno unitario e sotto questa classificazione hanno riunito processi naturali sostanzialmente diversi, dando luogo ad una serie infinita di fraintendimenti.

Di conseguenza, per fare un po’ di chiarezza sull’argomento, Mayr propone una tipologia in cinque punti dei principali processi o fenomeni che, nel corso del tempo, sono stati genericamente definiti con il termine *teleologico* :

*i) processi teleomatici*

sono quelli relativi ad oggetti del mondo fisico che hanno la capacità di modificare il proprio stato, sono regolati da forze o condizioni esterne e possiedono inconsapevolmente una meta : essi avvengono automaticamente e sono spesso controllati dalla legge di gravità o dalla seconda legge della termodinamica (es. : un oggetto che cade a terra, il raffreddamento di un pezzo di ferro rovente). Questi processi possono avere un punto di arrivo (un termine), ma non hanno mai un obiettivo (ovvero, un fine). Come dice lo stesso Mayr : “Porsi la domanda ‘a che scopo ?’ nei loro confronti è inappropriato. Non ci si può chiedere per quale ragione un fulmine abbia colpito un particolare albero, o a quale fine un’inondazione o un terremoto abbiano ucciso migliaia di persone” (MAYR, 2005);

*ii) processi teleonomici*

con questo termine vengono indicati processi e comportamenti che procedono verso un obiettivo in quanto sono influenzati da programmi evoluti, come avviene nel

caso di un programma genetico : programmi come quelli che controllano i processi teleonomici sono il risultato della selezione naturale e non esistono nella natura inanimata. Esempi di questo genere di comportamento possono essere : il procurarsi il cibo, il corteggiamento e la migrazione. Il programma, in questo caso, contiene le informazioni riguardanti l'obiettivo finale e le istruzioni su come utilizzare tali informazioni. L'obiettivo di una determinata attività, quindi, è contenuto (interamente o parzialmente) nel programma e riflette il valore adattativo del comportamento manifestato;

*iii) comportamento intenzionale*

in questo ambito si possono annoverare le azioni e le strategie intenzionali chiaramente dirette al raggiungimento di uno scopo; si tratta di una sfera comportamentale studiata soprattutto dalla psicologia e dall'etologia. Tali comportamenti sono presenti non soltanto negli esseri umani, ma anche nei mammiferi e negli uccelli. Alcuni esempi citati da Mayr sono : le ghiandaie che seppelliscono ghiande e pinoli in nascondigli di cui ricordano esattamente la posizione e poi vi ritornano verso la fine dell'inverno, quando il cibo comincia a scarseggiare; oppure le leonesse che, quando vanno a caccia, si dividono in due gruppi dei quali uno si posiziona dietro la preda per tagliarle ogni via di fuga. Queste strategie comportamentali intenzionali non sono troppo diverse da quelle osservate negli esseri umani;

*iv) caratteristiche adattate*

si tratta delle caratteristiche che contribuiscono alle possibilità di adattamento di un organismo. Secondo Mayr, in questo caso, l'applicazione di una terminologia finalistica o teleologica risulta fuorviante. Da un punto di vista darwiniano, infatti, i cambiamenti evolutivi e la produzione di caratteristiche adattate non sono altro che il

risultato combinato dell'ampia variabilità che si produce all'interno di ogni generazione e della sopravvivenza probabilistica degli individui che rimangono in vita dopo la scomparsa dei fenotipi meno adatti. Di conseguenza, l'adattabilità costituisce un risultato a posteriori del processo evolutivo e non può essere considerata come il tendere in modo aprioristico verso una meta prestabilita. In linea di massima, le caratteristiche adattate si manifestano come organi capaci di compiere attività teleonomiche;

v) *teleologia cosmica*

sotto questa denominazione viene considerata l'ideologia secondo la quale i cambiamenti che si verificano nel mondo sono dovuti ad una forza esteriore od interiore agli organismi viventi, oppure ad una tendenza intrinseca verso il progresso e la perfezione : questa convinzione ha esercitato un potere enorme su tutta la storia del pensiero occidentale, soprattutto prima del XIX secolo. In questa categoria troviamo tutte le spiegazioni di tipo teistico (che vedono nell'azione di una divinità la causa e la spiegazione dei cambiamenti osservabili) e quelle che postulano l'esistenza di una sorta di "programma cosmico" presente fin dall'inizio nel genotipo di ciascun individuo (spiegazioni ortogenetiche), il quale dirige dall'interno l'evoluzione verso uno scopo finale.

Sulla base di questa classificazione, Mayr conclude che :

“Ciascuno di questi cinque processi o fenomeni è fondamentalmente diverso dagli altri quattro, e richiede una spiegazione totalmente differente. I tentativi di trovare una *spiegazione unitaria* alla teleologia che alcuni filosofi ... hanno compiuto sono stati quindi degli autentici fraintendimenti. Lo studio scientifico di tutti i fenomeni naturali precedentemente definiti teleologici ha privato la

teleologia del suo alone di mistero. Oggi comprendiamo che quattro dei cinque fenomeni che tradizionalmente chiamavamo teleologici possono essere completamente spiegati dalla scienza, mentre il quinto, la teleologia cosmica, non esiste. Questo chiarimento del concetto di teleologia ha contribuito enormemente alla conclusione che la biologia è una scienza autentica, libera da qualsivoglia proprietà occulta” (MAYR, 2005).

Se adesso torniamo ad esaminare il problema da questo punto di vista, appare abbastanza evidente il fatto che le posizioni di Arnhart a tale proposito tendono a sostenere una interpretazione teleologica del principio della selezione naturale, considerando l’evoluzione stessa come un processo finalisticamente orientato; mentre invece, secondo la prospettiva di Darwin, l’evoluzione è un processo assolutamente privo di qualunque meta finale a lungo termine<sup>145</sup>. Anche ammettendo che alcuni individui, in determinate circostanze, possano agire in vista di un fine, ciò non vuol dire che tale modalità comportamentale possa essere estesa ed applicata anche alla natura considerata nel suo insieme, in quanto non esiste di fatto alcuno stadio di perfezione finale da raggiungere.

---

<sup>145</sup> A tale riguardo, Mayr afferma che : “se consideriamo la frequenza con cui la selezione naturale imbocca vicoli ciechi letali e la frequenza con cui, durante l’evoluzione, cambia la sua ricompensa trasformando il cambiamento evolutivo in un irregolare movimento a zigzag, sembrerebbe alquanto improprio utilizzare il termine ‘teleologico’ per qualsiasi forma di evoluzione direzionale” (MAYR, 2005).

4. Per concludere questa breve analisi delle posizioni sostenute da Arnhart, mi pare si possa rilevare come pur presentando esse qualche punto di notevole interesse, rimangano tuttavia alcuni aspetti difficilmente conciliabili con gli attuali sviluppi della ricerca in campo scientifico.

Inoltre, sul piano filosofico, molte delle prospettive di continuità espresse da Arnhart risultano in realtà piuttosto incerte : fatta eccezione per le indubbie connessioni esistenti fra Darwin e Hume (e, più in generale, l'Illuminismo Scozzese), infatti, per quanto riguarda le affinità tra Hume e Aristotele e quelle tra Darwin e Aristotele, mi pare che -anche volendo ammettere la generica plausibilità di un qualche vago riferimento al senso morale o agli istinti sociali- gli elementi capaci di confermare la validità di una simile ipotesi siano, in realtà, abbastanza scarsi.

L'impressione complessiva che se ne ricava è invece che la preoccupazione principale di Arnhart non sia tanto quella di stabilire un solido terreno su cui sviluppare una teoria fondata su basi autenticamente scientifiche, quanto semmai quella di costruire una sorta di ideologia di legittimazione del potere politico a sfondo naturalistico.

In termini più espliciti, il presupposto da cui prendono le mosse le riflessioni di Arnhart è che nella filosofia di Aristotele si possano individuare le basi concettuali della moderna dottrina del diritto naturale, così come essa venne espressa prima da Locke e più tardi da Jefferson e Lincoln, trovando infine la sua piena realizzazione all'interno della Dichiarazione di Indipendenza degli Stati Uniti d'America del 1776<sup>146</sup>.

---

<sup>146</sup> Secondo le parole dello stesso Arnhart : “la nozione lockiana del diritto naturale, adottata dai pensatori politici americani, come Thomas Jefferson e Lincoln, si appella alla giustizia naturale,

Lo scopo di Arnhart non è quindi quello di prendere in considerazione i dati provenienti dalla ricerca scientifica per capire quali implicazioni essi possono avere sul piano etico e giuridico ma, al contrario, la sua prospettiva è quella di ricondurre le teorie di Darwin e la biologia evolutiva all'interno di questa tradizione di pensiero per mostrare che essa trova un'adeguata fondazione scientifica nei risultati provenienti dalle scienze naturali (ARNHART, 1984).

Anche se i contenuti sono molto diversi da quelli della filosofia spenceriana che abbiamo esaminato in precedenza (nel caso di Arnhart, la difesa dei diritti umani mentre, per quanto riguarda Spencer, la sopravvivenza dei più forti e l'eliminazione dei più deboli), in realtà la tecnica argomentativa utilizzata non è molto differente : si fa comunque ricorso ad una ideologia di tipo naturalistico (fatta derivare, in entrambi i casi, dalle teorie scientifiche di Darwin) per legittimare una forma specifica del potere politico. Come si è già detto, si tratta fondamentalmente di interpretazioni strumentali che non colgono affatto le specificità ed il potenziale innovativo delle ricerche scientifiche che oggi si stanno rapidamente sviluppando in questo ambito.

Come vedremo meglio nella prossima sezione di questo lavoro, infatti, le prospettive più feconde e ricche di implicazioni scaturite dalla rivoluzione darwiniana probabilmente sono quelle che oggi fanno capo al vasto

---

radicata nella natura umana e, in tal modo, ricorda la concezione di Aristotele del diritto naturale. Quando Jefferson e Lincoln parlano degli esseri umani provvisti, per natura, di un senso morale che distingue ciò che è giusto da ciò che è sbagliato, essi rivelano una tradizione aristotelica del naturalismo etico che conferma l'idea dei diritti naturali nel pensiero politico americano” (ARNHART, 2005).



settore delle neuroscienze e che si stanno rivolgendo in misura sempre più consistente al completamento del programma di ricerca inaugurato da Darwin, cercando di far luce sulle modalità attraverso le quali sono emerse ed agiscono le componenti neurali che rendono possibile il processo evolutivo stesso.

Sentimenti, empatia, linguaggio e pensiero concettuale, coscienza morale, da questo punto di vista, non sono altro che diverse dimensioni di una dinamica evolutiva che trova le sue radici più profonde nei meccanismi neurobiologici che accomunano la nostra a molte altre specie viventi.

Si tratta certamente di un campo di studi estremamente vario e complesso, non privo di difficoltà e controversie, ma molti dei risultati ottenuti finora stanno aprendo nuovi orizzonti anche alla riflessione su problemi di tipo etico ed è proprio ad illustrare alcuni aspetti di queste prospettive di ricerca che ci dedicheremo adesso.

## TERZA PARTE

### **LE BASI BIOLOGICHE DELLE ATTITUDINI E DEI COMPORAMENTI MORALI**

Le nuove prospettive di ricerca sviluppate dalla biologia evolutiva e dalle neuroscienze nell'arco degli ultimi decenni, ci stanno progressivamente portando verso un ripensamento radicale di molte categorie concettuali ereditate dalla nostra tradizione filosofica. Più precisamente, le modificazioni verificatesi in rapporto alle conoscenze riguardanti il funzionamento del corpo umano come prodotto di una dinamica evolutiva che include l'origine e la storia di tutte le forme di vita presenti sul nostro pianeta (sia quelle estinte che quelle attualmente esistenti), non possono non renderci avvertiti dell'opportunità di avviare un processo di profonda revisione dei presupposti antropologici che stanno alla base di alcune importanti concezioni filosofiche formatesi nel corso di epoche storiche precedenti.

A tale proposito, già all'interno dei *Taccuini* di Darwin possiamo trovare un'osservazione di notevole interesse : “Platone dice nel *Fedone* che le nostre ‘idee necessarie’ derivano dalla preesistenza dell'anima, e non sono originate dalla esperienza. – leggi scimmie al posto di preesistenza”<sup>147</sup> (DARWIN, 2010b).

---

<sup>147</sup> Si tratta, per l'esattezza, del *Taccuino M*, dove -alla data del 4 Settembre- possiamo leggere quanto segue: “Plato says in *Phaedo* that our ‘necessary ideas’ arise from the preexistence of the soul, are not derivable from experience. – read monkeys for preexistence” (DARWIN, 2009).

Per quanto riguarda il testo del *Fedone* (segnalatogli dal fratello Erasmus), Darwin fa riferimento a questo passaggio : “Se veramente esistono questi esseri di cui andiamo ragionando

Nell'interpretare questo frammento, è necessario tenere conto del fatto che Darwin non era un filologo classico né, tantomeno, uno studioso di filosofia antica; inoltre gli appunti contenuti nei suoi taccuini non erano destinati alla pubblicazione ma ad un uso strettamente privato. Purtroppo, il problema cui Darwin allude mi sembra abbastanza chiaro : il mondo delle idee platoniche, dotate di uno statuto ontologico autonomo e accessibili soltanto mediante una conoscenza intellettuale diretta, costituisce un postulato filosofico difficilmente conciliabile con i risultati della ricerca scientifica moderna. La preesistenza di idee "necessarie" (le quali, per inciso, possono essere di fatto conosciute solamente da pochi rappresentanti della specie umana, ovvero i filosofi) a cui riportare i dati provenienti dall'esperienza sensibile, non può essere suffragata in alcun modo, né attraverso l'esperienza né attraverso il metodo scientifico.

Se consideriamo tale questione dal punto di vista della teoria dell'evoluzione, non vi è alcuna "necessità" di affermare l'esistenza di entità siffatte per spiegare l'evoluzione della specie umana e delle sue competenze sociali ed intellettuali; non c'è alcun mondo "ideale"

---

continuamente, e il buono e il bello e ogni altro simile; e a ciascuno di questi noi riportiamo e compariamo tutte le impressioni che ci vengono dai sensi, riconoscendo che essi sono gli esemplari primi già posseduti dal nostro spirito; non è necessario, per la stessa ragione onde questi esistono, che anche esista la nostra anima prima ancora che noi siamo nati ? E se questi non esistono, non sarà vano il nostro ragionamento ? Non è così, non dipende da una necessità eguale che esistano questi esseri e al tempo stesso esistano le nostre anime, prima ancora che noi siamo nati ? e che, se l'una cosa non è, neanche l'altra può essere ? ” (PLATONE, *Fedone* 76 d-e, 1997).

indipendente dall'esperienza, col quale saremmo necessariamente costretti a confrontare le nostre impressioni sensibili, poiché anche le idee e i concetti astratti non sono altro che uno tra i tanti prodotti derivanti dalle specifiche modalità secondo le quali si è evoluta la nostra specie.

A questo punto, diventa abbastanza semplice comprendere cosa intendesse dire Darwin quando scriveva che bisogna leggere "scimmie al posto di preesistenza" : la spiegazione dell'origine di entità immateriali come le idee non va cercata nella postulazione di un presunto mondo iperuranico completamente diverso e staccato dal mondo in cui viviamo, ma nei processi evolutivi che pongono la specie umana in un rapporto di continuità con la realtà animale e, in senso più ampio, con la natura vivente. Non c'è infatti alcuna frattura incolmabile tra il mondo umano e quello animale : anche la capacità di produrre cultura e di elaborare concetti astratti non sono che delle modalità di adattamento caratteristiche della nostra specie le quali si sono sviluppate nel corso di una lunga storia evolutiva, caratterizzata da una variabilità genetica che ci ha portati a differenziarci gradualmente rispetto alle strutture morfologiche e funzionali ereditate dai nostri lontani progenitori protoumani.

La separazione platonica tra mondo sensibile (fonte di opinioni contingenti ed incerte) e mondo intellegibile (da cui deriverebbe l'unica forma di vero sapere : la conoscenza delle idee eterne ed immutabili), d'altra parte, si riverbera potentemente anche sulla concezione antropologica di Platone stesso. Infatti, le essenze perfette collocate da Platone nell'iperuranio non sono accessibili attraverso i sensi, ma soltanto per il tramite di un'anima non fisica, razionale ed immortale (che compartecipa della stessa natura delle idee), mentre i corpi fisici percepibili

attraverso i sensi possono dare origine unicamente ad opinioni mutevoli e inaffidabili su cui non è possibile fondare alcuna forma di vera conoscenza. Nei secoli successivi, la rielaborazione della filosofia platonica operata dal neoplatonismo e la sua successiva assimilazione nel quadro della teologia medioevale, hanno trasmesso all'età moderna la visione fondamentale dualistica di un essere umano costituito da una parte spirituale immortale e da una materiale e peritura.

Per quanto riguarda gli obiettivi di questa ricerca, mi sembra opportuno ricordare come -ben lungi dall'essersi esaurita- questa tradizione filosofica abbia trovato degli sviluppi assai significativi, sia in molti importanti filosofi moderni che all'interno di alcune correnti della filosofia contemporanea. Basti pensare, ad esempio, alla drastica dissociazione cartesiana tra *res cogitans* (pensiero puro privo di estensione) e *res extensa* (materia fisica completamente sprovvista di coscienza ed intelligenza) - che si trasformerà ben presto in una sorta di arbitraria ed irriducibile opposizione tra *mente* e *corpo*- per rendersi conto di quanto un simile dualismo abbia realmente influito su tutta la storia del pensiero occidentale fino ai giorni nostri. Anche la distinzione formulata da Kant fra "concetti puri della ragione" (a priori) e "conoscenze empiriche" (a posteriori) non può non farci pensare, in ultima analisi, a questo atteggiamento dualistico onnipervasivo che attraversa per intero tutta la nostra tradizione filosofica.

Si tratta comunque di orientamenti speculativi che mirano a costruire una filosofia della mente tendenzialmente staccata ed indipendente dalle strutture e dalle funzioni del cervello, cercando di scindere la vita mentale da quelli che sono i suoi effettivi presupposti materiali e naturali. Su questa linea di sviluppo, possiamo trovare anche molte

teorie contemporanee che puntano ad analizzare il funzionamento della nostra mente in modo soltanto astratto, come se fosse possibile studiarla e comprenderla indipendentemente dai molteplici e diversi contesti (fisiologico, neurale, emozionale, sociale, ecologico) che in realtà la rendono possibile<sup>148</sup>. Come ha ben osservato a tale proposito Antonio Damasio :

“L’idea cartesiana di una mente scissa dal corpo può essere stata, attorno alla metà del ventesimo secolo, l’origine della metafora della mente come programma di software. Infatti, se la mente può essere separata dal corpo, forse si può tentare di comprenderla senza alcun ricorso alla neurobiologia, senza che occorra lasciarsi influenzare da conoscenze di neuroanatomia, di neurofisiologia, di neurochimica. Ed è interessante notare questo paradosso : molti scienziati cognitivisti, convinti di poter indagare la mente senza rifarsi alla neurobiologia, non si considererebbero dualisti.” (DAMASIO, 1995).

Nei prossimi capitoli, quindi, partendo dai risultati ottenuti in settori diversi delle neuroscienze, metterò in evidenza come il compito attuale della filosofia dovrebbe essere proprio quello di vedere se e fino a che punto determinati

---

<sup>148</sup> Una discussione dettagliata ed approfondita di come l’intento di separare la mente dal corpo e dal cervello, tipico delle teorie filosofiche di matrice dualistica, possa essere rintracciato anche all’interno di numerose posizioni sviluppatesi durante il XX secolo, confermando in tal modo l’immagine di una mente disincarnata e indipendente dalla natura, è stata proposta da A. Attanasio nel suo studio riguardante le prospettive del darwinismo morale (ATTANASIO, 2010).

presupposti stabiliti nel quadro di una visione fondamentalmente dualistica della realtà umana siano, oppure non siano, compatibili con le recenti scoperte delle neuroscienze, nella prospettiva di reintegrare all'interno di una visione più organica ed equilibrata i processi mentali e cognitivi con le loro radici biologiche, emozionali e socioambientali.

Come vedremo, lo sviluppo di questa impostazione di ricerca ci porterà infine a considerare alcune implicazioni e conseguenze assai interessanti e significative in riferimento anche a settori di indagine quali l'etica e il diritto.

### **3. La ricerca dopo Darwin : alcune tendenze attuali**

#### **3.1. Il problema dei *valori* dal punto di vista delle neuroscienze**

Una delle questioni più significative che sono emerse tra quelle finora affrontate nel corso di questo lavoro, mi sembra essere quella riguardante l'origine e la definizione dei valori nel quadro dell'evoluzione della specie umana.

Anche in questo caso, infatti, ci troviamo ad affrontare degli schematismi provenienti dalla nostra tradizione culturale e filosofica (a partire da Platone, per arrivare fino a Moore ed oltre) che pongono i valori come entità concettuali astratte e separate dalla sfera concreta della sensibilità e dell'esperienza in cui si svolge la nostra esistenza quotidiana : un simile orientamento è dettato probabilmente dall'intento (più o meno esplicitamente dichiarato) di attribuire ad essi delle caratteristiche di stabilità, oggettività ed universalità capaci di imprimere una direzione chiara alle molteplici dimensioni secondo cui si articola la nostra vita personale e sociale; ovvero di fornire delle solide basi su cui fondare le complesse interazioni che rendono possibile l'esistenza di una società in quanto luogo all'interno del quale convergono e si realizzano le innumerevoli e variegata richieste ed esigenze dei singoli individui che la compongono.

A prescindere da quelle che potrebbero essere le giustificazioni più o meno legittime o ragionevoli di una tale prospettiva circa la natura e la funzione dei valori all'interno della vita sociale ed individuale, ciò che qui appare determinante è appurare se una simile impostazione possa essere considerata adeguata al fine di spiegare la genesi e la necessità dei valori all'interno delle società



umane da un punto di vista scientifico, anziché metafisico o normativo.

In questo senso, mi pare che la moderna teoria dell'evoluzione abbia dato degli importanti contributi a tale riguardo. Come si è già visto, infatti, se pensiamo che la morale sia un prodotto della storia evolutiva della nostra specie, allora non c'è alcun bisogno di guardare alle regole e ai valori come se fossero delle entità separate e a se stanti, poiché esse possono essere considerate molto più semplicemente alla stregua di meccanismi adattativi che hanno contribuito positivamente al successo evolutivo della specie.

1. Molti studi di archeologia e paleontologia umana sottolineano, di fatto, come la maggior parte delle caratteristiche anatomiche di *Homo Sapiens* fossero già chiaramente presenti sul continente africano circa 300.000 anni fa, mentre i primi segni che testimoniano dell'esistenza di una cultura materiale (strumenti di osso e graffiti realizzati con l'ocra) possono essere datati approssimativamente attorno ai 75.000 anni fa (MC BREARTY, BROOKS, 2000).

Per quanto riguarda il continente europeo, invece, i ritrovamenti di una tecnologia riconducibile alla presenza sul territorio di insediamenti di piccoli gruppi di *Homo Sapiens* risalgono a circa 40.000-50.000 anni fa. Ad ogni modo, stando ai reperti fossili di cui oggi disponiamo, è possibile stabilire che la capacità cranica degli ominidi vissuti attorno ai 250.000 anni fa era più o meno uguale a quella attuale (tra i 1300 e i 1500 cm<sup>3</sup>) e possedevano quindi dei cervelli, almeno potenzialmente, molto simili ai nostri. Ovviamente, questi lontani progenitori non avevano ancora sviluppato una cultura e un linguaggio scritti, né un progresso scientifico-tecnologico paragonabile a quello

attuale, ma l'equipaggiamento neurale di fondo che caratterizza la nostra specie era verosimilmente già presente fin da allora e ha reso possibile il progressivo evolversi e differenziarsi di strutture cerebrali e neurali capaci di supportare le sempre più elevate capacità cognitive che si andavano formando. Tuttavia, non si tratta soltanto di una questione di volume cranico e di grandezza del cervello, ma anche della sua struttura e organizzazione interna (DUNBAR, 2009).

Infatti, il nostro cervello presenta delle caratteristiche molto simili a quelle di tutti gli altri mammiferi sociali, a testimonianza del fatto che la specie umana fa parte di un ampio gruppo di organismi viventi tutti quanti imparentati fra di loro. Nel caso specifico delle strutture cerebrali, esse si sono sostanzialmente evolute -sia pure tenendo conto delle notevoli differenze esistenti fra le varie specie- seguendo un percorso temporale articolato, dagli strati più antichi (quelli più interni) a quelli di più recente formazione (quelli più esterni)<sup>149</sup>.

---

<sup>149</sup> Il modello al quale faccio qui riferimento è quello proposto negli anni '70 da Paul Maclean. Anche se molti degli attuali studi nel campo delle neuroscienze hanno mostrato che -per certi aspetti- tale modello appare oggi superato, esso rimane purtuttavia un punto di riferimento imprescindibile per comprendere la struttura fondamentale del cervello umano e la sua somiglianza con quello delle altre specie animali (MACLEAN, 1984). In realtà, i recenti sviluppi della ricerca in questo campo hanno evidenziato l'inadeguatezza del modello non tanto per quanto riguarda i suoi tratti strutturali ed evolutivi ma, piuttosto, sul piano funzionale e gerarchico. Maclean, infatti, tendeva a sottolineare in modo abbastanza rigido i diversi tipi di comportamento regolati dalle tre formazioni cerebrali più importanti (cervello rettiliano, cervello limbico e neocortex), attribuendo un ruolo preminente alle funzioni svolte dalla corteccia. Gli studi odierni, invece, supportano una visione molto più fluida dei meccanismi cerebrali, all'interno della

Nella parte più bassa dell'encefalo, praticamente alla sommità del midollo spinale, troviamo gli elementi che si sono formati per primi durante il processo evolutivo, i quali formano il cosiddetto *tronco encefalico* (chiamato anche “cervello rettiliano”, perché il cervello dei rettili è composto per la maggior parte da questo genere di strutture). Nel tronco dell'encefalo, assieme ai numerosi fasci di fibre afferenti ed efferenti, troviamo strutture come il midollo allungato, il ponte, il nucleo rosso, la substantia nigra e il cervelletto; dal cervello rettiliano, considerato nel suo insieme, dipendono molte funzioni vitali essenziali : gli automatismi respiratori, la regolazione della temperatura corporea, il controllo dei visceri, la circolazione sanguigna e il ritmo sonno-veglia (per ricordare soltanto le più importanti tra esse).

All'epoca in cui comparvero i mammiferi più antichi, cominciò a svilupparsi gradualmente il complesso delle strutture situate al di sopra del tronco encefalico che, considerate complessivamente, prendono il nome di *sistema limbico*; tra le più importanti ricordiamo : il lobo limbico, l'ippocampo, il talamo e l'ipotalamo, l'amigdala e il locus ceruleus. Questa vasta regione del cervello influenza in modo decisivo il sistema endocrino e il sistema nervoso autonomo; controlla molte delle risposte emozionali finalizzate alla sopravvivenza e alla riproduzione (assunzione di cibo, aggressione e fuga, accoppiamento); contribuisce ad immagazzinare e mantenere informazioni nella memoria a lungo termine. Inoltre, essendo connesse sia col tronco encefalico che con

---

quale le diverse componenti interagiscono incessantemente fra di loro influenzandosi reciprocamente e le parti più antiche svolgono dei compiti molto più complessi e determinanti rispetto a quanto era stato ipotizzato da Maclean.

le zone corticali superiori, le strutture limbiche sono coinvolte anche in molti processi decisionali correlati alle reazioni emozionali.

Infine, al di sopra del sistema limbico, troviamo la *corteccia cerebrale* o *neocortex* che, da un punto di vista filogenetico, è l'area sviluppatasi più di recente, con la comparsa dei mammiferi superiori. Essa è composta da sei strati successivi, la sua superficie è attraversata da solchi e circonvoluzioni abbastanza profonde e viene convenzionalmente suddivisa in : lobo frontale, temporale, parietale e occipitale. La corteccia è la parte più complessa e più plastica dell'encefalo e, nella specie umana, di gran lunga la più estesa. Le principali funzioni che essa svolge riguardano : il controllo di buona parte dei movimenti volontari, la raccolta e l'elaborazione delle informazioni visive e uditive, lo svolgimento delle attività cognitive superiori e la produzione di immagini mentali astratte.

I recenti sviluppi nel campo delle ricerche neuroscientifiche ci hanno permesso di conoscere meglio e di gettare nuova luce sui meccanismi e sul funzionamento di molte strutture cerebrali, ma in realtà le conoscenze accumulate a tale riguardo rispecchiano soltanto una minima parte dell'enorme varietà e complessità di funzioni che si svolgono senza interruzione all'interno del cervello. Pur trattandosi di un ambito di ricerca in continua trasformazione, si possono evidenziare alcuni aspetti di un certo rilievo ai fini della presente ricerca.

Il cervello della nostra specie, come quello degli altri primati superiori, è il risultato di un lungo processo evolutivo e adattativo che ha portato alla formazione di strutture cerebrali molto simili tra loro e chiaramente riconoscibili : anche se il cervello umano è evidentemente molto più sviluppato, esso non contiene -per quanto ne sappiamo a tutt'oggi- delle strutture che non siano

riscontrabili anche negli altri primati (e in molti mammiferi superiori). Una gran parte dei centri cerebrali più recenti, in realtà, sono collegati e comunicano tra loro attraverso la mediazione dei centri più antichi e il cervello, nella sua totalità, può essere considerato come un insieme coordinato e integrato in cui tutte le parti sono strettamente collegate fra di loro e nessuna lavora in completo isolamento dalle altre. Di conseguenza, anche se lo straordinario sviluppo della corteccia cerebrale ci differenzia sensibilmente dalle altre specie, è necessario purtuttavia tenere conto del fatto che alla base di tutto rimane sempre il cervello più antico, il quale si è sviluppato per primo e ci accomuna a tutte le altre specie animali : quindi, anche se le nostre capacità mentali superiori ci appaiono particolarmente importanti, in realtà esse non possono essere considerate come qualcosa di staccato ed indipendente dalle funzioni più elementari e primitive da cui dipende la nostra stessa sopravvivenza; come si è già detto, infatti, le parti di più recente formazione sono strettamente collegate con quelle più arcaiche e non possono funzionare a prescindere da esse. Non siamo (e probabilmente non saremo mai) degli esseri completamente razionali o completamente irrazionali, perché le diverse aree che compongono il nostro cervello interagiscono costantemente tra loro, portando verso una necessaria integrazione delle funzioni “inferiori” e di quelle “superiori” (laddove questo non avviene, si verificano spesso dei comportamenti di tipo patologico).

Un'altra questione di notevole interesse è quella relativa all'origine e alla spiegazione delle nostre attività mentali superiori. Se, come abbiamo visto, la storia dell'evoluzione cerebrale ha attraversato delle fasi testimoniate dalla struttura stratificata del nostro cervello, allora ciò che ci differenzia dagli altri primati consiste

essenzialmente nel fatto che alcune parti del nostro cervello si sono ingrandite o ridotte rispetto ad altre (come confermano gli studi di anatomia comparata) e anche le connessioni fra esse si sono modificate in senso incrementale. In definitiva, il fatto che nella specie umana si siano sviluppate delle capacità di pensiero astratto non riscontrabili in altre specie animali è reso possibile, sul piano morfologico, dal notevole sviluppo che ha interessato le aree associative della corteccia cerebrale, con particolare riferimento alla corteccia prefrontale, al lobo temporale e la regione parietale inferiore assieme al giro angolare (tutte aree che risultano essere molto più espanse nella specie umana rispetto a quanto accade per le scimmie antropomorfe). Se vogliamo spiegare le nostre eccezionali capacità mentali, quindi, non si tratta di una mera questione di dimensioni della massa cerebrale, quanto semmai di organizzazione e differenziazione all'interno del cervello stesso : tratti che appaiono riconducibili, per molti aspetti, al ruolo svolto dalle aree cerebrali associative.

Si tratta, comunque, di modalità evolutivo-adattative caratteristiche della nostra specie, per spiegare le quali non è necessario in alcun modo fare ricorso all'esistenza di immaginarie entità di tipo sovranaturale o metafisico : così come, per adattarsi al loro ambiente, i pesci hanno sviluppato le pinne (per nuotare) e gli uccelli le ali (per volare), la specie umana ha sviluppato determinate strutture cerebrali capaci di svolgere le funzioni mentali e cognitive più complesse ed astratte.

Queste brevi considerazioni preliminari dovrebbero essere sufficienti a mostrare non soltanto come le elevate competenze cognitive che contraddistinguono la nostra specie siano rese possibili, sul piano anatomico e

morfologico-funzionale, dallo straordinario sviluppo di particolari strutture cerebrali presenti anche nelle altre specie animali (soprattutto i primati e i mammiferi superiori), ma anche in che modo la sfera di quelli che tradizionalmente definiamo come “valori” possa essere assai meglio compresa proprio a partire dall’analisi delle nostre strutture cerebrali.

2. Ad un livello molto basilare, infatti, possiamo osservare che tutti i sistemi nervosi sono organizzati in modo tale da poter provvedere ai bisogni che garantiscono la sopravvivenza dell’organismo di cui fanno parte. All’interno della teoria evoluzionistica, questo significa che i comportamenti finalizzati all’autoconservazione e alla cura di sé sono stati nella maggior parte dei casi selezionati e preferiti rispetto a quelli della non-cura di sé : infatti, gli organismi che non si autoconservano non sono in grado di trasmettere i loro geni e, sul lungo periodo, tenderanno ad estinguersi. Per poter sopravvivere un organismo deve essere in grado di soddisfare i requisiti minimi necessari a mantenere il suo corpo in funzione e, preferibilmente, in buona salute. Da questo punto di vista, reazioni come il dolore e la paura costituiscono dei meccanismi di sopravvivenza, in quanto segnalano la necessità di adottare dei comportamenti correttivi capaci di ridurre lo stato di sofferenza : ad esempio, se improvvisamente mi trovo di fronte ad un nemico che mi minaccia (un predatore), immediatamente si attivano dei meccanismi del sistema nervoso parasimpatico che scatenano o una reazione di fuga, oppure una aggressiva di combattimento <sup>150</sup>. Questo genere di risposte, essenziali

---

<sup>150</sup> In realtà, in situazioni estreme, la paura può provocare anche reazioni come la paralisi temporanea o lo svenimento, ma si tratta

per la vita, sono perlopiù coordinate da strutture sottocorticali che fanno riferimento al tronco encefalico e all'ipotalamo : in questi casi, le reazioni sono istintive e immediate, perché non c'è il tempo di coinvolgere e attivare le strutture corticali superiori per effettuare delle valutazioni ponderate. Si tratta, inoltre, di circuiti sensibili alle "priorità" : normalmente la paura ha la precedenza su qualunque altra tendenza o desiderio sia presente in quel momento. I circuiti che collegano il tronco encefalico al sistema limbico, quindi, sono quelli predominanti per quanto riguarda l'autoconservazione e il mantenimento del benessere fisico (il quale dipende comunque, in larga misura, sempre da meccanismi che sfuggono al controllo cosciente). A questo livello molto arcaico, dunque, è possibile individuare una prima serie di valori selezionati durante il processo evolutivo, i quali accomunano tra loro tutte quante le specie animali dotate di un sistema nervoso (per quanto primitivo esso possa essere). Come osserva Patricia Churchland a tale proposito :

“Nel senso più basilare, pertanto, *l'aver cura di sé* è una funzione fondamentale del sistema nervoso. I cervelli sono organizzati per ricercare il benessere e per cercare sollievo dal malessere. Così, in maniera assai chiara, il circuito che è alla base dell'autoconservazione e che induce a sottrarci al dolore è la fonte dei valori più importanti – i valori dell'essere vivi e dello stare bene. Per rane, salmoni e tritoni, questo tipo di cura è praticamente tutto quello che c'è. Anche

---

in ogni caso di meccanismi e comportamenti che dipendono prevalentemente dal cervello più antico e che sfuggono quindi al controllo razionale esercitato dalla neocorteccia.



così, questo livello d'integrazione, ben conservato in tutti i vertebrati, è estremamente complicato. La pressione selettiva nei confronti della cura di sé è evidente, anche quando il circuito sottostante è poco perspicuo a causa della sua complessità” (CHURCHLAND, 2012).

Con la comparsa dei mammiferi superiori, dei primati e infine della specie umana, si produssero gradualmente delle modificazioni di notevole rilievo nell'ambito dei comportamenti sociali. Infatti, la strategia del prendersi cura dei propri piccoli, in queste specie animali, si dimostrò molto più vantaggiosa ai fini della sopravvivenza della prole (e quindi della specie) rispetto ai casi di mammiferi che tendevano ad ignorare i loro piccoli; di conseguenza, cominciarono ad essere selezionate e trasmesse quelle mutazioni -agenti sul sistema endocrino, su quello neurologico e sul piano emozionale- che favorivano (all'inizio soprattutto nelle femmine) lo svilupparsi dei comportamenti di tipo materno : lo stimolo ad allattare, proteggere e difendere i propri piccoli, il cui benessere venne ad assumere per la madre la stessa importanza del suo stesso benessere. Si realizzò, in tal modo, una sorta di “estensione” graduale verso altri individui della stessa specie (la prole) dei valori fondamentali del prendersi cura di se stessi e dello stare bene; la sopravvivenza e lo stato di salute dei figli divennero ben presto degli obiettivi prioritari per i genitori (in modo particolare per la madre) : il benessere di altri (in questo caso, gli appartenenti alla propria famiglia) si configurò così come uno dei comportamenti sistematicamente privilegiati e messi in pratica all'interno della classe dei mammiferi (sia pure con qualche rara eccezione). Da un punto di vista evolutivo, questo può

essere considerato come il nucleo fondativo del passaggio dal meccanismo della “cura di sé” a quello della “cura degli altri” (CHURCHLAND, 2012).

A questo livello, i circuiti neurologici e cerebrali inizialmente finalizzati all’autoconservazione, si modificarono significativamente al fine di comprendere all’interno di essi anche i propri piccoli. Ma per quanto riguarda questo genere di comportamenti, il cervello è organicamente correlato con il sistema endocrino e, in modo particolare, con la secrezione di alcuni ormoni, tra i quali appaiono essere di notevole importanza l’ossitocina e la vasopressina. Come si è già detto, tuttavia, a sua volta il sistema endocrino dipende in gran parte dal sistema limbico, che controlla anche molte delle emozioni fondamentali : quindi, il sistema limbico assieme a quello endocrino e alle emozioni primarie esercitano un’influenza assai rilevante su tutti i comportamenti relativi al prendersi cura della propria famiglia e del proprio gruppo di appartenenza che, come abbiamo già avuto modo di osservare, costituiscono uno degli elementi basilari della moralità. I nostri cervelli, come quelli della maggior parte delle altre specie di mammiferi, sono strutturati per favorire i comportamenti sociali, a partire dagli appartenenti alla famiglia per poi estendersi al gruppo e agli amici. Questo non vuol dire, tuttavia, che in tutte le specie dovremmo attenderci di trovare forme di organizzazione sociale simili tra loro, finalizzate alla soluzione di problemi più o meno analoghi e costantemente ricorrenti. Ciò che accomuna tra loro tutti i mammiferi è soltanto una particolare forma di attitudine alla vita sociale (cura della prole, riduzione del conflitto all’interno del gruppo, difesa del gruppo dalle aggressioni esterne), che dipende in larga misura da meccanismi neurologici i quali si sono costituiti nell’arco di una lunga

storia evolutiva, ma le modalità secondo le quali la suddetta tendenza alla socialità si realizza concretamente all'interno delle numerose specie, in contesti sociali ed ambientali estremamente diversi, possono presentarsi secondo una gamma di variabilità virtualmente illimitata. A tale riguardo, basta soltanto osservare alcune popolazioni appartenenti a specie differenti (lupi e delfini, castori e babbuini, orsi e macachi, per fare soltanto alcuni esempi), per rendersi facilmente conto di quanto i modelli di organizzazione sociale presenti tra i mammiferi possano variare, pur essendosi sviluppati a partire dalle stesse esigenze di fondo. Inoltre, anche all'interno della stessa specie, si possono riscontrare differenze notevoli tra sottospecie e tra singoli individui appartenenti allo stesso gruppo.

Portando il discorso sul piano delle società umane, si possono riscontrare molte affinità con le questioni che abbiamo affrontato sinora.

Innanzitutto, anche negli esseri umani (come negli altri mammiferi), la predisposizione ai comportamenti di tipo sociale appare correlata con i geni che codificano l'ossitocina e con i recettori dell'ossitocina, della vasopressina, della dopamina, della serotonina e di altri ormoni.

La tendenza a vivere all'interno di organizzazioni sociali, d'altra parte, produce una serie di comportamenti e di abitudini che possono essere osservate presso quasi tutte le comunità umane e che rimandano ad alcuni orientamenti di fondo condivisi in relazione ai valori : ad esempio, qualità come il coraggio, la generosità e l'onestà verso il proprio gruppo sono quasi sempre apprezzate ed incoraggiate; mentre, al contrario, la violenza e

l'aggressività, l'avidità eccessiva e la slealtà sono generalmente disapprovate e ritenute deprecabili.

Non intendo qui suggerire che vi siano dei valori "universali" o geneticamente determinati, perché non esiste alcuna connessione semplice o diretta tra il patrimonio genetico individuale e i comportamenti manifesti; per quanto ne sappiamo, non vi sono geni che controllano i valori e i comportamenti morali. Qualunque relazione esistente tra dotazione genetica e azione individuale è sempre estremamente complessa ed indiretta: i geni sintetizzano proteine, le quali a loro volta (attraverso una serie molto lunga di passaggi intermedi) portano alla formazione di strutture e circuiti cerebrali e questi ultimi interagiscono con l'ambiente attraverso la mediazione offerta dall'intero organismo il quale, per altro, è direttamente influenzato dalle condizioni ambientali alle quali si deve adattare; quindi, se da una parte è vero che i programmi genetici sono estremamente importanti nel definire l'insieme delle nostre potenzialità e possibilità iniziali, da questo non è possibile concludere -seguendo una vulgata grossolanamente deterministica, ormai del tutto superata dalla ricerca scientifica stessa- che vi siano dei singoli geni responsabili della giustizia, del fanatismo religioso o del mantenimento delle promesse fatte. Tutto ciò che oggi possiamo ragionevolmente asserire è che come specie disponiamo di un'eredità genetica che ci contraddistingue e che definisce, in un senso molto generale, quelle che sono le nostre caratteristiche e le nostre potenzialità di fondo (tuttavia, il processo evolutivo non è affatto terminato ma è tuttora in corso e, di conseguenza, anche il nostro patrimonio genetico di specie può ancora modificarsi).

Le somiglianze di orientamento riscontrate presso popolazioni umane diverse nei confronti dei valori, quindi,

stanno verosimilmente ad indicare che, in circostanze simili e nell'affrontare problemi analoghi, dei cervelli che si assomigliano per quanto riguarda le loro strutture fondamentali e la loro organizzazione interna possono arrivare a trovare delle soluzioni e a seguire delle linee d'azione abbastanza uniformi (pur tenendo conto delle diverse specificità culturali). Se il mio problema è quello di navigare, ad esempio, è abbastanza normale che io cerchi di costruire delle imbarcazioni con un materiale che galleggia facilmente come il legno : di fatto, questo è ciò che è accaduto presso quasi tutte le culture umane fino all'epoca moderna, anche se la grandezza, la foggia e le caratteristiche delle imbarcazioni prodotte sono state tra le più varie e diverse che si potessero immaginare, a seconda dei luoghi, delle epoche storiche e delle culture di riferimento.

I problemi fondamentali che le società umane devono affrontare per la loro sopravvivenza sono ovunque più o meno gli stessi e quindi è normale che si possano osservare tanto delle somiglianze quanto delle differenze nelle numerose modalità attraverso le quali esse cercano di risolverli.

In realtà, quando affrontiamo le diverse circostanze che la vita ci presenta, lo facciamo nel quadro complessivo delle opportunità consentite dalla nostra conformazione morfologica e, per quanto riguarda il cervello, non facciamo riferimento soltanto alle facoltà razionali rese possibili dalla neocorteccia, ma anche agli istinti e alle emozioni che dipendono dagli strati più antichi del cervello, nonché alle usanze, ai costumi e alle abitudini che si sono integrate nei circuiti cerebrali della memoria a lungo termine. Il cervello funziona come un insieme altamente integrato che regola le interazioni tra l'organismo cui appartiene e l'ambiente in cui esso vive e,

nello stesso tempo, esso è anche un prodotto del patrimonio genetico caratteristico della nostra specie; vi è quindi una continua interazione, estremamente fluida e complessa tra geni, organismi e ambiente : di conseguenza, se da una parte è vero che i geni influenzano i nostri comportamenti, dall'altra essi non lo fanno in un modo così meccanico e deterministico come molti sostengono (o paventano).

I geni e i processi cui essi danno origine sono il presupposto imprescindibile senza il quale il corpo, il cervello e il sistema nervoso non potrebbero svilupparsi, ma attraverso il sistema nervoso e il cervello l'intero organismo interagisce con l'ambiente in cui si trova, secondo modalità che possono favorire oppure ostacolare la selezione di determinate caratteristiche piuttosto che altre. In pratica, se attraverso l'azione esercitata dagli organismi viventi cui hanno dato origine, i geni possono modificare l'ambiente, per converso l'ambiente retroagisce sulle caratteristiche genetiche che possono risultare più o meno favorevoli alla sopravvivenza di ciascuna specie. In questo senso, appare improbabile che il prodursi di comportamenti complessi possa dipendere unicamente dalla presenza o dall'assenza di un singolo gene e tali comportamenti sembrano essere, piuttosto, l'espressione di una base genetica internamente differenziata e composta da molteplici geni interagenti fra loro. Non ci troviamo di fronte a dei sistemi causali semplici, chiusi e lineari, ma a dei sistemi dinamici non lineari ed aperti, capaci di apprendimento e in continua trasformazione. I geni fanno parte, in realtà, di una rete assai estesa e flessibile, che comprende gli altri geni, il cervello e il sistema nervoso, l'intero organismo, il gruppo sociale e l'ambiente esterno. In questo quadro di riferimento, allora, il cervello e il sistema nervoso dirigono le azioni dell'organismo

all'interno del suo ambiente in modo tale che esso riesca a sopravvivere e ad adattarsi con successo alle condizioni di vita in cui si trova; nelle specie che hanno sviluppato delle modalità di vita sociale come strategia di sopravvivenza, i complicati meccanismi e circuiti neurali selezionati nel corso della loro storia evolutiva, le spingono a formare dei gruppi sociali organizzati secondo caratteristiche proprie a ciascuna specie. Anche nel caso della specie umana, in quanto tendente ad organizzarsi secondo forme di aggregazione sociale più o meno estese e composite, le cose funzionano in modo analogo : così come accade anche per gli altri mammiferi sociali evoluti, i nostri circuiti cerebrali e neurali ci spingono a vivere in comunità, a interagire con gli altri membri del gruppo, a seguire dei modelli di comportamento condivisi che stanno alla base delle abitudini, delle convenzioni e infine -nel caso della specie umana- delle regole e delle istituzioni sociali. In questo senso, la maggior parte di quelle che definiamo usanze morali sono fondamentalmente dei modelli di comportamento finalizzati a favorire la convivenza pacifica all'interno del gruppo e a massimizzare le sue probabilità di sopravvivenza, mediando i conflitti che si presentano e cercando di trovare una soluzione efficace ai problemi che potrebbero portare verso una condizione generalizzata di miseria e di incertezza, pericolosa per la sopravvivenza del gruppo stesso. Alcune soluzioni risultano essere più efficaci di altre e sono quelle che si stabilizzano e vengono conservate e trasmesse per periodi di tempo più o meno lunghi, fino a quando le condizioni cambiano nuovamente e si rende necessario elaborare nuove modalità di convivenza. Il nostro comportamento sociale, per quanto infinitamente più complesso e articolato in confronto a quello degli altri animali, conserva in ogni modo la sua

funzione fondamentale, che è quella di aiutarci a fronteggiare nel miglior modo possibile le sfide che ci provengono dall'ambiente, permettendoci di sopravvivere. Nel caso della specie umana e degli altri mammiferi sociali, quindi, è possibile individuare una serie di valori sociali (nel senso di una fondamentale predisposizione alla socialità), che sono stati selezionati nel corso della loro storia evolutiva in quanto si sono dimostrati funzionali al processo di adattamento all'ambiente, favorendo il successo riproduttivo e la conservazione della specie.

La capacità di orientarsi nel proprio ambiente e la selezione delle pratiche sociali più funzionali al conseguimento del benessere, d'altra parte, sono delle abilità che non dipendono esclusivamente dalle attività mentali superiori che fanno capo alla neocorteccia (come ad esempio il ragionamento astratto e l'inferenza logico-deduttiva), ma sono controllate in larga misura dal vasto insieme di processi quali le sensazioni, gli istinti, le emozioni e le memorie sedimentate, che vengono regolati prevalentemente all'interno degli strati più antichi del cervello (tronco encefalico e sistema limbico) e ci accomunano agli altri mammiferi sociali. Per questo motivo, appaiono oggi improbabili le teorie che individuano le radici dei valori in entità soprannaturali (in quanto essi appaiono piuttosto come il prodotto di una storia evolutiva comune) o in una razionalità del tutto astratta e disincarnata (poiché non esiste una ragione isolata e completamente distaccata dai processi biologici e funzionali basilari, dalle emozioni, dagli affetti e dalle passioni) : anche se i numerosi problemi sociali a cui ci troviamo continuamente di fronte stimolano indubbiamente la riflessione teorica e la produzione di ipotesi speculative, queste non possono tuttavia essere radicalmente rescisse dalle profonde innervazioni e dalle



intense motivazioni istintuali che pervadono per intero la nostra costituzione biologica e la nostra vita stessa.

La questione di fondo, in questo caso, sembra essere piuttosto quella delle modalità secondo le quali si realizza l'interazione fra componenti genetico-biologiche e valori sociali all'interno della specie umana. Da un certo momento in poi, infatti, l'evoluzione della nostra specie ha imboccato una strada sua propria che, come si è già visto, ha condotto ad uno sviluppo straordinario della neocorteccia e ad un conseguente incremento delle corrispondenti attività mentali superiori; il potenziamento di queste attività mentali, a sua volta, ha reso possibile la formazione di linguaggi simbolici astratti ed estremamente articolati, nonché di istituzioni culturali capaci di regolare la convivenza all'interno di organizzazioni sociali sempre più ampie e differenziate. In un certo senso, potremmo dire che, nel caso della specie umana, l'evoluzione biologica è sfociata in una evoluzione culturale che ne costituisce il proseguimento più significativo; ma le istituzioni culturali, per parte loro, hanno determinato delle modificazioni assai notevoli nelle condizioni ecologiche di vita della specie e tali cambiamenti hanno portato ad un'alterazione progressiva delle pressioni selettive che contribuiscono a definire le caratteristiche più favorevoli alla sopravvivenza, influenzando così in definitiva anche la struttura del genoma umano. Da questo punto di vista, quindi, è possibile affermare che una delle connotazioni più significative della storia evolutiva della nostra specie consiste proprio nel fatto che, nel corso del tempo, l'evoluzione biologica e quella culturale hanno cominciato ad influenzarsi reciprocamente, fino al punto che oggi gli esseri umani -in virtù del livello di sviluppo tecnologico raggiunto- sono in grado di intervenire direttamente sul

patrimonio genetico della specie, modificandolo a seconda dei risultati che vogliono ottenere.

L'interazione tra biologia e cultura, del resto, rappresenta uno dei campi di studio più importanti verso i quali si sta indirizzando di fatto la ricerca contemporanea.

Uno dei programmi di ricerca più interessanti a tale proposito, è quello ideato e condotto da Luca Cavalli Sforza il quale, già a partire dagli anni '80 del secolo scorso e servendosi di un approccio di tipo multidisciplinare (cioè utilizzando dati di genere diverso, provenienti da discipline come la genetica, la demografia, l'archeologia, la linguistica e oltre), ha cominciato a porre le basi per una ridefinizione complessiva del corso dell'evoluzione umana durante gli ultimi centomila anni, mostrando come i tracciati evolutivi riguardanti la genetica, la paleoantropologia e la linguistica siano fundamentalmente in accordo tra di loro e consentano di avanzare l'ipotesi che geni, popoli e lingue si siano irradiati parallelamente, attraverso una serie di grandi migrazioni che trovarono la loro prima origine in Africa. In tal modo, quindi, evoluzione genetica ed evoluzione culturale risulterebbero essere strettamente connesse l'una con l'altra. Come afferma a tale proposito lo stesso Cavalli Sforza :

“Si deve dire, per prima cosa, che non è facile distinguere tra eredità biologica ed eredità culturale. Talvolta, bisogna riconoscerlo, è difficile giudicare la fonte di una differenza. È sempre possibile che le sue cause siano di origine biologica (le chiameremo *genetiche*) o che siano dovute ad apprendimento (le chiameremo *culturali*), o che ambedue le sorgenti diano un contributo. Ma, come già detto, esistono

differenze tra le popolazioni umane che sono senza dubbio genetiche, vale a dire ereditate biologicamente. E saranno queste a dover essere utilizzate per distinguere e studiare le razze, per la semplice ragione che sono molto stabili nel tempo, mentre per la maggior parte le differenze che fanno parte del tirocinio sociale sono ben più facilmente soggette a cambiamenti, e possono a volte sparire in un tempo assai breve” (CAVALLI SFORZA, 1996).

Secondo questa prospettiva, allora, nella storia dell’umanità la biologia e la cultura appaiono inestricabilmente collegate l’una con l’altra e diventa quantomeno problematico voler separare i prodotti dell’attività mentale umana dalle loro radici genetiche e biologiche.

Mi sembra invece importante sottolineare quanto viene qui osservato circa i diversi tempi evolutivi che contraddistinguono l’evoluzione biologica (cambiamenti nel patrimonio genetico della specie) e quella culturale (l’avvicendamento e la coesistenza di civiltà e culture differenti). Da questo punto di vista, infatti, è abbastanza evidente come le caratteristiche anatomiche, fisiologiche e neurologiche che costituiscono l’eredità biologica della specie umana, tendano a rimanere immutate per lunghi periodi di tempo (o a modificarsi in misura soltanto limitata), mentre le molteplici forme di produzione culturale si trasformano e si rinnovano secondo ritmi molto più rapidi : questo spiega perché il nostro patrimonio genetico attuale non sia di fatto molto diverso da quello dei nostri antenati preistorici (o da quello dei primati e delle scimmie antropomorfe), mentre invece le forme di civiltà e di cultura che si sono avvicendate nel corso della storia

umana e fino ai giorni nostri sono praticamente incalcolabili (CAVALLI SFORZA, 2010).

In estrema sintesi, si può dire che mentre la natura tende a conservare per periodi di tempi molto lunghi quelle caratteristiche che si sono dimostrate evolutivamente vantaggiose per la specie e i cambiamenti sono soltanto molto lenti e gradualmente, la cultura rappresenta invece un fattore di notevole flessibilità ed innovazione e i tempi di cambiamento e trasformazione sono estremamente più veloci rispetto a quelli naturali (e, limitandoci anche soltanto alle trasformazioni culturali -le quali sono significativamente collegate al progresso scientifico e tecnologico- i tempi con cui esse si verificano oggi sono indubbiamente sempre più rapidi rispetto a quanto accadeva in passato).

3. Rimane a questo punto da valutare se e fino a che punto queste sintetiche osservazioni relative all'evoluzione culturale e all'evoluzione biologica, possano veramente aiutarci ad avviare una riflessione sul tema dei valori fondata su basi di tipo scientifico.

Ciò che possiamo evidenziare, innanzitutto, è che senza dei geni capaci di costruire cervelli strutturati in modo tale da favorire il benessere degli individui e delle specie e, per converso, tendenti ad evitare i pericoli per la sopravvivenza, la maggior parte degli animali scomparirebbe nel giro di poco tempo, poiché non sarebbero in grado di conservarsi in vita e di trasmettere i propri geni alle generazioni future. In tal modo, gli animali dotati di un cervello orientato verso la cura di se stessi sono stati favoriti evolutivamente, rispetto ad altri i cui cervelli erano meno efficaci nel provvedere alla cura di sé. Ad un livello molto basilare, quindi, i circuiti che stanno alla base dell'autoconservazione e che ci inducono a

sottrarci al dolore (che dipendono per la maggior parte dagli strati più arcaici del cervello) sono quelli che definiscono i valori più primordiali ed istintivi : quelli dell'essere vivi e dello stare bene.

Con l'avvento dei mammiferi, hanno cominciato poi a diffondersi in misura sempre maggiore dei modelli di comportamento che prevedono non soltanto il prendersi cura di se stessi, ma anche il prendersi cura di altri individui (della propria prole innanzitutto) e proteggerli, talvolta sino al sacrificio di se stessi <sup>151</sup>. Questo vuol dire che, durante il corso della storia evolutiva, si sono prodotte delle variazioni nel sistema fondamentale della cura di sé, in modo tale che esso si potesse estendere anche, in un primo momento, alla cura dei figli : in tal modo, il cervello dei mammiferi si è gradualmente organizzato in maniera tale da far sì che i genitori si prendessero cura dei loro figli in modo molto simile a come si prendevano cura di se stessi. Questi “cervelli mammiferi” producevano reazioni di piacere allo stare insieme e di sofferenza verso il rimanere separati (tali sensazioni sono regolate dalla produzione di specifici ormoni, tra cui l'ossitocina e la vasopressina, che dipende prevalentemente dall'azione del sistema limbico). Una volta avvenuta questa prima importante mutazione in favore della prole, altre modificazioni, probabilmente più lievi, si sono realizzate, le quali hanno progressivamente esteso i comportamenti di cura verso la prole anche a coloro il cui benessere è strettamente collegato al proprio e a quello dei propri

---

<sup>151</sup> Questo tipo di comportamenti, in realtà, è presente anche in altre specie animali (ad esempio gli uccelli), sia pure secondo modalità differenti. Per quanto riguarda i fini di questo lavoro, tuttavia, mi limiterò a prendere in considerazione soltanto i mammiferi, poiché la specie umana costituisce un caso particolare di questa classe di animali.

piccoli. Da questa graduale trasformazione ha preso origine un'ampia serie di valori sociali, che sono rimasti successivamente alla base dei comportamenti morali. Così come accade nel caso dei lupi, dei primati e di altri mammiferi, anche gli esseri umani sono animali fortemente sociali, i cui cervelli sono strutturati in modo tale da favorire i loro interessi individuali e quelli di parenti ed amici. Una delle sintesi più efficaci riguardo al significato complessivo di questo lungo processo di trasformazione, mi pare quella fornita da Patricia Churchland :

“È qui che entra in ballo la storia dei valori : il fatto che qualcosa abbia valore e sia motivante dipende in ultima istanza da quell'antichissima organizzazione neuronale che serve alla sopravvivenza e al benessere. Con l'evoluzione dei mammiferi, la rudimentale organizzazione per la cura di sé è stata modificata per estendere i valori fondamentali del restare vivi e in buona salute ad alcuni, selezionati altri : *io e i miei*. A seconda delle pressioni selettive a cui sono state soggette le diverse specie, la cura può estendersi ai partner, ai parenti, agli amici. I mammiferi sociali, quelli che vivono in gruppo, tendono a mostrare attaccamento e un comportamento di cura rivolto, oltre che alla propria prole, anche ad altri. Preferiscono stare insieme e soffrono se vengono emarginati. Esattamente quali degli altri rientrano nell'ambito delle attenzioni, dipende come sempre dalla specie e da come si è evoluto il cervello in quella specie per consentire all'animale di vivere e di trasmettere i propri geni” (CHURCHLAND, 2014).

E, poco più avanti, prosegue :

“Complessivamente, la motivazione alla cura appare più forte per i figli che per gli affiliati, per gli amici che per gli estranei, per il partner che per gli amici, e così via. La familiarità, la parentela, l'appartenenza a un gruppo sono tipicamente fattori importanti per la forza dell'attaccamento. Ci sono, naturalmente, delle eccezioni : in biologia non c'è quasi nulla di universale. Alcune persone, per esempio, si mostrano più generose nei confronti di estranei che verso i propri familiari” (CHURCHLAND, 2014).

Vi è quindi una serie di valori di base, che condividiamo in gran parte con gli altri mammiferi, i quali dipendono dal nostro patrimonio genetico e dagli strati più antichi del nostro cervello (il tronco dell'encefalo e il sistema limbico) : ricollegandoci alla distinzione effettuata in precedenza, questo genere di valori dipende essenzialmente dall'evoluzione biologica ed essi sono stati selezionati perché si sono rivelati vantaggiosi all'adattamento e alla sopravvivenza della specie. Su scala temporale, questi sono evidentemente dei valori di lunga durata, poiché dipendono dalle nostre strutture biologiche le quali, come si è detto poc'anzi, sono quelle che si modificano più lentamente e tendono a conservarsi per periodi di tempo molto lunghi.

Per comprendere meglio le caratteristiche della specie umana da un punto di vista evolutivo, tuttavia, è necessario adesso prendere brevemente in considerazione il concetto di cultura e mi sembra opportuno distinguere tra due

accezioni diverse di tale concetto : una più ampia ed un'altra più ristretta.

Se intendiamo la cultura in senso ampio, come un insieme globale di conoscenze che derivano dall'accumulo di innumerevoli contributi individuali e vengono trasmesse nel tempo alle generazioni che compongono un determinato gruppo sociale, allora appare chiaramente - come si è già osservato nella seconda parte del presente lavoro- che anche molte altre specie e gruppi animali sono dotati di una cultura loro propria (l'esempio più evidente è quello costituito dai primati).

Se invece definiamo la cultura in un senso più circoscritto, considerandola come un insieme di competenze cognitive e di attività intellettuali astratte, che si esplicano prevalentemente mediante l'elaborazione e diffusione di un linguaggio simbolico articolato, nonché attraverso la conservazione e trasmissione di una memoria storica e di una tradizione condivisa, allora stiamo evidentemente parlando di un insieme di comportamenti che contraddistinguono precipuamente la nostra specie <sup>152</sup>. Secondo quanto afferma Ian Tattersall, infatti :

“Quasi tutti gli attributi cognitivi che caratterizzano tanto fortemente l'uomo attuale e

---

<sup>152</sup> A proposito di queste caratteristiche, tuttavia, mi sembra importante ricordare che esse non contraddistinguono la nostra specie come dei tratti essenziali presenti fin dall'inizio della nostra storia, ma che sono comparse soltanto relativamente tardi, come risultato di un processo evolutivo complessivo durato centinaia di migliaia di anni; se -per ipotesi- avessimo la possibilità di vedere un filmato dei nostri antichi progenitori, ci renderemmo pienamente conto del fatto che essi non disponevano affatto di tali capacità e che vivevano, in realtà, all'interno di piccoli gruppi molto simili, probabilmente, a quelli degli attuali primati.



che senza dubbio distinguevano anche il nostro compagno *Homo Sapiens* sostituitosi ai Neandertaliani, sono legati in qualche modo al linguaggio. Questo consente e richiede l'abilità di produrre nella mente simboli che poi possono essere rimescolati e organizzati da quella capacità 'generativa' di cui sembra che solo noi siamo i depositari. Il pensiero così come lo intendiamo noi dipende dall'elaborazione mentale di tali simboli, che sono rappresentazioni arbitrarie di aspetti del mondo sia interiore che esterno. Questi simboli, a loro volta, prendono corpo nei suoni che, organizzati secondo certe regole, costituiscono il linguaggio. Noi lo usiamo per spiegare noi a noi stessi e agli altri, e questa è la ragione per cui l'intimo rapporto fra simboli linguistici e mentali rende impossibile immaginare il pensiero in assenza del mezzo attraverso il quale lo comunichiamo. Il pieno godimento della qualità di uomo richiede quasi certamente il possesso del linguaggio, da cui consegue che possiamo affidabilmente assumere le testimonianze di comportamento simbolico come prova dell'esistenza di questo attributo" (TATTERSALL, 2011).

In ogni caso, quale delle due accezioni si preferisca, secondo questa prospettiva la cultura può essere definita come un vasto complesso di abilità e conoscenze che si sono sviluppate nel corso del tempo a partire dalle nostre caratteristiche genetiche e morfologiche, le quali sono state trasmesse alle generazioni successive in quanto, da un punto di vista evolutivo, hanno permesso alla specie di adattarsi all'ambiente in modo sempre più efficace e

vantaggioso. In altri termini, l'elaborazione e la comunicazione di simboli e concetti astratti costituiscono una peculiare modalità di adattamento all'ambiente (e di modificazione di quest'ultimo) che, fino ad oggi, si è dimostrata particolarmente favorevole nel caso della specie umana. Anche se intesa nel senso più restrittivo (per distinguere la nostra dalle altre specie animali), dunque, la cultura rimane un fenomeno del tutto interno al processo evolutivo, è essa stessa un risultato dell'evoluzione e non va considerata, invece, come il riflesso di una qualche entità sovranaturale all'interno della sfera umana, oppure come la manifestazione di entità metafisiche collocate surretiziamente in un mondo trascendente e perfetto, completamente avulso e diverso dal mondo in cui viviamo. Evoluzione biologica ed evoluzione culturale interagiscono continuamente l'una con l'altra : se l'uomo è diventato un animale culturale, lo si deve in gran parte al fatto che la nostra specie ha progressivamente selezionato un patrimonio genetico capace di produrre degli organi fonatori altamente perfezionati e, nello stesso tempo, una neocorteccia in grado di elaborare, trasmettere e conservare (attraverso il linguaggio simbolico e articolato) un pensiero di tipo astratto; d'altra parte, l'evoluzione culturale ha dato origine a dei cambiamenti ecologici ed ambientali tali da rinforzare il processo di selezione di certe caratteristiche genetiche piuttosto che altre.

Se la specie umana si è dimostrata, fino ad oggi, l'unica ad aver sviluppato queste particolari modalità di adattamento all'ambiente che definiamo col termine di cultura (nel senso più circoscritto), bisogna tuttavia osservare che quest'ultima non costituisce affatto un'entità monolitica, indifferenziata ed immutabile, quanto semmai un insieme di linguaggi e di pratiche estremamente mutevoli e variabili sia nel tempo che nello spazio.

All'interno di questo quadro di riferimento complessivo, quindi, è possibile pensare alla morale e al diritto nel senso di pratiche culturali assai perfezionate, che si sono dimostrate vantaggiose ai fini di mantenere la coesione e mediare il conflitto all'interno dei gruppi sociali.

È vero che al di là delle definizioni teoriche più o meno precise che ne vengono date (anche queste estremamente variabili presso culture e popoli diversi), nella vita pratica i confini tra valori sociali, valori morali, valori legali e valori politici, tendono spesso a confondersi e, talvolta, a sovrapporsi e a contrastare con la precisione delle diverse definizioni; ad ogni modo, mi pare opportuno qui evidenziare che se i problemi sociali fondamentali che le comunità umane devono affrontare nel tempo e nello spazio sono tendenzialmente molto simili tra loro (aggregazione e solidarietà interna, distribuzione delle risorse, difesa dai nemici esterni, controllo del territorio, procreazione e via dicendo), ciò che invece può variare notevolmente sono le modalità secondo le quali ciascun gruppo umano risponde di fatto a quei problemi : pur condividendo tutti il medesimo corredo genetico e neurale di fondo per quanto riguarda l'attitudine alla socialità e all'acquisizione di competenze cognitive (fatti salvi ovviamente i casi di malattie patologiche), le differenze nelle pratiche culturali e morali rimangono inevitabili, in quanto esse dipendono dall'interazione di innumerevoli fattori diversi, quali le condizioni ambientali, i sistemi di produzione, le reti di scambio commerciale, la capacità di leggere e scrivere, il progresso scientifico e tecnologico, le strutture familiari e tribali e via dicendo. Per di più, anche all'interno di uno stesso contesto sociale, le pratiche possono variare notevolmente, in funzione della classe sociale, dell'appartenenza di genere, delle convinzioni politiche o religiose e di molte altre variabili. In definitiva,

ciò che rende tendenzialmente simili tra loro le pratiche morali e sociali dipende in larga misura dal fatto che condividiamo determinate strutture cerebrali, meccanismi neurologici e bisogni vitali, mentre le diverse forme che la socialità e la moralità possono assumere in luoghi ed epoche diverse dipendono dall'intreccio di una enorme pluralità di cause, che spesso non è facile identificare né controllare completamente.

Tornando adesso alla distinzione precedentemente discussa, tra mutazioni genetiche e mutazioni culturali, si può brevemente concludere dicendo che se, da una parte, ci troviamo di fronte ad una serie di valori basilari che accomunano la nostra specie agli altri mammiferi e dipendono perlopiù dal controllo degli strati più arcaici del cervello, dall'altra parte invece, possiamo riscontrare una grande varietà di risposte culturali (tra cui, ad esempio, la morale, il diritto e la politica) agli stessi problemi di fondo, la quale è resa possibile altresì dalla eccezionale plasticità e flessibilità dei circuiti neurali, che dipendono dallo straordinario sviluppo raggiunto dalla neocorteccia all'interno del cervello umano. Ma non c'è alcuna separazione tra mente e corpo, o tra valori e mondo reale : biologia e cultura interagiscono incessantemente tra loro e, nel fare questo, producono cambiamenti culturali (più veloci) e genetici (più lenti), così come anche risposte sempre diverse alle nuove sfide proposte dall'ambiente naturale e sociale.

4. Un ultimo aspetto e assai significativo della questione è quello riguardante la presenza o meno di comportamenti morali tra gli animali, al quale si è già accennato parlando della vita sociale degli scimpanzé e di altri primati.

Anche in questo caso -così come già si è visto discutendo della cultura- il problema preliminare è quello di definire cosa intendiamo col termine di moralità.

Secondo una tradizione ben consolidata all'interno del pensiero occidentale, sarebbe possibile parlare di morale soltanto a proposito degli esseri umani, poiché essi sono gli unici ad essere dotati di razionalità, di un linguaggio articolato e, quindi, di regole morali esplicite e formulate linguisticamente : senza la presenza dei suddetti requisiti, infatti, non può esistere una vera e propria morale<sup>153</sup>. Di conseguenza, se un'azione non deriva da un processo di riflessione razionale e da una deliberazione autonoma e cosciente, allora essa non può essere considerata moralmente buona o cattiva.

Tuttavia, come è stato osservato a tale riguardo da parte di molti autori diversi, se dovessimo applicare rigidamente questa visione della morale al comportamento umano, allora potremmo concludere tranquillamente che la maggior parte delle azioni e delle decisioni umane non sono di tipo morale, poiché esse non dipendono affatto da una riflessione di tipo razionale o da ragionamenti

---

<sup>153</sup> Il dibattito relativo alle somiglianze e differenze esistenti tra gli uomini e gli altri animali, in realtà, era già molto acceso e controverso fin dai tempi della filosofia greca delle origini. Il testo più importante ed esaustivo sull'argomento rimane probabilmente ancora oggi lo studio dedicato da R. Sorabji alle relazioni tra esseri umani ed altri animali nel mondo antico, sia per quanto riguarda le qualità razionali che quelle morali (SORABJI, 1993). Analizzando una grande molteplicità di testi, a partire dai Presocratici per arrivare fino a Tommaso d'Aquino, Sorabji ricostruisce magistralmente le linee essenziali della riflessione su tali questioni e riesce a gettare nuova luce su molti argomenti assai discussi, individuando gli elementi di continuità e discontinuità rispetto al quadro filosofico contemporaneo.

deduttivi condotti a partire da alcuni principi fondamentali<sup>154</sup> ma sono dovute, piuttosto, ad una serie di

---

<sup>154</sup> Si consideri inoltre il fatto che la padronanza delle facoltà razionali più elevate e la capacità di effettuare ragionamenti logicamente corretti a partire da principi preordinati, non sono affatto delle caratteristiche in grado di garantire della qualità morale di un'azione. Credo che una delle critiche più significative a tale proposito sia quella contenuta nel testo ormai epocale di Hannah Arendt su *Le origini del totalitarismo*. Secondo l'analisi di Arendt, infatti, una delle colonne portanti dei sistemi totalitari in genere è proprio la "coerenza logica": l'imperativo dominante è quello di ricondurre tutta quanta la realtà all'interno di catene deduttive rigide che si svolgono a partire da premesse date. In questo modo, l'ideologia totalitaria mira ad impedire qualunque possibile confutazione del concetto da parte della realtà e nel caso che l'assunto ideologico di partenza venga contraddetto, allora sono i fatti che devono essere messi in discussione e non l'assunto ideologico stesso. Secondo le parole della stessa Arendt: "La coercizione puramente negativa della logica, la messa al bando delle contraddizioni, diventava 'produttiva', di modo che tutta una linea di pensiero poteva essere iniziata, e imposta alla mente, traendo conclusioni nella maniera della mera argomentazione. Questo processo argomentativo non poteva essere interrotto né da una nuova idea (che sarebbe stata un'altra premessa con una diversa serie di conseguenze) né da una nuova esperienza. Le ideologie ritengono che una sola idea basti a spiegare ogni cosa nello svolgimento dalla premessa, e che nessuna esperienza possa insegnare alcunché dato che tutto è compreso in questo processo coerente di deduzione logica" (ARENDR, 1999). Attraverso la "camicia di forza della logica", quindi, le ideologie totalitarie "ordinano i fatti in un meccanismo assolutamente logico che parte da una premessa accettata in modo assiomatico, deducendone ogni altra cosa; procedendo così con una coerenza che non esiste affatto nel regno della realtà", (*ivi*). Si costituisce, in tal modo, un meccanismo che manipola la realtà, neutralizzando tutto ciò che potrebbe, in qualche modo, invalidare l'assunto di partenza, realizzando così una tragica identificazione tra idea e realtà.

fattori quali istinti, intuizioni, emozioni e sentimenti, abitudini irriflesse, pregiudizi e credenze che hanno ben poco di razionale e ponderato se non il fatto che, molto spesso, noi ci sforziamo di elaborare delle giustificazioni (o razionalizzazioni) a posteriori delle azioni che abbiamo messo in atto, una volta che esse sono state già compiute (GRAYBIEL, 2008; HAIDT, 2001; HAIDT, JOSEPH, 2004; WOODWARD, ALLMAN, 2007).

Da questo punto di vista, quindi, una spiegazione razionalistica della morale risulta essere ben poco convincente, poiché essa non ci consente di rendere adeguatamente conto dei comportamenti effettivamente osservati : la morale può essere compresa molto più semplicemente, invece, come il risultato di un processo evolutivo sviluppatosi nel corso del tempo a partire da determinate caratteristiche biologiche di fondo e che non richiede necessariamente una riflessione di tipo razionale; nel momento in cui la specie umana ha raggiunto la capacità di formulare pensieri astratti e di stabilire delle

---

Seguendo questa strategia, il ragionamento logico “ha reciso in modo definitivo ogni legame con l’esperienza vivente; e ciò soltanto perché la premessa, un fatto o un’ipotesi, è supposta autoevidente e perciò non soggetta a disamina da parte del pensiero” ; il pensiero ideologico, dunque, “insiste su una realtà ‘più vera’, che è nascosta dietro le cose percettibili dominandole tutte, e che si avverte soltanto disponendo di un sesto senso”, (*ivi*). Dopo i tragici eventi cui la Arendt fa riferimento, appare quantomeno assai discutibile riproporre oggi una concezione della morale come imposizione di una legge universale sulla irriducibile molteplicità del reale, poiché se il “tu devi” kantiano viene inteso come un imperativo puramente formale, allora -come l’esperienza storica ha ampiamente dimostrato- esso può essere facilmente travisato ed utilizzato come un espediente per giustificare l’impossibilità o la illegittimità della resistenza al male (FORTI, 2012).

regole scritte, tali competenze hanno sicuramente espanso e potenziato incomparabilmente anche la sfera e le modalità dei comportamenti morali, ma non fino al punto da poter trascendere e rimuovere completamente le loro radici biologiche. Vi è quindi un ambito della moralità pre-razionale, evolutivamente più antica e che condividiamo con le altre specie animali, sulla cui base la specie umana - in tempi evolutivamente recenti- ha costruito una morale di tipo razionale : secondo questa prospettiva, dunque, non sarebbe corretto sostenere che gli animali non sono dotati di una loro propria moralità, ma possiamo soltanto affermare che dispongono di un'ampia gamma di comportamenti morali che precedono e anticipano la sfera ristretta della morale razionale (AVITAL, JABLONKA, 2000; VON ROHR, BURKART, VAN SCHAIK, 2011; WALLER, 1997; WILLHOITE, 1976; WOLF, 1999).

Come si è già rilevato nella precedente sezione, infatti, gli scimpanzé (ed anche altre specie di mammiferi) si organizzano in gruppi all'interno dei quali sono chiaramente riscontrabili strutture di tipo gerarchico (dominanza-sottomissione) e di gestione del potere (connessa all'autorità di alcuni individui); essi inoltre seguono modelli di comportamento fortemente empatici e provano almeno alcune emozioni fondamentali (paura, rabbia, etc.), nutrono aspettative nei confronti delle azioni altrui e si dimostrano tolleranti verso i loro piccoli. Anche se non sono dotati di una razionalità e di un'abilità linguistica paragonabili a quelle umane, ciò non toglie che quel genere di manifestazioni possano essere già considerate di tipo morale, anche in assenza di norme sociali formalizzate. In definitiva, se riteniamo che si possa parlare di morale soltanto in presenza di un linguaggio simbolico e di regole codificate, allora -per definizione- soltanto gli esseri umani dispongono dei requisiti per



essere considerati organismi morali; tuttavia, in presenza dei comportamenti sociali premurosi e solidali di molti animali, ci si può legittimamente domandare se una tale accezione della morale non sia forse un po' troppo restrittiva. Per quale motivo la "vera" morale dovrebbe per forza richiedere delle competenze razionali ed un linguaggio compiutamente articolato ?

Mi pare che, riguardo a tale argomento, Patricia Churchland abbia espresso alcune considerazioni di notevole interesse :

“Riflettendo sulle differenze tra il comportamento sociale degli esseri umani, da un lato, e quello degli scimpanzé, dei babuini, delle orche, degli elefanti, dei suricata e dei callitricidi, dall'altro, potrebbe essere più utile abbandonare l'assunzione per cui ci sono esattamente due tipi di moralità : una umana e una animale. Il problema è che ogni specie sociale sembra essere unica sotto diversi punti di vista, nonostante possieda caratteristiche comuni con le altre. (...) Che i mammiferi non umani possiedano valori sociali è ovvio; si prendono cura dei piccoli, e a volte anche dei compagni, dei parenti e dei soci, cooperano, possono punire e si riconciliano dopo un conflitto. Potremmo dar vita a una disputa semantica sul fatto che tali valori siano *realmente* valori morali, ma una disputa del genere non è così appagante. Certo, solo gli esseri umani possiedono una moralità *umana*. Ciò però non ci dice nulla di nuovo, è solo una noiosa tautologia. Si potrebbe notare inoltre che solo i callitricidi hanno una morale da callitricide, e così via lungo questa linea” (CHURCHLAND, 2012).

Per concludere, possiamo dire che gli attuali studi nel campo delle neuroscienze stanno mettendo sempre più in evidenza il fatto che le origini della morale non vanno cercate in sistemi astratti e staccati dalla realtà concreta, ma nelle radici biologiche ed evolutive della nostra specie. L'idea di fondo, secondo questa prospettiva, è quella di superare l'artificioso dualismo mente-corpo che persiste ancora all'interno della nostra tradizione filosofica, investendo in misura significativa anche l'ambito della morale.

Senza alcuna pretesa di esaustività, cercherò adesso di illustrare brevemente soltanto alcuni tra gli esempi secondo me più rilevanti di questo nuovo modo di affrontare il problema dei valori e della coscienza morale.

### **3.1.1. Emozioni e valori**

Uno dei settori di studio che si sono maggiormente sviluppati nell'ambito delle neuroscienze, è quello che mette in evidenza la stretta correlazione esistente tra la sfera dei valori e quella delle emozioni : ben lungi dal trovare fondamento in principi astratti o puramente teorici, i valori vengono così ricondotti anch'essi all'interno di una prospettiva unitaria che permette di integrare la morale nel quadro di un programma complessivo di ricerca, il quale si sviluppa a partire dalle basi biologiche, neurologiche ed evolutive della nostra specie e, più in generale, della classe degli animali mammiferi.

1. Se, con sguardo retrospettivo, consideriamo adesso brevemente la storia della nostra tradizione filosofica, possiamo facilmente constatare l'esistenza di una concezione profondamente radicata e duratura, la quale si

è sviluppata attraverso modalità ed epoche storiche differenti e che vede nelle emozioni delle entità tendenzialmente “negative” da contrapporre ad un polo “positivo” rappresentato dalla razionalità caratteristica degli esseri umani (razionalità che, in molti casi, finisce per coincidere in toto con la “natura umana” stessa, mentre gli elementi istintuali vengono considerati come “bestiali”, cioè caratteristici del mondo animale : si determina, in tal modo, una opposizione tra “umanità” e “bestialità” che, per molti aspetti, è ancora oggi fortemente presente nel nostro immaginario collettivo). Ci troviamo così nuovamente di fronte ad un dualismo che si può presentare attraverso forme più o meno radicali, secondo il quale è necessario distinguere tra un “bene” che è rappresentato da alcuni valori razionali posti in una sfera intelligibile staccata dal mondo sensibile e, dall’altra parte, un “male” che appartiene invece ad una sfera di pulsioni, passioni ed emozioni non razionali, le quali vengono pensate come costitutivamente antitetiche rispetto al regno della moralità razionale e sono spesso raffigurate facendo ricorso alla metafora delle tenebre che si contrappongono alla luce della ragione<sup>155</sup>.

---

<sup>155</sup> Credo che una delle rappresentazioni più significative del processo storico attraverso il quale la contrapposizione fra la razionalità e ciò che viene ritenuto non razionale cessa di essere una distinzione soltanto concettuale o teorica, per diventare invece un preciso criterio di fondazione e organizzazione della società moderna, con molte delle sue istituzioni più emblematiche (il manicomio, la prigione, l’ospedale), sia quella offerta da Michel Foucault nel suo studio ormai classico dedicato alla *Storia della follia*. Nel corso del XVII secolo, secondo Foucault, con l’avvento del razionalismo cartesiano, si compie “la grande separazione essenziale di ragione e sragione – di cui l’internamento è solo l’espressione istituzionale”. La luce della ragione definisce sempre

Di emozioni in senso proprio, in realtà, si è cominciato a parlare soltanto in tempi relativamente recenti quando, in età moderna, il metodo scientifico cominciò ad essere progressivamente applicato anche allo studio del corpo umano e del suo funzionamento interno; fino ad allora i termini più utilizzati dai filosofi per parlare dei moti non razionali dell'animo umano erano vocaboli come : desideri, affezioni, inclinazioni e, soprattutto, "passioni" (MEYER, 2000; RORTY, 1982; SOLOMON, 2008; STEARNS, STEARNS, 1985).

---

più nettamente il confine oltre il quale "ogni sragione prende la fisionomia dell'irrazionale" e, in quanto tale, deve essere controllata in quanto pericolosa per la stabilità sociale. In tal modo, non soltanto la sragione riceve un'ampia serie di contenuti concreti ed eterogenei che in precedenza non le appartenevano, ma si trova ad essere strettamente collegata ad un vasto programma di riassetto etico ed istituzionale della società che si realizza principalmente nel gesto dell'internamento coatto. Si tratta di una mutazione epocale, nel contesto della quale anche le categorie etiche vengono assorbite all'interno della opposizione fondativa tra ragione e sragione. Secondo quanto afferma Foucault stesso : "Si può affermare, approssimativamente, che fino al Rinascimento il mondo etico, al di là della separazione tra il Bene e il Male, realizzava il suo equilibrio in un'unità tragica, che era quella del destino o della provvidenza e della predilezione divina. Ora questa unità sta per sparire, dissociata dalla separazione decisiva tra ragione e sragione. Incomincia una crisi del mondo etico, che aggiunge alla grande lotta tra il Bene e il Male il conflitto irreparabile della ragione e della sragione, moltiplicando così gli aspetti della lacerazione (...). Tutta una metà del mondo etico si riversa così nel territorio della sragione, e gli reca un contenuto immenso di erotismo, di profanazioni, di riti e di magie, di saperi illuminati, segretamente investiti dalle leggi del cuore. Nel momento in cui si libera abbastanza da diventare oggetto di percezione, la sragione si trova imprigionata in tutto questo sistema di schiavitù concrete" (FOUCAULT, 1984).

Già nel quadro della filosofia platonica, ad esempio, troviamo chiaramente espressa una concezione negativa delle passioni, le quali vengono esplicitamente collocate all'interno dell'anima concupiscibile e sono fonte di sconvolgimenti e sofferenze di vario genere; contrapposta all'anima concupiscibile troviamo l'anima razionale la quale, con l'aiuto dell'anima irascibile, cerca di tenere a freno e di guidare le alterazioni prodotte dall'anima concupiscibile, che costituiscono un grave pericolo per la libertà umana in quanto offuscano le capacità razionali. Vengono poste così le prime basi di quell'insanabile contrasto tra "ragione buona" e "passioni cattive" che, da allora in poi, è rimasto come un caposaldo della filosofia morale occidentale fin quasi ai giorni nostri.

Con Aristotele, l'analisi delle passioni umane si fa più articolata e un po' meno drastica : in una qualche misura, infatti, la felicità appare connessa anche al soddisfacimento di quei desideri e al conseguimento di quei beni che sono correlati alle parti meno nobili dell'anima (agiatezza, stima, prestigio sociale); secondo la concezione aristotelica della virtù, comunque, ci si deve sempre muovere in una prospettiva di equilibrio e moderazione, poiché non appena ci si lascia andare a degli eccessi (in ambedue le direzioni : scarsità o eccedenza), ecco che si ripresenta il pericolo che le passioni prendano il sopravvento sulla ragione, la quale deve sempre conservare -anche secondo Aristotele- il controllo sulle passioni ed armonizzarle in direzione del bene morale.

Ma è soprattutto durante il periodo ellenistico, e in modo particolare con lo stoicismo, che la riflessione sulle passioni assume un rilievo tale da influenzare in modo profondo e duraturo tutta la filosofia morale dei secoli successivi. Gli stoici, infatti, prendono le distanze dall'apertura e dalla moderazione aristoteliche, avviandosi

così verso una radicalizzazione delle tesi platoniche : le passioni sono delle entità assolutamente negative (in molti casi sono considerate addirittura delle malattie), poiché si oppongono alla ragione e sono quindi “contro natura” (in questa versione, la perfezione della natura umana coincide infatti con la razionalità); esse vanno quindi combattute ed estirpate, al fine di conseguire la salute, la virtù e la felicità. Questa battaglia contro le passioni costituisce uno dei compiti fondamentali della filosofia stessa, la quale svolge così anche una funzione spiccatamente “terapeutica”, mostrando l’insensatezza delle passioni e riportando gradualmente l’anima verso l’unione col *logos*, dal quale si era allontanata solo momentaneamente (HORN, 2004; OATLEY, 2007).

Come ha mostrato convincentemente Richard Sorabji, furono proprio queste “cattive passioni” che gli stoici cercavano di eliminare, ad essere riprese e trasformate da parte dei padri della chiesa, i quali le riformularono trasformandole nella nozione di “peccato” : così come una volta le cattive passioni degli stoici allontanavano l’anima dal *logos*, allo stesso modo adesso sono i peccati a mettere l’anima in pericolo facendola tralignare dalla volontà divina e devono essere quindi combattuti ed annientati con ogni possibile mezzo. Le agitazioni e le inquietudini di cui parlavano anticamente gli stoici si ripresentano abilmente trasformate in tentazioni demoniache e viene dichiarata in tal modo la guerra santa contro i sette peccati capitali (SORABJI, 2002) <sup>156</sup> .

---

<sup>156</sup> Una visione sostanzialmente analoga a questa, ad esempio, è quella espressa anche da un eminente neurobiologo come Joseph LeDoux : “Dai tempi degli antichi Greci, gli esseri umani si sono sentiti costretti a separare la ragione dalla passione, il pensiero dal sentimento, la cognizione dall’emozione. Sono stati spesso ritenuti degli aspetti opposti dell’anima -come i Greci amavano chiamare la

È questa la percezione complessiva che, attraverso il processo di codificazione ed istituzionalizzazione posto in essere durante un millennio di cristianesimo, raggiungerà più o meno immutata l'età moderna e della quale è ancora possibile trovare delle tracce significative nelle opere di autori come Descartes, Spinoza e Kant.

Il pesante retaggio di questo fondamentale dualismo antropologico finirà per estendersi anche alla nozione moderna delle “emozioni”, le quali verranno ben presto incluse nel novero delle entità irrazionali ed elusive, le quali devono essere curate ed uniformate agli standard sociali (come suggeriscono molte interpretazioni della prassi psicoanalitica), oppure vanno escluse dalla sfera del discorso filosofico e scientifico in quanto entità inconsistenti e prive di interesse nel quadro di una teoria della conoscenza fondata su proposizioni scientifiche dotate di significato (come sosteneva, ad esempio, l'emotivismo di Ayer).

2. Anche per quanto riguarda lo studio delle emozioni, dunque, possiamo affermare che l'opera di Darwin ha rappresentato un punto di svolta di capitale importanza, gettando le basi per un nuovo approccio al problema a prescindere dai dogmatismi e dalle sterili dispute interne

---

mente- in lotta tra loro per controllare la psiche umana. Platone diceva per esempio che le passioni, i desideri e le paure ci impediscono di pensare. Per lui, le emozioni erano come cavalli selvaggi che l'intelletto doveva imbrigliare come un auriga. Per la teologia cristiana, le emozioni sono state a lungo l'equivalente dei peccati, delle tentazioni alle quali si doveva resistere con la ragione e la volontà perché l'anima immortale potesse entrare nel regno di Dio. E il nostro sistema giuridico tratta i 'delitti passionali' diversamente dalle trasgressioni premeditate” (LEDOUX, 2003).

alle molteplici correnti filosofiche e teologiche tra loro contrapposte.

Un anno dopo aver pubblicato il suo testo su *L'origine dell'uomo*, infatti, Darwin nel 1872 pubblicava *L'espressione delle emozioni* : inizialmente, esso avrebbe dovuto costituire un capitolo del libro sulle origini dell'uomo, ma strada facendo Darwin si rese conto che il materiale raccolto era tanto e tale da richiedere una trattazione separata che rendesse adeguatamente conto dell'importanza dell'argomento affrontato (DARWIN, 2012). Come era già accaduto anche con molti dei suoi libri precedenti, anche questo suscitò non poche perplessità e fu, per molti aspetti, frainteso e scarsamente compreso, fino al punto da essere considerato un testo “minore” e venne sostanzialmente accantonato, per essere poi riscoperto e riconosciuto nel suo autentico valore soltanto in tempi abbastanza recenti <sup>157</sup>.

---

<sup>157</sup> Non ho qui la possibilità di affrontare i problemi relativi alla ricostruzione storica dell'impatto che la pubblicazione dello studio sulle emozioni ebbe sul dibattito scientifico dell'epoca, né tantomeno di analizzare in maniera dettagliata le numerose implicazioni e conseguenze che le intuizioni darwiniane hanno avuto per la ricerca scientifica contemporanea, ma questo argomento costituirebbe già di per se stesso un interessante capitolo di storia della scienza moderna (EKMAN ET AL., 2003; EKMAN, DAVIDSON, 1994; SCHERER, EKMAN, 1984). In estrema sintesi, secondo la ricostruzione effettuata da Paul Ekman, i principali fattori che contribuiscono a spiegare la sottovalutazione e l'oblio del testo di Darwin sulle emozioni, possono essere ricondotti a cinque critiche fondamentali; a seconda dei diversi punti di vista, Darwin è stato accusato di : *i*) antropomorfismo; *ii*) aneddoticità e scarsa sistematicità; *iii*) accettazione dell'ipotesi dell'ereditarietà dei caratteri acquisiti; *iv*) non considerazione della funzione comunicativa dell'espressione delle emozioni; *v*) innatismo (EKMAN, 1973). Come è stato ben mostrato da Ekman



Anche in questo caso, come si è già visto per *L'origine dell'uomo*, il presupposto su cui si fonda il discorso di Darwin sulle emozioni è quello della continuità evolutiva tra la specie umana e le altre specie animali : né le emozioni, né le espressioni di esse possono essere considerate alla stregua di caratteristiche esclusive degli esseri umani; anche gli altri animali provano alcune emozioni simili alle nostre e le manifestano mediante espressioni e movimenti che spesso ricordano i nostri. Le emozioni vengono così inquadrare nel contesto della nostra storia evolutiva in quanto esse sono state selezionate nel corso del tempo, essendosi dimostrate vantaggiose ai fini di un migliore adattamento delle specie al loro ambiente. La muscolatura della nostra faccia, che rende possibile l'espressione delle emozioni, non è molto diversa da quella di altre specie di primati ed è il risultato di un lungo processo evolutivo e adattativo, esattamente come accadeva nel caso della nostra fisiologia interna (già descritta nel libro su *L'origine dell'uomo*).

---

stesso, molte di queste critiche non sono imputabili tanto a Darwin quanto ai limiti che erano intrinseci alla scienza del suo tempo : bisogna tenere conto del fatto che gran parte delle conoscenze odierne non erano disponibili a quell'epoca; tuttavia, rileggendo molte delle intuizioni darwiniane alla luce dei risultati conseguiti dalle ricerche attuali, esse risultano essere perfettamente in linea con tali risultati. Del resto, lo stesso Darwin era perfettamente consapevole del carattere storico e progressivo dell'impresa scientifica, ed auspicava che molti dei suoi errori sarebbero stati corretti dai suoi successori nei tempi a venire. Ma questo non toglie nulla alla validità e alla potenza innovativa delle sue tesi di fondo, le quali appaiono essere in misura sempre crescente -alla prova dei fatti- la fondazione imprescindibile della ricerca e dei risultati ottenuti in molti settori della ricerca contemporanea.

In questo modo, Darwin esponeva ancora una volta delle posizioni completamente alternative rispetto ai dogmi imperanti a quell'epoca : laddove i creazionisti asserivano che le emozioni sono una espressione “spirituale” dell'anima donata dal creatore agli esseri umani, Darwin mostrava che esse sono il risultato di un processo evolutivo e sono profondamente radicate nell'anatomia e nella fisiologia della nostra specie; se gli idealisti, dal canto loro, sostenevano che le emozioni esprimono una forma di realtà “ideale” completamente separata e diversa rispetto al mondo naturale, Darwin argomentava che esse non possono essere comprese a prescindere dalle loro origini corporee e dalle funzioni adattative che svolgono sia a livello dei singoli individui che delle diverse specie. Anche a questo riguardo, quindi, Darwin era nettamente in anticipo rispetto ai suoi tempi, aprendo così la strada verso nuove ipotesi e prospettive di lavoro <sup>158</sup>.

---

<sup>158</sup> Può essere interessante qui rilevare che già in una nota del suo *Taccuino N* (risalente al 1838), Darwin scriveva quanto segue : “Studiare la Metafisica come si è sempre studiata mi sembra come rompersi la testa con l’Astronomia senza la Meccanica. – L’esperienza dimostra che il problema della mente non può essere risolto attaccando direttamente la cittadella. – la mente è funzione del corpo. – dobbiamo avere qualche *solida* base su cui poter disputare” (DARWIN, 2010b). Il testo nell’originale inglese è il seguente : “To study Metaphysics, as they have always been studied appears to me to be like puzzling at Astronomy without Mechanics. – Experience shows the problem of the mind cannot be solved by attacking the citadel itself. – the mind is function of body. – we must bring some stable foundation to argue from” (*Notebook N*). Credo che queste poche righe siano sufficienti a mostrare come Darwin avesse già chiaramente afferrato, fin dagli inizi della sua riflessione, la sostanza della questione che aveva di fronte : le speculazioni astratte della metafisica non ci possono aiutare a comprendere meglio il problema della mente (sarebbe

Seguendo questa logica, quindi, lo studio delle emozioni costituisce un ulteriore tassello all'interno del ragionamento complessivo di Darwin per dimostrare la discendenza dell'uomo da altre forme animali, mettendo in evidenza i tratti di continuità con esse : anche le emozioni vanno studiate riconducendole alle basi anatomiche e neurologiche che ci accomunano agli altri animali, e si sono sviluppate -mediante un processo di “discendenza con modificazioni”- senza alcun bisogno di postulare alcun salto di tipo qualitativo tra animali umani e non umani.

A partire da queste basi, Darwin può quindi affermare che vi è una connessione diretta tra sistema nervoso, emozioni ed espressioni di esse, poiché queste ultime sono il risultato dell'azione svolta dal cervello all'interno del corpo di cui esso stesso fa parte : gli stimoli provenienti dal mondo esterno (oppure dall'interno del corpo stesso) vengono trasmessi al cervello mediante il sistema nervoso, suscitando delle reazioni emozionali che vengono manifestate attraverso le espressioni che le nostre strutture morfologiche ci consentono di assumere. Molte delle intuizioni di Darwin a questo proposito sono oggi oggetto di studio e sono alla base di numerose ipotesi di lavoro proprio all'interno delle neuroscienze e della psicologia fisiologica.

Una delle implicazioni più interessanti delle riflessioni svolte da Darwin consiste nel fatto che, fin da allora, egli aveva individuato nelle emozioni una sorta di linguaggio “non verbale” che ci accomuna agli altri animali; secondo

---

come voler studiare l'astronomia senza conoscere le basi della meccanica); poiché la mente trae origine dalle attività del corpo, è da quest'ultimo che bisogna partire (bisogna avere qualche base solida) per spiegare la mente e il suo funzionamento.

quanto egli stesso afferma, infatti : “I movimenti espressivi danno vivacità ed energia alle parole che pronunciamo; rivelano i pensieri e le intenzioni degli altri in modo più autentico delle parole, che possono essere falsificate”<sup>159</sup> (DARWIN, 2012). Darwin, ad esempio, sosteneva che i movimenti espressivi del volto e del corpo “servono come primo mezzo di comunicazione fra la madre e il bambino” e che proprio attraverso le espressioni altrui “percepriamo facilmente negli altri ... il sentimento di partecipazione e di simpatia” (DARWIN, 2012). Questa considerazione acquista particolare rilevanza, se si pensa all’importanza attribuita da Darwin alla “simpatia” come base della socialità e della moralità : da questo punto di vista, la comunicazione delle emozioni costituirebbe un elemento di grande importanza nella formazione degli atteggiamenti e dei comportamenti morali.

Riguardo a talune emozioni fondamentali, quindi, gli esseri umani comunicano tra loro allo stesso modo degli altri animali : ovvero, mediante l’espressione delle proprie emozioni, la quale costituisce un potente linguaggio di tipo preverbale, dotato di importanti implicazioni sul piano adattativo ed evolutivo.

La segnalazione verso l’esterno delle emozioni provate precede di gran lunga il formarsi delle caratteristiche fisiologiche e mentali che rendono possibile l’esprimersi mediante il linguaggio parlato (su un piano del tutto empirico, ad esempio, questo fenomeno può essere facilmente riscontrato osservando i comportamenti tipici dei neonati : essi, infatti, appaiono in grado di trasmettere

---

<sup>159</sup> “The movements of expression give vividness and energy to our spoken words. They reveal the thoughts and intentions of others more truly than do words, which may be falsified ” (*The Expression of the Emotions*, § 14).

le loro emozioni ai genitori e di intendere, a loro volta, le espressioni dei loro genitori ben prima di imparare a parlare).

Possiamo vedere all'opera, nel pensiero di Darwin, una nuova concezione dell'essere umano, che pone quest'ultimo su una linea di continuità ininterrotta con tutti gli altri esseri viventi, distaccandosi in modo radicale dalle forzose scissioni di tipo dualistico che avevano dominato sino a quel momento il pensiero filosofico e teologico.

Come asserisce lo stesso Darwin, infatti :

“Abbiamo visto come lo studio della teoria dell'espressione confermi, entro certi limiti, la conclusione che l'uomo è derivato da qualche forma animale inferiore e rafforzi il punto di vista dell'unità specifica o subspecifica delle diverse razze umane; d'altra parte, per quanto possa valere la mia opinione, ritengo che non ci fosse bisogno di questa conferma. Abbiamo anche visto che l'espressione per se stessa -o il linguaggio delle emozioni, come essa è stata qualche volta definita- ha certamente una grande importanza per il benessere del genere umano. Sarebbe certamente molto interessante per noi comprendere nel modo più esauriente possibile da dove e in che modo abbiano preso origine le varie espressioni che possiamo vedere continuamente sul volto delle persone che stanno intorno a noi, per non parlare dei nostri animali domestici. In base a queste numerose ragioni, possiamo concludere che la filosofia dell'argomento di cui ci siamo occupati meriti pienamente l'attenzione che ha ricevuto fino ad oggi da numerosi osservatori di grande valore, e che meriti anche di

essere ulteriormente studiata in futuro, in particolar modo da qualche abile fisiologo”<sup>160</sup> (DARWIN, 2012).

3. Come ho già segnalato nei paragrafi precedenti, la separazione artificiosa tra ragione e passioni (ed emozioni) ha esercitato una notevole influenza anche sulla filosofia e le ricerche scientifiche condotte durante il XX secolo, fino al punto che un intero settore come quello delle “scienze cognitive” si è dedicato allo studio dei meccanismi cognitivi e della razionalità in quanto tale, senza tenere assolutamente conto del ruolo svolto dalle emozioni all’interno della nostra mente. Come ha opportunamente osservato Joseph LeDoux, infatti :

“Le scienze cognitive sono nate da poco, verso la metà di questo secolo, e vengono spesso chiamate la ‘nuova scienza della mente’. In realtà sono la scienza di una sola parte della mente, quella che

---

<sup>160</sup> “We have seen that the study of the theory of expression confirms to a certain limited extent the conclusion that man is derived from some lower animal form, and supports the belief of the specific or subspecific unity of the several races; but as far as my judgment serves, such confirmation was hardly needed. We have also seen that expression in itself, or the language of the emotions, as it has sometimes been called, is certainly of importance for the welfare of mankind. To understand, as far as is possible, the source or origin of the various expressions which may be hourly seen on the faces of the men around us, not to mention our domesticated animals, ought to possess much interest for us. From these several causes, we may conclude that the philosophy of our subject has well deserved the attention which it has already received from several excellent observers, and that it deserves still further attention, especially from any able physiologist” (*The Expression of the Emotions*, § 14).

ha a che fare con il pensiero, il ragionamento e l'intelletto. Lascia fuori le emozioni. Ma una mente senza emozioni non è affatto una mente, è solo un'anima di ghiaccio : una creatura fredda, inerte, priva di desideri, di paure, di affanni, di dolori o di piaceri” (LEDOUX, 2003).

Una tale visione delle cose ha avuto delle pesanti ripercussioni anche nel campo degli studi etici, contribuendo a formare la convinzione che la morale in senso proprio dovesse essere considerata alla stregua di una facoltà puramente “razionale” da ricondurre a principi assiomatici e a deduzioni logiche stringenti compiute a partire da tali principi, le cui conclusioni avrebbero dovuto essere rigidamente applicate alle scelte e ai comportamenti umani; in questo modo, veniva completamente trascurato il fatto che, in realtà, le azioni umane dipendono in larga misura da fattori emozionali collegati alla struttura e al funzionamento del nostro cervello, i quali sfuggono in gran parte alle facoltà di controllo esercitate sul piano razionale. Secondo quanto afferma LeDoux, infatti, non soltanto le nostre azioni ma anche molti dei nostri processi cognitivi (e, più in generale, la nostra vita mentale stessa) traggono origine da sistemi cerebrali che operano al di fuori della sfera cosciente : il fatto che il nostro cervello faccia qualcosa, non vuol dire affatto che noi ne siamo consapevoli, né che sappiamo cosa esso stia effettivamente facendo (LEDOUX, 2003).

Una delle critiche più frequenti che vengono mosse da parte di molti filosofi, sociologi e teologi ai risultati ottenuti nel campo delle neuroscienze, è quella secondo cui il riportare il comportamento della mente umana alle strutture e al funzionamento del nostro cervello, costituirebbe il presupposto di un atteggiamento

fondamentalmente deterministico che pone dei vincoli alla libertà umana. Alla luce dei dati che ci provengono dalla ricerche condotte nell'ambito delle neuroscienze stesse, tuttavia, questo genere di critiche appare sostanzialmente infondato : il cervello ed i circuiti nervosi ad esso collegati, infatti, non costituiscono affatto un sistema causale chiuso, capace di determinare una connessione necessaria tra tutti i fenomeni che si verificano all'interno di esso<sup>161</sup>; la maggior parte degli studi contemporanei pone semmai l'accento sul fatto che il cervello è un organo dotato di una complessità e di una plasticità sorprendenti, caratteristiche delle quali abbiamo cominciato a renderci veramente conto soltanto nel corso degli ultimi decenni. Il cervello e i circuiti nervosi, in pratica, sono dotati di una variabilità molto elevata, possono cambiare struttura e funzione sulla base degli stimoli che ricevono e, inoltre, innumerevoli circuiti e nuove connessioni si possono formare e dar luogo a reazioni e comportamenti fortemente differenziati ed individualizzati; in realtà, quindi, è vero esattamente l'opposto : c'è ben poco di rigidamente determinato e prevedibile all'interno del cervello umano (e

---

<sup>161</sup> Anche volendo rimanere all'interno del campo della fisica, del resto, questo genere di determinismo meccanicistico rigido, di matrice seicentesca, è entrato profondamente in crisi già a partire dai primi decenni del secolo scorso, con la teoria quantistica, la quale non permette più di stabilire in modo univoco quali sono in ogni istante le condizioni e gli stati del sistema fisico osservato, ovvero le posizioni e i momenti assoluti relativi a tutti i punti che compongono il sistema stesso. In questo senso, la natura non può essere più restrittivamente rappresentata come un sistema meccanico necessitato di causa-effetto rigorosamente prevedibile e concluso in se stesso e, come vedremo meglio più avanti, questo modello non è in alcun modo applicabile agli organismi viventi e alle scienze biologiche.



non solo umano), fatte salve alcune caratteristiche strutturali e funzionali di partenza. Come dimostra la storia dell'evoluzione, la natura vivente è infinitamente "creativa" e imprevedibile : anche se, per ipotesi, fosse stato possibile conoscere nella loro totalità le condizioni di partenza da cui ebbero origine e si svilupparono determinati processi evolutivi, sarebbe stato comunque molto improbabile poter prevedere le innumerevoli forme viventi cui tale processo ha dato origine; le mutazioni genetiche ed il processo di selezione di esse non sono dei fenomeni determinabili a priori o deduttivamente, né avvengono in modo necessario, ma sono piuttosto dei processi che possono essere conosciuti nel loro reale andamento soltanto a posteriori (se si è abbastanza fortunati da disporre di elementi tali da consentire la ricostruzione "ex post" di un quadro complessivamente esauriente e attendibile).

Ponendosi in questa ottica, come è stato ampiamente argomentato da Ian Robertson, non vi è alcuna reale contraddizione fra strutture cerebrali e libero arbitrio :

“Di tutti i settori del cervello i lobi frontali sono quelli connessi meno rigidamente, i più influenzabili dagli incessanti stimoli offerti dal mondo esterno ai nostri sensi. (...) La piena evoluzione di quest'area del cervello ha introdotto il libero arbitrio, la volontà e la coscienza, provocando così la cacciata dell'uomo dal giardino dell'Eden.

La storia dell'uomo è unica da un punto di vista evolutivo poiché siamo in grado di forgiare il nostro destino plasmando il nostro cervello. Come specie, siamo sopravvissuti alla selezione naturale in quanto muniti d'una capacità d'adattamento

pressoché illimitata – quella flessibilità che ci viene da quel 40 per cento della materia cerebrale, i lobi frontali appunto, che costituisce l'essenza della nostra 'umanità'. Liberiamoci quindi dall'idea di un aggregato preprogrammato di moduli cerebrali costretti a obbedire a leggi arcane e facciamo nostro il concetto di libero arbitrio ! Perché, se gran parte del nostro comportamento è predeterminato geneticamente, noi possiamo, tramite la nostra cultura e civilizzazione, plasmare il nostro cervello usando la nostra mente, sfuggendo così in parte al determinismo della biologia” (ROBERTSON, 1999).

Le osservazioni di Robertson, in definitiva, non fanno che confermare e supportare ulteriormente quanto si è già rilevato precedentemente : le trasformazioni culturali (tra le quali possiamo annoverare anche l'etica e il diritto), in quanto dipendono perlopiù dalla neocorteccia e dai lobi frontali -i quali sono dotati di una notevole plasticità e flessibilità interne- sono quelle che si verificano più rapidamente e si manifestano secondo le forme più diverse; i caratteri genetici e morfologico-funzionali, invece, in quanto determinano i bisogni fondamentali per la sopravvivenza della specie, sono quelli che richiedono i tempi più estesi e tendono a modificarsi soltanto nel corso di periodi assai lunghi. Questo spiega, in altre parole, il motivo per cui noi siamo ancora oggi molto simili ai nostri antenati per quanto riguarda i nostri lineamenti genetici ereditari e le nostre strutture corporee; mentre sul piano culturale , tecnico-scientifico e delle abitudini di vita siamo invece estremamente diversi rispetto a loro : forse in futuro le modificazioni prodottesi sul piano culturale

saranno tali da indurre mutazioni significative anche nel genoma della nostra specie, ma si tratterà comunque di cambiamenti molto lenti poiché, come si è detto, le strutture genetiche -quando hanno successo- si conservano per periodi di tempo assai lunghi. In un certo senso, le ricerche e gli esperimenti attualmente condotti nell'ambito delle manipolazioni genetiche, potrebbero essere considerati essenzialmente come dei tentativi di "accelerare" artificialmente i tempi di trasformazione del patrimonio genetico della nostra specie.

4. In tale contesto teorico di riferimento, le emozioni occupano quindi una posizione singolare : infatti, se da una parte esse sono il prodotto di processi che si svolgono negli strati più antichi del cervello (tronco encefalico e sistema limbico), per quanto riguarda invece le modalità attraverso le quali esse vengono espresse all'interno di ogni gruppo sociale, sono dotate di una variabilità estrema e vengono modellate culturalmente (e, come si è visto, la variabilità culturale è un effetto della plasticità della neocorteccia e dei lobi frontali); in un certo senso, potremmo dire che esse costituiscono delle entità intermedie, in quanto appaiono collegate tanto al cervello arcaico che a quello di più recente formazione.

Questo spiega perché alcune emozioni fondamentali (paura, collera, gioia, piacere) -in quanto strettamente correlate al cervello arcaico- siano rimaste più o meno invariate nel corso del tempo e siano riscontrabili anche in altri animali, mentre le regole sociali che ne regolano l'espressione -in quanto stabilite dalle diverse culture- appaiono molto variabili e modificabili nello spazio e nel tempo. Anche le emozioni, quindi, presentano un'ambivalenza di fondo molto simile a quella già osservata nel caso dei valori : da una parte si manifestano

come entità di lunga durata diffuse più o meno allo stesso modo presso tutte quante le popolazioni umane, mentre per altri aspetti appaiono estremamente mutevoli e plasmabili in funzione dell'epoca storica, del contesto culturale e dei gruppi sociali di appartenenza (DEONNA, TERONI, 2012; GOLDIE, 2012).

Per quanto riguarda in modo specifico le connessioni esistenti fra emozioni e valori, mi pare che tra le posizioni più interessanti e significative vadano almeno ricordate quelle espresse da Antonio Damasio, che nelle sue ricerche ha sempre dedicato particolare attenzione al tema delle emozioni.

*a)* Anche nel caso di Damasio, la prospettiva di fondo cui si ispira il suo lavoro è quella di superare il dualismo mente-corpo, per elaborare una visione integrata e scientificamente fondata dell'organismo umano nella sua globalità.

Secondo Damasio, tutti quanti gli organismi viventi -a partire dai più semplici per arrivare ai più complessi- condividono la stessa conformazione di fondo : essi dipendono cioè dalla separazione di ciò che sta dentro o fuori dai loro confini; come afferma lo stesso Damasio : “Se non c'è confine, non c'è corpo e, se non c'è corpo, non c'è organismo. La vita ha bisogno di un confine. Io credo che la mente e la coscienza, quando infine fecero la loro comparsa nell'evoluzione, riguardassero innanzitutto la vita e l'impulso alla vita all'interno di un confine” (DAMASIO, 2000).

Negli organismi unicellulari il confine è costituito dalla membrana cellulare, mentre negli esseri umani esso è definito dalla pelle : è questo confine tra corpo e non-corpo che sta alla base del concetto di organismo individuale

inteso in senso biologico. La stabilità del corpo delimitato da confini costituisce il presupposto della vita stessa, ed è soltanto a partire da esso che è possibile comprendere i successivi sviluppi sul piano evolutivo; anche le forme di vita più evolute, infatti, si sono evolute a partire da questa realtà corporea fondamentale, dando origine a strutture sempre più complesse e diversificate. Il corpo, quindi, costituisce la base naturale dell'organismo stesso e non è affatto possibile pensare ad una mente indipendente dal corpo : se non ci fosse il corpo non ci sarebbe neanche la mente; così si esprime Damasio a tale proposito : “La supremazia del corpo è un motivo che risuona nell'evoluzione : dal semplice al complesso, per milioni di anni, il cervello si è occupato in primo luogo dell'organismo che lo detiene. (...) Fare scaturire la mente da un organismo anziché da un cervello staccato dal corpo è compatibile con un certo numero di ipotesi” (DAMASIO, 1995). Le ipotesi cui Damasio si riferisce, in questo caso, sono relative al fatto che nel corso dell'evoluzione lo sviluppo di cervelli sempre più complessi si è dimostrata una strategia vincente, in quanto ha aumentato le probabilità di sopravvivenza di intere specie animali : “Se il cervello si è evoluto in primo luogo per assicurare la sopravvivenza del corpo, allora quando comparvero cervelli dotati di mente essi cominciarono con il por mente al corpo. (...) Lo sviluppo di una mente, che in realtà significa sviluppo di rappresentazioni delle quali si possa acquisire coscienza come immagini, offrì agli organismi un nuovo modo di adattarsi a circostanze ambientali che non si sarebbero potute prevedere nel genoma” (DAMASIO, 1995).

Di conseguenza, il nostro senso di soggettività, le nostre gioie e i nostri dolori, le nostre elaborazioni mentali più

complesse, non hanno avuto origine in qualche realtà esterna ed assoluta, ma nel nostro stesso corpo :

“Per quanto sulle prime possa sorprendere, la mente esiste dentro e per un organismo integrato : le nostre menti non sarebbero quello che sono se non fosse per l’azione reciproca di corpo e cervello – nel corso dell’evoluzione, durante lo sviluppo dell’individuo e nel momento presente. La mente dovette prima essere per il corpo, o non sarebbe potuta essere. Sulla base del riferimento che il corpo fornisce con continuità, la mente può allora avere a che fare con molte altre cose, reali e immaginarie” (DAMASIO, 1995).

È alla luce di queste ipotesi di fondo, che si può capire il significato complessivo del lavoro condotto sinora da Damasio e il motivo della sua opposizione al dualismo cartesiano, ovvero : “l’errore di Cartesio”. Una tale prospettiva porta non soltanto verso la critica del dualismo cartesiano in quanto tale, ma anche di tutte quelle filosofie (idealiste, razionaliste, cognitive) che da esso derivano, in quanto postulano l’esistenza di una mente separata dal corpo. Damasio è assai esplicito a questo proposito :

“Eccolo, l’errore di Cartesio : ecco l’abissale separazione tra corpo e mente – tra la materia del corpo, dotata di dimensioni, mossa meccanicamente, infinitamente divisibile, da un lato, e la ‘stoffa’ della mente, non misurabile, priva di dimensioni, non attivabile con un comando meccanico, non divisibile; ecco il suggerimento che il giudizio morale e il ragionamento e la sofferenza che viene dal dolore

fisico o dal turbamento emotivo possano esistere separati dal corpo. In particolare : la separazione delle più elaborate attività della mente dalla struttura e dal funzionamento di un organismo biologico”<sup>162</sup> (DAMASIO, 1995).

Capovolgendo il celebre enunciato cartesiano del “penso, dunque sono”, Damasio mostra dunque che il pensiero e la consapevolezza di esso non possono essere affatto considerati come il substrato dell’essere ma, al contrario, prima vi fu l’essere e soltanto molto più tardi apparve il pensiero : “Noi siamo, e quindi pensiamo; e pensiamo solo nella misura in cui siamo, dal momento che il pensare è causato dalle strutture e dalle attività dell’essere” (DAMASIO, 1995).

b) Dal piano biologico a quello mentale, quindi, vi è una continuità di processi e di interazioni che si articola attraverso dinamiche estremamente complesse e diversificate, le quali provvedono a garantire la sopravvivenza e il benessere dell’organismo :

---

<sup>162</sup> Il brano di Cartesio al quale Damasio fa qui riferimento è tratto dalla quarta sezione del *Discorso sul metodo*, dove Descartes -dopo aver parlato del dubbio metodico- tratta della scoperta della prima certezza razionale : “... conobbi così di essere una sostanza la cui essenza o natura era esclusivamente di pensare, e che per esistere non ha bisogno di alcun luogo e non dipende da alcuna causa materiale. Dimodoché questo io, cioè l’anima in forza della quale sono ciò che sono, è interamente distinta dal corpo e addirittura è più facile a conoscersi del corpo, e, anche se esso non fosse, l’anima, nondimeno, sarebbe tutto ciò che è” (CARTESIO, 1986). Alla luce delle conoscenze acquisite dalla psicologia fisiologica e dalle neuroscienze, queste proposizioni di Descartes appaiono oggi, a dir poco, assai problematiche.

“A quanto pare, molto tempo prima che gli esseri viventi disponessero di qualcosa di simile a un’intelligenza creativa, addirittura prima che avessero un cervello, la natura aveva deciso che la vita fosse, al tempo stesso, molto preziosa e molto precaria. Noi sappiamo benissimo che la natura non opera seguendo un progetto, né prende decisioni nello stesso modo in cui lo fanno artisti e ingegneri; ma questa immagine serve a far capire il punto. Tutti gli organismi viventi, dall’umile ameba all’essere umano, nascono dotati di meccanismi progettati per risolvere *automaticamente*, senza bisogno di alcun ragionamento, i fondamentali problemi della vita, e precisamente : il reperimento di fonti di energia; l’incorporazione e la trasformazione di quell’energia nell’organismo; la conservazione della struttura dell’organismo mediante la riparazione dei danni prodotti dall’usura; e la difesa da agenti esterni causa di malattia e di danni fisici. Il termine ‘omeostasi’ è un modo comodo e coinciso per indicare l’insieme dei sistemi di regolazione e lo stato di vita, caratterizzato da processi ben regolati, che ne risulta. Nel corso dell’evoluzione, la dotazione innata e automatizzata per il controllo dei processi vitali -in altre parole, la macchina omeostatica- in possesso degli organismi divenne sofisticatissima” (DAMASIO, 2003).

Questa complessa “macchina omeostatica” viene illustrata da Damasio con l’immagine di un “grande, ramificatissimo albero di fenomeni deputati alla regolazione automatica della vita”; procedendo dal basso verso l’alto, troviamo : i)



il tronco, a cui corrispondono il metabolismo, i riflessi fondamentali e il sistema immunitario; *ii*) una prima grande diramazione tra comportamenti associati al piacere-gratificazione e al dolore-punizione (comprendono anche le reazioni di avvicinamento e allontanamento); *iii*) impulsi e motivazioni (ad esempio, la fame, la sete, la curiosità, l'esplorazione, il gioco, il sesso e altri appetiti e desideri); *iv*) emozioni vere e proprie (quali la gioia, il dolore, la paura, l'orgoglio, la vergogna, la compassione); *v*) infine al livello più alto, corrispondente alle fronde e alle foglie, i sentimenti, intesi come espressione mentale delle emozioni e degli altri livelli precedenti. Si tratta, ovviamente, di un'immagine molto schematizzata, poiché in pratica la natura non agisce quasi mai in modo così lineare e ordinato, e tutti questi livelli sono costantemente in un rapporto di interazione complessa sia tra di loro che con le radici della pianta. Tuttavia, un simile approccio costituisce indubbiamente un significativo passo in avanti nella direzione del considerare emozioni e sentimenti alla stregua di fenomeni concreti del mondo sensibile, che possono essere studiati e compresi con metodi scientifici, togliendoli dal limbo delle entità sfuggenti, misteriose ed indefinibili nel quale erano stati relegati da tutta una serie di convenzioni filosofiche e teologiche ormai sbiadite ed asfittiche.

Per quanto riguarda più specificamente il livello delle emozioni, Damasio ne distingue tre categorie differenti : *i*) le *emozioni di fondo*, che scaturiscono dalla combinazione di reazioni regolatrici più semplici (come i processi omeostatici, gli appetiti e i comportamenti associati al dolore-piacere) e determinano la tonalità complessiva del nostro essere; *ii*) le *emozioni primarie* più semplici, come la paura, la rabbia, la sorpresa, la tristezza e la felicità, che sono largamente diffuse e costanti sia tra gli uomini che tra

varie altre specie animali; *iii*) le *emozioni sociali*, più direttamente legate alla società e alla cultura (ma non limitate unicamente alla specie umana), che comprendono: compassione, imbarazzo, vergogna, senso di colpa, gelosia, invidia, gratitudine, ammirazione, disprezzo ed altre ancora. Anche in questo caso, non si tratta di una classificazione rigida, quanto di un'ipotesi complessiva di lavoro, che ci permette di cominciare a comprendere meglio la effettiva complessità e vastità della sfera emozionale; in realtà, i confini tra le diverse emozioni sono molto fluidi e l'una sconfinava spesso nell'altra : inoltre, esse sono collegate sia con i meccanismi omeostatici che con i sentimenti, in modo tale da formare un vasto insieme integrato del quale le attuali neuroscienze stanno cominciando soltanto adesso a studiare e comprendere un po' meglio i meccanismi più elementari. Ciò che mi sembra opportuno sottolineare è che ci troviamo comunque all'interno di uno degli sviluppi più interessanti e promettenti delle prospettive aperte dalle teorie di Darwin, per il quale le emozioni non andavano affatto considerate come degli attributi esclusivi della specie umana, ma piuttosto come dei meccanismi che condividiamo con tutti gli altri esseri viventi e che non sono collegati in modo necessario con il pensiero cosciente: “Sto ipotizzando ... che gli organismi possano produrre reazioni proficue che conducono a risultati vantaggiosi senza *decidere* di produrle, e anche senza *percepirne* il dispiegamento. Dalla costituzione di quelle reazioni è poi evidente che, nel momento in cui esse hanno luogo, l'organismo si sposta temporaneamente verso stati di maggiore o minore equilibrio fisiologico” (DAMASIO, 2003).

Ciò che differenzia gli umani dagli altri animali, quindi, non è la capacità di provare emozioni, ma quella di

registrarle nel sistema nervoso e di rappresentarle come piacevoli o dolorose, in modo tale da poterle conoscere come sentimenti. Inoltre, in quanto consapevoli della relazione fra determinati obiettivi e le nostre emozioni, abbiamo la possibilità (non il dovere o la necessità) di sforzarci di esercitare un controllo volontario sulle nostre emozioni, dirigendo la nostra attenzione verso oggetti e situazioni di un certo tipo piuttosto che di un altro : in tal modo, riusciamo in qualche misura a superare gli automatismi spesso inconsapevoli scatenati dai meccanismi emozionali. Si costituisce così una connessione diretta fra emozioni, coscienza di esse e sentimenti, che apre alla nostra specie delle possibilità non disponibili (oppure soltanto in misura estremamente limitata) alle altre specie animali. Riassumendo, quindi, secondo Damasio le emozioni cominciano ad essere presenti già ad un livello molto basilare, inconscio ed automatico in tutti gli esseri viventi :

“Per quanto ne sappiamo, la maggior parte delle creature viventi equipaggiate in modo da esibire emozioni finalizzate alla propria autoconservazione non è attrezzata, a livello cerebrale, né per sentire queste emozioni né, tanto meno, per pensare di averle. Esse rilevano la presenza di particolari stimoli nell’ambiente, ai quali rispondono con un’emozione. Tutto ciò di cui hanno bisogno è, in primo luogo, un semplice apparato percettivo – un filtro per rilevare lo stimolo emozionalmente adeguato; e, in secondo luogo, la capacità di esibire l’emozione. La maggior parte delle creature viventi agisce. Probabilmente esse non sentono come noi, e meno che mai pensano come facciamo noi. (...)

Le creature più semplici mancano delle strutture cerebrali necessarie a rappresentare, sotto forma di mappe, le modificazioni che si verificano nell'organismo quando hanno luogo le reazioni emozionali, modificazioni che si traducono poi nel sentimento. Esse mancano anche del cervello necessario a rappresentare l'anticipazione di tali modificazioni fisiche, capacità che potrebbe costituire la base del desiderio o dell'ansia" (DAMASIO, 2003).

Via via che gli organismi viventi si fanno più complessi e differenziati, essi acquistano la capacità di sentire le emozioni, di rappresentarle e diventano coscienti di esse : in tal modo, le emozioni si trasformano in sentimenti. Ma quali sono i requisiti essenziali necessari, che permettono ad un organismo di avere dei sentimenti ? Damasio ne individua almeno quattro : *i)* innanzitutto è necessaria la presenza non soltanto di un corpo, ma anche di un mezzo per rappresentare quel corpo (e i suoi diversi stati) all'interno di se stesso, ovvero la presenza di un sistema nervoso; *ii)* in secondo luogo, il sistema nervoso deve essere in grado di produrre delle mappe delle strutture e degli stati del corpo, nonché di trasformare le informazioni contenute in quelle mappe in configurazioni mentali ed immagini; *iii)* inoltre, i contenuti del sentimento devono essere noti all'organismo : perché emerga un sentimento, è necessario che vi sia coscienza di esso; *iv)* infine, il cervello diviene capace di rappresentare modalità dello stato corporeo che sono state costruite ed eseguite sotto il comando di altre parti del cervello stesso.

Prima di tutto, quindi, si sviluppano i meccanismi cerebrali delle emozioni, i quali -in presenza di determinati

requisiti- rendono possibile la formazione di un'ampia gamma di sentimenti.

Ma a questo punto ci si potrebbe domandare perché mai, da un punto di vista evolutivo, la selezione naturale abbia favorito il consolidarsi di una coscienza dell'emozione : in fondo, non sarebbe stato sufficiente il meccanismo che consente di provare l'emozione e di reagire spontaneamente, con un comportamento adattativo automatico (ad esempio : fuggire da un predatore o aggredire un rivale) ?

La risposta di Damasio è che lo svilupparsi di una coscienza offre dei notevoli vantaggi poiché permette di “generalizzare la conoscenza” dell'ambiente e delle circostanze, formando delle connessioni sistematiche tra determinate categorie di oggetti e situazioni ed una gamma più estesa di possibili risposte emotive, aumentando di conseguenza le possibilità di scelta e di decisione : “In breve, sentire gli stati emotivi, vale a dire essere consci delle emozioni, vi dà *flessibilità di risposta sulla base della particolare storia delle vostre interazioni con l'ambiente*. Anche se sono necessari dispositivi innati per avviare la ruota della conoscenza, i sentimenti vi offrono qualcosa in più” (DAMASIO, 1995).

c) L'immagine che emerge dalle ricerche di Damasio è quindi quella di una ragione che “può non essere così pura come la maggior parte di noi ritiene che sia, o vorrebbe che fosse”, poiché “sia nell'evoluzione sia in ogni singolo individuo, le strategie della ragione umana probabilmente non si sono sviluppate senza la forza guida dei meccanismi di regolazione biologica dei quali emozione e sentimento sono espressioni notevoli” (DAMASIO, 1995).

Se da una parte è vero che una presenza troppo massiccia di emozioni e sentimenti può avere delle ripercussioni

negative sul normale esercizio delle facoltà razionali, dall'altra appare tuttavia ugualmente vero che l'assenza di emozioni e sentimenti (come dimostrano gli studi condotti da Damasio e i suoi collaboratori su pazienti cerebrolesi) è altrettanto dannosa, compromettendo in modo irreparabile la capacità di orientarsi nella vita sociale e di prendere decisioni sensate. Alcune componenti dei processi dell'emozione e del sentimento risultano essere necessarie anche per un buon funzionamento delle facoltà razionali, in quanto "nell'edificio neurale della ragione, i livelli più bassi sono gli stessi che regolano l'elaborazione delle emozioni e dei sentimenti, insieme con le funzioni somatiche necessarie per la sopravvivenza dell'organismo. (...) Emozione, sentimento, regolazione biologica hanno tutti un ruolo nella ragione umana. I livelli più modesti del nostro organismo fanno parte del ciclo della ragione superiore" (DAMASIO, 1995).

Come vedremo adesso, questo intreccio inestricabile di ragione, emozioni e sentimenti, funzioni somatiche e regolazione biologica, ha delle implicazioni assai significative anche sul piano dell'etica e dei comportamenti morali in genere.

Secondo quanto afferma lo stesso Damasio, la sinergia esistente fra stati emozionali e sentimenti svolge un ruolo di primaria importanza sia nel comportamento sociale che in quello etico. Per molti aspetti, infatti, le convenzioni sociali e le regole morali possono essere considerate come delle espressioni sul piano sociale e culturale dei fondamentali dispositivi omeostatici. Ad un livello di analisi più profondo, in realtà, biologia e cultura sono strettamente collegate tra loro : il genoma e l'ambiente esterno hanno interagito (e continuano ad interagire tuttora) strettamente lungo tutto il corso della storia

evolutiva, influenzandosi reciprocamente secondo modalità che i risultati incrociati provenienti da discipline come le neuroscienze, l'antropologia e la psicologia evolutiva hanno cominciato a mettere in luce soltanto recentemente.

All'interno di questa linea d'indagine, dunque, i comportamenti etici, la giustizia e le leggi, così come anche l'organizzazione politica, vanno considerati come produzioni culturali finalizzate ad assicurare sopravvivenza e benessere agli individui che appartengono ad un determinato gruppo. Emozioni e sentimenti, da questo punto di vista, sono comparsi come base dei comportamenti sociali e morali molto tempo prima che gli esseri umani sviluppassero le capacità necessarie ad elaborare in modo consapevole delle norme stabili e codificate di condotta sociale e rimangono comunque la matrice originaria di quelle norme.

Anche gli studi condotti da Damasio, in questa prospettiva, portano quindi verso una conferma di quanto già evidenziato in precedenza : ovvero, del fatto che sulla base di una serie di comportamenti morali pre-razionali presenti anche all'interno di molte altre specie animali, la specie umana è stata successivamente in grado di costruire consapevolmente dei sistemi morali astratti e trasmissibili culturalmente.

Le osservazioni di Damasio a questo proposito, risultano piuttosto chiare :

“Nella sua essenza, il comportamento morale non nasce con gli esseri umani. Osservazioni effettuate su uccelli (per esempio i corvi) e sui mammiferi (pipistrelli, lupi, babbuini e scimpanzé) indicano che anche i membri di altre specie possono adottare comportamenti che ai

nostri occhi di spettatori sofisticati appaiono morali. Essi mostrano compassione, attaccamento reciproco e imbarazzo, orgogliosa dominanza e umile sottomissione. Possono punire o ricompensare particolari azioni altrui” (DAMASIO, 2003).

E, per quanto riguarda le caratteristiche distintive della nostra specie :

“Nell’uomo, tuttavia, il comportamento morale presenta un livello di elaborazione e complessità che lo rende del tutto peculiare. Le norme etiche creano, nell’individuo normale, responsabilità esclusivamente umane. La loro codificazione è umana; come umane sono le narrazioni costruite intorno alla situazione. Riconoscere che parte della nostra costituzione biologica e psicologica ha origini animali non è dunque incompatibile con l’idea che la nostra profonda comprensione della condizione umana ci conferisca una dignità esclusiva. Il fatto che le nostre più nobili creazioni culturali abbiano dei precursori non implica del resto che animali o esseri umani dispongono di un unico comportamento sociale, fissato in origine. Esistono vari tipi di comportamento sociale, buoni e cattivi, derivanti dalle stravaganze della variazione evolutiva, dal sesso, e dallo sviluppo individuale” (DAMASIO, 2003).

Anche Damasio quindi -come abbiamo già visto accadere nel caso di altri autori, a partire da Darwin per arrivare fino a De Waal e alla Churchland- concorda pienamente sul fatto che i comportamenti ispirati dalle emozioni positive,



come la cooperazione e l'altruismo, riguardino all'inizio esclusivamente il proprio gruppo di appartenenza : nel caso degli animali non umani, ad esempio, i branchi di lupi o le bande di scimmie; nel caso degli umani, invece, la famiglia, la tribù, la città, la nazione e oltre.

Infatti, nel momento in cui le emozioni positive interne al gruppo si confrontano con individui, famiglie o tribù ad esso esterne, allora la storia evolutiva mostra abbastanza chiaramente come tali emozioni possano facilmente trasformarsi nel loro opposto : ovvero, in reazioni ostili e spesso violente, dalle quali derivano rabbia, inimicizia e sentimenti di avversione che sono quasi sempre alla base dell'odio etnico e tribale, del razzismo e della guerra. Le stesse emozioni, quindi, a seconda di come esse sono orientate e della loro intensità, possono dare origine a comportamenti addirittura opposti tra loro :

“La storia della nostra civiltà è, in una certa misura, la storia dei tentativi di estendere i nostri migliori ‘sentimenti morali’ a una cerchia di esseri umani sempre più ampia, superando le limitazioni del piccolo gruppo e abbracciando alla fine l'intera umanità. Basta leggere i titoli dei giornali per rendersi conto di quanto siamo lontani da questo traguardo” (DAMASIO, 2003).

Per concludere, possiamo riassumere brevemente le posizioni di Damasio sull'argomento dicendo che gli esseri umani sono dotati di un ampio repertorio di emozioni (condivise, almeno in parte, anche da molti altri animali), le quali dipendono dal funzionamento di particolari sistemi e circuiti cerebrali e costituiscono la base di alcuni comportamenti morali essenziali evolutivamente selezionati, a partire da cui si strutturano successivamente

le regole dell'etica e poi la codificazione delle leggi; tali processi riguardano inizialmente i singoli gruppi di appartenenza e soltanto in modo graduale possono essere estesi verso cerchie sociali più ampie.

I risultati di Damasio, tuttavia, non vanno intesi in un senso biologicamente o geneticamente deterministico : come egli stesso afferma, infatti, se è vero che il comportamento morale appare collegato al funzionamento di alcuni sistemi cerebrali, questo non vuol dire che si possa parlare di un “gene per il comportamento cooperativo, e meno che mai per il comportamento morale in generale”. In realtà, il nostro patrimonio genetico fornisce le informazioni necessarie affinché si possano formare dei cervelli e, più in generale, degli organismi come i nostri : l'esposizione continuata a particolari stimoli e circostanze ambientali rende poi più o meno probabile che si sviluppino determinati meccanismi emozionali, strategie cognitive e comportamenti sociali. Secondo Damasio, quindi, all'interno del cervello non c'è uno o più “centri morali” e anche i sistemi cerebrali che appaiono più direttamente correlati ai comportamenti etici, non sono in realtà dedicati esclusivamente ad essi. I comportamenti etici costituirebbero, piuttosto, un risultato della continua interazione fra le molteplici funzioni e attività che si svolgono all'interno del cervello.

### **3.1.2. Coscienza e valori**

Se per Damasio i valori appaiono strettamente correlati alle strutture cerebrali che regolano le emozioni, mi pare importante ricordare che gli studi condotti da Edelman tornano a loro volta sulla questione del radicamento

biologico dei valori, sia pure secondo una prospettiva un po' diversa rispetto a quella esplorata da Damasio <sup>163</sup>.

a) Anche nel caso di Edelman, uno degli obiettivi fondamentali rimane quello di confutare il rigido dualismo postulato da Cartesio tra una *res cogitans* (mente e pensiero) immateriale ed immutabile, ed una *res extensa* (corpo e cervello) materiale e corruttibile, assieme alle confuse ed oscure teorie sulle sensazioni e sulla ghiandola pineale che Cartesio elaborò appositamente per spiegare in che modo due entità così completamente distinte ed eterogenee potessero di fatto interagire in qualche modo tra di loro.

Le ricerche condotte da Edelman mostrano, appunto, che la contrapposizione netta fra mente e materia è sostanzialmente infondata e che le attuali neuroscienze ci pongono di fronte non soltanto alla necessità di riesaminare la questione dei rapporti fra mente e materia, ma di ridefinire e riformulare quegli stessi concetti alla luce dei risultati provenienti dalla scienza odierna.

---

<sup>163</sup> Gerald Edelman (1929-2014) è stato uno dei più importanti neurobiologi statunitensi e i suoi lavori hanno contribuito ad aprire nuovi orizzonti sia in campo medico e biologico, che nell'ambito delle neuroscienze. Nel 1972 ha vinto il premio Nobel per la medicina, per le sue ricerche relative al sistema immunitario e alla struttura delle molecole degli anticorpi, mentre in una fase successiva i suoi interessi si sono rivolti principalmente alle neuroscienze e alla filosofia della mente. Convinto sostenitore dell'evoluzionismo darwiniano, egli ha sempre ribadito la sostanziale continuità interna a tutto il suo lavoro, poiché le modalità attraverso le quali le diverse componenti del sistema immunitario si evolvono durante la vita di un individuo mostrano delle evidenti analogie con i meccanismi evolutivi del cervello lungo il corso della sua vita.

Un primo passo in tale direzione viene compiuto da Edelman con la sua teoria del “darwinismo neurale” (EDELMAN, 1995). Secondo quanto era già stato affermato tanto da Hume quanto da Darwin, la mente trae origine dal corpo stesso e funziona all’interno di un corpo che nasce, cresce e si sviluppa nell’ambito di determinate condizioni socio-ambientali, le quali possono variare sia nel tempo che nello spazio : la “sostanza pensante”<sup>164</sup> (per tornare a Cartesio) non deriva da una particolare materia a se stante, ma esattamente dalla stessa materia di cui è formato ogni essere vivente. Il cervello, per usare l’espressione di Edelman, è esso stesso la “materia della mente” e può essere considerato come l’oggetto più complesso presente nell’universo oggi conosciuto. Ciò che stupisce nel cervello non è la sua composizione, in quanto esso è costituito dagli stessi elementi chimici presenti in tutto il mondo naturale (carbonio, idrogeno, ossigeno, azoto e via dicendo), ma la sua organizzazione, il suo funzionamento interno e le strutture cui esso dà origine.

Se prendiamo in considerazione soltanto la corteccia cerebrale (che, come si è detto, controlla la maggior parte delle cosiddette funzioni superiori), essa contiene circa

---

<sup>164</sup> In realtà, dal punto di vista di Edelman, già definire la mente come una “sostanza” sarebbe un errore poiché -come era già stato osservato da William James- la mente non è una sostanza ma un processo e dalla materia possono scaturire processi di una straordinaria complessità. Anche gli attuali studi sulla struttura della materia, del resto, sottolineano come la materia stessa derivi da dei processi di scambio di energia : la materia, dunque, sarebbe essa stessa un processo (e non una sostanza). Ora, secondo Edelman, la mente non è altro se non un tipo speciale di processo che si sviluppa a partire da particolari caratteristiche e disposizioni della materia.

dieci miliardi di neuroni (senza contare le cellule di sostegno), i quali connettendosi fra di loro danno origine approssimativamente ad un milione di miliardi di connessioni sinaptiche (se ci mettessimo a contarle una ad una alla velocità di una al secondo, impiegheremmo circa trentadue milioni di anni); all'interno di un frammento di cervello delle dimensioni di una capocchia di fiammifero sono contenute mediamente un miliardo di connessioni; ed infine, se volessimo tenere conto dei molti modi secondo cui tutte le connessioni presenti nel cervello si potrebbero combinare tra loro, allora entreremmo direttamente nell'ambito delle grandezze astronomiche :

“Ecco quindi un primo indizio di ciò che rende il cervello così straordinario da lasciare ragionevolmente presumere che esso dia origine a caratteristiche mentali. La quantità, in termini assoluti, e la densità di reti neuroniche nel cervello sono strabilianti; ma non sono solo queste le caratteristiche uniche del tessuto cerebrale : una caratteristica ancora più sorprendente è la disposizione delle cellule in schemi funzionanti. Consideriamo la mirabile disposizione delle cellule (la loro microanatomia, o morfologia), il numero di cellule presenti all'interno di un oggetto delle dimensioni del cervello e le reazioni chimiche che vi avvengono; si tratta dell'oggetto materiale più complicato dell'universo conosciuto” (EDELMAN, 1993).

È proprio questa complessità virtualmente illimitata che pone il cervello e le neuroscienze al di fuori dei canoni metodologici ristretti fissati dalla fisica galileiana e newtoniana. Facendo riferimento alle riflessioni svolte da

Whitehead a proposito della scienza moderna, infatti, Edelman osserva che “Galileo, con la creazione della fisica matematica, rimosse la mente dalla natura” (in quanto essa non poteva essere studiata con lo stesso metodo utilizzato per i corpi fisici), ma “la mente fu ricondotta all’interno della natura con l’avvento della fisiologia e della psicologia fisiologica, verso la fine del diciannovesimo secolo” (EDELMAN, 1993). Se il metodo galileiano-newtoniano funziona magnificamente per la fisica e le scienze affini, dunque, la stessa cosa non può essere detta per quanto riguarda la biologia e le scienze ad essa collegate.

La mente, secondo la prospettiva di Edelman, va reintegrata nel corpo e, quindi, nella natura : non è possibile parlare di due domini nettamente separati e diversi -la materia e la mente- poiché di fatto l’ordine materiale e quello immateriale convivono in un rapporto di simbiosi vantaggioso per entrambi. La materia, radicata in un contesto di interazioni e costruzioni sociali, diventa prima immaginazione e poi coscienza di sé : i processi biologici costituiscono il substrato materiale che rende possibile il formarsi della coscienza immaginativa. Il passaggio dalla materia all’immaginazione avviene mediante i normali meccanismi selettivi che operano all’interno del processo evolutivo. Riassumendo, con le parole dello stesso Edelman :

“La coscienza, per quanto speciale, è emersa da innovazioni evolutive della morfologia del cervello e del corpo. La mente scaturisce dal corpo e dal suo sviluppo; è radicata nel corpo e fa perciò parte della natura. (...) Non esistono i domini completamente separati della materia e della mente così come non vi è fondamento per il

dualismo. È evidente però che esiste un regno creato dall'ordine fisico del cervello, del corpo e del mondo sociale in cui il senso viene coscientemente costruito. (...) Sono le strutture materiali straordinariamente complesse del sistema nervoso e del corpo a dare origine ai processi mentali dinamici e al senso. Non c'è bisogno di presupporre alcunché d'altro : non altri mondi o spiriti, e nemmeno forze straordinarie ancora misteriose come la gravità quantistica” (EDELMAN,TONONI, 2000).

b) Anche la formazione della coscienza umana, quindi, può essere considerata in gran parte il risultato dell'evoluzione per selezione naturale : una convinzione che Darwin stesso aveva già esplicitato sin dai tempi delle sue prime riflessioni sull'argomento, contenute all'interno dei *Taccuini filosofici*; da questo punto di vista, Edelman sembra voler portare a compimento, su basi sperimentali, il programma di ricerca enunciato da Darwin verso la fine degli anni '30 del XIX secolo. Le ricerche condotte nell'ambito delle neuroscienze, infatti, appaiono confermare in misura sempre crescente la fondamentale correttezza delle intuizioni di Darwin a tale riguardo : la selezione naturale è un processo che va esteso anche alla mente umana. Probabilmente, è proprio al fine di evidenziare la sua sostanziale continuità con le posizioni espresse da Darwin che Edelman ha definito la sua teoria come “darwinismo neurale”.

Secondo quanto viene sottolineato da Edelman nel suo libro dedicato all'argomento, la teoria della selezione di Darwin si sviluppa soprattutto a partire da presupposti di tipo “popolazionistico”; questo vuol dire che la variabilità presente in natura è un risultato della competizione fra

popolazioni, nel quadro complessivo dei processi di selezione naturale. Analogamente, all'interno del cervello, i neuroni si organizzano in gruppi o "popolazioni" che, durante il corso della vita, vengono selezionate sulla base delle risposte che forniscono agli stimoli provenienti dall'ambiente : alcune reti neurali risultano più adatte a interagire proficuamente con l'ambiente ed altre meno, di conseguenza le prime vengono selezionate mentre le seconde si estinguono. In tal modo, il cervello risulta essere in grado di costruire una sorta di architettura neuronale assai complessa e selettivamente orientata, strettamente correlata al tipo di ambiente in cui l'individuo si trova e alla diversa capacità adattativa dimostrata dalle popolazioni neurali che sono presenti all'interno del cervello stesso <sup>165</sup>.

Edelman dedica almeno un paio di volumi ad illustrare le principali caratteristiche e conseguenze della sua teoria (EDELMAN, 1993 e 1995); tuttavia, mi limiterò qui ad esporre in modo soltanto molto sintetico i tre principi

---

<sup>165</sup> Secondo quanto afferma lo stesso Edelman, infatti : "La teoria che intendo proporre è stata formulata nell'ambito di una concezione rigorosamente selezionista, dove si incontrano sviluppo ed evoluzione del cervello da un lato, e struttura e funzione dall'altro. In questa teoria il pensiero popolazionistico, principio teorico centrale di tutta la biologia, viene applicato al cervello visto nell'arco della sua esistenza. La teoria stessa sostiene che, se desideriamo comprendere adeguatamente le funzioni cerebrali superiori dobbiamo prima analizzare quei fattori di sviluppo che influiscono sull'evoluzione e da cui scaturiscono la variazione nella struttura e nella funzione del cervello. Infatti ritengo che il principio all'origine del comportamento sia la selezione di nuove popolazioni neuronali diverse per funzionalità, originate proprio da questa variazione durante lo sviluppo dell'individuo" (EDELMAN, 1995).



centrali che sostengono tale teoria : i) la “selezione nello sviluppo” (*developmental selection*); ii) la “selezione esperienziale” (*experiential selection*); iii) il “rientro” o segnalazione rientrante (*reentry* o *reentrant signalling*).

i) La selezione nello sviluppo riguarda il processo di formazione dei differenti gruppi neuronali, i quali - considerati nel loro insieme- costituiscono la neuroanatomia del cervello. L’azione dei geni che specificano la forma delle proteine non basta a spiegare la variabilità riscontrata a questo livello, poiché le forze che guidano l’intero processo sono in realtà le singole cellule che rispondono ai fattori fondamentali già individuati da Darwin : il tempo, lo spazio e la storia evolutiva. Diversamente da quanto asserisce Richard Dawkins, i geni non sono in grado di prefissare deterministicamente le connessioni che si sviluppano tra i neuroni, ma presiedono a tali dinamiche in modo soltanto indiretto; in altre parole, non si tratta di uno schema di sviluppo immutabile e stabilito aprioristicamente, quanto semmai di un processo talvolta imprevedibile, aperto ad un’ampia gamma di interferenze del tutto casuali <sup>166</sup>. Così come accade nelle

---

<sup>166</sup> Basti ricordare, a questo proposito, che in un testo ormai classico della biologia del XX secolo -*Il caso e la necessità* di Jacques Monod- l’autore sottolineava già fin da allora come tutta la storia dell’evoluzione della vita non potrebbe essere adeguatamente spiegata senza l’intervento di fattori casuali del tutto fortuiti ed imprevedibili : casualità e necessità operano sempre in modo strettamente congiunto nel produrre l’infinita variabilità che costituisce il presupposto di qualunque processo di selezione naturale. Come afferma lo stesso Monod : “Una mutazione semplice, puntiforme, quale la sostituzione nel DNA di una lettera del codice a un’altra, è reversibile. La teoria lo prevede, l’esperienza lo conferma. Ma qualsiasi evoluzione sensibile, quale il differenziamento di due specie, anche vicinissime, è il risultato di un grande numero di mutazioni indipendenti, accumulate

popolazioni animali, anche in quelle neuronali opera un principio di estinzione, per cui quelle meglio adattate sopravvivono e le altre si estinguono, senza alcun bisogno di postulare l'esistenza di un qualche disegno divino o apriori, che trascende le forze naturali effettivamente in gioco. In realtà, secondo Edelman "l'effettivo destino microscopico di una cellula è determinato da eventi epigenetici che dipendono dalla storia dello sviluppo, unica per ciascuna singola cellula dell'embrione" (EDELMAN, 1993). Il risultato finale consiste in una morfologia estremamente plastica e variabile, in grado di garantire tanto le configurazioni tipiche della specie, quanto le variazioni di tipo individuale. In tal modo, secondo Edelman, le reti neuronali presentano delle caratteristiche uniche in ciascun singolo individuo, le quali non consentono di assimilare il funzionamento del cervello a quello di un calcolatore, poiché quest'ultimo non sarebbe in grado di produrre e gestire la straordinaria variabilità caratteristica dei sistemi biologici selettivi.

ii) Una volta formatesi le strutture neuroanatomiche fondamentali (*repertori primari*) nel corso dello sviluppo, mediante l'interazione con l'ambiente e le relazioni che si stabiliscono tra il cervello e il mondo esterno si costituiscono innumerevoli circuiti neurali (*repertori secondari*) che possono a loro volta variare considerevolmente in funzione della forza relativa delle connessioni sinaptiche e delle loro oscillazioni energetiche interne : si tratta di quella che Edelman definisce come

---

successivamente nella specie originale, poi, sempre a caso, ricombinate grazie al 'flusso genetico' promosso dalla sessualità. A causa del numero di avvenimenti indipendenti di cui costituisce il risultato, un simile fenomeno è statisticamente irreversibile" (MONOD, 1974).

selezione esperienziale. Entra qui in gioco un insieme ulteriore e assai ampio di processi biochimici, nonché di alterazioni casuali ed imprevedibili, il quale risulta essere difficilmente riconducibile ai parametri all'interno di cui si muovono le scienze fisiche tradizionali. A questo proposito, Edelman propone alcune osservazioni di notevole interesse :

“Come si è appena visto, il sistema di reti all'interno del cervello viene creato dal movimento delle cellule durante lo sviluppo e dai prolungamenti e dalle connessioni di un crescente numero di neuroni. Il cervello è un esempio di sistema che si auto-organizza. L'analisi di questo sistema, durante il suo sviluppo, e delle sue ramificazioni più microscopiche, al termine dello sviluppo, mostra che non può avvenire un 'cablaggio' preciso punto per punto (come in un dispositivo elettronico). L'ambito di variazione è troppo esteso. (...)

Quel che hanno di particolare i cervelli, e che manca ai calcolatori, alle particelle fisiche, agli atomi, alla *res cogitans* e ai fantasmi, è la morfologia evolutiva; come si è visto, tale morfologia interagisce a molti livelli, dagli atomi su fino ai muscoli. La moltitudine e la complessità delle connessioni nel cervello sono straordinarie. Le mappe che 'comunicano' in tutte le direzioni esibiscono un parallelismo massiccio e rivelano proprietà statistiche oltre a proprietà ben precise. Inoltre, in ogni momento la materia della mente interagisce con se stessa. (...)

La dinamica chimica ed elettrica del cervello in effetti ricorda il caotico insieme di luci, suoni,

movimenti e crescita rigogliosa che si trova in una giungla, più che l'attività di un'azienda elettrica. Tale dinamica deriva da una chimica particolare; se quest'ultima si modifica, o se va distrutto il substrato anatomico corrispondente, ne possono conseguire cambiamenti mentali temporanei o permanenti, dall'euforia allo stato di incoscienza, fino alla morte" (EDELMAN, 1993).

Si tenga conto, infine, del fatto che il quadro sin qui delineato, appare ulteriormente complicato da altri importanti fattori, come l'incessante interazione reciproca dei repertori primari con quelli secondari, o l'interazione esperienziale con altri individui della stessa specie che sta alla base della socialità e di tutte le dinamiche che ne derivano. L'adattamento all'ambiente, in definitiva, non si basa su un processo di trasferimento di informazioni ed istruzioni rigidamente codificato a livello genetico, ma piuttosto su un processo di selezione all'interno del quale le fonti di variabilità sono praticamente inesauribili.

*iii)* Arriviamo così al terzo principio della teoria proposta da Edelman : quello del "rientro". Con questo termine Edelman indica l'interscambio di segnali, dinamico e ricorsivo, che si svolge in parallelo tra le diverse mappe cerebrali, collegandole tra loro nel tempo e nello spazio. Gli eventi di rientro possono essere rappresentati come un flusso continuo di segnali bidirezionali che collega tra loro le varie mappe : si tratta di attività che non si sviluppano tra singole cellule, ma fra interi gruppi neuronali che cooperano tra di loro per integrare i due stadi precedenti, quello della selezione nello sviluppo e della selezione esperienziale. Edelman definisce questi processi come una sorta di selezione di ordine più elevato che contraddistingue i cervelli animali, e in modo particolare il

cervello umano : essi risultano essere un fattore di particolare rilevanza per spiegare il formarsi della coscienza. Attraverso il meccanismo del rientro è possibile chiarire un po' meglio in che modo le molteplici mappe cerebrali (soggette a continui cambiamenti) riescano a coordinarsi tra di loro, senza aver bisogno di istruzioni genetiche rigidamente codificate. Il rientro costituisce quindi il principio organizzativo che consente la sincronizzazione dei vari gruppi neuronali, in modo tale da fornire delle risposte integrate e coerenti. In tal modo, i gruppi di neuroni appaiono collegati costantemente fra di loro, dando origine a degli schemi di connessione assai complessi che sono alla base dei modelli di comportamento osservabili.

Il meccanismo del rientro, in definitiva, è in grado di spiegare tanto il fenomeno della connessione tra le diverse aree cerebrali, quanto lo sviluppo di nuove funzioni come, ad esempio, l'immaginazione e la coscienza.

c) Se questo è, riassunto in modo un po' schematico, il quadro di riferimento costituito dalla teoria di Edelman, potremo forse comprendere adesso un po' meglio l'origine e il significato dei valori all'interno di questa prospettiva.

Nel corso della storia evolutiva, il meccanismo della selezione naturale ha progressivamente definito e tramandato alcuni "valori" che sono risultati i più vantaggiosi per la sopravvivenza e l'adattamento delle diverse specie : ad esempio, per i pipistrelli il valore "buio è meglio di luce" è quello che si è dimostrato più efficace, mentre per le aquile ha prevalso il valore opposto, cioè "luce è meglio di buio". In entrambi i casi, comunque, si tratta di sistemi di valore di cruciale importanza per la sopravvivenza delle rispettive specie.

La prima osservazione che si può fare, quindi, è che secondo questa prospettiva i valori -nel loro significato più fondamentale- costituiscono un risultato del processo evolutivo e sono profondamente calati nella materialità e nella concretezza degli esseri viventi (non hanno, cioè, un'origine diversa ed "altra" rispetto a quella del mondo sensibile).

In tal modo, le innumerevoli scelte di valore fatte dai nostri antenati nel corso della storia evolutiva della nostra specie (ma lo stesso vale, evidentemente, anche per le altre specie), sono in qualche modo incorporate nella stessa base materiale da cui emergono anche i valori del tempo presente. Secondo quanto asserisce Edelman, infatti :

“Avviene che i vincoli necessari, o valori, derivano da varie strutture fenotipiche e da circuiti neurali selezionati nel corso dell'evoluzione. Definiamo valori gli aspetti fenotipici di un organismo selezionati nel corso dell'evoluzione e che vincolano gli eventi selettivi somatici, come le variazioni sinaptiche che si verificano nello sviluppo del cervello e con l'esperienza. (...) All'interno di una specie i valori forniscono dunque un fondamento per sviluppare e perfezionare la categorizzazione e l'azione basate sul cervello” (EDELMAN, 2000).

Anche se Edelman non affronta esplicitamente questo argomento, si potrebbe qui osservare che la definizione di valori come “vincoli necessari” scaturiti dal processo evolutivo, potrebbe costituire un presupposto suscettibile di interessanti sviluppi per quanto riguarda lo studio dei fondamenti naturali dei fenomeni normativi. Non intendo qui fare riferimento, ovviamente, al processo di

codificazione di norme scritte, quanto semmai all'atteggiamento originario che sta alla base delle norme intese nel senso di modelli di comportamento standard seguiti nelle pratiche sociali (sia tra gli animali non umani, che tra i gruppi o tribù umane che non dispongono di una lingua scritta, oppure -come nel caso dei nostri lontani progenitori- che non dispongono ancora neanche di un linguaggio simbolico vero e proprio). Se affrontata da questo angolo prospettico, la "normatività" potrebbe essere considerata un fenomeno le cui lontane origini precedono la formazione stessa del linguaggio simbolico (sia parlato che scritto) <sup>167</sup>.

Per fare un esempio concreto : il fatto che nella specie umana la morfologia della mano col pollice opponibile sia stata gradualmente selezionata come una struttura sicuramente vantaggiosa per la sopravvivenza della specie, costituisce un "valore" (ovvero, un vincolo necessario e configuratosi gradualmente come aspetto fenotipico del nostro organismo ) che contraddistingue la specie umana dalle altre specie animali, orientandone una serie molto ampia e complessa di risposte percettive e comportamentali nei confronti degli stimoli provenienti dall'ambiente. Anche se la sfera delle attività che possiamo svolgere con le nostre mani non è strettamente definita geneticamente (oppure, lo è soltanto in minima parte), purtuttavia una simile struttura fenotipica costituisce sicuramente un vincolo, nel senso che non possiamo fare con le mani le stesse cose che potremmo

---

<sup>167</sup> Come ha opportunamente rilevato A.Attanasio a tale proposito : "questi vincoli che si formano e si consolidano dentro la socialità, sono *l'equivalente naturale della necessità e del dovere morali*. È il *dovere dal punto di vista della storia naturale*" (ATTANASIO, 2010).

fare, ad esempio, con delle ali o con delle pinne. Oppure, per citare un esempio dello stesso Edelman : “i valori saranno necessari per orientare gli occhi di un neonato verso una sorgente di luce, ma non sono sufficienti per riconoscere i differenti oggetti” (EDELMAN, 2000).

In questo senso, quindi, i valori possono essere considerati come delle precondizioni selezionate durante il processo evolutivo, le quali definiscono dei repertori generali di azioni e comportamenti entro i quali si potranno realizzare i tratti caratteristici delle diverse specie.

Tuttavia, come sottolinea Edelman, se i valori possono imprimere alcuni orientamenti di fondo ai meccanismi di percezione e categorizzazione dell’ambiente, essi non sono in grado di conservare e trasmettere i dettagli relativi ai singoli eventi del mondo reale.

Ma allora come si spiega l’estrema ricchezza e variabilità di comportamenti specifici che si possono osservare, ad esempio, nelle reazioni che si verificano in risposta agli stimoli imprevisti che provengono dall’ambiente ? Secondo la teoria di Edelman, i sistemi di valore non sono rigidamente definiti una volta per tutte, ma si possono evolvere e modificare nello spazio e nel tempo : le esperienze di ciascun singolo individuo si intrecciano e si integrano con la storia dei valori ereditati e trasmessi dalla specie nel corso del tempo; attraverso il meccanismo del “rientro” si producono dei processi di segnalazione fluida e continua tra le diverse mappe e circuiti cerebrali, in modo tale che le informazioni acquisite tramite l’esperienza diretta vengono messe costantemente a confronto con i vincoli-valori caratteristici della specie, mettendo in grado il singolo individuo di fare scelte e prendere decisioni adeguate alle circostanze presenti (ma tenendo comunque sempre conto anche dei valori caratteristici della sua specie). Come già evidenziato in precedenza, si viene a



formare in tal modo un'ampia rete di connessioni tra cervello, individuo, ambiente, gruppo, specie e genoma che esclude ogni possibilità di parlare di un "determinismo" di tipo biologico, ma pone anzi in evidenza proprio l'emergere dell'autonomia e della libertà individuali, in un contesto di riferimento completamente sganciato da qualunque ipotesi di tipo metafisico o sovrannaturale; al contrario, è proprio il radicamento dei valori all'interno di una mente derivata dalla materia vivente che costituisce il vero presupposto e la garanzia della libertà umana.

Mi pare che le prospettive di ricerca aperte da Edelman rappresentino oggi una delle punte più avanzate nell'ambito delle neuroscienze : soltanto i risultati provenienti dagli sviluppi futuri ci potranno aiutare a comprendere sempre più approfonditamente la grande complessità delle interconnessioni esistenti tra valori e fatti in un senso biologico-evolutivo.

Per concludere con le parole di Edelman stesso :

“È un breve passo pensare all'esistenza di interazioni molto più sofisticate tra sistemi di valore specializzati nel piacere, nel dolore, negli stati corporei e in varie emozioni, che probabilmente dirigono le risposte corticali. Gli effetti dell'apprendimento dipendente dal valore possono spaziare dall'allineamento delle mappe visive e auditive nel tronco cerebrale del barbagianni alle raffinate distinzioni di un esperto conoscitore di vini o alle reazioni emotive di un colpevole. È ovvio che valori ed emozioni, piacevoli e spiacevoli, siano strettamente legati e centrali nell'esperienza cosciente. Il valore è un segno di sistemi selettivi *annidati* : un risultato

della *selezione naturale* che produce alterazioni nel fenotipo che possono servire da vincoli sulla *selezione somatica* in atto nel sistema nervoso di un individuo. A differenza dell'evoluzione, la selezione somatica può far fronte agli eventi di ambienti ricchi e imprevedibili -persino in ambienti sconosciuti- consentendo al singolo animale di categorizzare loro tratti critici in breve tempo. Sottolineiamo ancora una volta che la selezione dei gruppi neuronali può realizzare in modo coerente questa categorizzazione solo dietro i vincoli dei valori innati stabiliti dall'evoluzione" (EDELMAN, 2000).

### **3.1.3. Valori e strutture neurali**

Le ricerche di Damasio e di Edelman rappresentano probabilmente alcuni tra i risultati più ragguardevoli conseguiti dalle neuroscienze contemporanee, non soltanto per le evidenze ottenute sul piano sperimentale, ma anche per le molteplici ed importanti implicazioni filosofiche discusse da questi autori in relazione a numerosi aspetti del comportamento umano.

Siamo di fronte, tuttavia, ad un settore di ricerca in continua espansione e all'interno del quale i progressi sono piuttosto rapidi ed imprevedibili : all'interno di esso, infatti, convergono i dati ottenuti mediante tecniche e metodologie di indagine diverse ma tra loro affini. Tra i più importanti metodi di ricerca utilizzati, possiamo brevemente ricordare : gli studi neuropsicologici sulle conseguenze delle lesioni cerebrali; la registrazione sistematica dei tempi di reazione necessari alle diverse aree del cervello per reagire a determinati stimoli; i

risultati ottenuti mediante le attuali tecniche di neuroimaging (tomografia, risonanza magnetica funzionale, magnetoencefalografia ed altre)<sup>168</sup>; l'identificazione di circuiti neurali coinvolti nei comportamenti di tipo empatico; osservazioni ed esperimenti condotti su animali e scimmie antropomorfe. Nel complesso, si tratta di un campo di indagine estremamente variegato e complesso, ma internamente unificato dalla fondamentale prospettiva darwiniana secondo la quale il comportamento morale trova le sue radici più profonde nel processo evolutivo ed è quindi strettamente collegato ad un substrato anatomico, cerebrale e neurologico che non è possibile ignorare : torniamo così alla possibilità di svolgere delle indagini scientificamente fondate circa le basi naturali dell'etica e della moralità.

a) Una delle ipotesi più interessanti tra quelle emergenti, è che vi sia una sorta di tracciato biologico sulla base del quale si è sviluppato il processo di costruzione dei valori umani : un tracciato, per altro, che è possibile ritrovare nelle specie non umane e che era presente anche nei nostri lontani progenitori. Questo non significa ridurre i valori umani a dei meri istinti biologici ereditati ma, piuttosto, che -in modo particolarmente rilevante nel contesto dell'evoluzione umana- quei valori si sono formati e si sono significativamente trasformati mediante dei processi di costruzione e ricostruzione, di codificazione e

---

<sup>168</sup> Non ho qui la possibilità di entrare nel dettaglio di ciascuna singola tecnica ma, in un senso molto generale, si può dire che l'obiettivo fondamentale delle attuali tecnologie di neuroimaging è quello di misurare i diversi livelli di attivazione di specifiche aree del cervello e le loro variazioni durante lo svolgimento di determinati compiti o in presenza di particolari reazioni in risposta agli stimoli ricevuti.

trasmissione culturale che continua a tutt'oggi. Questi processi di notevole complessità, tuttavia, sono stati orientati e si sono modellati seguendo certe linee direttive piuttosto che altre, in rapporto a quelle che erano le condizioni biologiche di partenza : la cultura non può essere ridotta alle sue determinanti biologiche, ma non può nemmeno prescindere da esse.

Ogni organismo vivente è strutturato in modo tale da mantenere i suoi parametri biologici entro una gamma di variabilità compatibile con il mantenimento della vita stessa, ma il mantenimento e la conservazione della vita non sono affatto dei processi neutrali; secondo quanto è stato opportunamente osservato a tale proposito da Antonio Damasio, infatti, tali processi implicano necessariamente delle scelte e delle preferenze (a livelli di consapevolezza più o meno elevati). Inoltre, la regolazione biologica dei sistemi viventi è orientata tendenzialmente verso alcuni obiettivi basilari : il mantenimento della salute, l'evitamento di situazioni che possono portare a lesioni o alla morte e la ricerca attiva di condizioni generali di vita che si avvicinano il più possibile ad un funzionamento ottimale. In altre parole, i sistemi di regolazione della vita contengono in se stessi dei "valori" prioritari, nel senso che essi rifiutano istintivamente le condizioni che potrebbero portare alla malattia e alla morte, mentre ricercano le opportunità che favoriscono le possibilità di sopravvivenza in condizioni ottimali <sup>169</sup>

---

<sup>169</sup> Mi pare che la seguente citazione di Damasio possa servire per chiarire meglio questo punto "It is a demonstrable fact that what we usually call *good* and *evil* is aligned with categories of action related to particular ranges of homeostatic regulation. What we call good actions are, in general, those actions that lead to health and well-being states in an individual, a group or even a species. What

(DAMASIO, 2005). Ovviamente, ciò a cui Damasio fa riferimento, in questo caso, sono soltanto alcuni orientamenti di fondo presenti in tutti gli organismi viventi e non le diverse modalità secondo le quali essi vengono soddisfatti dalle diverse popolazioni umane in luoghi e tempi diversi (tali modalità infatti, anche secondo Damasio, sono regolate in gran parte dalle differenti culture di appartenenza)<sup>170</sup>.

In sintesi, la possibilità stessa di mettere in atto dei comportamenti definiti come “moralì” dipende direttamente dal fatto che determinati circuiti cerebrali e neuronali funzionino correttamente.

*b)* Come si è già detto precedentemente, secondo Damasio le emozioni sociali costituiscono uno degli elementi essenziali dei valori umani e dei comportamenti morali. Ma in che modo hanno origine queste emozioni e quali sono le loro basi neurali ?

Secondo il modello di Damasio, si possono distinguere quattro fasi diverse :

*i)* innanzitutto è necessario che venga riconosciuto uno stimolo capace di suscitare risposte di tipo emozionale. Questi processi sono correlati direttamente con l’apparato sensoriale e con i segnali che vengono trasmessi alla corteccia cerebrale superiore;

---

we call evil, on the other hand, pertains to malaise, disease or death in the individual, the group, or the species” (DAMASIO, 2005).

<sup>170</sup> Può essere qui interessante segnalare il fatto che secondo Damasio, Changeux, Kandel ed altri autori, un discorso analogo a quello riguardante la morale potrebbe essere fatto anche a proposito dei valori estetici : da questo punto di vista, la distinzione “bello-brutto” avrebbe delle origini neurobiologiche molto simili a quella “buono-cattivo” (CHANGEUX, 2013).

*ii*) una volta riconosciuto lo stimolo, si deve innescare la risposta emozionale vera e propria. Affinché questo avvenga, entrano in gioco l'amigdala, la corteccia prefrontale ventromediale e la parte anteriore dell'insula;

*iii*) successivamente si passa all'esecuzione. A questa fase prendono parte la base del proencefalo, l'ipotalamo, i nuclei del midollo allungato e la corteccia cingolata anteriore;

*iv*) infine, si verifica lo stato emozionale vero e proprio (che coinvolge l'intero organismo), con i sentimenti correlati. In questo stadio, si attivano i diversi sistemi ed organi corporei (come i visceri e l'apparato muscolo-scheletrico), assieme al sistema nervoso centrale.

Come si può facilmente osservare, non esiste un centro o sistema dedicato unicamente alle emozioni e ai comportamenti di tipo morale : infatti essi coinvolgono numerose e diverse strutture cerebrali assieme a vari sistemi corporei, costituendo così il risultato dell'azione coordinata di molteplici entità operanti all'interno dell'organismo.

Per fare un esempio concreto : viene riconosciuto uno stimolo capace di suscitare una risposta emotiva (come la vista della sofferenza di un figlio ), la quale innesca un'emozione sociale che porta a compiere determinate azioni tese a ridurre la sofferenza, sviluppando anche dei sentimenti correlati. Col passare del tempo, si consolida poi una sorta di intuizione morale che viene recepita e modellata culturalmente, fino ad essere accettata oppure rifiutata dal gruppo in quanto vantaggiosa o svantaggiosa (in questo caso specifico, può trattarsi dell'atteggiamento per cui viene approvato ed incoraggiato il comportamento del prendersi cura dei propri figli o, più in generale, dei propri familiari). Una volta accettato e messo in pratica, questo comportamento sarà trasmesso (prima oralmente e

poi per scritto) anche alle generazioni successive, fino ad essere riconosciuto e codificato sul piano delle convenzioni sociali : regole etiche, leggi e sistemi di giustizia, orientamenti politici (DAMASIO, 2005).

Sia pure in modo un po' riduttivo, questo schema generale può servire a chiarire meglio come avviene -secondo la prospettiva offerta da Damasio- il lento e graduale passaggio da stati biologici di partenza a convenzioni culturali, le quali a loro volta contribuiscono a selezionare e rinforzare (oppure scoraggiare) la pratica di determinati comportamenti sociali piuttosto che altri.

L'elemento che permette di spiegare questo passaggio da biologia a cultura, così come anche le trasformazioni biologiche indotte dai condizionamenti culturali, è proprio l'estrema plasticità dei circuiti neurali interni alla neocorteccia, i quali consentono all'organismo di svolgere una mediazione efficace tra le richieste provenienti dall'ambiente esterno e le risposte più antiche ed istintive che scaturiscono dalle strutture sottocorticali (tronco dell'encefalo e sistema limbico).

Anche le ricerche condotte da altri neuroscienziati contribuiscono a confermare sperimentalmente la fondamentale esattezza di molte delle intuizioni di Damasio.

Il fatto, ad esempio, che vi sia una stretta correlazione tra il funzionamento di determinate aree e circuiti cerebrali, l'intensità delle reazioni emotive e l'espletamento di molti comportamenti definiti come morali, rappresenta ormai un dato di fatto incontrovertibile : infatti, nei casi in cui quelle specifiche aree del cervello vengono incidentalmente danneggiate, oppure risultano carenti o inefficienti, si osservano assai frequentemente dei disturbi funzionali più o meno gravi anche nel campo dei comportamenti morali e prosociali ( MOLL ET AL., 2003).

Anche sul fatto che i condizionamenti culturali contribuiscano sensibilmente al processo di formazione dei circuiti neurali che rendono possibili i comportamenti sociali e morali, non rimangono ormai grandi dubbi : in questo senso, molte delle differenze osservabili sul piano individuale possono essere ricondotte alle notevoli diversità (imputabili sia alle caratteristiche genetiche, sia agli stimoli culturali ricevuti) dei circuiti neurali presenti all'interno del cervello di ognuno (FUNK, GAZZANIGA, 2009).

c) Una delle conseguenze più interessanti di queste ricerche consiste nel fatto che i diversi tentativi di caratterizzare la sfera della moralità come essenzialmente razionale oppure, al contrario, irrazionale, non trovano adeguato riscontro sul piano empirico.

I comportamenti morali, infatti, dipendono sia da reazioni di tipo istintivo ed emozionale (scaturenti dalle aree sottocorticali del cervello), sia da considerazioni e valutazioni di tipo razionale (le quali coinvolgono soprattutto le aree corticali); fra emozioni e facoltà razionali non c'è una relazione di reciproca esclusività (*aut-aut*) ma di simultaneità (*et-et*). Le modalità e le proporzioni secondo cui queste due componenti (quella emotiva e quella razionale) interagiscono fra loro, possono variare notevolmente a seconda delle circostanze, delle persone coinvolte, delle culture di appartenenza e via dicendo, ma in ogni caso non è possibile oggi parlare di una sfera morale puramente razionale o, al contrario, soltanto emozionale<sup>171</sup>.

---

<sup>171</sup> Della stessa opinione, fra gli altri, è anche lo stesso Damasio : “In brief, we wish to make clear that, while we believe emotions, feelings and intuitions play a critical role in our use of human



Se consideriamo le risposte affettivo-emozionali da un punto di vista evolutivo, esse risultano essere quelle che si sono formate per prime e che sono dotate di una maggiore incidenza immediata per quanto riguarda la sopravvivenza individuale e di specie. Nella maggior parte dei casi, tali risposte sono quelle che si verificano istintivamente all'interno dell'organismo e negli organismi più semplici sono sicuramente quelle dominanti. Svariate reazioni ed azioni avvengono comunque molto prima che ci sia stato il tempo necessario ad effettuare un'analisi cognitiva dettagliata dei pro e dei contro connessi ad un particolare comportamento piuttosto che un altro; i processi di valutazione razionale invece insorgono più lentamente e richiedono un certo tempo, motivo per cui essi appaiono maggiormente presenti quando si tratta di effettuare scelte fondate su un esame accurato dei molteplici fattori in gioco e delle loro possibili conseguenze (ZAJONC, 1980). Alcuni importanti studi su questo argomento evidenziano che quando le persone devono rispondere a dei dilemmi riguardanti la possibilità di danni personali, si produce un incremento dell'attività neurale soprattutto nelle aree del cervello che sono associate con le emozioni (corteccia cingolata posteriore, corteccia prefrontale mediana e amigdala) e, inoltre, i tempi di reazione sono più rapidi;

---

values, reasoning needs not to be excluded. It is perhaps most accurate to suggest that the balance between intuition and reasoning varies from case to case, and so does their interactivity. The role of emotions, feelings and intuitions is likely to be primary, with intuitions engaged first and reasoning following shortly thereafter. It is important, however, to avoid drawing an opposition between emotion and reasoning, and equally important not to oppose emotion to cognition. Emotions deliver ample cognitive information via feelings” (DAMASIO, 2005).

quando invece i dilemmi sono di tipo impersonale, allora le risposte sono tendenzialmente più lente e si attivano prevalentemente le aree cerebrali associate ai processi cognitivi e alle facoltà di tipo razionale (corteccia prefrontale dorsolaterale e lobo parietale inferiore). La moralità, inoltre, non va considerata come una facoltà unitaria e monolitica, ma contiene al suo interno un'ampia serie di processi ed abilità estremamente diversificate ed interagenti tra di loro <sup>172</sup> (GREENE, 2005; GREENE, HAIDT, 2002).

Le moderne tecniche di neuroimaging, in definitiva, hanno attribuito anch'esse un ruolo di primaria importanza alle emozioni come componenti fondamentali dei giudizi e dei comportamenti morali e hanno aperto la strada a sviluppi di grande interesse nel campo della filosofia morale e del diritto, come vedremo meglio nel prossimo capitolo.

---

<sup>172</sup> Secondo quanto afferma Greene : “Morality is probably not a ‘natural kind’ in the brain. Just as the ordinary concept of memory refers to a variety of disparate cognitive processes (working memory, episodic memory, motor memory, etc.), we believe that the ordinary concept of moral judgment refers to a variety of more fine-grained and disparate processes, both ‘affective’ and ‘cognitive’ ” (GREENE, 2005).

## **2.2. Nuovi orientamenti in ambito etico e giuridico**

Considerando brevemente nel loro insieme le diverse problematiche trattate sin qui, mi pare si possa sottolineare il fatto che i nuovi strumenti messi a disposizione dagli studi condotti nell'ambito delle neuroscienze ci danno la possibilità di affrontare le grandi questioni della filosofia morale e del diritto a partire da un punto di vista diverso : non si tratta, in questo caso, di tracciare dei confini netti fra ambiti di competenza diversi ed esclusivi, quanto semmai di aggiungere un'ulteriore prospettiva di indagine, fondata su ricerche e risultati di tipo empirico, alle tradizionali speculazioni filosofiche relative alla sfera dell'etica.

I concetti fondamentali utilizzati ancora oggi quando si parla di moralità ci provengono in gran parte da un'impostazione di tipo dualistico, tendente a distinguere una realtà sovrasensibile (intesa in senso religioso oppure metafisico) da una sensibile inerente gli oggetti e i processi caratteristici del mondo fisico; oppure, in termini più moderni, da una separazione netta tra mente e corpo, oppure fra natura e cultura. L'opportunità offerta dalle neuroscienze, dunque, è proprio quella di superare queste separazioni artificiose, mostrando come molti dei nostri comportamenti si pongano in un rapporto di continuità ininterrotta con quelli degli altri esseri viventi e funzionino in realtà sulla base di analoghe matrici biologiche di fondo; ci troviamo, in sostanza, di fronte alla verifica empirica di quanto Darwin aveva già asserito oltre un secolo fa : “le facoltà mentali dell'uomo e degli animali inferiori non differiscono in genere, pur differendo moltissimo in grado. Una differenza di grado, per quanto grande, non giustifica una nostra collocazione dell'uomo in un regno distinto” (DARWIN, 2010a).

A partire da questi presupposti, quindi, il problema non è tanto quello di elaborare delle definizioni o distinzioni concettuali più o meno calzanti, o di fornire delle analisi linguistiche comparate dell'uso di alcuni termini in particolari circostanze, quanto semmai quello di individuare e comprendere il substrato anatomico, neurologico e funzionale sottostante ai molteplici processi emozionali e cognitivi che rendono possibili i comportamenti da noi ritenuti morali. Anche se la moralità fondata su principi, insieme alla coscienza di sé e alle elevate prestazioni cognitive, rappresenta una delle capacità più caratteristiche sviluppate dalla nostra specie, questo non vuol dire tuttavia che essa, assieme alle altre abilità ricordate, possa essere considerata completamente autonoma ed indipendente dai processi e dai meccanismi biologici da cui trae origine.

Come vedremo nei prossimi paragrafi, infatti, il “cervello morale” è costituito da un'ampia rete funzionale che include molte strutture sia corticali che sottocorticali.

### **3.2.1. Tra filosofia morale e neuroetica**

In anni recenti, come si è già detto in precedenza, gli studi nei diversi settori delle neuroscienze hanno conosciuto uno sviluppo inarrestabile e sono in progressivo aumento, costituendo già adesso un corpus di pubblicazioni di dimensioni assai vaste. Senza alcuna pretesa di completezza, quindi, mi limiterò adesso ad accennare soltanto brevemente ad alcuni indirizzi e temi di ricerca che rappresentano, a mio modo di vedere, degli utili punti di riferimento per avviare una revisione di alcune tra le categorie concettuali più utilizzate nella riflessione etica.

1. Un primo aspetto piuttosto rilevante è quello riguardante nozioni come quelle di autocontrollo e di decisione morale.

La questione relativa al controllo che noi siamo in grado di esercitare sulle nostre azioni è in realtà molto antica e può essere ricondotta, per vari aspetti, al pensiero greco dell'età arcaica (sia pure tenendo conto delle indubbe differenze dovute al contesto storico e culturale).

L'immagine antropologica emergente dai poemi omerici, infatti, è quella di una corporeità costituita da una pluralità di organi e forze propulsive relativamente autonome e spesso in conflitto tra di loro, le quali possono manifestarsi attraverso una grande varietà di comportamenti impulsivi ed imprevedibili, che sfuggono spesso ad ogni possibilità di controllo razionale. Come è stato giustamente osservato da Eric Dodds “l'uomo omerico non ha un concetto unitario di quel che chiamiamo anima o personalità” e non di rado le sue azioni trovano origine nel *thymos* (la sede delle emozioni) che “dice all'uomo quando deve mangiare, bere o uccidere un nemico; lo consiglia sulle azioni da compiere, gli suggerisce le parole. (...) Ma l'uomo omerico tende a non sentire il *thymos* come parte dell'io : abitualmente il *thymos* compare come voce interiore indipendente”<sup>173</sup> (DODDS, 2010).

---

<sup>173</sup> Faccio qui riferimento al classico testo di Dodds su *I Greci e l'irrazionale*, nel quale l'autore mostra come la tradizionale immagine dell'Atene del quinto secolo quale modello ideale di razionalità incarnata nella vita sociale e politica del tempo sia, sostanzialmente, il frutto di un'illusione storiografica : in realtà, come in tutte le società e le civiltà umane, anche nella Grecia classica erano presenti forti tensioni e conflitti originati da passioni ed elementi irrazionali di vario genere, che sono stati indebitamente omessi o sottaciuti dalla storiografia filosofica successiva.

Bisognerà attendere la sintesi operata dalla filosofia platonica alcuni secoli più tardi, per giungere a quelle definizioni razionalistiche della realtà umana che hanno lasciato la loro impronta su tutta la cultura e la civiltà del mondo occidentale : con Platone, infatti, il corpo raccoglie e riassume in sé tutte le valenze irrazionali del mondo greco e viene contrapposto drasticamente all'anima razionale, il cui compito è appunto quello di combattere senza tregua contro la follia del corpo e le sue impurità al fine di riconquistare finalmente la sua autentica natura razionale nel mondo iperuranico delle idee pure <sup>174</sup>. Viene

---

<sup>174</sup> Una tra le espressioni più significative di questa radicale opposizione postulata da Platone tra anima e corpo, mi sembra essere quella contenuta nel seguente passaggio tratto dal *Fedone* : “Pare ci sia come un sentiero a guidarci, col raziocinio, nella ricerca; perché, fino a quando abbiamo il corpo e la nostra anima è mescolata e confusa con un male di tal natura, noi non saremo mai capaci di conquistare compiutamente quello che desideriamo e che diciamo essere la verità. Infinite sono le inquietudini che il corpo ci procura per le necessità del nutrimento; e poi ci sono le malattie che, se ci capitano addosso, ci impediscono la ricerca della verità; e poi esso ci riempie di amori e passioni e paure e immaginazioni di ogni genere, e insomma di tante vacuità e frivolezze che veramente, finché siamo sotto il suo dominio, neppure ci riesce, come si dice, fermare la mente su cosa veruna. (...) E ci apparisce chiaro e manifesto che, se mai vorremo conoscere alcuna cosa nella sua nettezza, ci bisognerà spogliarci del corpo e guardare con sola la nostra anima pura la pura realtà delle cose. E solamente allora, come pare, riusciremo a possedere ciò che desideriamo e di cui ci professiamo amanti, la sapienza; e cioè, come il ragionamento significa, quando saremo morti, ché vivi non è possibile. Se difatti non è possibile, in unione col corpo, venire a conoscenza di alcuna cosa nella sua purità, delle due l'una, o non è possibile in nessun caso conquistare il sapere, o solo è possibile quando si è morti; perché allora soltanto l'anima sarà tutta sola in se stessa, quando sia sciolta dal corpo, prima no. E in questo tempo che siamo in vita,

così sancita quella antropologia di segno negativo, fondata sul disprezzo del corpo irrazionale e sull'esaltazione dell'anima razionale, che accompagnerà tutta quanta la storia della filosofia occidentale per arrivare fino al mondo contemporaneo (come era già stato messo in evidenza, del resto, anche da autori come Nietzsche e Freud).

Per tornare al nostro argomento, mi pare che il confronto fra il mondo omerico e la filosofia platonica serva molto bene ad illustrare come già all'interno della civiltà classica fosse presente una distinzione molto significativa tra due

---

tanto più, come è naturale, saremo prossimi al conoscere, quanto meno avremo rapporti col corpo, né altra comunanza con esso se non per ciò che ne costringa assoluta necessità; e in ogni modo non ci lasceremo contaminare dalla natura propria del corpo, e ci terremo puri e lontani da esso finché non venga il dio di sua volontà a liberarcene del tutto. E così, fatti puri e liberi da quella infermità di mente che ci viene dal corpo, ci troveremo, com'è verosimile, in compagnia di esseri altrettanto liberi e puri, e impareremo a conoscere da noi medesimi tutto ciò che è mondo da impurità. E questo appunto, io credo, è il vero" (PLATONE, 1997, 66b – 67a). L'antitesi tracciata da Platone fra anima e corpo non potrebbe essere più netta e drammatica : da una parte il corpo, definito come un male irreparabile, fonte di inquietudini, di preoccupazioni, di errori, di impurità e di ignoranza; dall'altra l'anima razionale, che tende a raggiungere il bene, la verità, la purezza, la sapienza e la libertà da ogni vincolo terreno. Qualunque soluzione di questo conflitto originario e irriducibile, nel corso della nostra vita, può costituire soltanto un compromesso di scarso valore poiché l'unica vera soluzione è rappresentata dalla morte, in quanto essa ci libererà definitivamente dall'infermità del corpo. In definitiva, traendo le conseguenze di queste premesse platoniche, tutte le conoscenze che possiamo acquisire in questo mondo sono soltanto imperfette e illusorie e soltanto la morte ci consentirà di accedere alla conoscenza della verità. A questo punto viene spontaneo chiedersi se il rimedio proposto non sia, di fatto, peggiore del male che intende curare.

diverse concezioni dell'azione umana : *i*) la prima, di matrice omerica, secondo la quale l'agire degli uomini è il risultato di una serie di istanze e tensioni corporee contrapposte, contraddistinte da una tonalità fondamentale emotiva (determinata dal *thymos*). In questo quadro di riferimento, risulta quindi piuttosto difficile pensare ad un meccanismo di controllo puramente razionale, capace di governare i comportamenti umani secondo una prospettiva unitaria ed internamente coerente; *ii*) la seconda, quella platonica, che vede nell'anima razionale l'essenza stessa della natura umana, mentre invece tutto ciò che dipende dal corpo o appare in qualche modo riconducibile ad esso assume inesorabilmente una valenza negativa, vergognosa o imbarazzante. Si instaura così, al centro stesso della struttura dell'azione umana, una dinamica profondamente conflittuale che prevede una lotta permanente e senza quartiere condotta dall'anima razionale per imporre il suo dominio sul corpo e sulle emozioni che cercano costantemente di sottrarsi al suo controllo. Credo che, attraverso molteplici vicissitudini storiche e culturali determinate dai diversi quadri di civiltà che si sono avvicendati nel corso del tempo, questa fondamentale opposizione sia pervenuta fino ai nostri giorni e riappaia, secondo modalità peculiari ma ancora riconoscibili, anche all'interno del dibattito contemporaneo.

Quando facciamo riferimento a fenomeni causati da una mancanza di autocontrollo, normalmente intendiamo dire che una persona non riesce a padroneggiare adeguatamente i suoi comportamenti e, di conseguenza, può compiere delle azioni dannose sia per se stessa che per altre persone (ad esempio : l'alcolismo e la dipendenza da sostanze stupefacenti, la cleptomania, gli scoppi d'ira incontrollati e



via dicendo). Spesso, anche negli individui sani, la perdita dell'autocontrollo è dovuta ad un indebolimento rilevante - temporaneo oppure permanente- dei meccanismi inibitori che dipendono in buona parte da alcune aree corticali del cervello (LEVY, 2009).

In realtà, quello che chiamiamo comunemente autocontrollo non è una funzione unitaria e compatta, ma coinvolge diverse espressioni del comportamento umano : dall'inibizione della risposta, al differimento della gratificazione e alla capacità di concentrarsi sul perseguimento di un obiettivo senza tenere conto delle distrazioni; di conseguenza, i circuiti che regolano l'autocontrollo sono numerosi e formano una rete assai complessa di strutture cerebrali diverse. Anche se la conoscenza delle aree cerebrali coinvolte e del modo in cui esse interagiscono tra di loro è ancora ad uno stadio piuttosto iniziale, i neuroscienziati sono tuttavia abbastanza d'accordo circa l'identificazione di almeno alcune strutture che sono sicuramente determinanti per un normale sviluppo della funzione dell'autocontrollo nelle sue varie manifestazioni. In linea di massima, i dati provenienti da numerosi studi condotti su animali, esseri umani sani e pazienti psichiatrici o neurologici, attestano che molte funzioni che rientrano nel quadro complessivo dell'autocontrollo dipendono da alcune regioni della corteccia prefrontale e dalle loro connessioni con strutture sottocorticali quali, ad esempio, i gangli della base e il nucleo accumbens (CHURCHLAND, 2014). Inoltre, anche l'azione di neurotrasmettitori come la serotonina, la noradrenalina e la dopamina, che regolano le interazioni occorrenti fra i diversi circuiti neurali, influenzano significativamente il sistema dell'autocontrollo.

Di conseguenza, secondo quanto asserisce la Churchland :  
“Quanti avevano ipotizzato un singolo modulo

autosufficiente -la 'volontà'- possono essere delusi dall'apprendere che la loro predizione è al tramonto. È una rete di aree, in parte sovrapposte, distribuita in modo abbastanza ampio a regolare l'autocontrollo" (CHURCHLAND, 2014).

Le ricerche sull'autocontrollo aprono nuove possibilità di riflessione anche riguardo a questioni come il giudizio morale e le decisioni morali. Per molto tempo, infatti, la tendenza prevalente è stata quella a sottolineare l'importanza del ruolo svolto dalla razionalità nel formulare giudizi e prendere decisioni, ma gli orientamenti più recenti mostrano invece che le emozioni e i meccanismi neurologici sottostanti svolgono un ruolo almeno altrettanto importante nel processo di formazione di quei giudizi e decisioni.

Le emozioni e gli affetti, infatti, influenzano significativamente non soltanto le dinamiche di gruppo e i rapporti interpersonali ma anche la percezione stessa degli eventi e il modo di valutarli, così come anche alcuni fattori cognitivi quali la memoria, la flessibilità di pensiero e la capacità di scegliere le strategie comportamentali più adeguate alle circostanze. A livello cerebrale, ad esempio, la corteccia prefrontale appare ricca di recettori della dopamina e poiché le emozioni positive favoriscono la produzione e il rilascio di dopamina, esse facilitano l'attuazione di comportamenti sociali quali la cooperazione, la generosità e le competenze relazionali e di scambio (ISEN, 2008). I comportamenti manifesti sono sempre il risultato di una pluralità di fattori diversi (emotivi, cognitivi, sociali e ambientali, culturali, cerebrali e neurologici), strettamente connessi e interdipendenti fra di loro, per cui risulta quantomeno riduttivo attribuire la responsabilità di essi ad un unico ordine di fattori (ad

esempio, quelli cognitivi, o quelli socioculturali) trascurando gli altri : le possibilità aperte dalle ricerche neuroscientifiche, quindi, non vanno intese (come troppo spesso accade) secondo un'accezione "riduttivistica" (spiegazione del comportamento soltanto sulla base di fattori biologici e neurologici), quanto semmai come una preziosa opportunità di estendere le nostre conoscenze e di integrare i risultati provenienti da altre discipline con delle solide basi empiriche e sperimentali, evitando così le ipotesi dogmatiche di stampo metafisico.

Come ha ben osservato Patricia Churchland a questo proposito, i comportamenti sociali e morali su cui si fonda la nostra vita quotidiana, non sono dovuti ad una "pura ragione" o ad una "volontà pura" che ne determinano i contenuti secondo criteri astratti di universalità, ma sono il risultato di un processo evolutivo che ha portato alla formazione di organismi dotati di un'elevata concentrazione di recettori dell'ossitocina e della vasopressina all'interno delle strutture cerebrali del sistema limbico le quali, a loro volta, si connettono al sistema dopaminergico situato nell'area tegmentale ventrale, nel nucleo accumbens e nella substantia nigra; le nostre motivazioni sociali e il nostro desiderio di far parte di una comunità ci provengono quindi dal nostro passato evolutivo di specie, che si è concretizzato nelle strutture anatomiche e neurologiche di cui siamo costituiti. Le decisioni che hanno una rilevanza sociale e morale dipendono da una molteplicità di fattori di cui spesso, nel momento in cui agiamo, siamo consapevoli soltanto in parte (CHURCHLAND, 2009).

Le scelte che compiamo e le decisioni che prendiamo ogni giorno sono legate alle circostanze specifiche in cui ci troviamo e consistono in un insieme di possibili risposte comportamentali tra le quali (se non sono presenti forti

pressioni esterne o fattori coercitivi insuperabili) ci sforziamo di individuare e mettere in atto quelle che riteniamo essere le “migliori” sulla base della nostra comprensione globale della situazione a cui dobbiamo far fronte. Anche nel caso di principi generalmente ritenuti validi “universalmente” (come, ad esempio, il tabù dell’incesto o il divieto di commettere omicidio), non si tratta in realtà di massime dotate di un qualche fondamento di tipo trascendente ma, piuttosto, di comportamenti che si sono dimostrati evolutivamente vantaggiosi per la specie e sono stati quindi istituzionalizzati e trasformati in costumi sociali, norme morali o vere e proprie leggi facenti parte di un ordinamento. Sarebbe fin troppo facile osservare, tuttavia, come anche l’universalità di questi principi sia soltanto di tipo convenzionale e non reale, poiché essi vengono spesso trasgrediti nelle circostanze più diverse e a seconda delle persone implicate, dando così origine a un’ampia gamma di risposte sul piano sociale, che vanno dalla semplice riprovazione o stigmatizzazione fino alla condanna legale e all’incarcerazione (senza tener conto dei casi limite, in cui è il sistema sociale stesso, che dovrebbe proteggere l’incolumità dei suoi membri, a commettere violenze di diverso genere e grado proprio nei confronti di essi).

2. Un altro tema centrale della filosofia morale, strettamente correlato ai precedenti, è quello del libero arbitrio : anche in questo caso, le ricerche nel campo della neuroetica stanno gradualmente modificando la nostra comprensione di questo concetto.

All’interno della nostra tradizione filosofica, il problema del libero arbitrio nasce sostanzialmente dalla preoccupazione di differenziare il corso delle azioni umane da quello degli eventi meccanici caratteristici del mondo

fisico. Seguendo una visione complessiva di stampo newtoniano, i sostenitori del determinismo affermano che il funzionamento dell'universo è governato da leggi causali riducibili ad una serie di formule matematiche e che, di conseguenza, tutti i fatti del mondo fisico sono predeterminati e prevedibili fin dall'inizio : in definitiva, qualunque evento prendiamo in considerazione esso non è altro che la conseguenza causale di un evento precedente che lo ha determinato secondo leggi universali inderogabili. Una tale concezione, se estesa anche alla sfera delle azioni umane, porta a concludere che anche i nostri comportamenti -in quanto eventi del mondo fisico- sono, in qualche modo, predeterminati e prevedibili e quindi nessuno è veramente responsabile delle proprie azioni poiché tutto ciò che accade, accade per una sorta di intrinseca necessità che governa senza possibili eccezioni l'universo fisico nel suo insieme.

Per controbattere questa spiegazione radicalmente deterministica della realtà umana, i sostenitori del libero arbitrio (ovvero della libertà della volontà umana) sostengono che gli esseri umani sono dotati di un'anima non fisica la quale non fa parte della catena causa-effetto che regola il mondo fisico, ed è quindi in grado di prendere liberamente delle decisioni indipendenti da qualunque causa fisica esterna ad essa; una volta presa liberamente la decisione, questa viene tradotta in azione mediante una volontà pura, anch'essa completamente libera da ogni condizionamento di tipo causale : di conseguenza, l'azione umana è completamente libera e non può essere considerata alla stessa stregua dei fenomeni materiali caratteristici del mondo fisico. Poiché l'azione umana è fondamentalmente dettata da una volontà libera (tranne alcuni particolari casi di costrizione imposta dall'esterno), chiunque si trovi ad agire in condizioni normali può e deve

essere considerato pienamente responsabile delle sue azioni (fatta eccezione per i bambini e i soggetti affetti da gravi patologie mentali).

Queste, in modo molto schematico, sono le coordinate all'interno delle quali si è sviluppato storicamente il dibattito sul libero arbitrio <sup>175</sup>. Come ha giustamente evidenziato Patricia Churchland, tuttavia, impostato in questi termini il problema è poco più che una disputa tra filosofi accademici, che trova un riscontro assai scarso a livello del senso comune e delle decisioni prese quotidianamente da miliardi di persone. Nella maggior parte dei casi, quando prendono delle decisioni e le mettono in atto, gli esseri umani (compresi probabilmente i filosofi accademici di diverso orientamento) non pensano affatto a come giustificare le loro azioni in termini di assoluta libertà o assoluto determinismo, ma fanno riferimento piuttosto ai motivi concreti che li spingono in una direzione piuttosto che nell'altra : percezioni, emozioni, valutazione delle possibili conseguenze, considerazione dei diversi significati che un'azione può assumere, risorse a disposizione e via dicendo (senza

---

<sup>175</sup> Non ho preso qui in considerazione le implicazioni del dibattito sul piano teologico, con le tesi contrapposte del libero arbitrio e del servo arbitrio. Ai fini di questo lavoro, tuttavia, la sostanza del problema non cambia di molto : da una parte i sostenitori della libertà della volontà umana (garantita dalla superiore azione creativa della divinità, che ha voluto l'uomo libero); dall'altra i fautori della dottrina della predestinazione, secondo la quale la divinità ha preordinato fin dall'inizio quello che dovrà accadere e chi si salverà in virtù della grazia oppure no. Prescindendo dalla cornice religiosa, la questione di fondo è sempre la stessa : stabilire la possibilità o meno della libertà umana all'interno di un universo che sembra essere deterministicamente orientato (sia che la predeterminazione venga intesa in senso teistico oppure in senso meccanicistico).

considerare, ad esempio, le decisioni impulsive causate da una paura incontrollabile e simili). Tutte queste possono costituire delle ragioni più che valide per prendere una decisione e compiere un'azione e tutte sono strettamente correlate a delle specifiche funzioni che si svolgono all'interno del nostro cervello (e, più in generale, del nostro organismo); di conseguenza, anche in questo caso, affrontare il problema dal punto di vista delle neuroscienze significa prendere in considerazione le dinamiche concrete (sul piano neurobiologico ed evolutivo) che ci portano ad agire in un certo modo piuttosto che un altro, invece di continuare a discutere all'infinito su principi astratti scarsamente rilevanti per i fatti e i comportamenti concretamente osservabili (CHURCHLAND, 2014).

Una delle proposte più interessanti in questa direzione mi sembra quella sviluppata da Michael Gazzaniga, che si muove in direzione di una possibile integrazione dei dati neurobiologici e di quelli sociali, al fine di spiegare un fenomeno così complesso ed articolato come quello della moralità umana (GAZZANIGA, 2006).

Anche in questo caso, le posizioni sostenute da Gazzaniga vanno collocate all'interno di un quadro di riferimento essenzialmente darwiniano : benché ogni singola specie possa essere considerata come un caso unico, purtuttavia ciascuna si è evoluta secondo il principio della selezione naturale e, di conseguenza, le componenti molecolari e cellulari (la materia vivente) sono più o meno le stesse per tutti. Se consideriamo in particolar modo il regno dei vertebrati, è possibile individuare degli schemi comuni nella corteccia cerebrale di tutte le specie e tali schemi dipendono, in gran parte, dalle informazioni codificate a livello genetico : secondo questa prospettiva, la differenziazione, la migrazione e la guida assonale delle

cellule nervose sono processi geneticamente controllati, che danno origine ad una sorta di cablaggio cerebrale differenziato ma chiaramente riconoscibile in ogni specie. Ci sono quindi dei vincoli neurali comuni a tutte le specie ed altri che sono invece caratteristici di ognuna; questo ci permette di spiegare le somiglianze e le differenze osservabili in natura. Ma se lo schema generale delle connessioni dipende dal codice genetico, tuttavia anche gli stimoli provenienti dall'ambiente e le diverse pratiche culturali messe in atto contribuiscono alla crescita e allo sviluppo delle connessioni neuronali. Di conseguenza, se il progetto complessivo del cervello è di tipo genetico, le specifiche connessioni che si costituiscono a livello locale dipendono dalle diverse attività ed esperienze del singolo individuo : sia la natura che l'apprendimento culturale, dunque, contribuiscono in misura significativa a plasmare i comportamenti osservabili. Gli stili di vita influiscono sui meccanismi di organizzazione cerebrale e, a loro volta, i modelli di organizzazione cerebrale contribuiscono alla formazione di particolari stili di vita.

Il limite più rilevante delle tradizionali discussioni filosofiche sul libero arbitrio consiste nel fatto che esse cercano di isolare dei concetti astratti come *volontà libera* o *determinismo*, senza considerare che in realtà gli esseri umani sono una specie animale evolutasi nel corso del tempo, dotata di talune caratteristiche che la accomunano al resto del mondo animale e di altre che la rendono diversa rispetto ad esso. Come asserisce Gazzaniga :

“ ... gli esseri umani hanno stati mentali che emergono dalle interazioni neuronali sottostanti, quelle tra le singole cellule; senza queste interazioni gli stati mentali non esistono, ma allo stesso tempo non possono essere definiti o



compresi solo e soltanto attraverso le interazioni cellulari. Gli stati mentali che emergono dalle attività neurali, infatti, pongono limiti all'attività cerebrale che li produce : le convinzioni, i pensieri e i desideri che nascono tutti dall'attività cerebrale possono a loro volta influenzare (e lo fanno in concreto) le nostre decisioni di agire in un modo piuttosto che in un altro” (GAZZANIGA, 2013).

A questo punto, ovviamente, il problema diventa quello di definire in modo più chiaro l'interazione che si sviluppa tra il substrato neuronale e gli stati mentali e viceversa. Il concetto che ci può aiutare a capire un po' meglio come stanno le cose, in questo caso, è quello di *emergenza*, inteso come “il fenomeno che si verifica quando sistemi complessi e lontani dall'equilibrio (permettendo così l'amplificazione di eventi casuali), si autorganizzano (con un comportamento creativo, di autogenerazione e dotato di flessibilità) in nuove strutture, con proprietà che prima non avevano per formare un nuovo livello di organizzazione macroscopica” (GAZZANIGA, 2013).

Il fenomeno dell'emergenza non riguarda soltanto gli organismi viventi, ma anche il mondo fisico. Ad esempio, ad un livello molto semplice, l'acqua che si trasforma in ghiaccio costituisce già un esempio di fenomeno emergente : il ghiaccio “emerge” dall'acqua, ma è dotato di un livello di organizzazione interna (struttura cristallina) diverso e regolato da leggi differenti.

Un altro esempio citato da Gazzaniga è quello dei corpi fisici, osservati dal punto di vista della loro struttura atomica oppure come oggetti macroscopici : una palla è composta di atomi, il cui comportamento può essere

descritto mediante le leggi della meccanica quantistica; tuttavia se osserviamo la palla come oggetto unitario e vogliamo capire quali sono le sue proprietà, allora dovremo fare ricorso alle leggi della meccanica newtoniana. Quando la materia quantistica si aggrega in oggetti macroscopici emergono nuove proprietà e comportamenti, derivanti da modelli di organizzazione e strutture diverse : partendo dal comportamento della materia a livello subatomico non si possono prevedere le leggi di Newton e, viceversa, non si può prevedere il comportamento degli atomi attraverso le leggi della meccanica newtoniana.

Non è possibile, quindi, partendo da un determinato livello di organizzazione, prevedere esattamente quali saranno le proprietà di un livello di organizzazione diverso : viene a cadere, in questo modo, qualunque possibilità di applicare un modello deterministico rigido non soltanto nel campo delle scienze biologiche ma anche in quello delle scienze fisiche <sup>176</sup>.

Per citare lo stesso Gazzaniga : “Le leggi non sono universali a tutti i livelli di organizzazione; dipende quale livello di organizzazione si sta descrivendo : quando emergono livelli superiori si applicano regole nuove. Quelle per la meccanica quantistica sono le regole per gli atomi, le leggi di Newton lo sono per gli oggetti, e con le

---

<sup>176</sup> A questo proposito, Gazzaniga cita un passaggio significativo tratto da un testo di Feynman : “Ebbene si. La fisica ha gettato la spugna. *Non sappiamo come prevedere cosa succederà in una data circostanza*, e siamo anche convinti che sia impossibile, e che l’unica cosa prevedibile sia la probabilità dei diversi eventi. Bisogna riconoscere che questo è un limite non da poco, rispetto al nostro originario ideale di comprendere la natura. (...) Quindi ora come ora dobbiamo limitarci a calcolare probabilità” (FEYNMAN, 2000).

prime non si possono prevedere del tutto le altre” (GAZZANIGA, 2013).

Se ci spostiamo dall’ambito dei corpi fisici a quello degli organismi viventi, ci troviamo di fronte ad un meccanismo del tutto analogo : in questo caso abbiamo a che fare con dei processi fisiologici e neurologici che stanno alla base di alcuni stati mentali, ma gli stati mentali costituiscono una proprietà emergente del substrato neuronale da cui derivano. In altri termini : la mente è un prodotto del cervello, ma non può essere spiegata interamente attraverso i meccanismi neurofisiologici poiché si colloca ad un livello di organizzazione diverso dotato di regole sue peculiari. La prospettiva di alcuni settori delle neuroscienze contemporanee è appunto quella di indagare sui diversi livelli di organizzazione e sulle modalità attraverso cui essi interagiscono fra di loro <sup>177</sup>.

Secondo quanto afferma Gazzaniga : “L’idea complessiva è che abbiamo una gamma di sistemi gerarchici emergenti che passano dal livello della fisica delle particelle a quello della fisica atomica, della chimica, della biochimica, della

---

<sup>177</sup> Un altro esempio interessante di fenomeno emergente (questa volta tratto dalla biologia animale), proposto da Gazzaniga, è il seguente : alcune colonie di formiche o di termiti, raggiunta una certa dimensione, costruiscono delle strutture a torre all’interno delle quali si svolge in gran parte la vita della colonia. Strutture di questo genere emergono soltanto quando le colonie raggiungono certe dimensioni e non potrebbero essere in alcun modo previste studiando separatamente i comportamenti di un singolo insetto, oppure i suoi meccanismi neurofisiologici interni o le componenti del suo codice genetico. Molto semplicemente : l’emergenza è il passaggio da un livello di organizzazione ad un altro; “la materia, in modo collettivo e spontaneo, acquisisce una proprietà o una tendenza che non sono presenti nelle leggi soggiacenti” (GAZZANIGA, 2013).

biologia cellulare, della fisiologia, fino ad emergere nei processi mentali” (GAZZANIGA, 2013).

Il modello delle proprietà emergenti, ad esempio, può essere applicato efficacemente anche al processo evolutivo considerato nel suo insieme.

Nella fase iniziale erano presenti soltanto i fenomeni di tipo inorganico relativi alla materia terrestre e agli elementi presenti, in proporzioni diverse, in tutto l’universo conosciuto. Durante un periodo di tempo molto lungo, si verificarono delle trasformazioni nella organizzazione della materia che portarono alla nascita della vita e dei primi organismi viventi (protozoi, piante ed animali non ancora dotati di un sistema nervoso). Ci troviamo così di fronte ad un fenomeno emergente (gli organismi viventi) da uno stato precedente (la materia inorganica), il quale non sarebbe possibile senza il primo e conserva con esso un rapporto di continuità ma, allo stesso tempo, presenta delle caratteristiche sue proprie che, in questo caso, non possono essere spiegate soltanto con le leggi della chimica inorganica.

In tempi evolutivamente più recenti, le forme organiche inferiori hanno sviluppato dei sistemi nervosi sempre più perfezionati, trasformandosi infine in animali dotati di coscienza, dando così origine ad un livello organico psichico che costituisce un’ulteriore proprietà emergente rispetto allo stadio degli organismi viventi sprovvisti di sistema nervoso.

Infine, quando la specie umana è emersa dalla condizione dei primati, è divenuta gradualmente capace di produrre una cultura di tipo astratto e simbolico la quale, pur conservando le sue radici naturali e biologiche, rende possibile la produzione di modelli di comportamento che si pongono su un livello diverso rispetto a quello puramente biologico : costumi, arti, scienza, morale e diritto.

In questo senso, quindi, possiamo considerare anche la morale e il diritto come proprietà emergenti da un livello di organizzazione precedente (quello organico psichico), le quali pur conservando la loro matrice naturale se ne differenziano tuttavia per delle caratteristiche loro proprie. Da questo punto di vista, le neuroscienze e le scienze della cultura non possono essere considerate come due campi di studio in conflitto tra loro, ma piuttosto come prospettive di ricerca complementari che, attraverso una sempre maggiore integrazione dei risultati provenienti dalle loro rispettive indagini, potranno portare gradualmente verso una comprensione più approfondita ed adeguata della realtà umana.

Siamo ormai arrivati ad uno stadio in cui “il riduzionismo è stato messo in discussione dal principio dell’emergenza : dal punto di vista qualitativo l’intero sistema acquisisce nuove proprietà che non possono essere previste con la semplice somma delle proprietà delle singole parti. Si potrebbe applicare l’aforisma secondo cui il nuovo sistema è più grande della somma delle sue parti. C’è un cambiamento di fase, una modifica della struttura organizzativa, che passa da una scala a quella successiva” (GAZZANIGA, 2013).

È sullo sfondo di questo quadro teorico di riferimento che Gazzaniga sviluppa la sua ipotesi interpretativa di concetti come il libero arbitrio, la responsabilità personale e la libertà, ipotesi che si distanzia abbastanza nettamente dalle tradizionali definizioni filosofiche, sia di stampo deterministico che metafisico :

“I cervelli sono macchine automatiche che seguono percorsi decisionali, ma analizzando i singoli cervelli in isolamento non si riesce a

mettere a fuoco la capacità di essere responsabili : la responsabilità è una dimensione di vita che deriva da uno scambio sociale, e lo scambio sociale richiede più di un cervello. Quando più cervelli interagiscono, cominciano ad emergere elementi nuovi altrimenti imprevedibili, stabilendo un nuovo insieme di regole. Due delle proprietà che vengono acquisite in questo nuovo insieme di regole, e che non erano presenti in precedenza, sono la responsabilità e la libertà. (...) La responsabilità e la libertà si trovano, dunque, nello spazio tra i cervelli, nell'interazione tra le persone”<sup>178</sup> (GAZZANIGA, 2013).

Concetti come quelli di responsabilità e libertà, quindi, acquistano il loro significato più appropriato soltanto all'interno di un gruppo sociale umano e delle interazioni che si realizzano all'interno di esso; in un mondo dove ci fosse una sola persona, ad esempio, avrebbe ancora senso parlare di libertà o di responsabilità personale ? Forse in un senso molto parziale e limitato si (ad esempio : responsabilità verso se stessi, oppure verso gli altri organismi viventi), ma non è comunque questo il

---

<sup>178</sup> Per quanto mi riguarda, condivido sostanzialmente le posizioni qui sostenute da Gazzaniga, tranne la sua affermazione iniziale, secondo la quale “i cervelli sono macchine automatiche”. In questo senso, infatti, ritengo che abbia piuttosto ragione Edelman quando asserisce che il funzionamento del cervello non può essere assimilato a quello di una macchina, poiché quello che manca in qualunque sistema di tipo meccanico è proprio la “morfologia evolutiva” caratteristica degli organismi viventi. Come si è già visto in precedenza, la materia stessa viene intesa da Edelman non tanto come una sostanza determinata ed immutabile, quanto semmai come un processo di scambio di energia.

significato che comunemente gli attribuiamo quando parliamo di libertà e responsabilità all'interno di una comunità umana.

I comportamenti morali non sono il prodotto di un cervello isolato e di tipo deterministico, ma di un organismo che nasce, cresce e si sviluppa all'interno di una rete di relazioni interna a un particolare gruppo sociale. Secondo la definizione di Donald Brown : “I sistemi morali sono insiemi interconnessi di valori, virtù, norme, pratiche, identità, istituzioni, tecnologie e meccanismi psicologici evoluti che agiscono insieme, al fine di sopprimere o regolare l'egoismo e rendere possibile la vita sociale” (BROWN, 1991).

Il gruppo sociale pone dei limiti al comportamento individuale : nel caso dei gruppi umani, ad esempio, la necessità di sviluppare i comportamenti cooperativi essenziali per vivere in società sempre più estese, ha dato origine ad abitudini e poi a costumi (e infine a leggi) tendenti ad emarginare progressivamente (oppure ad educare) gli individui troppo dispotici o aggressivi; di conseguenza, nel corso del tempo, sono stati selezionati in misura sempre maggiore gli individui capaci di controllare (o inibire) l'aggressività e l'eccessiva reattività emozionale e questa azione selettiva ha progressivamente portato verso una modificazione del pool genico : in definitiva, attraverso gli strumenti offerti dalla cultura il gruppo sociale ha posto dei vincoli specifici al comportamento dei suoi membri e questi vincoli, operando come un sistema di selezione mirata e costante su una scala temporale molto estesa, hanno influenzato il genoma in modo tale da dare origine ad individui sempre più predisposti a sviluppare comportamenti di tipo cooperativo (TOMASELLO, 2014). Tornando all'ipotesi di Gazzaniga, questo è un esempio piuttosto chiaro di come dei fenomeni collocati su diversi

livelli di organizzazione (genetico e culturale) possono interagire tra loro favorendo lo sviluppo di particolari caratteristiche ed ostacolandone altre.

Molte delle nostre tendenze comportamentali attuali, quindi, sono state favorite nel corso del processo evolutivo e si sono sedimentate a livello genetico : processo, per altro, che non può dirsi affatto concluso, ma che si rinnova quotidianamente all'interno di ogni comunità umana, attraverso i comportamenti concretamente messi in atto da parte dei suoi membri.

Jonathan Haidt e Joseph Craig, in una ricerca che mette a confronto diverse culture umane (ed anche i precursori della moralità negli scimpanzé), individuano cinque moduli fondamentali, tendenzialmente universali, che servono a definire le dimensioni principali della moralità : *i)* la sensibilità alla sofferenza altrui e la disponibilità ad aiutare gli altri; *ii)* la reciprocità e il senso di equità; *iii)* il rispetto per la gerarchia e per l'autorità; *iv)* i legami di coalizione e la fedeltà al proprio gruppo; *v)* la ricerca della pulizia e della purezza, sia in senso materiale che simbolico e sociale (HAIDT, CRAIG, 2004).

Questi moduli sono il risultato di un lungo processo evolutivo avviatosi essenzialmente nel contesto rappresentato dai gruppi di primitivi cacciatori-raccoglitori, i quali dovevano fronteggiare un insieme di circostanze abbastanza simili tra loro.

I componenti di questi antichi gruppi protoumani vivevano di fatto all'interno di piccole comunità composte prevalentemente da individui imparentati fra di loro, uniti dal fine comune della sopravvivenza. Essi si trovavano spesso in competizione con altri gruppi dello stesso genere, per l'appropriazione di risorse limitate e per il controllo di un territorio nel quale trovare riparo, riprodursi e prendersi cura dei figli. In tali circostanze si



ponevano spesso dei dilemmi che oggi definiremmo come questioni “moralì” o “etiche” : in questo senso, possiamo dire che la moralità ha un’origine essenzialmente sociale e che molti dei nostri sentimenti morali istintivi, così come anche le nostre intuizioni morali spontanee, affondano le loro radici proprio in questi moduli comportamentali selezionati evolutivamente.

Il fatto che i comportamenti morali presenti presso le diverse società umane abbiano delle origini evolutivamente analoghe, tuttavia, non significa affatto che anche le virtù e i valori culturalmente trasmessi (ovvero : la trasposizione sul piano culturale di attitudini comportamentali selezionate nel corso dell’evoluzione) siano gli stessi ovunque : come si è già detto in precedenza, qui entrano in gioco quelle qualità di flessibilità e rapido adattamento alle circostanze che caratterizzano la cultura umana in quanto tale. Su questo punto, del resto, mi pare che si esprima piuttosto chiaramente anche lo stesso Gazzaniga :

“Le virtù rappresentano ciò che una società, o una cultura specifica, valuta come comportamento moralmente corretto suscettibile di essere appreso. Culture differenti valutano in modo differente i diversi aspetti dei cinque moduli di Haidt. La famiglia, l’ambiente sociale e la cultura in cui ci capita di crescere influenzano il pensiero e il comportamento individuale; pertanto, ciò che una cultura, un partito politico o anche una famiglia considerano virtuoso (moralmente lodevole) non risulta essere universale” (GAZZANIGA, 2013).

Come si è già detto, tuttavia, nel quadro del modello di Gazzaniga i comportamenti morali appena descritti hanno sicuramente delle forti valenze e connotazioni di tipo sociale ma, per altro verso, sono collegati anche a molteplici circuiti neurali distribuiti all'interno di ampie aree del cervello. In realtà, per orientarci all'interno del nostro mondo sociale, disponiamo di una serie di risposte istintive che sono il risultato della nostra storia evolutiva, tra le quali ad esempio : il sentimento di empatia, le reazioni emotive viscerali e la valutazione immediata dei comportamenti altrui. Anche da bambini, infatti, molto prima di avere appreso in modo consapevole i valori e le virtù peculiari del nostro gruppo sociale, formuliamo dei giudizi di tipo morale, facciamo delle scelte e decidiamo quali comportamenti adottare in determinate circostanze. Ciò che, in prima istanza, determina la maggior parte delle nostre risposte e dei nostri comportamenti morali è il ricorso istintivo (spesso inconsapevole) ai moduli comportamentali evolutivamente selezionati che caratterizzano la nostra specie e, in seconda istanza, l'apprendimento delle specifiche virtù che ci vengono trasmesse all'interno della nostra cultura. Successivamente, ci preoccupiamo di interpretare e giustificare i nostri comportamenti alla luce di principi e teorie astratte che finiranno per diventare anche loro una parte integrante della nostra vita : questa comunque è soltanto l'ultima fase del processo (sia sul piano ontogenetico che filogenetico), perché all'inizio le risposte sono principalmente quelle dettate dall'istinto e dall'eredità genetico-evolutiva.

Mi pare che il programma di ricerca elaborato da Gazzaniga rappresenti una tra le prospettive oggi più stimolanti in questo settore, in quanto offre notevoli

opportunità di incrociare ed integrare fra loro in modo costruttivo i dati provenienti dalle neuroscienze e da altre discipline.

Ma in che modo, più specificamente, le prospettive sopra esposte ci sollecitano a ripensare il tradizionale concetto di “libero arbitrio” ?

Innanzitutto, citando ancora lo stesso Gazzaniga :

“Mettiamo per ora da parte la lunga storia del *compatibilismo* (la concezione secondo cui anche in un mondo determinato, più o meno per definizione, le persone sono libere di scegliere un’idea) : che cosa significa, davvero, parlare di *libero arbitrio* ? ‘Ah be’, vogliamo essere liberi di poter prendere le nostre decisioni’. Sì, ma da cosa vogliamo essere liberi ? Non dalle nostre esperienze di vita, perché ne abbiamo bisogno per prendere le decisioni. Non vogliamo essere liberi dal nostro carattere, perché anch’esso guida le nostre decisioni. Non vogliamo in realtà essere liberi nemmeno dalla causalità, dato che la usiamo per fare previsioni. Il ricevitore di una squadra di football che cerca di afferrare la palla non vuole essere libero dagli adattamenti automatici che il suo corpo compie per mantenere la propria velocità o la traiettoria mentre evita i placcaggi. Non vogliamo essere liberi dai meccanismi decisionali che si sono evoluti nel tempo con successo. Da cosa allora vogliamo essere liberi ? ” (GAZZANIGA, 2013).

Mi pare che in questo breve passaggio Gazzaniga riesca ad individuare molto chiaramente il punto cruciale dell’intera questione : l’alternativa netta fra determinismo e libero

arbitrio non è altro, in ultima analisi, che una sorta di pseudo-problema filosofico che trova scarso riscontro nella realtà dei fatti. È come se i filosofi avessero costruito una grande fortezza, dotata di mura massicce, di spalti imponenti e di bastioni difensivi, ma completamente inutile, poiché al suo interno essa è completamente vuota. Infatti, se osserviamo le azioni umane per come ci si presentano, appare abbastanza evidente che nessuna azione è mai completamente libera o completamente determinata : anche un'azione compiuta in condizioni coercitive estreme conserva sempre qualche grado sia pur minimo di libertà e, viceversa, qualunque azione apparentemente compiuta in piena libertà contiene al suo interno un qualche vincolo o condizionamento, anche se molto debole. Ogni azione e comportamento umano è sempre il risultato di molti fattori che in parte ci condizionano e in parte ci consentono di effettuare delle scelte più o meno libere oppure istintive. L'alternativa tradizionalmente posta tra un agire umano totalmente libero oppure totalmente determinato non esiste quindi nella realtà, ed è sostanzialmente solo una finzione filosofica. Nessuno può mai agire in condizioni di libertà assoluta o di determinazione assoluta. Ciò che accade nella realtà dei nostri comportamenti quotidiani è che tutti agiamo in condizioni di libertà limitata o relativa alle concrete circostanze in cui ci troviamo : di conseguenza non ha senso continuare a chiedersi se l'azione umana sia libera o determinata, poiché essa è in parte libera e in parte determinata, al tempo stesso. Non c'è neanche un modello di azione costante e coerente in base al quale poter caratterizzare il comportamento di un singolo individuo, poiché in momenti diversi e in circostanze differenti il modo di agire della stessa persona può assumere caratteristiche del tutto opposte.

Ciò che possiamo fare, invece, è studiare le azioni e i comportamenti che si presentano nella realtà dei fatti e analizzarli con strumenti di diverso genere per capire quali sono gli stimoli che hanno innescato certe risposte invece di altre, le quali sarebbero state ugualmente possibili e legittime nelle circostanze date; possiamo studiare quali sono i meccanismi neurologici che ci permettono di valutare la situazione in cui ci troviamo e di prendere delle decisioni più o meno consapevoli; possiamo studiare le interazioni fra strati corticali e sottocorticali del cervello per capire in che modo vengono elaborate le informazioni che ci provengono dal mondo esterno e quali sono i processi che regolano i meccanismi inibitori e il controllo delle reazioni aggressive.

Questi e molti altri sono i temi su cui le neuroscienze possono oggi indagare grazie alla costruzione di strumenti sempre più sensibili ed efficaci. I risultati di queste ricerche ci potranno forse aiutare a capire un po' meglio quali sono le dinamiche reali che stanno alla base dei comportamenti umani, al di fuori dei dogmatismi e dei pregiudizi ideologici che troppo spesso impediscono un'analisi serena e spassionata dei risultati della ricerca.

3. Un altro argomento di grande attualità nel campo delle attuali neuroscienze è quello che riguarda le basi neurologiche del sentimento dell'empatia il quale, come abbiamo discusso in precedenza, costituiva già per Darwin (e, prima di lui, per gli Illuministi Scozzesi) uno degli elementi fondativi sia della moralità umana sia, in senso più ampio, di quella animale.

Alle origini di questo progetto di ricerca ci sono le osservazioni effettuate, verso la fine degli anni '80 e l'inizio degli anni '90 del secolo scorso, da un gruppo di scienziati italiani coordinati da Giacomo Rizzolatti presso

il Laboratorio di Fisiologia dell'Università di Parma : si tratta, in sintesi, dell'identificazione, all'interno del cervello, di un particolare tipo di neuroni oggi conosciuti come "neuroni specchio". Secondo quanto è stato affermato da Vilayanur Ramachandran, uno tra i più importanti neuroscienziati a livello mondiale : "I neuroni specchio saranno per la psicologia quello che il DNA è stato per la biologia"<sup>179</sup>.

Prima di affrontare esplicitamente l'argomento dei neuroni specchio e del loro funzionamento, tuttavia, mi sembra opportuno fare un passo indietro per definire un po' meglio il quadro concettuale d'insieme in cui collocare il significato e le implicazioni più importanti di tale scoperta. Fino a pochi decenni fa, dominava l'idea che le aree motorie della corteccia cerebrale fossero deputate all'espletamento di funzioni di tipo essenzialmente esecutivo e che esse non svolgessero praticamente alcun ruolo nelle attività percettive e cognitive. In estrema sintesi, il comportamento motorio veniva perlopiù spiegato mediante lo schema *percezione* → *cognizione* → *movimento* : il cervello seleziona le informazioni rilevanti provenienti dal mondo esterno, le trasforma in rappresentazioni mentali e, infine, trasmette i comandi da eseguire al sistema motorio.

Un simile schema implicava, ovviamente, una visione estremamente semplificata del sistema motorio : oggi, infatti, sappiamo che tale sistema è in realtà molto più

---

<sup>179</sup> Il testo, nell'originale inglese, è il seguente : "I predict that mirror neurons will do for psychology what DNA did for biology : they will provide a unifying framework and help explain a host of mental abilities that have hitherto remained mysterious and inaccessible to experiments". La citazione è tratta da un articolo di Ramachandran, disponibile online al seguente indirizzo : [http://edge.org/3rd\\_culture/ramachandran/ramachandran\\_p1.html](http://edge.org/3rd_culture/ramachandran/ramachandran_p1.html).

complesso, essendo formato da un insieme variegato di aree corticali frontali e parietali che sono strettamente collegate con le aree visive, uditive e tattili e svolge funzioni molto più differenziate ed articolate di quanto si supponesse in precedenza. In particolare, vi sono alcuni gruppi di neuroni capaci di discriminare l'informazione sensoriale non tanto o soltanto in relazione ai semplici movimenti osservati o effettuati, ma tenendo conto piuttosto delle finalità intrinseche di quegli stessi movimenti.

Credo sia qui opportuno, per spiegare l'importanza di questo cambiamento di prospettiva, lasciare la parola allo stesso Rizzolatti :

“Se guardiamo ai meccanismi secondo cui funziona il nostro cervello ci rendiamo conto di quanto astratta sia la descrizione abituale dei nostri comportamenti che tende a separare i puri movimenti fisici dagli atti che tramite questi verrebbero eseguiti. Così come astratti appaiono molti degli esperimenti condotti di solito per registrare l'attività dei neuroni e in cui gli animali, per esempio, le scimmie, vengono considerati alla stregua di piccoli robot capaci di eseguire solo compiti rigidamente specificati. Se però si effettuano le registrazioni dei neuroni in un contesto il più naturale possibile, lasciando l'animale libero di prendere come più gli piace il cibo o gli oggetti che gli vengono offerti, si trova che a livello corticale il sistema motorio non ha a che fare con singoli movimenti, ma con azioni. Del resto, non diversamente dai primati non umani, per lo più noi non ci limitiamo a muovere

braccia, mani e bocca, ma raggiungiamo, afferriamo o mordiamo qualcosa.

È in questi atti, in quanto *atti* e non *meri movimenti*, che prende corpo la nostra esperienza dell'ambiente che ci circonda e che le cose assumono per noi immediatamente significato. Lo stesso rigido confine tra processi percettivi, cognitivi e motori finisce per rivelarsi in gran parte artificioso: non solo la percezione appare immersa nella dinamica dell'azione, risultando più articolata e composita di come in passato è stata pensata, ma il *cervello che agisce* è anche e innanzitutto un *cervello che comprende*. Si tratta, come vedremo, di una comprensione pragmatica, preconcettuale e prelinguistica, e tuttavia non meno importante, poiché su di essa poggiano molte delle nostre tanto celebrate capacità cognitive” (RIZZOLATTI, SINIGAGLIA, 2006).

Mi pare che questo passaggio sia particolarmente significativo per almeno due diversi motivi : *i*) in prima istanza, esso mette in evidenza la necessità di uscire da una concezione del comportamento animale ed umano sostanzialmente meccanicistica e riduzionistica : le azioni fanno sempre parte di un contesto esperienziale definito e non avvengono all'interno di un vacuum concettuale astratto sganciato dall'esperienza concreta. I movimenti che compiamo intenzionalmente sono di solito orientati al raggiungimento di uno scopo che conferisce un significato all'azione medesima; *ii*) il secondo aspetto rilevante è che, in concreto, movimento, percezione e cognizione non costituiscono dinamiche separate ed indipendenti, ma sono invece strettamente integrate fra di loro : esse, infatti, sono alla base di una modalità di comprensione del mondo che



precede le abilità più propriamente concettuali e linguistiche, ma svolge purtuttavia un ruolo di primaria importanza nel successivo processo di formazione delle capacità cognitive astratte.

Una tale visione del comportamento umano ed animale di tipo fondamentalmente pragmatico ed esperienziale rappresenta, a mio modo di vedere, una delle linee di riflessione più interessanti proposte da questo orientamento di ricerca.

Alla luce di quanto appena detto, torniamo adesso a prendere in considerazione più specificamente la scoperta dei neuroni specchio : questi ultimi furono scoperti verso gli inizi degli anni Novanta, grazie a delle osservazioni sperimentali condotte sul comportamento di alcune scimmie.

Ciò di cui gli scienziati si resero conto, in sostanza, è che alcuni gruppi di neuroni situati in una particolare zona della corteccia ventrale premotoria (conosciuta come area F5), si attivavano sia quando la scimmia svolgeva certe azioni, sia quando le osservava in un'altra scimmia che eseguiva un'azione simile; successivamente, neuroni dello stesso genere furono individuati anche all'interno del lobo parietale. La funzione fondamentale dei neuroni specchio, in questo caso, sembra essere quella di permettere ad un individuo di riconoscere e comprendere le azioni di altri individui.

Per quanto riguarda gli esseri umani, gli studi condotti mostrano che l'osservazione di azioni compiute da altri, oltre ad attivare le aree che controllano la vista, provoca anche l'attivazione di altre regioni corticali deputate principalmente allo svolgimento di funzioni motorie : il lobulo parietale inferiore, la parte inferiore del giro precentrale (all'interno della corteccia premotoria ventrale)

e la parte posteriore del giro frontale inferiore; queste regioni formano il nucleo del sistema dei neuroni specchio nella specie umana. Normalmente, un soggetto che osserva un'azione svolta da altri, è in grado di capire non soltanto ciò che qualcuno sta facendo, ma anche perché lo sta facendo. Secondo l'ipotesi di Rizzolatti, ciò è dovuto al fatto che l'azione osservata sollecita i meccanismi della rappresentazione motoria dell'osservatore, richiamando alla mente le sue esperienze mentre svolgeva quel tipo di azione : si realizza, in tal modo, un riconoscimento di tipo empatico per cui l'osservatore condivide -anche senza agire in prima persona- la stessa esperienza di chi sta agendo (RIZZOLATTI, CRAIGHERO, 2005).

In tal modo -prosegue Rizzolatti- l'esistenza di un "sistema specchio" costituisce una conferma sul piano empirico della fondamentale correttezza dell'ipotesi avanzata da Adam Smith verso la metà del XVIII secolo, secondo la quale la semplice osservazione dei comportamenti altrui consente all'osservatore di comprendere empaticamente le azioni degli altri, nonché le intenzioni e i sentimenti ad esse associati.

Come si ricorderà, parlando dell'importanza dell'Illuminismo Scozzese nella formazione del giovane Darwin, avevamo già rilevato come per questi autori la simpatia/empatia nei confronti dei comportamenti altrui costituisse uno dei fondamenti imprescindibili del sentimento morale. Le ricerche condotte da Rizzolatti, quindi, si pongono idealmente in un rapporto di continuità con le posizioni sostenute prima dagli Illuministi Scozzesi e, successivamente, da Darwin stesso.

Le indagini sviluppatesi sui neuroni specchio nel corso degli ultimi anni, testimoniano del fatto che essi svolgono un ruolo molto importante non soltanto per quanto

riguarda la comprensione delle azioni altrui, ma anche nei processi di apprendimento per imitazione dei comportamenti osservati, di apprendimento del linguaggio e, più in generale, per la vita e l'organizzazione della società stessa – l'esistenza della quale, del resto, risulterebbe praticamente impossibile se non fossimo in grado di comprendere i comportamenti messi in atto quotidianamente dagli altri membri della nostra specie (RIZZOLATTI, CRAIGHERO, 2004).

Ai fini del presente lavoro, tuttavia, mi sembra importante sottolineare la correlazione esistente tra neuroni specchio ed emozioni in quanto, come si è già detto precedentemente, le emozioni costituiscono uno degli elementi basilari delle intuizioni e dei comportamenti di tipo morale.

A seconda dei diversi punti di vista, le emozioni possono assumere delle connotazioni e dei significati diversi : esse hanno delle radici biologiche, vengono modellate culturalmente, svolgono funzioni comunicative e sono dotate di un significato evolutivo-adattativo.

Quest'ultimo aspetto era già stato evidenziato da Darwin che, nell' *Espressione delle emozioni* aveva osservato come una gran parte delle nostre reazioni emotive sia il risultato di risposte sviluppatesi nel corso di un lungo processo evolutivo, le quali sono state selezionate in virtù della loro utilità adattativa : ad esempio, esse consentono ai singoli individui (e, attraverso il "contagio emotivo" ad interi gruppi sociali) di riconoscere i pericoli e far fronte ad essi, rendono possibile l'instaurarsi delle interazioni sociali fin dai primi giorni di vita (già durante i primi mesi, i neonati appaiono in grado di entrare in risonanza emotiva con la madre, nonché di riprodurre espressioni e vocalizzazioni ad elevato contenuto emotivo), favoriscono il manifestarsi di comportamenti altruistici e solidali nei

confronti di chi si trova in difficoltà (tutti comportamenti molto vantaggiosi sia per i singoli individui che per la specie).

Nel momento in cui vengono espresse verso l'esterno, tuttavia, le emozioni coinvolgono i muscoli facciali e producono dei movimenti percepibili da parte di chi ci sta osservando, sviluppando una mimica ed una gestualità che vengono abbastanza facilmente riconosciute all'interno di contesti culturali anche molto lontani e diversi tra loro. Le ricerche condotte da Paul Ekman, ad esempio, hanno mostrato come alcune emozioni primarie -quali, ad esempio, la rabbia o la paura- vengano espresse in modo molto simile all'interno di culture completamente diverse e costituiscano dei comportamenti comunicativi tendenzialmente universali, come accade del resto anche nel caso degli animali non umani (EKMAN, 1973).

Tuttavia, proprio in quanto vengono espresse attraverso delle manifestazioni fisiche di tipo muscolare e motorio, anche le emozioni attivano il sistema specchio che riconosce i movimenti della faccia, così come anche la gestualità del corpo, evocando nell'osservatore emozioni molto simili a quelle del soggetto osservato. Come nel caso delle azioni, le emozioni -in quanto veicolate attraverso manifestazioni comportamentali riconoscibili- innescano dei meccanismi neurali che stanno alla base del sentimento di empatia sotteso a molte delle nostre relazioni interpersonali. Questo non vuol dire, ovviamente, che di fronte a certe manifestazioni emozionali tutti quanti reagiremo nello stesso modo, poiché la risposta allo stimolo è mediata in questo caso da rilevanti fattori di tipo sociale, culturale e dipendenti dalla personalità individuale; tuttavia, a prescindere dai comportamenti che metteremo (o non metteremo) in atto, la nostra capacità di risonanza empatica ci offre la possibilità di comprendere la

situazione emotiva dell'altra persona (come vedremo nel prossimo paragrafo, del resto, l'empatia -così come le altre facoltà umane- non è distribuita in uguale misura all'interno di una popolazione, ma può variare notevolmente da persona a persona).

Un esempio che può servire molto bene ad illustrare quanto appena detto, è quello della reazione emotiva di *disgusto* : nell' *Espressione delle emozioni*, Darwin aveva già individuato e descritto il disgusto come una delle emozioni primarie più importanti; inoltre, anche secondo le ricerche condotte da Paul Ekman il disgusto è una delle emozioni primarie, la cui mimica di base (arricciamento del naso, retrazione del labbro superiore e apertura della bocca) è praticamente la stessa presso culture molto diverse e lontane tra loro. Nei casi più estremi, le reazioni di disgusto sono associate a senso di nausea e conati di vomito. Nella sua forma più primitiva, il disgusto è collegato a comportamenti come l'annusare, assaggiare e ingerire del cibo; da un punto di vista evolutivo, queste reazioni istintive avevano anticamente la funzione (che in parte, sia pure in modo un po' attenuato, si è conservata fino ad oggi) di riconoscere il cibo commestibile da quello avariato o velenoso. La possibilità di collegare istintivamente l'osservazione di queste espressioni in altre persone con la reazione di repulsione di fronte ad un cibo non commestibile o avariato, poteva determinare in molti casi la sopravvivenza o meno dell'individuo : si può facilmente immaginare, infatti, come all'interno di piccole comunità nelle quali veniva condiviso lo stesso regime alimentare, l'espulsione tempestiva dal proprio corpo di un cibo che aveva prodotto reazioni di disgusto (o di vomito) in un'altro membro della tribù, potesse letteralmente salvare la vita di uno o più appartenenti allo stesso gruppo.

Tra le regioni cerebrali maggiormente coinvolte nelle reazioni di disgusto, un ruolo chiave spetta all'*insula*, una struttura suddivisa in due settori che svolgono funzioni diverse : l'*insula* "anteriore" è connessa con i centri olfattivi e gustativi e, inoltre, riceve informazioni da una regione del solco temporale superiore in cui sono presenti molti neuroni che rispondono alla vista delle facce; l'*insula* "posteriore", invece, è connessa con le aree corticali uditive, somatosensoriali e premotorie.

Ciò che ci interessa qui sottolineare, tuttavia, è il fatto che numerosi studi sperimentali condotti in questo campo, hanno mostrato che la regione anteriore dell'*insula* si attiva non soltanto quando la persona annusa o assaggia qualcosa di disgustoso, ma anche quando osserva le facce disgustate di altre persone : in pratica, essa è coinvolta tanto nell'esperienza diretta del disgusto, quanto nel riconoscimento di essa; inoltre, altri studi condotti su pazienti che avevano riportato dei danni all'*insula* anteriore hanno confermato che essi non riuscivano più a riconoscere e a provare la sensazione di disgusto, anche in presenza di situazioni particolarmente rivoltanti (RIZZOLATTI, SINIGAGLIA, 2006). I dati sperimentali e quelli clinici, in questo caso, convergono nel dimostrare come il provare disgusto e il percepire quello altrui, siano delle manifestazioni collegate ad un substrato neurale comune, con particolare riferimento alla zona dell'*insula*.

Risultati analoghi a quelli ottenuti per il disgusto sono stati ottenuti anche relativamente alle correlazioni esistenti fra altre emozioni primarie e particolari regioni del cervello : ad esempio, tra il dolore e la corteccia del cingolo, oppure tra la paura e l'amigdala.

In definitiva, le ricerche di Rizzolatti sul sistema specchio portano verso conclusioni non molto diverse da quelle formulate da Damasio : la comprensione degli stati emotivi

altrui, più che da processi cognitivi di tipo inferenziale o associativo, sembra dipendere semmai da un meccanismo capace di codificare l'esperienza sensoriale direttamente in termini fisiologico-emozionali. Secondo quanto asserisce lo stesso Rizzolatti, infatti :

“Pur coinvolgendo aree e circuiti corticali diversi, le nostre percezioni degli atti e delle reazioni emotive altrui appaiono accomunate da un meccanismo specchio che consente al nostro cervello di riconoscere immediatamente quanto vediamo, sentiamo o immaginiamo fare da altri, poiché innesca le stesse strutture neurali (rispettivamente, motorie o visceromotorie) responsabili delle nostre azioni o delle nostre emozioni” (RIZZOLATTI, SINIGAGLIA, 2006).

Il fatto che disponiamo di meccanismi neurologici che ci consentono di comprendere immediatamente le emozioni degli altri, prima che entrino in gioco le funzioni di tipo logico-razionale, costituisce una prova molto importante a sostegno del fatto che un'ampia gamma dei comportamenti su cui si basano le nostre relazioni interpersonali -dalle reazioni istintive fino alle azioni dettate da un sentimento di empatia o dalla compassione- dipendono in realtà dal buon funzionamento di un substrato neurale strettamente correlato con i nostri stati emotivi.

Anche in questo caso, mi pare che questo punto sia stato illustrato molto chiaramente nella seguente citazione tratta sempre dallo stesso testo di Rizzolatti :

“Di nuovo, il parallelo con la comprensione delle azioni compiute dagli altri può esserci di aiuto. Più volte abbiamo dichiarato come tale

comprensione, in virtù del suo carattere diretto e preriflessivo, determini l'insorgere di uno spazio d'azione potenzialmente condiviso, e come esso sia all'origine di forme di interazione sempre più elaborate (imitazione, comunicazione intenzionale, ecc.), le quali a loro volta poggiano su sistemi di neuroni specchio sempre più articolati e differenziati. Analogamente, la capacità del cervello di risuonare alla percezione dei volti e dei gesti altrui e di codificarli immediatamente in termini visceromotori fornisce il substrato neurale per una compartecipazione empatica che, sia pure in modi e a livelli diversi, sostanzia e orienta le nostre condotte e le nostre relazioni interindividuali. Anche in questo caso è lecito attendersi che i sistemi di neuroni specchio di volta in volta coinvolti presentino organizzazione e architettura diverse, più o meno sofisticate, a seconda delle reazioni e dei fenomeni emotivi cui sono collegate. Resta comunque il fatto che tali meccanismi rimandano a una matrice funzionale comune, e che essa è simile a quella che interviene nella percezione delle azioni. Quali che siano le aree corticali interessate (centri motori o visceromotori) e il tipo di risonanza indotta, il meccanismo dei neuroni specchio incarna sul piano neurale quella modalità del comprendere che, prima di ogni mediazione concettuale e linguistica, dà forma alla nostra esperienza degli altri" (RIZZOLATTI, SINIGAGLIA, 2006).

Mi pare quindi che, analogamente a quanto abbiamo già visto per quanto riguarda il discorso sul libero arbitrio,



anche relativamente alla sfera dell'empatia e dei neuroni specchio le attuali ricerche nel campo delle neuroscienze abbiano aperto nuovi orizzonti di riflessione che oltrepassano le categorie concettuali elaborate all'interno della riflessione filosofica tradizionale.

Infatti, se le nostre competenze sociali e i comportamenti di tipo morale si fondano in larga misura su delle capacità empatiche pre-razionali, le quali a loro volta poggiano sul funzionamento di una complessa rete di aree cerebrali e circuiti neuronali tra loro interconnessi -come nel caso, ad esempio, del sistema specchio- ne consegue che anche la classica contrapposizione, di cui si è detto in precedenza, fra una morale razionale "buona" e una sfera emozionale-passionale irrazionale e "cattiva" non trova alcun riscontro adeguato sul piano empirico.

Il problema non è quello di individuare e separare due sfere distinte della realtà umana -quella razionale e quella non razionale- per poi attribuire aprioristicamente ad esse delle qualità morali antitetiche (buono e cattivo) : come si è già detto, infatti, anche ad un livello di osservazione soltanto molto superficiale appare chiaramente che molti comportamenti umani possono essere "razionali e cattivi", oppure "irrazionali e buoni"; razionalità-irrazionalità e bontà-cattiveria, evidentemente, non sono affatto due dimensioni tra loro sovrapponibili. In realtà, ogni comportamento reale può contenere sia elementi di razionalità che di irrazionalità (in proporzioni variabili), i quali interagiscono costantemente tra loro e non possono essere artificiosamente separati e anche l'asse valutativo non può essere risolto con una dicotomia netta fra buono e cattivo, poiché in pratica vi sono molti gradi intermedi non sempre facili da identificare e da definire.

Ciò che oggi, a differenza di quanto avveniva in passato, le neuroscienze rendono invece possibile è lo svolgimento di

indagini accurate e scientificamente fondate circa le origini e i meccanismi neurali che stanno alla base di molteplici comportamenti umani -come quelli, in questo caso, collegati all'empatia, alla socialità, alla compassione o all'altruismo- che rappresentano una porzione assai ampia della dimensione comunemente indicata dal termine "moralità".

4. Uno degli esempi più interessanti di questa tendenza a studiare il fenomeno dell'empatia su basi neurali e delle sue possibili applicazioni ad argomenti diversi, è ben rappresentato dal testo recentemente pubblicato da Simon Baron-Cohen riguardante la "scienza del male" (come recita il titolo del libro stesso) : secondo Baron-Cohen, fenomeni come l'aggressività, la cattiveria e la crudeltà vengono troppo spesso, ancora oggi, accomunati sotto un concetto molto astratto e indefinito come quello di "male"; ma un simile concetto risulta del tutto inadeguato sul piano scientifico ed è spesso ammantato da un alone di mistero con inquietanti risvolti di tipo metafisico, esistenziale o religioso. Come afferma lo stesso Baron-Cohen :

“Quello che i nazisti (e altri come loro) hanno fatto è stato incredibilmente terribile. Ma ciò non significa che possiamo semplicemente chiudere l'indagine su come sia possibile che alcune persone si comportino in quel modo, o ricorrere a una non-spiegazione, dicendo che quelle persone sono semplicemente malvagie. Come scienziato vorrei capire i fattori che inducono le persone a trattare gli altri come se fossero meri oggetti” (BARON-COHEN, 2012).

La proposta di Baron-Cohen, quindi, è quella di indagare sull'origine dei comportamenti inumani o criminali senza utilizzare il concetto di male, ma ricorrendo a quello di empatia : “A differenza del concetto di male, l'empatia ha una capacità esplicativa” (BARON-COHEN, 2012).

In termini più espliciti :

“La sfida è quella di spiegare come le persone siano in grado di causare estremo dolore le une alle altre senza ricorrere al semplicistico concetto di male. Sostituiamo allora il termine “male” con “erosione empatica”. L'erosione empatica può svilupparsi a causa di emozioni corrosive, come il portare risentimento, il desiderio di vendetta, l'odio cieco o anche il desiderio di proteggere. In teoria queste sono emozioni transitorie, e l'erosione dell'empatia reversibile. Ma l'erosione empatica può essere il risultato di caratteristiche psicologiche più stabili. (...) Si può finire in questo stato d'animo dopo anni di malattia o di disagi (spesso in seguito a un conflitto) o, come vedremo, per ragioni neurologiche più durature. (...) Abbiamo così compiuto una mossa specifica: cercare di spiegare come le persone possano essere crudeli l'una verso l'altra non invocando il male, ma a causa dell'erosione empatica. Per quanto ciò ci faccia sentire un poco più soddisfatti (è almeno l'inizio di una spiegazione), siamo ancora lontani da una risposta completa. Questa spiegazione solleva infatti l'ulteriore domanda di *che cosa* sia l'empatia e *come* possa essere erosa” (BARON-COHEN, 2012).

Pur tenendo conto del fatto che l'empatia, così come anche le emozioni, sono dei fenomeni estremamente complessi e stratificati, dotati di valenze assai significative sia sul piano sociale che su quello culturale, Baron-Cohen focalizza principalmente la sua attenzione sui fattori neurologici e funzionali che stanno alla base di essi.

Innanzitutto, il “meccanismo dell'empatizzazione” non è uguale in tutti e può variare notevolmente anche nella stessa persona : ci sono infatti alcune persone dotate di una capacità empatica più elevata ed altre che non dimostrano empatia alcuna; inoltre, nella stessa persona, si possono registrare delle fluttuazioni dovute a fattori di genere diverso. In linea di massima, Baron-Cohen individua sette diversi livelli fondamentali di empatia (che vanno dallo 0 al 6), ognuno dotato di caratteristiche peculiari.

Ma perché il meccanismo di base dell'empatizzazione si presenta così diversificato all'interno di una popolazione ? I risultati ottenuti attraverso la tecnica della risonanza magnetica funzionale, mostrano che dentro il cervello vi sono una decina di regioni (senza escludere che se ne possano in futuro scoprire delle altre), tra loro interconnesse strettamente, le quali svolgono un ruolo di fondamentale importanza nelle reazioni e nei comportamenti di tipo empatico : esse costituiscono il “circuito dell'empatia”<sup>180</sup>. Le regioni cerebrali in questione appaiono coinvolte nel processo di codifica spontanea delle esperienze empatiche e si mobilitano

---

<sup>180</sup> Le regioni cerebrali individuate e descritte da Baron-Cohen sono le seguenti : la corteccia mediale prefrontale, la corteccia orbitofrontale, l'opercolo frontale, il giro frontale inferiore, la corteccia cingolata anteriore e l'insula anteriore, la giunzione temporoparietale, il solco temporale superiore, la corteccia somatosensoriale, il lobulo parietale inferiore e l'amigdala.

anche quando percepiamo che altre persone hanno esperienze dello stesso genere; esse, tuttavia, non sono connesse tra loro in modo lineare, ma attraverso una rete estremamente complessa ed articolata, che si può modulare nel quadro di un'attività di trasmissione neurale assai diversificata da individuo a individuo.

Per completare questo quadro di riferimento molto schematico, è necessario aggiungere che sono stati individuati almeno quattro tipi di geni che risultano essere associati col manifestarsi di comportamenti empatici o aggressivi. Non stiamo parlando, ovviamente, di “geni dell'aggressività” o di “geni dell'empatia” (come accade talvolta di leggere sui quotidiani e su riviste di vario genere). Si tratta, ad esempio, di geni che codificano particolari proteine presenti nel cervello le quali, a loro volta, facilitano più o meno i processi di produzione e ricezione di alcuni neurotrasmettitori (quali la serotonina, la dopamina e la vasopressina) legati alla manifestazione o inibizione dei comportamenti aggressivi, oppure all'intensità delle risposte fornite dal cervello di fronte al riconoscimento delle espressioni delle emozioni altrui.

In sostanza, ognuno di noi si trova collocato all'interno di uno spettro dell'empatia che si estende da un massimo a un minimo e la nostra posizione all'interno di esso dipende da una combinazione di molteplici fattori : genetici, ormonali, neurali e ambientali. In generale, nelle persone che dimostrano dei bassi livelli di empatia tendono ad emergere delle correlazioni significative con disturbi o lesioni (che possono essere di tipo diverso) del “circuitto dell'empatia”, confermando che vi sono sicuramente delle

basi cerebrali che permettono di spiegare (almeno in parte) il manifestarsi di comportamenti non empatici <sup>181</sup>.

In definitiva, per tornare alla domanda iniziale : può la mancanza di empatia spiegare la crudeltà umana ? La risposta di Baron-Cohen è la seguente :

“Non disponiamo ancora di tutti i dati sufficienti per rispondere alla domanda, ma i termini della questione sono esatti. (...) Possiamo presumere che qualunque sia la natura dell’azione (si tratti di atti non empatici fisici, come violenza fisica, omicidio, tortura, stupro, genocidio e così via oppure di atti non empatici ma non fisici, come inganno, derisione, violenza verbale e così via), nell’esatto momento in cui veniva compiuta il circuito dell’empatia “aveva fatto cilecca”. In un soggetto altrimenti normale questo potrebbe essere dovuto a un transitorio spegnimento del sistema. In soggetti di tipo B, P o N il sistema empatico potrebbe essere costantemente non funzionante <sup>182</sup>. Ciò solleva la questione di come il circuito dell’empatia possa essere spento

---

<sup>181</sup> In questa prospettiva, Baron-Cohen ritiene che sarebbe opportuno raggruppare all’interno di una categoria denominata “grado zero dell’empatia” una vasta gamma di condizioni patologiche soltanto apparentemente diverse, le quali sfuggono ai criteri di classificazione utilizzati dalla psichiatria tradizionale.

<sup>182</sup> Nella classificazione proposta da Baron-Cohen, le sigle B, P e N stanno ad indicare rispettivamente : soggetti borderline, soggetti psicopatici e soggetti narcisisti, i quali costituiscono i tre profili di personalità più frequentemente correlati con l’estremo rappresentato dal “grado zero” dell’empatia.

irreversibilmente o almeno per lungo tempo”  
(BARON-COHEN, 2012).

Secondo Baron-Cohen, inoltre, l’erosione dell’empatia è un problema che non riguarda soltanto pochi individui isolati, ma rappresenta un’importante questione globale che minaccia l’equilibrio e la salute delle comunità umane (a partire dalle famiglie per arrivare fino alle nazioni) : senza empatia aumentano le probabilità che le relazioni umane si deteriorino e diveniamo sempre più capaci di comportarci in modo aggressivo gli uni verso gli altri, favorendo così il verificarsi di situazioni di conflitto più o meno gravi.

Se le ipotesi avanzate da Baron-Cohen tendono ad integrare i dati provenienti da molte ricerche, al fine di elaborare un’interpretazione scientifica unitaria di numerosi comportamenti fino ad oggi raggruppati sotto una denominazione così generica come quella di “male”, altri studi più specifici si sono dedicati invece ad analizzare in maggior dettaglio soltanto alcuni aspetti, più definiti e circoscritti, del medesimo problema.

Per quanto riguarda i comportamenti aggressivi, ad esempio, essi non andrebbero considerati alla stregua di un unico grande insieme internamente omogeneo, in quanto possono essere classificati e distinti secondo criteri diversi: *i) i sintomi aggressivi stereotipici*, i quali sono determinati prevalentemente da stati viscerali interni e appaiono correlati con disturbi dell’ipotalamo e di alcune strutture del tronco encefalico ad esso connesse; *ii) la aggressione emozionale o affettiva*, collegata a disturbi del lobo temporale, nella quale taluni stimoli provenienti dal mondo esterno vengono sovraccaricati di significati ed associazioni di tipo emozionale; *iii) gli atti aggressivi*

*impulsivi*, i quali appaiono spesso in relazione con delle lesioni nella zona del lobo frontale e si manifestano principalmente come risposte irriflesse o superficiali alle frustrazioni che provengono dall'ambiente, senza alcun apparente rimorso e senza tenere conto delle possibili conseguenze delle proprie azioni (STEIN, 2000).

Si delinea così un panorama assai più complesso, rispetto a quello comunemente accettato, dei comportamenti di tipo aggressivo e delle zone del cervello ad essi collegate.

Un altro fattore che influenza notevolmente il manifestarsi delle risposte aggressive, ad esempio, è quello che riguarda la produzione e la ricezione di serotonina, un neurotrasmettitore che controlla l'inibizione dei comportamenti impulsivi. Inoltre, alcune ricerche condotte utilizzando le tecniche di brain-imaging hanno messo in evidenza delle correlazioni significative tra i comportamenti aggressivi ed un ridotto metabolismo all'interno del lobo frontale e della corteccia prefrontale.

Non si tratta qui di un "riduzionismo" finalizzato a spiegare l'aggressività umana riconducendola unicamente alle sue basi neurologiche : ovviamente l'esercizio del potere politico all'interno di regimi come quello della Germania nazista o quello dell'apartheid in Sudafrica favoriscono vertiginosamente il manifestarsi dei comportamenti violenti e aggressivi, ma questo non vuol dire che non si debbano studiare anche le componenti neurobiologiche di tali comportamenti. Come afferma Stein, infatti, "i fenomeni psicosociali hanno un impatto su quelli biologici" e, per contro, "i fenomeni psicosociali sono supportati (o emergono) dalla biologia" (STEIN, 2000). Si potrà dire che gli studi biologici in questo campo sono soltanto all'inizio e che molta strada deve essere ancora fatta, ma si tratta di un settore che si sta rapidamente sviluppando e che si dimostra ricco di



implicazioni feconde e costruttive per la ricerca futura. La neurobiologia dell'aggressione e del "male" varia secondo modalità estremamente sottili e complesse e gli attuali studi nell'ambito delle neuroscienze ci possono sicuramente aiutare a comprenderle meglio.

Nella stessa direzione vanno, ad esempio, le conclusioni di un interessante articolo di Reimann e Zimbardo, dedicato allo studio della "neuroscienza del male" (REIMANN, ZIMBARDO, 2011).

Anche in questo caso, sulla base dei risultati emersi da numerosi studi condotti con tecniche di neuroimaging, gli autori evidenziano l'esistenza di correlazioni altamente significative tra il comportamento aggressivo e la presenza di lesioni nel lobo frontale e nella corteccia prefrontale; gli individui che manifestavano comportamenti di tipo aggressivo : *i*) o avevano riportato delle lesioni al lobo frontale e alla corteccia prefrontale; *ii*) oppure queste zone corticali presentavano dei livelli di attivazione e di metabolismo inferiori alla media.

Reimann e Zimbardo, inoltre, sottolineano che due dei processi psicologici tradizionalmente associati ai comportamenti crudeli e malvagi sono la *deindividuation* e la *deumanizzazione*.

Nel caso della deindividuation, si tratta del meccanismo per cui gli altri vengono percepiti come individui anonimi, non dotati di una loro identità personale; in generale, quando una situazione favorisce il sentimento dell'anonimato, riducendo il senso di responsabilità personale, questo costituisce un fattore favorevole all'emergere dell'aggressività. Non vi sono, tuttavia, ricerche su base neuroscientifica relativamente alla deindividuation e, di conseguenza, non si possono trarre conclusioni circa le basi neurobiologiche di essa.

Per quanto riguarda la deumanizzazione, essa consiste essenzialmente nel considerare un'altra persona (o gruppo di persone) al di sotto della soglia dell'umanità, escludendola così dalla categoria morale degli esseri umani. Rispetto alla deumanizzazione, Reimann e Zimbardo citano alcune ricerche pionieristiche condotte con le tecniche di neuroimaging, secondo le quali quando i soggetti studiati percepiscono delle immagini di individui appartenenti a gruppi ritenuti inferiori, si registrano dei livelli di attivazione della corteccia prefrontale tendenzialmente bassi, mentre invece aumenta il livello di attivazione dell'amigdala e dell'insula (REIMANN, ZIMBARDO, 2011).

Ciò che mi sembra emergere, al di là delle loro differenze, da tutte queste ricerche relative alle basi neurologiche del "male" è che la corteccia prefrontale risulta essere sempre una struttura cruciale per quanto riguarda la possibilità di controllo dei comportamenti aggressivi o violenti : laddove essa appare danneggiata o malfunzionante, infatti, è abbastanza probabile che si verifichi una carenza dei meccanismi di inibizione e di controllo e, conseguentemente, che aumenti la probabilità di condotte viscerali e incontrollate di tipo aggressivo.

Pur tenendo conto del fatto che si tratta di un indirizzo di ricerca ancora agli inizi, mi pare che esso abbia già contribuito notevolmente alla formazione di un approccio innovativo al problema del "male", sottraendo quest'ultimo al novero delle entità metafisiche, sovrannaturali e non indagabili col metodo scientifico e riportandolo, piuttosto, nel quadro di una tipologia di comportamenti umani dotati di un innegabile sostrato neurobiologico e cerebrale.

### 3.2.2. Le sfide del neurodiritto

Se gli studi condotti nell'ambito delle neuroscienze ci offrono l'opportunità di considerare secondo una nuova prospettiva molti dei tradizionali principi che, fino a non troppo tempo fa, venivano considerati appannaggio esclusivo della filosofia morale, qualcosa di abbastanza analogo sta avvenendo anche in ambito giuridico : l'applicazione alle scienze giuridiche dei risultati provenienti dalle ricerche condotte nel campo delle neuroscienze, infatti, sta aprendo nuove possibilità sia per quanto riguarda la filosofia del diritto, sia in rapporto all'utilizzazione pratica delle nuove tecnologie all'interno del diritto penale e processuale.

Il fatto che sia oggi possibile studiare con sempre maggior precisione l'attività cerebrale e gli stati mentali soggettivi ci permette di cogliere delle connessioni significative fra attività neurale, stati mentali e comportamenti, le quali non erano disponibili precedentemente. L'organizzazione e il funzionamento del cervello si sono dimostrati dei fattori di notevole interesse per poter meglio comprendere non soltanto alcuni importanti correlati neurologici dei fenomeni giuridici, ma anche per osservare da un punto di vista diverso comportamenti quali la produzione di norme e l'obbedienza alle leggi.

D'altra parte, la consapevolezza del fatto che ciascun essere umano, in quanto appartenente alla propria specie, costituisce un fenomeno unico sul piano evolutivo -in accordo con i principi della mutazione e della variabilità, che caratterizzano il processo di selezione naturale secondo un meccanismo di distribuzione casuale di codici e potenzialità genetiche- ha reso sempre più evidente come la nozione di "uguaglianza" che sta alla base del sistema legale sia soltanto una finzione concettuale utile ai fini di

consolidare dei modelli di comportamento orientati, almeno idealmente, verso l'integrazione e il buon funzionamento complessivo della società, nel quadro più generale di una dinamica di riproduzione e sopravvivenza della specie <sup>183</sup>.

Alla luce delle riflessioni svolte in precedenza, nei paragrafi che seguono illustrerò brevemente alcune tra le conseguenze più significative dei risultati conseguiti dalle ricerche nel campo delle neuroscienze, per quanto riguarda lo studio e la pratica del diritto.

1. Innanzitutto, come si è già detto a proposito della neuroetica, i risultati provenienti dalle ricerche condotte nel campo delle neuroscienze, hanno evidenziato il ruolo

---

<sup>183</sup> Uno tra gli sviluppi più interessanti di questo modello di analisi -che non avrò modo di esaminare in questo contesto- è quello costituito dalla "biopolitica". Come sosteneva Foucault : "Dopo l'anatomia politica del corpo umano instaurata nel corso del Settecento, alla fine del secolo si vede apparire qualcosa che non è più un'anatomo-politica del corpo umano, ma qualcosa che chiamerei una bio-politica della specie umana" (FOUCAULT, 2009). Uno tra gli obiettivi principali dell'attività di Foucault, nel quadro di molti suoi interventi pubblici e lezioni tenute presso il Collège de France, era appunto quello di mostrare la stretta connessione esistente tra potere politico e sistema giuridico -la quale si è sviluppata soprattutto a partire dall'epoca moderna fino a raggiungere esiti drammatici nel corso del XX secolo- al fine di realizzare una forma di bio-potere fondata sulla possibilità di controllare, organizzare e dirigere i processi vitali stessi (ESPOSITO, 2004; FOUCAULT, 2001). Confrontandosi con alcuni testi di Foucault e di Adorno, Judith Butler ha elaborato una critica dell'etica intesa come "violenza" nei casi in cui essa si prefigge di imporre sistematicamente, dall'esterno e con la forza, delle pretese di universalità astratta sulle esperienze vissute e sulle particolarità culturali che contraddistinguono ciascun singolo individuo realmente esistente (BUTLER, 2006).

centrale svolto dalle emozioni, non soltanto per quanto riguarda l'etica ma anche in relazione al diritto : in un quadro di riferimento giuridico, infatti, razionalità ed emozioni costituiscono due fattori di fondamentale importanza, strettamente collegati fra loro e difficilmente separabili l'uno dall'altro.

D'altro canto, invece, la tradizionale concezione antropologica dualistica di matrice essenzialmente cartesiana -secondo la quale il soggetto viene pensato nel quadro di un'opposizione irriducibile tra "mente" e "corpo"- rimane ancora oggi, in modo più o meno esplicito o dichiarato, uno dei cardini attorno ai quali ruota tutto quanto il nostro sistema legale e giuridico. Se prescindiamo dalle situazioni anomale o patologiche (o dalle categorie di persone che, a diverso titolo, sono ritenute non responsabili legalmente delle loro azioni), il soggetto umano viene considerato dal diritto come pienamente "libero" di prendere decisioni e scegliere quali comportamenti mettere in atto, cosa che lo rende a pieno titolo responsabile delle proprie azioni di fronte alla legge. Una tale presupposta volontà "libera" (la quale non può non richiamare alla mente la volontà "pura" e incondizionata di origine kantiana) viene pensata, per definizione, come costitutivamente staccata e diversa rispetto alla sfera delle determinazioni biologiche e neurofisiologiche che ne costituiscono, in realtà, l'unico possibile fondamento : ritorniamo così alla suddetta opposizione cartesiana tra mente e corpo, i quali vengono pensati (un po' schizofrenicamente) alla stregua di due entità completamente separate e reciprocamente indipendenti.

Di fronte ad un simile stato di cose, tuttavia, viene spontaneo domandarsi -reinterpretando liberamente una celebre immagine kantiana- se, proprio in questo caso, non

ci troviamo davvero in una situazione molto simile a quella già descritta a suo tempo da Kant stesso : “La colomba leggiera, mentre nel libero volo fende l’aria di cui sente la resistenza, potrebbe immaginare che le riuscirebbe assai meglio volare nello spazio vuoto di aria” <sup>184</sup> (KANT, 1981). Fuor di metafora, nel nostro caso l’ingenua colomba assomiglierebbe molto alla volontà umana, la quale immagina erroneamente di poter volare più libera senza la resistenza offerta dall’aria (il substrato materiale neurologico) che rende invece possibile il volo stesso : in altre parole -tornando alla prospettiva sviluppata da Edelman- tra mente e corpo non c’è (e non ci può essere) alcuna opposizione insanabile ma, piuttosto, un rapporto necessario di continuità; senza il corpo e il cervello non esisterebbe la mente e, di conseguenza, nemmeno la volontà.

Da questo punto di vista, allora, tutta la sfera delle emozioni e dei sentimenti -strettamente correlata, come abbiamo visto, con i circuiti neurologici cerebrali-costituirebbe, a differenza per esempio di quanto sostengono gli assertori della necessità di fondare un diritto “puro” in senso kelseniano, un elemento costitutivo ed imprescindibile del diritto stesso.

a) Secondo quanto sostiene Susan Bandes, ad esempio, le emozioni “pervadono” interamente il diritto e le leggi :

---

<sup>184</sup> Kant utilizza l’immagine della colomba nella Introduzione alla *Critica della ragion pura*, per spiegare come le categorie dell’intelletto, quando vengono separate dalle intuizioni sensibili per essere applicate ai concetti della ragione sganciati dall’esperienza, possano dare origine soltanto ad una metafisica vuota e priva di ogni fondamento, in quanto non dispone di alcun appoggio su cui sostenersi.

questo influsso determinante può essere colto all'interno di aspetti molto diversi inerenti l'ambito giuridico nel suo complesso (BANDES, 1999).

In sostanza, viene lanciata una sfida alla concezione tradizionale del diritto come esercizio di una razionalità pura e priva di emozioni, ponendo piuttosto l'accento sulle continue interazioni che si sviluppano tra la sfera della ragione e quella delle emozioni.

Un aspetto molto interessante della questione è quello riguardante le connessioni esistenti fra emozioni e norme sociali. In questo caso, viene messo in evidenza come emozioni quali la vergogna, la paura o il desiderio di approvazione siano strettamente implicate nei processi di sviluppo, emanazione e comunicazione di moltissime norme di legge, come accade nel caso delle leggi sulla famiglia, sull'identità di genere e sull'orientamento sessuale, così come anche in quello della legislazione sulla fecondazione artificiale e sulla procreazione assistita.

Le emozioni, inoltre, svolgono un ruolo molto rilevante anche nel guidare gli orientamenti e le richieste avanzate dai cittadini nei confronti dello stato, in merito a questioni di pubblico interesse come, ad esempio, la salute, la sicurezza pubblica e le politiche per il welfare.

Emozioni come la rabbia e la sofferenza appaiono direttamente collegate alla percezione di torti o ingiustizie perpetrate nei confronti di determinate categorie sociali e sono spesso alla base di molti movimenti per la rivendicazione dei diritti umani e sociali.

Si tratta soltanto di alcuni esempi indicativi, ma sufficienti a mettere in evidenza come lo studio del diritto non possa prescindere oggi da un'analisi sempre più circostanziata e approfondita delle numerose (e ancora in gran parte inesplorate) componenti emozionali interne ad esso (BANDES, BLUMENTHAL, 2012).

Ricollegandosi alla tradizione che deriva dal pensiero di Hume, invece, Shaun Nichols sottolinea come molte delle nostre norme siano dotate di una speciale “risonanza affettiva”, che le connette direttamente con le nostre emozioni e i nostri sentimenti (NICHOLS, 2004).

Più specificamente, Nichols individua una particolare classe di norme (o regole) -che egli definisce “sentimentali”- le quali proibiscono quelle azioni che generalmente danno origine a risposte caratterizzate da sentimenti fortemente negativi : tra queste, quelle più rilevanti sono le azioni che risultano traumatizzanti in quanto producono danni e lesioni di vario genere, sofferenza e angoscia o preoccupazione<sup>185</sup>.

Facendo riferimento ad una cospicua letteratura antropologica, Nichols mette in evidenza il fatto che -sia pur tenendo conto di un’ampia gamma di variazioni dipendenti dalle diverse civiltà e culture prese in considerazione- presso quasi tutte le culture a noi conosciute è possibile individuare un corpus più o meno formalmente codificato di norme che proibiscono esplicitamente di mettere in atto delle azioni violente e dannose dirette verso altre persone. Questo particolare genere di norme appare supportato da una fondamentale sensibilità emotiva nei confronti delle sofferenze altrui e ha finito per occupare un ruolo centrale all’interno dei

---

<sup>185</sup> Il termine usato in inglese da Nichols è esattamente *sentimental rules*, che risulta difficilmente traducibile in italiano a causa del significato comunemente attribuito alla parola “sentimentale”. Senza addentrarmi in una discussione su quale sia il modo migliore di rendere questa espressione nella nostra lingua, mi limito a precisare che, da un punto di vista concettuale, Nichols intende dire che vi sono regole le quali risultano strettamente connesse ad una dimensione affettivo-emozionale dell’esperienza umana.



nostri sistemi normativi : in quanto proibiscono le azioni che danno origine ad emozioni negative, le norme che proibiscono il danneggiamento di altre persone hanno finito col diffondersi su scala molto ampia e con l'essere trasmesse con continuità da una generazione all'altra nel corso del tempo <sup>186</sup> (NICHOLS, 2004).

In questo modo, l'influenza attiva esercitata dai sentimenti e dalle emozioni non si limiterebbe soltanto alla sfera dei giudizi morali, ma potrebbe essere estesa anche a quella della produzione normativa (o, quantomeno, ad un settore molto ampio e significativo di essa).

b) Come si è già visto parlando dell'empatia e dei neuroni specchio, l'emozione del disgusto appartiene al gruppo delle emozioni primarie ed è presente praticamente all'interno di tutte le comunità umane, anche se può essere espressa secondo modalità socioculturali piuttosto diverse. Da un punto di vista neurocerebrale, essa risulta

---

<sup>186</sup> L'ipotesi formulata da Nichols mi sembra di notevole interesse, anche se andrebbe probabilmente precisata meglio per quanto riguarda il campo di applicazione di questo genere di norme. Come abbiamo già visto nei capitoli precedenti, infatti, le regole di comportamento possono variare molto per quanto riguarda il loro campo di applicazione : in questo caso, le regole che proibiscono le azioni violente e dannose potrebbero risultare valide all'interno del proprio gruppo (in-group), ma non valere -ed anzi risultare addirittura capovolte- nei confronti di coloro che sono considerati nemici del proprio gruppo (out-group). In definitiva, il principio fondamentale che riguarda l'esistenza di una connessione significativa tra i sentimenti-emozioni ed un ampio settore della produzione normativa appare del tutto verosimile, ma non bisogna mai perdere di vista il problema di quali siano gli effettivi destinatari cui quelle regole sono rivolte e possono essere legittimamente applicate.

strettamente correlata con l'attivazione di alcune zone dell'insula (WICKER ET AL., 2003).

Oltre ad essere profondamente radicato nella nostra storia evolutiva e nella nostra costituzione biologica, tuttavia, il disgusto svolge anche delle importanti funzioni per quanto riguarda l'organizzazione sociale e ha delle implicazioni di notevole interesse sia per la sfera della morale che per quella del diritto (MILLER, 1998).

Uno dei modelli più rilevanti in merito alle origini del disgusto e alle sue molteplici conseguenze sul piano sociale e culturale è quello sviluppato da Paul Rozin, che riesce a cogliere molti aspetti di questa emozione spesso trascurati (ROZIN ET AL., 2008).

Secondo i risultati di numerose ricerche considerate da Rozin, le tecniche di neuroimaging mostrano che dal punto di vista neurologico l'emozione del disgusto appare costantemente correlata con l'attivazione di tre aree cerebrali interconnesse : l'insula anteriore, i gangli della base ed alcune zone della corteccia prefrontale. Se inizialmente le reazioni di disgusto avevano la funzione di evitare l'ingestione di cibi dannosi e l'avvelenamento, nel corso dell'evoluzione biologica e culturale esse hanno gradualmente esteso la loro sfera d'azione alle minacce di contagio e di infezione, assumendo la forma di regole igieniche finalizzate ad evitare il contatto diretto con alcuni animali, con escrezioni e secrezioni del corpo umano e, in una fase successiva, hanno preso la forma di norme tendenti ad impedire o limitare determinati comportamenti sessuali ritenuti rischiosi, così come anche il contatto con cadaveri umani o animali in disfacimento.

Una ulteriore estensione del sentimento di disgusto si è verificata nel momento in cui la paura della "contaminazione" si è allargata a categorie umane ritenute indesiderabili o rischiose in quanto potenziali veicoli di

contagio, di infezione e di malattia. Infine, il disgusto ha assunto delle valenze di tipo morale, in quanto rifiuto di qualità e attività ritenute “sporche” od offensive nei confronti degli standard di moralità, di integrità e di “purezza” propugnati all’interno di una determinata società o gruppo sociale<sup>187</sup> (HORBERG ET AL., 2009). Se le aree cerebrali da cui dipende il sentimento del disgusto vengono danneggiate o non funzionano adeguatamente si possono verificare dei comportamenti antisociali, poiché il disgusto può essere considerato, per molti aspetti, l’emozione della “civilizzazione”. Da questo punto di vista, il disgusto si manifesta come una tensione più o meno intensa e costante a rimuovere o eliminare quelle qualità o comportamenti che vengono percepiti come pericolosi in quanto lesivi della identità personale o del gruppo (o, in senso più ampio, della dignità umana).

Al tema del disgusto e alle sue implicazioni sul piano filosofico, politico e giuridico, ha dedicato particolare attenzione, ad esempio, anche Martha Nussbaum, la quale

---

<sup>187</sup> All’interno di ogni società umana sono presenti delle definizioni simboliche più o meno esplicite dei concetti di “purezza” e di “impurità” (in senso morale, l’impurità si trasforma in ignominia o immoralità), i quali contribuiscono alla regolazione di ampi settori della vita associata. Uno dei testi più importanti sull’argomento rimane il classico studio di Mary Douglas, nel quale l’antropologa britannica evidenzia come l’opposizione tra puro ed impuro serva, di fatto, a sancire sul piano istituzionale quali sono i comportamenti ritenuti accettabili o inaccettabili presso i diversi gruppi umani : in questo quadro di riferimento, i “tabù” assumono il significato di dispositivi culturali destinati a sacralizzare e preservare l’osservanza dei rituali e le categorie concettuali che il gruppo sociale ritiene fondamentali per la conservazione, l’integrità e la continuità della propria identità collettiva (DOUGLAS, 2013).

è tornata ripetutamente sull'argomento mettendone in evidenza alcuni aspetti di notevole interesse.

Secondo quanto afferma Nussbaum, attraverso le due emozioni primarie del disgusto e della vergogna <sup>188</sup> noi tendiamo a proiettare verso alcuni oggetti o persone del mondo esterno le nostre paure di "contaminazione", in modo tale da negare (mediante il rifiuto di quegli oggetti e persone) qualità come la nostra animalità, la nostra imperfezione e fragilità, nonché il nostro essere mortali ed impermanenti (paura della morte). Tuttavia, prosegue Nussbaum, questo disgusto di tipo proiettivo si è spesso concretizzato -tanto sul piano giuridico che su quello delle scelte politiche- in un meccanismo di stigmatizzazione e discriminazione di particolari gruppi sociali, come ad esempio le donne, gli ebrei, i disabili e gli omosessuali; di conseguenza, il considerare quelle due emozioni (il disgusto e la vergogna, appunto) come fondamenti legittimi di leggi e politiche fortemente inique e discriminanti, risulta incompatibile con i valori di fondo cui si dovrebbe ispirare una società egualitaria, democratica e liberale (NUSSBAUM, 2007).

Sviluppando ulteriormente la sua analisi, Nussbaum sottolinea che la "politica del disgusto" ha portato a molteplici e diverse forme di restrizione legale (e talvolta di persecuzione) nei confronti di orientamenti e pratiche di tipo omosessuale, della poligamia e di alcune forme di

---

<sup>188</sup> In questo contesto, mi sembra opportuno specificare che se il disgusto -a partire da Darwin fino ad Ekman e alle classificazioni più recenti- viene costantemente annoverato tra le emozioni primarie, la stessa cosa non può essere detta invece a proposito della "vergogna", la quale viene tendenzialmente considerata come un'emozione "secondaria" in quanto più complessa e socialmente costruita.

matrimonio incestuoso (ad esempio, tra fratello e sorella). Tuttavia, dal punto di vista di Nussbaum, il fatto che esistano delle diffuse forme di moralità associate strettamente con l'emozione del disgusto non può essere preso come un principio di legittimazione per varare politiche ed emanare leggi oppressive o discriminatorie nei confronti di particolari gruppi sociali : se guardiamo al passato, infatti, anche orientamenti molto diffusi, come il razzismo, l'antisemitismo e il sessismo, utilizzavano il disgusto popolare come giustificazione per comportamenti e politiche repressive o persecutorie, ma questo non vuol dire che da un punto di vista umanitario quegli orientamenti possano essere considerati legittimi o accettabili. Alla "politica del disgusto", quindi, Nussbaum contrappone una "politica dell'umanità", basata sull'uguaglianza di tutti i cittadini di fronte alla legge e tendente a favorire la parità di diritti e l'integrazione sociale (NUSSBAUM, 2011).

Recentemente Nussbaum è tornata sul tema delle connessioni fra emozioni e politica, argomentando che alla base della giustizia e dei valori cui si ispira una società democratica e liberale ci dovrebbero essere le emozioni basate sull'amore : rispetto, empatia e altruismo <sup>189</sup> (NUSSBAUM, 2014).

---

<sup>189</sup> Gli argomenti discussi da Nussbaum sono assai controversi e hanno suscitato un ampio dibattito all'interno dell'opinione pubblica americana. Per quanto riguarda gli aspetti che riguardano più da vicino l'impostazione di questo lavoro, vale forse la pena osservare brevemente che il discorso di Nussbaum appare focalizzato essenzialmente sull'uso politico che può essere fatto (ed è stato fatto storicamente) di determinate emozioni, sostenendo l'opportunità di favorire lo sviluppo delle emozioni fondate sull'amore e, sul versante opposto, di scoraggiare quelle che alimentano la discriminazione sociale (come, appunto, il disgusto e

c) Come abbiamo già avuto modo di osservare, a partire da Hume e Adam Smith e poi attraverso le riflessioni sviluppate da Darwin, fino ad arrivare in tempi più recenti

---

la vergogna). Senza affrontare la questione in maniera troppo approfondita, mi pare si possano brevemente indicare almeno due diversi ordini di riflessione in merito a tale argomento. Innanzitutto, se è vero che il disgusto e la vergogna sono state e sono tuttora spesso utilizzate per discriminare o emarginare determinati gruppi sociali, ciò non vuol dire che questo tipo di connessione tra l'emozione stessa e l'uso che ne viene concretamente fatto sia di per se stesso "necessario" : se guardiamo, ad esempio, all'interpretazione evolutiva di Rozin, risulta chiaramente che il disgusto ha svolto anche una funzione positiva e civilizzatrice all'interno della storia umana; in sintesi : il disgusto e la vergogna non svolgono necessariamente soltanto una funzione negativa all'interno delle società umane. Il secondo aspetto problematico riguarda la questione relativa alla effettiva possibilità che possiamo avere -in quanto specie- di dirigere in modo più o meno volontario il processo di selezione delle nostre emozioni : se il disgusto, in quanto emozione primaria, si è conservato fino ad oggi e appare pressoché universalmente diffuso presso le diverse società umane, questo vuol dire che in qualche modo esso si è dimostrato vantaggioso per l'evoluzione della nostra specie e, di conseguenza, risulterebbe quantomeno problematico il pensare di poterlo cancellare con un "colpo di spugna". Come affermava Kant in un suo celebre aforisma : "da un legno storto, come è quello di cui l'uomo è fatto, non può uscire nulla di interamente diritto". In questo caso, il rischio da evitare potrebbe essere quindi quello di assumere posizioni troppo rigide e intransigenti (da entrambe le parti), orientate a conseguire un improbabile obiettivo di "risanamento" o "rigenerazione" dell'umanità stessa; ovvero, in termini più espliciti : se è vero che emozioni come l'altruismo e l'empatia sono importanti per promuovere e sostenere il sentimento di "umanità", dall'altra parte non possiamo tuttavia negare che anche emozioni come il disgusto e la vergogna siano di fatto delle componenti integranti e costitutive dell'umanità stessa.

ad autori come Frans De Waal, la capacità di provare *empatia* ha dimostrato di essere una sorta di “cemento” morale, capace di stabilire e mantenere quell’insieme di relazioni che risultano fondamentali per sostenere e conservare la coesione interna necessaria all’esistenza di una comunità sociale. Gli studi recentemente condotti, fra gli altri, da Rizzolatti e da Baron-Cohen hanno messo ulteriormente in evidenza che l’attitudine a provare empatia è fortemente correlata con le strutture e il buon funzionamento di alcune aree del nostro cervello.

Anche se per adesso si tratta di un settore di indagine soltanto agli inizi, alcuni studi hanno evidenziato il fatto che anche tra l’empatia e la sfera del diritto e della giustizia si possono stabilire delle connessioni di notevole interesse.

Per quanto riguarda l’ambito specificamente morale, ad esempio, molte ricerche sperimentali condotte con bambini e bambine anche molto piccole, hanno dimostrato che la disposizione a provare empatia è già presente fin dalla più tenera età (BLOOM, 2014; HOFFMAN, 2008).

Secondo quanto afferma Hoffman, ad esempio, l’empatia è “il collante che rende possibile la vita sociale” e, oltre ad essere strettamente collegata alla formazione dei principi morali, contribuisce significativamente anche allo sviluppo di concetti astratti come quelli di giustizia e ingiustizia.

All’interno di un contesto di riferimento abbastanza simile, le ricerche condotte da Bloom confermano che già prima di imparare a camminare e a parlare, i bambini appaiono in grado di provare empatia e dispongono di un rudimentale senso della giustizia; dal punto di vista di Bloom, inoltre, anche la tendenza a punire coloro che fanno del male (che sta alla base del diritto penale) affonda le sue radici nel sentimento di empatia, in quanto immaginiamo noi stessi (o qualcuno a cui vogliamo bene) al posto della vittima e

reagiamo più o meno allo stesso modo in cui reagiremmo se ad essere stati danneggiati fossimo noi stessi (o le persone cui siamo legati).

In una prospettiva di indagine a più ampio raggio, sia dal punto di vista storico che interculturale, Dubber sottolinea che il “senso di giustizia” può essere spiegato in termini di empatia, poiché a fondamento dei processi sociali che rendono possibile la produzione di norme c'è la nostra capacità di stabilire delle relazioni emozionali di tipo empatico con le esperienze altrui (DUBBER, 2006).

Nello stesso senso vanno anche le ricerche di Slote, il quale sostiene che attraverso la nozione di empatia è possibile costruire una vera e propria concezione della giustizia sociale e dei “diritti umani”. Secondo Slote, così come siamo in grado di valutare le azioni individuali in termini di un'etica empatica della “cura” (*ethics of empathic caring*), allo stesso modo possiamo giudicare le leggi e le istituzioni di una determinata società in base al fatto che esse dimostrino un grado maggiore o minore di motivazione empatica al “prendersi cura” nei confronti dei membri del gruppo sociale di riferimento; ad esempio : delle leggi che favoriscono i fenomeni di intolleranza e persecuzione vanno considerate “ingiuste”, poiché dimostrano una completa mancanza di rispetto e di interessamento empatico verso un gran numero di abitanti dello stesso paese o nazione. In altre parole, una delle condizioni perché vi sia giustizia sociale è che non ci siano in vigore delle leggi che manifestano una totale assenza di empatia e compassione nei confronti di coloro che sono soggetti alla loro sfera di influenza (SLOTE, 2010).

Recentemente lo stesso Hoffman ha ulteriormente approfondito le sue riflessioni, mostrando che la tradizionale concezione del diritto e della legge intese come sfere dell'attività umana dominate dalla logica e



dalla razionalità, all'interno delle quali le emozioni non possono (e non devono) entrare in alcun modo, comincia ad essere ormai superata. Secondo quanto afferma Hoffman, infatti, lo studio dell'empatia mette in luce le varie modalità attraverso le quali essa contribuisce di fatto alla produzione di leggi, ai processi di cambiamento e modifica delle leggi stesse e al modo in cui esse vengono applicate all'interno dei tribunali (HOFFMAN, 2011).

Mi sembra interessante ricordare, infine, come lo studio dell'empatia abbia ormai varcato gli angusti confini disciplinari tradizionali e si stia estendendo agli ambiti più diversi. Uno degli esempi più brillanti e significativi di tale tendenza è costituito dalla innovativa monografia pubblicata dalla storica americana Lynn Hunt, secondo la quale la nascita e lo sviluppo dei "diritti umani" sono fenomeni storici direttamente collegati al diffondersi dei sentimenti empatici su una scala sempre più ampia. Dal punto di vista di Hunt, infatti, il graduale affermarsi nella sensibilità comune della nozione di diritti umani deriva in gran parte dall'aumentata capacità di immedesimazione nelle sofferenze degli altri in quanto simili a noi stessi, che comincia ad affermarsi soprattutto nel corso del XVIII secolo (di cui testimoniano, ad esempio, l'abolizione della tortura e della schiavitù); si tratta di una trasformazione culturale profonda che alimenta il diffondersi su ampia scala dei nuovi ideali di uguaglianza, autodeterminazione e fraternità umana (HUNT, 2010).

2. Uno dei risultati della presente ricerca è stato quello di evidenziare la rilevanza delle emozioni e dei sentimenti all'interno della sfera giuridica, ma anche su un fronte diverso e complementare molti autori hanno sviluppato delle prospettive di notevole interesse analizzando le radici evolutive dei fenomeni giuridici.

Se, come è stato opportunamente osservato da Jones e Goldsmith, le leggi di una società servono ad indirizzare e controllare i comportamenti dei suoi membri, le recenti ricerche nell'ambito della biologia comportamentale hanno tuttavia messo in evidenza che una buona parte di tali comportamenti è il risultato di dinamiche genetico-evolutive che hanno trovato espressione nelle nostre strutture cerebrali le quali, a loro volta, influenzano cospicuamente l'intera sfera delle nostre decisioni e delle nostre azioni (siano queste dettate da scelte consapevoli, oppure da reazioni di tipo istintuale); di conseguenza, una migliore comprensione delle origini biologiche dei nostri comportamenti può essere di notevole aiuto allo scopo di ottimizzare il funzionamento dei nostri sistemi legali (JONES, GOLDSMITH, 2005).

*a)* Tra gli autori che hanno sviluppato più approfonditamente questa particolare prospettiva di ricerca troviamo Robert Hinde, secondo il quale tutta la sfera della moralità umana è il risultato di processi evolutivi di lunga durata, che trovano le loro radici in alcuni modelli basilari di comportamento risalenti ad epoche preistoriche, i quali possono essere osservati ancora oggi : in generale, gli esseri umani tendono a sviluppare attitudini prosociali nei confronti dei loro familiari e a dimostrarsi cooperativi verso gli altri membri del loro gruppo di appartenenza; sia pure con alcune eccezioni, questi principi generali sono presenti presso la maggior parte delle comunità umane, benché le loro espressioni sul piano normativo possano variare considerevolmente all'interno di culture e civiltà differenti (HINDE, 2002).

A partire da quelle epoche remote, quindi, sono stati selezionati in misura sempre crescente i comportamenti di tipo cooperativo atti a favorire la coesione e l'integrazione

sociale all'interno del gruppo, in quanto le comunità meglio integrate risultavano essere quelle che riuscivano a sopravvivere e riprodursi con probabilità più elevate. In questo quadro di riferimento, i sistemi legali sono emersi gradualmente al fine di conservare, tutelare e trasmettere i valori morali che erano ritenuti fondamentali all'interno di ogni società umana; da questo punto di vista, il diritto e la morale hanno delle origini comuni, in quanto entrambi appaiono orientati al mantenimento dell'ordine sociale : tuttavia, mentre la moralità è rivolta perlopiù ad indicare come si dovrebbero comportare i membri di una determinata società, le leggi servono piuttosto a scoraggiare e punire i comportamenti considerati pericolosi o dannosi per il gruppo di riferimento, in quanto minacciano la sua coesione interna e la sua integrità (HINDE, 2004).

Nella stessa direzione, sia pure partendo da presupposti diversi, vanno anche le ricerche condotte da Paul Robinson a proposito delle intuizioni relative alla giustizia (ROBINSON, DARLEY, 2007).

Secondo quanto afferma Robinson, molte ricerche condotte nell'ambito delle scienze sociali mostrano che i giudizi riguardanti la sfera della giustizia -diversamente da quanto comunemente si crede- tendono ad essere più il risultato di processi intuitivi che non di riflessioni ponderate; per quanto riguarda, in modo particolare, le intuizioni circa la punizione di atti criminali o gravemente contrari alla legge, tali intuizioni rivelano concordanze assai notevoli sia all'interno della stessa società che tra società diverse. Mentre i giudizi derivanti dal ragionamento sono perlopiù lenti, deliberati, consapevolmente controllati e orientati verso le regole, quelli intuitivi appaiono invece più veloci, spontanei, emozionalmente connotati e non accessibili

all'introspezione. La credenza nel fatto che i reati debbano essere puniti (e, in buona parte, anche la percezione della loro gravità) risulta essere un fattore di tipo più intuitivo che razionale. Il fatto che questa prevalenza dei processi di tipo intuitivo appaia confermata anche all'interno di ricerche a carattere interculturale viene spiegato come un fenomeno dovuto allo sviluppo di meccanismi evolutivi relativi alla nostra specie. Anche in questo caso, come già in quello di Hinde, il successo evolutivo della specie viene ricondotto all'emergere di comportamenti fortemente cooperativi e di sentimenti di coesione e solidarietà all'interno del gruppo di appartenenza : di conseguenza, onde scoraggiare e punire i comportamenti che andavano contro tali presupposti della vita associata, si affermarono gradualmente dei modelli di condotta la cui trasgressione veniva condannata e punita da parte della comunità; in altre parole : la pratica e la condivisione di regole finalizzate a controllare e condannare i comportamenti devianti e criminali si è mantenuta ed è stata trasmessa nel corso del tempo alle generazioni successive, in quanto veicolo di notevoli vantaggi sul piano adattativo ed evolutivo. Su queste basi, quindi, è possibile spiegare in che modo si è formata e conservata l'attitudine, presente presso la maggior parte delle comunità umane, a condividere delle analoghe intuizioni di giustizia rivolte sostanzialmente a biasimare e punire coloro che mettono in atto dei comportamenti pericolosi per l'unità e la sopravvivenza del gruppo.

Sviluppando ulteriormente le sue riflessioni, Robinson ritiene che anche oggi le intuizioni di giustizia e di punizione fortemente condivise dall'opinione pubblica (o, comunque, da settori consistenti di essa) costituiscano un punto di riferimento importante per la legittimità e l'integrità del sistema legale stesso -con particolare

riferimento alla sfera del diritto penale- poiché, in caso contrario, si verrebbe a determinare uno grave scollamento tra il diritto e i bisogni della comunità, il quale porterebbe verso un graduale indebolimento del sistema della giustizia penale riducendo la sua forza e la sua legittimità (ROBINSON, 2013).

b) Uno dei modelli esplicativi che affrontano in modo più articolato la questione è stato formulato da John O'Manique, il quale propone un'analisi ben circostanziata e approfondita circa le origini biologico-evolutive della giustizia (O'MANIQUE, 2003).

Nella sua indagine, O'Manique sviluppa una “teoria della giustizia”<sup>190</sup> e delle sue componenti essenziali (moralità, diritti umani, leggi e doveri) che si fonda sui dati empirici provenienti dalla biologia, dalla paleontologia, dall'antropologia e dalla primatologia : poiché i risultati che provengono da queste ricerche convergono sostanzialmente verso una prospettiva neo-darwiniana, l'obiettivo di O'Manique è appunto quello di evidenziare le radici biologico-evolutive (in senso darwiniano) della giustizia ampiamente intesa. Secondo quanto afferma O'Manique, comunque, il suo approccio non può essere considerato di tipo riduzionistico, così come -più in

---

<sup>190</sup> Parlando di “teoria della giustizia”, il punto di riferimento essenziale rimane ovviamente quello costituito dall'omonimo testo di John Rawls ; tuttavia, secondo O'Manique, la teoria di Rawls è soprattutto un modello relativo a che cosa la giustizia “dovrebbe essere” a partire dai presupposti indicati da Rawls stesso. Nel caso di O'Manique, invece, lo scopo è quello di spiegare le origini concrete della giustizia sulla base di una teoria dell'evoluzione di matrice neo-darwiniana.

generale- non può essere considerata riduzionistica neanche la teoria neo-darwiniana dell'evoluzione<sup>191</sup>.

In termini più espliciti, durante il processo di transizione da una condizione preumana -la quale appariva contrassegnata da comportamenti quasi esclusivamente dettati da processi di tipo biologico- agli inizi della condizione umana, si sono verificate delle graduali trasformazioni incrementali che hanno consentito l'uso progressivo di simboli, lo sviluppo del linguaggio astratto e la costruzione di artefatti culturali di genere diverso, rendendo possibile in tal modo il costituirsi di una primitiva coscienza di sé (*emergence of self-consciousness*) e di modelli di interazione sociale sempre più organizzati e complessi.

Sul piano concettuale, O'Manique prende le distanze da quello che egli definisce come il "paradigma occidentale dominante" (*dominant Western paradigm*) il quale si è

---

<sup>191</sup> A tale proposito, O'Manique fa riferimento all'opera di illustri scienziati evoluzionisti -da Dobzhansky a Simpson, da Hallowell a Crook- per mostrare come l'evoluzione umana non possa essere compresa nei termini di un determinismo biologico di tipo meccanicistico, poiché nella specie umana sono presenti delle notevoli capacità di innovazione, organizzazione e cambiamento che si realizzano attraverso lo sviluppo di sistemi culturali e sociali capaci di trascendere ed influenzare i fattori puramente biologici. Secondo questa prospettiva -facendo riferimento a quanto precedentemente detto a proposito di Gazzaniga- all'interno dell'evoluzione umana si sono prodotti dei fenomeni di "emergenza" di capacità tali da permettere degli sviluppi culturali autonomi, i quali pur trovando la loro prima origine in molteplici fattori e meccanismi biologici di vario genere, non possono tuttavia essere "ridotti" ad essi. Come afferma a tale proposito lo stesso O'Manique : siamo degli esseri "biologicamente condizionati", ma non "biologicamente determinati" (*we are biologically conditioned, but we are not biologically determined*).

sviluppato a partire da Hobbes e da Kant e, attraverso l'utilitarismo di John Stuart Mill, è arrivato fino ad autori come Rawls e Nozick. Ma cosa accomuna tra loro dei filosofi così diversi e lontani nel tempo ? Secondo O'Manique, essi pongono tutti caratteristicamente l'accento su elementi quali la razionalità e l'autonomia. Per quanto riguarda Hobbes, ad esempio, quest'ultimo prende le mosse da una visione essenzialmente pessimistica degli esseri umani i quali, essendo naturalmente malvagi ed egoisti, vivono inizialmente in una condizione di guerra perpetua di tutti contro tutti : a partire da questa condizione originaria, la "giustizia" si configura come il risultato di una razionalità di tipo strumentale, finalizzata a separare e proteggere ciascun singolo uomo e la sua proprietà dalla minaccia rappresentata da altri uomini cattivi e violenti. Il presupposto della dottrina hobbesiana, dunque, è che vi sia un'umanità dominata da passioni naturali malvagie <sup>192</sup>, la quale attraverso la ragione arriva a scoprire le due leggi di natura fondamentali da cui trae origine il potere sovrano <sup>193</sup>

---

<sup>192</sup> Come si è già avuto modo di osservare in precedenza, questa concezione delle "passioni malvagie" costituisce un modello interpretativo di "lunga durata" che, a partire da Platone e attraverso la successiva mediazione degli Stoici e del Cristianesimo, accompagnerà tutta la storia della cultura occidentale fino ai giorni nostri.

<sup>193</sup> In modo molto sintetico, conviene forse qui ricordare le due leggi di natura fondamentali come esse sono definite da Hobbes : *i*) ogni uomo, per quanto abbia la speranza di ottenerla, deve cercare la pace e sforzarsi di conseguirla (ma se non la può ottenere, allora si deve difendere con tutti i mezzi possibili, anche con la guerra); *ii*) che un uomo sia disposto -se anche gli altri lo sono- a deporre il suo diritto originario a fare ciò che gli piace e si accontenti di avere soltanto la stessa libertà nei confronti degli altri uomini, quanta egli

che, a sua volta, attraverso un sistema organizzato di leggi e sanzioni fondate sulla paura della punizione salva l'umanità dalla sua miserevole condizione di guerra perpetua.

All'interno di questo paradigma, la ragione intesa come applicazione di un pensiero logico, analitico e sistematicamente orientato al raggiungimento di determinati fini riassume praticamente in sé tutte quante le caratteristiche tradizionalmente considerate come le più importanti nel quadro dell'attività della mente umana mentre, in contrapposizione ad essa, altre facoltà come l'intuizione, il sentimento, le emozioni, la simpatia per gli altri e la capacità di comprenderli, vengono di solito depotenziate, screditate, marginalizzate, trascurate o, talvolta, perfino classificate come subumane.

Il risultato dello sviluppo sistematico e costante di questo orientamento predominante verso una razionalità di tipo calcolante e strumentale, è stato quello di circoscrivere una sfera dell'autonomia individuale tendenzialmente libera da costrizioni e da violazioni esterne : in tal modo, si è progressivamente rinsaldato un'ampia sfera di valori fondati sull'autocontrollo, sulla disciplina, sull'indipendenza e sulla libertà soggettiva, che costituiscono in definitiva la struttura portante di quello

---

ne concederebbe loro contro di lui. Da queste prime due leggi fondamentali, Hobbes fa poi derivare la terza : che gli uomini adempiano ai patti che hanno stipulato fra di loro (*pacta sunt servanda*), perché se i patti rimanessero soltanto delle parole vuote allora l'umanità rimarrebbe nella condizione di guerra generalizzata. Ed è proprio da questa terza legge naturale che scaturisce, in ultima analisi, la nozione vera e propria di "giustizia": infatti, quando un patto è stato ufficialmente stretto l'infrangerlo costituisce ingiustizia e, di conseguenza, l'ingiustizia discende proprio dal non adempimento del patto.



che O'Manique definisce, appunto, il “paradigma occidentale dominante”.

In un contesto culturale, storico e politico molto diverso, questi valori appaiono nuovamente (sia pure declinati secondo modalità assai differenti) anche all'interno della filosofia di Kant.

Anche per Kant, infatti, le leggi morali sono il prodotto della razionalità umana e poiché non si fondano sulla “natura umana” o sulle inclinazioni naturali degli uomini, esse non possono essere in alcun modo influenzate dall'esperienza : quindi, la “pura ragione”, non contaminata dalla realtà empirica, costituisce la premessa che rende possibile la creazione di regole universali per mezzo di una volontà pura. Da Kant in poi, questa tendenza a sviluppare una morale “a priori” indipendente dall'esperienza ha esercitato un influsso rilevante su molte e diverse concezioni etiche.

La stessa cosa accade anche nel caso dell'autonomia (la seconda caratteristica fondativa -assieme alla razionalità- del paradigma occidentale dominante, secondo la definizione datane da O'Manique) : infatti, l'affermazione di Kant secondo cui la moralità è una creazione della ragione pura, lo porta a sostenere anche l'assoluta autonomia della volontà pura nel porre i principi supremi della moralità; in tal modo, la volontà diviene legge a se stessa e nel fare questo essa è assolutamente libera da qualsivoglia genere di costrizioni.

A proposito della prospettiva utilitaristico-consequenzialistica di John Stuart Mill, dal punto di vista di O'Manique essa si differenzia significativamente da quella di Kant in quanto non segue un approccio di tipo deontologico, ma -così come accade sia nel caso di Hobbes che in quello di Kant- anch'essa attribuisce un'importanza assai notevole alle due caratteristiche della razionalità e

dell'autonomia. Nel caso di Mill, la funzione svolta dalla razionalità umana non è tanto quella di creare principi, ma di calcolare le conseguenze delle azioni morali in vista del conseguimento del maggior benessere e felicità possibili per l'individuo e per la società; l'autonomia e l'indipendenza, sia del singolo che della collettività, rappresentano uno degli obiettivi principali del calcolo razionale dei costi e benefici derivanti dalla scelta di determinate azioni piuttosto che altre.

Per venire a tempi più recenti -prosegue O'Manique- l'analisi delle teorie sociali avanzate da Rawls e da Nozick rivela appunto che, tenendo conto dei cambiamenti dovuti alle diverse coordinate concettuali e culturali, le due caratteristiche della razionalità e dell'autonomia rimangono pur sempre alla base del paradigma occidentale dominante.

Il modello antropologico complessivo su cui si fonda tale paradigma è quello di un uomo naturalmente egoista, autonomo e razionale e il centro del dibattito è costituito dalla ricerca delle migliori soluzioni razionali al fine di evitare la guerra perpetua, assicurare il bene comune e promuovere il progresso umano.

Se questi sono i tratti costitutivi del paradigma occidentale dominante secondo O'Manique, egli ritiene tuttavia che, alla luce di una teoria neo-darwiniana dell'evoluzione e dei recenti progressi compiuti nel campo delle neuroscienze, l'insieme delle supposizioni relative alla nostra specie che stanno alla base di tale paradigma sia fundamentalmente inadeguato e fuorviante, poiché tende ad esaltare in modo artificioso ed unilaterale soltanto alcune tra le molteplici caratteristiche emergenti dalla nostra storia evolutiva, svalutandone o minimizzandone altre che hanno svolto (e svolgono tuttora) un ruolo di fondamentale importanza

all'interno delle complesse dinamiche e dei processi che regolano concretamente la vita delle comunità umane nel mondo sociale.

Facendo esplicitamente riferimento ai risultati delle ricerche condotte da De Waal e agli studi che dimostrano l'esistenza di una continuità genetica tra la specie umana e le altre specie animali, O'Manique considera la storia dell'evoluzione umana a partire dalle comunità costituite dai nostri lontani progenitori : perché i membri di esse potessero convivere in modo relativamente pacifico al loro interno era necessario che si stabilisse spontaneamente un equilibrio di fondo tra le tendenze all'egoismo e quelle all'altruismo, tra la competizione e la cooperazione; tuttavia, poiché a quello stadio evolutivo la "razionalità" costituiva presumibilmente soltanto una delle tante capacità in via di formazione (quindi non poteva trattarsi di una razionalità intesa in senso moderno e, verosimilmente, non aveva ancora un'importanza paragonabile a quella acquisita in epoche successive), ne consegue che le forze che tenevano insieme quelle comunità e ne indirizzavano le tendenze evolutive erano prevalentemente quelle dell'altruismo, del sentimento di appartenenza al gruppo, della cooperazione e dell'aiuto reciproco, dettate dalla benevolenza e dall'empatia <sup>194</sup>.

---

<sup>194</sup> In uno dei suoi libri più recenti, Jared Diamond -considerando le "società tradizionali" e basandosi sulle sue esperienze dirette con le tribù che abitano gli altipiani della Nuova Guinea- sottolinea appunto il fatto che per quasi sei milioni di anni le comunità umane e protoumane hanno potuto vivere e sopravvivere in condizioni che oggi ci appaiono quasi insostenibili ma, se guardiamo all'intera questione in termini evolutivisti, le cose sono cambiate soltanto in tempi assai recenti. Studiando le forme di organizzazione comunitaria delle società tradizionali ci rendiamo conto del fatto che, già molto tempo prima che si sviluppasse le capacità di

La storia della specie umana si è svolta, in massima parte, all'interno di piccole comunità primitive che non disponevano di sistemi legali organizzati equiparabili a quelli attuali e, in una situazione di questo genere, se avessero prevalso veramente le tendenze bellicistiche ed aggressive di cui parla Hobbes, tali comunità non avrebbero potuto in alcun modo sopravvivere per un periodo di tempo tanto lungo, ma si sarebbero estinte ben prima di poter arrivare a stipulare un "contratto sociale" di qualunque genere e dare quindi origine ad una società civile hobbesianamente intesa. Le tendenze alla cooperazione e alla coesistenza pacifica, dunque, dovevano essere presenti e largamente diffuse all'interno dei gruppi umani già molto tempo prima che essi raggiungessero i requisiti culturali necessari a fondare una società come quella ipotizzata da Hobbes

Inoltre, sempre considerando il fatto che gli esseri umani hanno avuto origine e si sono evoluti all'interno di piccole comunità (che si sono progressivamente estese nel corso del tempo), dalle quali dipendevano in tutto per la loro sopravvivenza, anche i presupposti caratteristici della morale kantiana -ovvero quelli di un'etica fondata sull'esistenza di una volontà pura di tipo formale, universale e completamente autonoma da un qualsivoglia genere di condizionamento pratico nel porre le sue leggi-

---

razionalizzazione e programmazione sociale o i sistemi di legalità razionale caratteristici del mondo moderno, all'interno di esse vi erano delle modalità di organizzazione estremamente efficienti per quanto riguarda l'allevamento dei figli, la risoluzione dei conflitti, il trattamento degli anziani, la vigilanza nei confronti dei pericoli, la salvaguardia della salute e del benessere, le quali sembrano confermare i dubbi espressi da O'Manique nei confronti della plausibilità del paradigma occidentale dominante (DIAMOND, 2013).

dimostra di essere ben poco plausibile, almeno per quanto riguarda la possibilità di una sua fondazione sul piano empirico ma rimane, piuttosto, alla stregua di un modello concettuale astratto e sganciato da qualsiasi esperienza concreta (così come avviene, per esempio, anche nel caso delle idee platoniche).

Infine, anche per quanto riguarda il modello della razionalità calcolante cui fa riferimento la teoria di Mill, non si può presumere che queste piccole comunità di protoumani disponessero già delle abilità concettuali e previsionali necessarie per poter effettuare calcoli dotati di un coefficiente così elevato di astrazione e di proiezione temporale.

In tal modo, O'Manique mette in discussione gli assunti fondamentali che stanno alla base del modello antropologico sotteso al paradigma occidentale dominante, il quale non trova alcun supporto nel quadro di una teoria neodarwiniana.

Secondo O'Manique, infatti, gli esseri umani non avrebbero mai potuto sopravvivere in una condizione di isolamento e quindi l'unità di analisi da cui è necessario partire, per quanto riguarda l'evoluzione della specie umana, è sempre quella dell'individuo all'interno di una comunità (*individual-in-community*) : ci siamo evoluti e continuiamo ad evolverci soltanto attraverso le interazioni che sviluppiamo all'interno di comunità sociali fondate sulle relazioni reciproche.

Di conseguenza, anche i comportamenti morali derivano inizialmente dalle interazioni che si sviluppano tra individui che interagiscono fra loro all'interno del loro gruppo, del loro ambiente e della loro cultura e, allo stesso modo, anche i giudizi morali non sono che un prodotto di queste interazioni fra individui e gruppi.

Se tutti i membri di una comunità condividessero allo stesso modo gli stessi codici morali e si comportassero in accordo con essi, allora non ci sarebbe probabilmente bisogno di alcun sistema coercitivo istituzionalizzato; tuttavia, ciò che accade praticamente -specialmente quando le comunità crescono notevolmente per dimensioni e complessità- è che molti individui (e, talora, interi gruppi che costituiscono delle sottoculture alternative rispetto a quella egemone) adottano di fatto delle modalità comportamentali diverse da quelle socialmente previste, dando così origine a problemi e conflitti che mettono in pericolo l'ordine sociale e la coesione interna al gruppo.

Per affrontare e gestire adeguatamente questo genere di problematiche, sono necessarie quindi delle leggi e dei sistemi di giustizia coercitivi capaci di regolare i comportamenti di tutti i membri della comunità e stabilire delle compensazioni per i torti eventualmente subiti : le origini di tali sistemi organizzati sono tuttavia di tipo naturale ed evolutivo, nel senso che essi scaturiscono da bisogni ed esigenze interne alla vita reale della comunità e non da assunzioni aprioristiche relative ad una ipotetica "natura umana" dotata di caratteristiche proprie ed immutabili, oppure dal tentativo di concretizzare degli astratti principi etici necessari e universali, ontologicamente diversi e separati dalla sfera delle dinamiche che si realizzano effettivamente all'interno dei gruppi umani. Sia i principi etici che le leggi -intesi nel senso di artefatti culturali normativi- costituiscono un risultato del processo evolutivo della nostra specie e non avrebbero mai potuto trovare origine e svilupparsi al di fuori di esso.

3. L'ambito giuridico di applicazione all'interno del quale le recenti conquiste degli studi neuroscientifici stanno

suscitando un dibattito sempre più acceso, tuttavia, è sicuramente quello della criminologia e del diritto penale. Molte delle ricerche condotte con le moderne tecniche di neuroimaging mettono chiaramente in evidenza il fatto che, in un gran numero di casi, determinati comportamenti rilevanti sul piano penale appaiono essere significativamente collegati con il malfunzionamento o il danneggiamento di specifiche aree cerebrali e circuiti neurali.

Questo non vuol dire -come spesso si crede- che i comportamenti in questione possano essere spiegati unilateralmente solo sulla base di fattori anatomico-funzionali o neurologico-cerebrali, ma soltanto che oggi abbiamo a disposizione nuovi strumenti capaci di evidenziare che nella maggioranza dei casi (anche se vi sono comunque numerose eccezioni di genere diverso), quando si manifestano delle tendenze comportamentali di tipo deviante o criminale, è abbastanza probabile che -accanto a cause di tipo sociale o culturale- siano presenti anche delle alterazioni a carico di alcune strutture e funzioni interne all'encefalo.

Molti e diversi fenomeni di aggressività o violenza, ad esempio, appaiono correlati a disfunzioni e danni cerebrali (GOLDEN ET AL., 1996), ad un ridotto metabolismo relativamente alla zona ipotalamica (GEORGE ET AL., 2004) e al cattivo funzionamento del sistema limbico-corticale (COCCARO ET AL., 2007; SIEGEL, VICTOROFF, 2009).

Anche nel caso di studi condotti su soggetti psicopatici, i risultati ottenuti appaiono abbastanza analoghi : sono state evidenziate, infatti, delle correlazioni significative con anomalie strutturali e funzionali a livello delle strutture limbiche e delle connessioni limbico-corticali (JUAREZ

ET AL., 2013; KIEL ET AL., 2001; LAAKSO ET AL., 2001; MULLER ET AL., 2003).

Le stesse tendenze emergono anche dalle ricerche condotte con criminali colpevoli di aver commesso gravi violenze e assassini (FABIAN, 2010; RAINE ET AL., 1997).

In tutti questi casi, i livelli di gravità del crimine commesso si collocano su una gamma molto ampia (dalla violenza tra le mura domestiche fino all'omicidio)<sup>195</sup>, ma le strutture cerebrali e i meccanismi funzionali implicati sembrano essere più o meno gli stessi e questo appare

---

<sup>195</sup> A questo proposito, mi pare interessante segnalare che alcune ricerche condotte sull'argomento mettono in evidenza il fatto che l'aggressività e la violenza sono caratteristiche comportamentali dotate, entro certi limiti, di un loro significato anche sul piano evolutivo. Da questo punto di vista, ad esempio, alcune reazioni aggressive di tipo primario (come quelle connesse all'autodifesa, all'acquisizione delle risorse necessarie alla sopravvivenza, oppure all'accoppiamento), se non degenerano in comportamenti estremi, svolgono una funzione tendenzialmente adattativa in quanto favoriscono la sopravvivenza dell'individuo e della specie; ovviamente, in questo caso, entrano in gioco anche numerosi fattori legati alla cultura di appartenenza, ai comportamenti rituali e alla tolleranza sociale dell'aggressività, ma in un senso più generale l'aggressività non può essere spiegata come un fenomeno unicamente socio-culturale, poiché alcune componenti di essa appaiono collegate al patrimonio genetico della specie (FERGUSON, BEAVER, 2009; GLENN, RAINE, 2009). A tale riguardo, inoltre, i risultati di numerose ricerche condotte con tecniche di brain-imaging e genetica molecolare, portano ad ipotizzare che l'azione esercitata da alcuni geni favorisca il prodursi di alterazioni strutturali e funzionali all'interno del cervello, predisponendo così l'individuo allo sviluppo di comportamenti tendenzialmente antisociali : le influenze ambientali, a loro volta, possono facilitare oppure contrastare il manifestarsi di tali tendenze (RAINE, 2008).



compatibile con un modello esplicativo di tipo multicausale (nel senso che i fattori biologici e neurologici vanno intesi come elementi che influenzano i comportamenti osservati insieme ad altre cause di tipo culturale, ambientale e sociale).

In definitiva, i dati fin qui raccolti sembrano indicare almeno due diversi modelli esplicativi piuttosto costanti e complementari fra di loro : *i*) il malfunzionamento o il danneggiamento di specifiche aree della corteccia cerebrale produce molto spesso un abbassamento delle soglie di autocontrollo e di inibizione, facilitando così il manifestarsi di comportamenti aggressivi, impulsivi e violenti; *ii*) le lesioni e i deficit funzionali a carico del sistema limbico tendono a provocare una diminuzione delle capacità empatiche e di identificazione con le sofferenze altrui, favorendo in tal modo l'attuazione di comportamenti crudeli, brutali ed inumani. Anche le alterazioni e le patologie relative ai fasci e alle fibre nervose che collegano tra di loro il sistema limbico e la corteccia cerebrale possono portare a conseguenze analoghe. In ogni caso, la combinazione e la reciproca implementazione di questi complessi fattori morfo-neuro-fisiologici costituiscono un campo di studi in rapida espansione e, già allo stato attuale, consentono di stabilire l'esistenza di consistenti correlazioni tra le strutture cerebrali e funzionali dell'encefalo e, sul piano sociale, l'estrinsecazione di comportamenti di tipo deviante o criminale.

Ed è proprio a partire da questi recenti risultati degli studi nel campo delle neuroscienze che si stanno progressivamente aprendo nuovi scenari e orizzonti di riflessione anche nella sfera del diritto processuale e penale. I dati provenienti dalla ricerca empirica, infatti,

sembrano indicare che molte delle categorie interpretative tradizionalmente utilizzate per definire l'immagine del soggetto umano, su cui si fondano esplicitamente gli attuali principi e pratiche giuridiche, potrebbero ben presto rivelarsi inadeguate : se le scelte e le azioni di ogni singolo individuo sono correlate in misura significativa con i circuiti e le strutture cerebrali modellate da un lungo processo evolutivo, le quali a loro volta sono entrate a far parte delle caratteristiche morfologiche codificate all'interno del genoma della nostra specie, allora la rappresentazione convenzionale di un soggetto umano totalmente libero, razionale ed autodeterminantesi per mezzo di una volontà pura e incondizionata, va quantomeno rimessa in discussione e ridefinita <sup>196</sup>.

---

<sup>196</sup> A proposito della concezione generale che vede nell'essere umano un soggetto autonomo, libero e pienamente razionale, mi sembra qui opportuno ricordare che essa non è altro, in ultima analisi, che un modello antropologico affermatosi soprattutto in epoca moderna e finalizzato essenzialmente a fondare la legittimità di un apparato statale modernamente inteso come organismo formato da singoli individui tra loro uguali in quanto, appunto, liberi, razionali e capaci di autodeterminazione. Si tratta, quindi, di un modello teorico di matrice razionalistico-illuministica, che appare legato strettamente al progetto di realizzare una forma di organizzazione statale tendenzialmente universalistica e di tipo legale-razionale, ma che non è supportato da alcuna ricerca scientifica di tipo empirico. In altre parole, il fatto che un simile modello antropologico risulti adeguato a sostenere una determinata organizzazione del potere politico e legale, non significa che le caratteristiche degli esseri umani reali corrispondano effettivamente a quelle previste dal modello stesso. Tra gli autori che hanno studiato in modo più approfondito la questione della "storicità" (e della relatività) di questa visione dell'uomo, mi sembra qui opportuno ricordare almeno Louis Dumont e i suoi testi dedicati all'analisi delle categorie di "individuo" ed "uguaglianza" (DUMONT, 1984 e 1993).

Ma in tal caso, non sono soltanto le categorie concettuali usate per tratteggiare una concezione complessiva del soggetto umano a dover essere riesaminate e dibattute, ma altrettanto e soprattutto quelle che servono a descrivere i caratteri salienti del soggetto deviante o criminale : infatti, se tra le cause scatenanti di molte azioni penalmente perseguibili vi sono -come sembra ormai ampiamente comprovato- dei fattori neurobiologici di una certa rilevanza, allora anche concetti come quelli di coscienza, intenzionalità, scelta deliberata, autocontrollo e dominio di sé, responsabilità e libero arbitrio, assumono -nel nuovo contesto- un significato quantomeno diverso.

Le implicazioni delle ricerche condotte in ambito neuroscientifico per quanto riguarda il sistema legale e l'amministrazione della giustizia sono molteplici e vanno dall'ammissibilità o meno dei risultati ottenuti dalle tecniche di neuroimaging come prove processuali fino alle problematiche inerenti la comminazione della pena al colpevole, dalla valutazione degli eventuali trattamenti medici, terapeutici e riabilitativi cui il reo potrebbe essere eventualmente sottoposto alla programmazione di politiche di prevenzione finalizzate ad arginare i comportamenti ad alto rischio per la comunità (CLAYDON, 2011; GLANNON, 2011; GOODENOUGH, PREHN, 2004; PFAFF, SHERMAN, 2011; YANG ET AL., 2008).

All'incrocio tra discipline diverse, come le neuroscienze, l'antropologia evolutiva e la criminologia, la genetica, la filosofia e il diritto, si sta quindi delinendo un ampio terreno di indagine multidisciplinare che testimonia della necessità di un ripensamento della tradizionale immagine di uomo e delle ricadute che esso può avere sia in campo filosofico che giuridico (CARUANA, 2010; FUSELLI, 2014; JONES ET AL., 2014; LAVAZZA, SAMMICHELI,

2012; MERZAGORA BETSOS, 2012; SANTOSUOSSO, 2009).

### **3.2.3. Verso un cambiamento di paradigma**

Il percorso seguito fin qui ha mostrato come, in molti casi, i presupposti su cui si fondano alcune delle tradizionali categorie concettuali utilizzate più ampiamente sia dalla filosofia che dal diritto, appaiano tendenzialmente inadeguati al confronto con i risultati che emergono dalle attuali ricerche nel campo delle neuroscienze.

In ultima analisi, tuttavia, mi pare che il contesto problematico sullo sfondo di tale situazione rimandi alla questione dei paradigmi scientifici cui fanno riferimento molte delle riflessioni condotte in ambito filosofico e giuridico.

In queste brevi considerazioni conclusive, quindi, cercherò di indicare sinteticamente alcune di quelle che ritengo essere le linee di tensione più significative all'interno di tale dibattito.

1. Per inquadrare meglio il discorso all'interno di una prospettiva storica, conviene forse ricollegarsi almeno idealmente alle origini della scienza moderna : se guardiamo allo sviluppo di quest'ultima partendo dalla rivoluzione scientifica del XVII secolo, per arrivare fino alla seconda guerra mondiale e oltre, possiamo facilmente osservare che il paradigma dominante con cui la scienza veniva perlopiù identificata era quello delle cosiddette "scienze esatte"; sia che si trattasse di fisica, di meccanica o di astronomia, queste scienze apparivano rigorosamente fondate sulla matematica e attribuivano un'importanza determinante alla formulazione di leggi universali.

Seguendo più o meno scrupolosamente il dettato galileiano, si riteneva infatti che il libro della natura non potesse essere inteso “se prima non s’impara a intender la lingua e conoscer i caratteri, ne’ quali è scritto. Egli è scritto in lingua matematica e i caratteri son triangoli, cerchi ed altre figure geometriche, senza i quali mezzi è impossibile a intenderne umanamente parola; senza questi è un aggirarsi vanamente per un oscuro laberinto”<sup>197</sup>. Da allora in poi, la figura galileiana di un mondo scritto “in lingua matematica” ha funzionato come una sorta di “stampo”, che ha impresso la sua impronta su tutti i modelli di scienza che aspiravano ad ottenere il riconoscimento e il sostegno della comunità scientifica : qualunque forma di sapere scientifico valido doveva essere alla fine riconducibile al paradigma delle scienze fisico-matematiche.

L’influenza di questo paradigma, tuttavia, non si è limitata soltanto al campo delle scienze fisiche e matematiche, ma si è esteso ben presto anche alla sfera delle scienze umane, dell’etica e del diritto, col tentativo di formulare delle etiche razionalistiche o di tipo geometrico e matematizzante, di elaborare delle definizioni del diritto di

---

<sup>197</sup> Questa celebre affermazione di Galileo è contenuta nel *Saggiatore* (1623) e rappresenta un punto di svolta fondamentale rispetto alle precedenti definizioni di scienza : la suggestiva immagine di un Dio “geometrizzante” che avrebbe scritto il libro della natura servendosi di un linguaggio matematico perfetto e decifrabile da parte dell’uomo, rimarrà come uno dei “tòpoi” basilari per la ricerca scientifica successiva. A proposito del ruolo svolto dalla metafora del “libro” e della sua “leggibilità” all’interno della storia della scienza occidentale, si veda l’importante studio dedicato all’argomento da Hans Blumenberg, nel quale vengono ampiamente illustrati e discussi alcuni tra gli esempi più significativi a tale riguardo (BLUMENBERG, 1984).

tipo puramente formalistico e aprioristico oppure, ancora, cercando di ricondurre i metodi delle scienze umane e sociali a quelli delle scienze esatte.

Ma tutti questi tentativi, in fondo, si sviluppavano a partire da un tentativo abbastanza grossolano di assimilare gli organismi viventi ad enti geometrici o a corpi inanimati.

È evidente, infatti, che se ci riferiamo a un concetto come quello di triangolo, tutti gli elementi che appartengono a un tale insieme possiedono le stesse caratteristiche fondamentali, sono immutabili e si distinguono nettamente dai membri di qualunque altra classe geometrica; ma, proprio per questi stessi motivi, non possiamo applicare agli esseri viventi la stessa logica che usiamo per i triangoli (e per gli altri enti di natura geometrica) : gli organismi viventi, infatti, cambiano e si trasformano nel corso del tempo (sia come singoli individui che come specie) e, inoltre, sono tutti quanti imparentati più o meno strettamente fra di loro (rendendo le distinzioni tra classi più sfumate che nella geometria), inoltre le complesse relazioni intercorrenti tra essi non sono di tipo puramente logico (come quelle che riguardano invece i triangoli e le altre figure geometriche). L'infinita variabilità che contraddistingue la sfera degli organismi viventi, in definitiva, non può essere affatto ricondotta a qualcosa di analogo ai postulati e ai teoremi della geometria e, di conseguenza, non può nemmeno essere dedotta razionalmente a partire da principi di tal genere.

Se il paragone viene stabilito tra gli organismi viventi e i corpi inanimati (allo scopo di applicare ai primi le leggi della meccanica), d'altra parte, le cose non vanno molto meglio : gli esseri viventi, infatti, sono dotati di caratteristiche proprie (motivazioni, intenzioni, desideri, emozioni), che sono del tutto assenti nei corpi inanimati, le quali devono essere studiate e comprese secondo modalità

che non sono riconducibili ai metodi utilizzati dalla fisica e dalla meccanica classica.

Come è stato opportunamente sottolineato da Ernst Mayr : “L’aver identificato il paradigma generale della scienza con il modello proposto dalla meccanica generò la convinzione che non vi fosse alcuna differenza tra organismi viventi e la materia inanimata. Il successivo passo fu la conclusione che lo scopo della scienza consistesse nel ricondurre tutta la biologia alle leggi della chimica e della fisica. In seguito, gli stessi sviluppi che la biologia fece registrare resero insostenibile una tale concezione” (MAYR, 1998).

E ancora, sempre a proposito delle differenze tra fisica e biologia : “Il metodo scientifico della meccanica non prevede la ricostruzione di sequenze temporali, che si verificano invece lungo l’evoluzione della vita, né prevede che si possa fornire, come invece avviene in biologia, una pluralità di risposte e di fattori eziologici, pluralità che pregiudica qualsiasi previsione del futuro. Qualora la scientificità della biologia venisse misurata secondo i criteri della meccanica, essa non verrebbe sicuramente riconosciuta” (MAYR, 1998).

Il problema di fondo, allora, è costituito proprio dal fatto che i paradigmi di scientificità che informano la ricerca biologica sono diversi e irriducibili rispetto a quelli utilizzati dalla fisica e dalla meccanica. Di conseguenza, un’etica e un diritto che assumano come punto di riferimento (come ancora oggi accade) i paradigmi di scientificità forniti dalle scienze fisiche, non potranno che risultare profondamente discordanti rispetto alle nuove tendenze emergenti dalle attuali ricerche condotte in ambito neurobiologico.

2. Ho brevemente ricordato le origini storiche della scienza moderna, poiché l'impronta meccanicistica e deterministica di quel modello di scienza ha costituito, da allora in poi, il punto di riferimento obbligato per qualunque riflessione sui caratteri e i metodi costitutivi della ricerca scientifica : da Descartes a Locke, fino a Kant e oltre, il paradigma della scienza in quanto tale era quello dettato dalle scienze fisiche e meccaniche (e tale è rimasto, per certi aspetti, fino ad oggi).

La biologia modernamente intesa cominciò a svilupparsi soltanto nel corso dei primi decenni del XIX secolo e fu subito evidente, fin dal suo nascere, che essa non rispettava affatto i canoni di scientificità che i filosofi avevano derivato dai principi e dai metodi della fisica classica; anche dopo la rivoluzione avvenuta nelle scienze fisiche agli inizi del XX secolo, infatti, la filosofia della scienza continuò ad essere dominata prevalentemente (salvo rare eccezioni) da un approccio di tipo fondamentalmente meccanicistico. Di conseguenza, nei confronti della biologia si svilupparono reazioni di genere diverso : da una parte chi cercava di ricondurre le diverse scienze biologiche che si andavano formando al paradigma delle scienze fisiche, garantendo così ad esse uno statuto di "scientificità"; dall'altra chi riteneva la biologia una scienza di seconda classe, alla stregua di un'attività da collezionisti o naturalisti appassionati, ma priva di qualunque garanzia di scientificità.

Soltanto nella seconda metà del XX secolo -dopo gli straordinari risultati ottenuti nei settori della genetica, della biologia molecolare e cellulare, delle neuroscienze e dell'antropologia evolutiva- le cose hanno cominciato a cambiare e alla biologia è stato riconosciuto un carattere di scienza autonoma, dotata di principi



fondamentali suoi propri, non riducibili in alcun modo a quelli della fisica <sup>198</sup>.

Un simile cambiamento di prospettiva -dal paradigma fisikalistico e meccanicistico a quello biologico- ci pone oggi di fronte alla necessità di rivedere e riformulare molti dei concetti filosofici che erano stati conati sul modello delle scienze fisiche, ma che risultano inadeguati rispetto ai nuovi orizzonti aperti dalle scienze biologiche.

Per quanto riguarda gli obiettivi della presente ricerca, mi limiterò ad indicare in modo molto sintetico soltanto alcuni tra gli aspetti che mi sembrano più rilevanti in relazione alle conseguenze che questo cambiamento del paradigma scientifico di riferimento può avere sulla riflessione filosofica e giuridica.

a) Innanzitutto, uno dei principi basilari delle scienze fisiche è quello secondo cui i fenomeni oggetto di indagine fanno parte di catene causali più o meno rigide : la possibilità di individuare delle relazioni determinate di causa-effetto, rimane uno dei requisiti essenziali per formulare una spiegazione scientifica; se non potessimo stabilire delle relazioni di tipo causale, non saremmo nemmeno in grado di avanzare delle ipotesi riguardanti

---

<sup>198</sup> Non ho qui ovviamente la possibilità di affrontare in modo più approfondito il problema della genesi e dello sviluppo della biologia moderna. Tuttavia, il testo di riferimento a tale proposito rimane, a mio parere, la monumentale *Storia del pensiero biologico* di Ernst Mayr, nella quale l'autore ripercorre le tappe più importanti dello sviluppo della biologia, a partire dall'antichità greca per arrivare fino ai nostri giorni (MAYR, 2011).

eventi futuri, caratteristica che costituisce uno degli aspetti qualificanti di qualunque teoria di tipo scientifico<sup>199</sup>.

Nel caso delle scienze biologiche, tuttavia, questi criteri risultano essere di scarsa utilità.

Infatti, quando studiamo il risultato finale di un processo evolutivo abbiamo a che fare con una particolare specie di fenomeno il quale si presenta perlopiù come il prodotto dell'interazione casuale tra un'ampia serie di fattori fortuiti, che spesso non conosciamo neanche del tutto. La generazione di "variabilità" che, come si è detto, rappresenta uno dei tratti peculiari di tutti gli organismi viventi, dipende interamente dal caso (fatta eccezione, chiaramente, per le pratiche di allevamento selettivo, nelle quali interviene un fattore esterno a vincolare le condizioni naturali di riproduzione), elemento che non trova invece spazio nel quadro di una visione fisicalistico-deterministica del mondo (all'interno della quale i fattori casuali sono considerati, essenzialmente, come delle "eccezioni" scarsamente rilevanti per quanto riguarda la validità della teoria).

Nel processo di meiosi, ad esempio, il crossing-over e la ricombinazione genetica dei cromosomi sono processi del tutto casuali e imprevedibili, così come sono casuali ed imprevedibili anche le diverse alterazioni e mutazioni spontanee che si possono verificare nel processo di trascrizione del materiale genetico (mutazioni, per altro, sulle quali interviene successivamente il processo di

---

<sup>199</sup> Nel caso della determinazione causale e della capacità previsionale, si tratta di caratteristiche che -anche all'interno delle scienze fisiche- hanno perso molta della loro importanza (o sono state considerevolmente ridefinite) nel quadro della fisica delle particelle subatomiche e della teoria quantistica, ma conservano comunque una loro rilevanza almeno per quanto riguarda la fisica e la meccanica classica.

selezione naturale); di conseguenza, appare estremamente difficile poter formulare delle previsioni accurate circa le mutazioni che si potranno verificare in un individuo, in una popolazione o in una specie (tranne il caso, ovviamente, di manipolazioni genetiche condotte in laboratorio).

Se a questo si aggiunge il fatto che i sistemi viventi sono sistemi aperti ed estremamente complessi, in grado di apprendere e di modificarsi nel corso del tempo, allora i coefficienti di imprevedibilità aumentano enormemente e diventa pressoché impossibile parlare (come accade nel caso delle scienze esatte) di “leggi” causali in senso rigidamente deterministico : possiamo al massimo ipotizzare che taluni comportamenti o fenomeni si verifichino con maggiore o minore probabilità. Come è stato opportunamente osservato da Ernst Mayr, infatti :

“Non vi è dubbio che, in biologia, le leggi abbiano un ruolo piuttosto trascurabile nella formulazione di una teoria. La ragione principale cui si può imputare la scarsa rilevanza delle leggi nel processo di formazione delle teorie biologiche va forse cercata nel ruolo di maggior rilievo che probabilità e casualità svolgono nei sistemi biologici. E ancora, potremmo spiegare il ruolo secondario che le leggi hanno in biologia considerando il carattere di unicità che caratterizza un’elevata percentuale di fenomeni negli esseri viventi, oltre che la natura storica degli stessi. A causa della natura probabilistica della maggior parte delle generalizzazioni che si effettuano nella biologia dell’evoluzione, è impossibile applicare il criterio di falsificabilità proposto da Popper per controllare una teoria,

perché il caso particolare in cui una data legge venga apparentemente confutata potrebbe non essere altro che un'eccezione, simile a tante altre in biologia. La maggior parte delle teorie biologiche, infatti, non si basa tanto su leggi quanto su concetti. Esempi di tali concetti, tanto per citarne solo alcuni, sono selezione, speciazione, filogenesi, competizione, popolazione, *imprinting*, biodiversità, sviluppo, ecosistema e funzione” (MAYR, 2005).

Alla luce di quanto appena detto, allora, non può non suscitare stupore la convinzione largamente diffusa che l'applicazione di modelli esplicativi di tipo biologico al comportamento umano possa portare verso la graduale instaurazione di un atteggiamento mentale fondamentalmente deterministico quando si tratta di spiegare fenomeni attinenti l'ambito della moralità e del diritto, quando in realtà è vero esattamente il contrario : ovvero che il paradigma biologico permette semmai di pensare alla realtà umana come un ambito all'interno del quale non è possibile applicare in alcun modo un modello di scientificità causalistico altrettanto rigido e inflessibile quanto quello che regola il mondo fisico inteso in senso meccanicistico e deterministico.

b) Di conseguenza, viene a cadere anche qualunque contrapposizione astratta e aprioristica fra “libertà” e “necessità” in relazione ai comportamenti umani : essi, infatti sono intrinsecamente costituiti da fattori come i desideri, le intenzioni, le emozioni, i sentimenti e le motivazioni, i quali non sono presenti all'interno del mondo inanimato, ma possono essere comunque studiati e compresi con criteri e metodologie di tipo scientifico,

come del resto gli studi nel campo delle neuroscienze stanno ampiamente dimostrando.

Nessun sistema vivente (neanche gli esseri umani) può essere realisticamente pensato come un ente in grado di agire in modo assolutamente libero, oppure assolutamente necessario -come vorrebbero gli improbabili modelli antropologici ancora oggi alla base di molte speculazioni sia filosofiche che giuridiche- ma, in modo assai più verosimile, come un organismo appartenente ad una particolare specie o popolazione evolutasi durante un arco di tempo estremamente lungo, attraverso meccanismi di selezione e adattamento all'ambiente che hanno consentito e consentono alle specie viventi di sopravvivere e riprodursi per mezzo di molteplici e complesse capacità di analisi e valutazione dei problemi e delle circostanze concrete in cui si trovano ad operare, elaborando soluzioni e facendo delle scelte che possono variare notevolmente nel tempo e nello spazio, e che possono risultare più o meno "libere" o "necessitate" in funzione delle diverse occorrenze reali con cui si devono misurare.

Citando ancora Mayr :

“Non esistono due individui identici tra sei miliardi di esseri umani, e le popolazioni nel loro complesso non differiscono l'una dall'altra nelle rispettive essenze, bensì solo per media statistica. Le proprietà delle popolazioni cambiano di generazione in generazione in modo graduale e l'idea che il mondo del vivente sia un insieme di popolazioni senza posa variabili, che sfumano l'una nell'altra da una generazione a quella successiva, dà luogo a una visione del mondo completamente diversa da quella propria dei tipologi. La cornice newtoniana fatta di leggi

inalterabili predispone il fisico a essere essenzialista (cioè tipologo), anche se apparentemente solo per necessità. Darwin introdusse in biologia il concetto che bisognasse *adottare un pensiero popolazione* [*population thinking*] in modo piuttosto casuale, e dovette trascorrere molto tempo prima che si capisse che si trattava di un concetto del tutto differente dal pensiero tipologico che era proprio, invece, delle scienze fisiche” (MAYR, 2005).

In questo caso, quando parla di “pensiero tipologico”, Mayr fa riferimento ad un modo caratteristico di pensare - riguardante soprattutto il mondo inanimato- secondo il quale la realtà sarebbe composta fondamentalmente da entità come le essenze, le classi e i tipi platonici, i cui membri vengono convenzionalmente considerati “identici” in quanto riconducibili a delle “forme” (o essenze) fisse e immutabili, rispetto alle quali le apparenti variazioni risultano essere puramente accidentali e irrilevanti. Se il pensiero tipologico venne adottato soprattutto dai fisici, in quanto le entità fondamentali della materia (come, ad esempio, gli elementi chimici o le particelle nucleari) sono effettivamente costanti e precisamente distinguibili tra di loro, tracce consistenti di esso possono essere individuate tuttavia anche nell’ambito della filosofia o del diritto, soprattutto nei casi in cui i singoli individui vengono (quantomeno in linea di principio) considerati tutti “uguali” tra loro<sup>200</sup>.

---

<sup>200</sup> In ambito filosofico si pensi, ad esempio, alla metafisica del “soggetto” cartesiano, oppure all’*Io penso* e alle “categorie” dell’intelletto secondo Kant : concezioni, ambedue, che pongono appunto le basi per poter pensare ad un’umanità composta di

Con l'introduzione del *pensiero popolazionale* Darwin respinse decisamente tale concezione, mostrando come la diversità organica non potesse in alcun modo essere ricondotta all'interno dei parametri tipologici caratteristici delle scienze esatte, poiché “è proprio questa variazione fra individui singolarmente diversi a possedere carattere di *realtà*” (MAYR, 2005).

Il distacco tra il *pensiero popolazionale* di Darwin e il modello tipologico a lui precedente non potrebbe essere più netto, ma probabilmente la portata innovativa di questa concezione non è stata adeguatamente compresa ed apprezzata fino ad oggi.

c) Come si è già osservato in precedenza, discutendo delle differenze tra la teoria di Darwin e la filosofia di Aristotele, l'avvento della scienza moderna ha escluso definitivamente dall'ambito delle spiegazioni scientifiche le affermazioni di tipo teleologico, che cercano di spiegare i fenomeni del mondo naturale facendo ricorso a entità sovranaturali capaci di orientare il corso della storia naturale (o di quella umana) verso il raggiungimento di un fine prestabilito.

L'evoluzione per selezione naturale non costituisce in alcun modo un processo intrinsecamente finalizzato a conseguire un qualche genere di miglioramento o

---

individui tra loro uguali, in quanto partecipi di una medesima “forma” o essenza universale e invariabile. Per quanto riguarda la sfera della politica e del diritto, credo possa essere considerata ancora oggi emblematica la celebre affermazione contenuta nella *Critica alla filosofia hegeliana del diritto pubblico* di Marx, secondo la quale : “Come i cristiani sono uguali in cielo e disuguali in terra, così i singoli membri del popolo sono uguali nel cielo del loro mondo politico e disuguali nell'esistenza terrena della società”.

progresso; secondo quanto è stato molto opportunamente osservato da parte di Mayr :

“Non c’è alcun dubbio che la selezione naturale sia un processo di ottimizzazione; ma è un processo privo di una meta precisa. Perciò, considerando il numero di vincoli e la frequenza degli eventi fortuiti, sarebbe estremamente fuorviante definirla teleologica. Neppure i miglioramenti adattativi rappresentano processi teleologici, perché il fatto che un determinato cambiamento evolutivo possa rappresentare un contributo all’adattabilità è una decisione che viene presa esclusivamente *a posteriori*” (MAYR, 2005).

Il fatto che non sia possibile parlare di processi teleologicamente orientati all’interno del mondo naturale, tuttavia, ha troppo spesso portato verso una superficiale sovrapposizione delle caratteristiche del mondo non vivente a quelle del mondo vivente : quasi a voler sostenere che, poiché i corpi inanimati non sono in alcun modo orientati al raggiungimento di qualche fine, di conseguenza la “finalità” -intesa qui come categoria interpretativa in senso ampio- dovrebbe essere analogamente espunta anche dalla sfera degli organismi viventi.

Il problema, in questo caso, è rappresentato dal fatto che nella maggior parte dei casi la teleologia è stata affrontata come se si trattasse di un fenomeno unitario, senza considerare che essa è stata (ed è tuttora) applicata a fenomeni naturali profondamente diversi tra loro; da questo punto di vista, quindi, l’esclusione totale dei meccanismi teleologici dal campo delle scienze naturali, si



è dimostrata del tutto fuorviante e improduttiva. Vi sono infatti, all'interno del mondo vivente, taluni fenomeni orientati verso un fine, i quali possono essere studiati e spiegati dalla scienza, senza alcun bisogno di ricorrere all'esistenza di entità sovranaturali <sup>201</sup>.

In modo particolare, gli organismi viventi si contraddistinguono per la presenza in essi di processi o comportamenti *teleonomici*, i quali sono completamente assenti nel mondo inanimato. Le attività teleonomiche sono quelle che dipendono dal possesso di un programma genetico più o meno evoluto e tendono a raggiungere una meta o un punto finale previsto dal programma stesso (ad esempio : una struttura, una funzione fisiologica, comportamenti specifici come la migrazione e via dicendo) ed ogni programma genetico è il risultato di un lungo processo selettivo-adattativo, che continua a svilupparsi incessantemente nel corso del tempo. Programmi come quelli che controllano i processi teleonomici non sono presenti nella natura inanimata e forniscono agli organismi viventi le istruzioni capaci di governare i diversi processi o comportamenti, indirizzandoli verso una meta. I recenti studi condotti sulla struttura del genoma e sul funzionamento del DNA, inoltre, hanno evidenziato che all'interno di questi programmi è possibile individuare una ulteriore distinzione tra : *i) programmi chiusi* (come quelli che controllano, ad esempio, i comportamenti istintivi più basilari); *ii) programmi aperti* (che consentono di acquisire ed

---

<sup>201</sup> Senza affrontare nuovamente l'argomento per esteso, rimando qui alla tipologia dei diversi processi o fenomeni tradizionalmente classificati come "teleologici" elaborata da Mayr, la quale è stata già esposta e discussa in una precedente sezione di questo lavoro : *i) processi teleomatici; ii) processi teleonomici; iii) comportamento intenzionale; iv) caratteristiche adattate; v) teleologia cosmica.*

integrare nuove informazioni lungo l'intero arco di vita);  
*iii) programmi somatici* (programmi che hanno un'origine genetica, ma tendono a rendersi gradualmente indipendenti rispetto ad essa); questi tipi diversi di programmi non sono separati fra loro da confini netti, ma possono essere tutti quanti associati al raggiungimento di particolari obiettivi interni all'organismo. Attraverso lo studio dei *processi teleonomici* si apre così un campo di ricerca completamente diverso rispetto a quello costituito dai corpi inanimati, il quale richiede di essere studiato con l'ausilio di tecniche e strumenti concettuali adeguati.

In tal senso, mi sembra interessante sottolineare la convergenza esistente tra il concetto di processo teleonomico e la definizione dei *valori* come vincoli "selezionati nel corso dell'evoluzione" -di cui parla Edelman- che forniscono la base perché all'interno di una specie si possano sviluppare dei modelli d'azione fortemente correlati col funzionamento del cervello e del sistema nervoso.

Anche in questo caso, come nei precedenti, uno dei presupposti del pensiero filosofico e giuridico tradizionale (cioè la distinzione tra *fatti* e *valori*) perde molto del suo significato e richiede di essere affrontato e discusso a partire dalle nuove categorie concettuali emergenti nell'ambito delle neuroscienze : lo spostamento dal paradigma delle scienze fisiche a quello delle scienze biologiche è destinato quindi a ridefinire e ridisegnare completamente molti dei principi che, troppo spesso, siamo stati abituati a considerare come indubitabili.

## BIBLIOGRAFIA

ALBERTAZZI LILIANA

1999 *Introduzione a Brentano*, Bari, Laterza

ALEXANDER RICHARD

1987 *The Biology of Moral Systems*, New York, Aldine De Gruyter

ÁRDALL PÁLL S.

1966 *Passion and Value in Hume's Treatise*, Edimburgh, Edimburgh University Press

ARENDT HANNAH

1999 *Le origini del totalitarismo*, Milano, Edizioni di Comunità (ed.or. *The Origins of Totalitarianism*, New York, Harcourt Brace & Company, 1951)

ARISTOTELE

1973 *Parti degli animali* (traduzione di Mario Vegetti), Bari, Laterza

1991 *Politica* (traduzione di Renato Laurenti), Bari, Laterza

1998 *Etica Nicomachea* (traduzione di Marcello Zanatta), Milano, Rizzoli

ARNHART LARRY

1984 *Darwin, Aristotle and the Biology of Human Rights* ; in : "Social Science Information", Vol.23, n.3

- 1988 *Aristotle's Biopolitics : A Defense of Biological Teleology against Biological Nihilism* ; in :  
“Politics and the Life Sciences”, Vol.6, n.2
- 2005 *Il diritto naturale darwiniano. L'etica biologica della natura umana*, Milano, Giuffrè (ed.or.  
*Darwinian Natural Right. The Biological Ethics of Human Nature*, New York State University of New York Press, 1998)

ATTANASIO ALESSANDRA

- 2001 *Gli istinti della ragione. Cognizioni, motivazioni, azioni, nel Trattato della natura umana di Hume*, Napoli, Bibliopolis
- 2010 *Darwinismo morale. Da Darwin alle neuroscienze*, Torino, Utet

AUSTIN JOHN LANGSHAW

- 2008 *Come fare cose con le parole*, Genova, Marietti (ed.or. *How to Do Things with Words*, Oxford, Oxford University Press, 1962)

AVITAL EYTAN, JABLONKA EVA

- 2000 *Animal Traditions. Behavioural Inheritance in Evolution*, Cambridge, Cambridge University Press

AYER ALFRED JULES

- 1987 *Linguaggio, verità e logica*, Milano, Feltrinelli (ed.or. *Language, Truth and Logic*, Oxford, Oxford University Press, 1936)

- BANDES SUSAN A. (ed.)  
 1999 *The Passions of Law*, New York, New York  
 University Press
- BANDES SUSAN A., BLUMENTHAL JEREMY A.  
 2012 *Emotion and the Law* ; in : “Annual Review of Law  
 and Social Science”, Vol.8
- BARON-COHEN SIMON  
 2012 *La scienza del male. L’empatia e le origini della  
 crudeltà*, Milano, Cortina (ed.or. *The Science of  
 Evil. On Empathy and the Origins of Cruelty*, New  
 York, Basic Books, 2011)
- BASILE PIERFRANCESCO  
 1997 *Il realismo assoluto di G.E.Moore e la critica a  
 F.H.Bradley* ; in : “Rivista di Filosofia”, 1997, n.2
- BECKER LAWRENCE C., BECKER CHARLOTTE B.  
 (eds.)  
 2001 *Encyclopedia of Ethics*, London, Routledge
- BEKOFF MARC, PIERCE JESSICA  
 2010 *Giustizia selvaggia. La vita morale degli animali*,  
 Milano, Baldini Castoldi Dalai (ed.or. *Wild  
 Justice.The Moral Lives of Animals*, Chicago,  
 University of Chicago Press, 2009)
- BICKLE JOHN (ed.)  
 2009 *Philosophy and Neuroscience*, Oxford, Oxford  
 University Press

BLOOM PAUL

2014 *Buoni si nasce. Le origini del bene e del male*, Torino, Codice (ed.or. *Just Babies. The Origins of Good and Evil*, New York, Random House, 2013)

BLUM LAWRENCE

1994 *Moral Perception and Particularity*, Cambridge, Cambridge University Press

BLUMENBERG HANS

1984 *La leggibilità del mondo. Il libro come metafora della natura*, Bologna, Il Mulino (ed.or. *Die Lesbarkeit der Welt*, Frankfurt, Suhrkamp, 1981)

BOYLE DEBORAH

2003 *Hume on Animal Reason*; in : “Hume Studies”, Vol.29, n.1

BRACE CHARLES LORING

1997 *The Intellectual Standing of Charles Darwin, and the Legacy of the ‘Scottish Enlightenment’ in Biological Thought* ; in : “American Journal of Physical Anthropology”, Vol.104, Supplement 25

BREDEKAMP HORST

2006 *I coralli di Darwin. I primi modelli evolutivi e la tradizione della storia naturale*, Torino, Bollati Boringhieri (ed.or. *Darwins Korallen. Die frühen Evolutionsdiagramme und die Tradition der Naturgeschichte*, Berlin, Wagenbach, 2005)

BRENTANO FRANZ

1902 *The Origin of our Knowledge of Right and Wrong*,  
London, Constable (ed.or. *Vom Ursprung sittlicher  
Erkenntnis*, Leipzig, Duncker and Humblot, 1889)

BROILES DAVID R.

1964 *The Moral Philosophy of David Hume*, The Hague,  
Martinus Nijhoff

BRONOWSKI JACOB

1962 *Scienza e valori umani*, Milano, Edizioni di  
Comunità (ed.or. *Science and Human Values*, New  
York, Julian Messner, 1956)

BROWN CHARLOTTE

2001 *Moral sense theorists* ; in : Becker L.C., Becker  
C.B. (eds.), *Encyclopedia of Ethics*, London,  
Routledge

BROWN DONALD E.

1991 *Human Universals*, New York, McGraw-Hill

BURGIO ALBERTO, ZAMPERINI ADRIANO (a cura di)

2013 *Identità del male. La costruzione della violenza  
perfetta*, Milano, Franco Angeli

BUTLER JUDITH

2006 *Critica della violenza etica*, Milano, Feltrinelli  
(ed.or. *Giving an Account of Oneself*, New York,  
Fordham University Press, 2005)

CARCATERRA GAETANO

1969 *Il problema della fallacia naturalistica*, Milano,  
Giuffré

CARTESIO

1986 *Opere filosofiche. Vol.1.Discorso sul metodo*, Bari,  
Laterza

CARTHY JOHN, EBLING FRANCIS (eds.)

1973 *Storia naturale dell'aggressività*, Milano, Feltrinelli  
(ed.or. *The Natural History of Aggression*, London,  
Academic Press, 1964)

CARUANA FAUSTO (a cura di)

2010 *Scienze cognitive e diritto* ; in : “Sistemi  
intelligenti”, Vol.2

CASTANEDA HECTOR-NERI, NAKHNIKIAN G. (eds)

1963 *Morality and the Language of Conduct*, Detroit,  
Wayne State University Press

CASTIGNONE SILVANA

1969 *Il problema del rapporto tra 'Is' e 'Ought'. Saggio  
di bibliografia critica con riferimento al pensiero  
di David Hume (1959-1967)*; in : “Annali della  
Facoltà di Giurisprudenza della Università di  
Genova”, Vol.III

CASTIGNONE SILVANA, LANATA GIULIANA

(a cura di)

1994 *Filosofi e animali nel mondo antico*, Pisa, ETS

CAVALLI SFORZA LUIGI LUCA

1996 *Geni, popoli e lingue*, Milano, Adelphi

2010 *L'evoluzione della cultura*, Torino, Codice



CELANO BRUNO

1994 *Dialettica della giustificazione pratica. Saggio sulla legge di Hume*, Torino, Giappichelli

CHANGEUX JEAN-PIERRE

2013 *Il bello, il buono, il vero. Un nuovo approccio neuronale*, Milano, Cortina (ed.or. *Du vrai, du beau, du bien. Une nouvelle approche neuronale*, Paris, Odile Jacob, 2008)

CHANGEUX JEAN-PIERRE, DAMASIO ANTONIO, SINGER WOLF, CHRISTEN YVES (eds.)

2005 *Neurobiology of Human Values*, Berlin, Springer Verlag

CHENEY DOROTHY, SEYFARTH ROBERT

2010 *Il babuino e la metafisica. Evoluzione di una mente sociale*, Bologna, Zanichelli (ed.or. *Baboon Metaphysics. The Evolution of a Social Mind*, Chicago, University of Chicago Press, 2008)

CHURCHLAND PATRICIA S.

2009 *Inference to the Best Decision* ; in : Bickle J. (ed.), *Philosophy and Neuroscience*, Oxford, Oxford University Press

2012 *Neurobiologia della morale*, Milano, Cortina (ed.or. *Braintrust. What Neuroscience Tells Us about Morality*, Princeton, Princeton University Press, 2011)

2014 *L'io come cervello*, Milano, Cortina (ed.or. *Touching a Nerve. Our Brains, Our Selves*, New York, Norton & Company, 2013)

CLAYDON LISA

2011 *Law, Neuroscience and Criminal Culpability* ; in :  
Freeman M. (ed.), *Law and Neuroscience*,  
Oxford, Oxford University Press

COCCARO EMIL F., McCLOSKEY MICHAEL S.,  
FITZGERALD DANIEL A., LUAN PHAN L.

2007 *Amygdala and Orbitofrontal Reactivity to Social  
Threat in Individuals with Impulsive Aggression* ;  
in : “Biological Psychiatry”, Vol.62, n.2

COPLAN AMY, GOLDIE PETER (eds.)

2011 *Empathy. Philosophical and Psychological  
Perspectives*, Oxford, Oxford University Press

CRARY ALICE

2007 *Beyond Moral Judgment*, Cambridge MA.,  
Harvard University Press

CULLISON ANDREW

2010 *Moral Perception* ; in : “European Journal of  
Philosophy”, Vol.18, n.2

CURRY OLIVER

2006 *Who's Afraid of the Naturalistic Fallacy ?* ; in :  
“Evolutionary Psychology”, Vol. 4

DAMASIO ANTONIO

1995 *L'errore di Cartesio. Emozione, ragione e cervello  
umano*, Milano, Adelphi (ed.or. *Descartes' Error.  
Emotion, Reason and the Human Brain*, New  
York, Putnam Publishing, 1994)

- 2000 *Emozione e coscienza*, Milano, Adelphi (ed.or. *The Feeling of What Happens. Body and Emotion in the Making of Consciousness*, New York, Harcourt Brace, 1999)
- 2003 *Alla ricerca di Spinoza. Emozioni, sentimenti e cervello*, Milano, Adelphi (ed.or. *Looking for Spinoza. Joy, Sorrow and the Feeling Brain*, Boston, Houghton Mifflin Harcourt, 2003)
- 2005 *The Neurobiological Grounding of Human Values*; in : Changeux et al. (eds.), *Neurobiology of Human Values*, Berlin, Springer-Verlag

#### DARWIN CHARLES

- 1967 *L'origine delle specie*, Torino, Boringhieri (ed.or. *On the Origin of Species by Means of Natural Selection, or the Preservation of Favoured Races in the Struggle for Life*, London, John Murray, 1872, Sixth Edition)
- 2006 *Autobiografia (1809-1882)*, Torino, Einaudi (ed.or. *The Autobiography of Charles Darwin 1809-1882, with Original Omissions Restored*, London, Collins, 1958)
- 2009 *Charles Darwin's Notebooks. 1836-1844*, Cambridge, Cambridge University Press
- 2010a *L'origine dell'uomo e la selezione sessuale*, Roma, Newton Compton (ed.or. *The Descent of Man, and Selection in Relation to Sex*, London, John Murray, 1871)

2010b *Taccuini filosofici*, Torino, Utet

2012 *L'espressione delle emozioni nell'uomo e negli animali*, Torino, Bollati Boringhieri (ed.or. *The Expression of the Emotions in Man and Animals*, London, John Murray, 1872, First Edition)

DENNETT DANIEL C.

2004 *L'idea pericolosa di Darwin. L'evoluzione e i significati della vita*, Torino, Bollati Boringhieri (ed.or. *Darwin's Dangerous Idea. Evolution and the Meanings of Life*, London, Penguin, 1995)

DEONNA JULIEN A., TERONI FABRICE

2012 *The Emotions : A Philosophical Introduction*, London, Routledge

DESMOND ADRIAN, MOORE JAMES

2012 *La sacra causa di Darwin. Lotta alla schiavitù e difesa dell'evoluzione*, Milano, Cortina (ed.or. *Darwin's Sacred Cause. Race, Slavery and the Quest for Human Origins*, London, Penguin, 2009)

DE WAAL FRANS

1997 *Naturalmente buoni. Il bene e il male nell'uomo e in altri animali*, Milano, Garzanti (ed.or. *Good Natured. The Origins of Right and Wrong in Humans and Other Animals*, Cambridge MA., Harvard University Press, 1996)

2008 *Primati e filosofi. Evoluzione e moralità*, Milano, Garzanti (ed.or. *Primates and Philosophers. How Morality Evolved*, Princeton, Princeton University Press, 2006)

2013 *Il bonobo e l'ateo. In cerca di umanità fra i primati*, Milano, Cortina (ed.or. *The Bonobo and the Atheist. In Search of Humanism Among the Primates*, New York, W.W.Norton & Company, 2013)

DEWEY JOHN

1922 *Human Nature and Conduct. An Introduction to Social Psychology*, New York, Henry Holt and Co.

DIAMOND CORA

2006 *L'immaginazione e la vita morale*, Roma, Carocci

DIAMOND JARED

2013 *Il mondo fino a ieri. Che cosa possiamo imparare dalle società tradizionali ?*, Torino, Einaudi (ed.or. *The World until Yesterday. What Can We Learn from Traditional Societies ?*, New York, Viking Press, 2012)

DODDS ERIC R.

2010 *I Greci e l'irrazionale*, Milano, Rizzoli (ed.or. *The Greeks and the Irrational*, Berkeley, University of California Press, 1951)

DONATELLI PIERGIORGIO

2005 *Alle origini del concetto di linguaggio morale*; in : "Etica e Politica", n.1

DOUGLAS MARY

2012 *Giudizi su James Frazer* ; in : Frazer J.G., *Il ramo d'oro. Studio sulla magia e la religione*, Torino, Bollati Boringhieri (ed.or. *The Golden Bough. A Study in Magic and Religion*, London,

Macmillan, 1922)

- 2013 *Purezza e pericolo. Un'analisi dei concetti di contaminazione e tabù*, Bologna, Il Mulino (ed.or. *Purity and Danger. An Analysis of Concepts of Pollution and Taboo*, London, Routledge & Kegan Paul, 1966)

DUBBER MARKUS DIRK

- 2006 *The Sense of Justice. Empathy in Law and Punishment*, New York, New York University Press

DUMONT LOUIS

- 1984 *Homo aequalis. Vol.1 : Genesi e trionfo dell'ideologia economica*, Milano, Adelphi (ed. or. *Homo aequalis : genèse et épanouissement de l'idéologie économique*, Paris, Gallimard, 1977)
- 1993 *Saggi sull'individualismo. Una prospettiva antropologica sull'ideologia moderna*, Milano, Adelphi (ed.or. *Essais sur l'individualisme. Une perspective anthropologique sur l'idéologie moderne*, Paris, Le Seuil, 1983)

DUNBAR ROBIN,

- 2009 *La scimmia pensante. Storia dell'evoluzione umana*, Bologna, Il Mulino (ed.or. : *The Human Story. A New History of Mankind's Evolution*, London, Faber and Faber, 2004)

EDELMAN GERALD M.

1993 *Sulla materia della mente*, Milano, Adelphi (ed.or. *Bright Air, Brilliant Fire. On the Matter of the Mind*, New York, Basic Books, 1992)

1995 *Darwinismo neurale. La teoria della selezione dei gruppi neuronali*, Torino, Einaudi (ed.or. *Neural Darwinism. The Theory of Neuronal Group Selection*, New York, Basic Books, 1987)

EDELMAN GERALD M., TONONI GIULIO

2000 *Un universo di coscienza. Come la materia diventa immaginazione*, Torino, Einaudi (ed.or. *A Universe of Consciousness. How Matter Becomes Imagination*, New York, Basic Books, 2000)

EIBL-EIBESFELDT IRENÄUS

1971 *Amore e odio. Aggressività e socialità negli uomini e negli animali*, Milano, Adelphi (ed.or. *Liebe und Hass. Zur Naturgeschichte elementarer Verhaltensweisen*, München, R.Piper & Co. Verlag, 1970)

1983 *Etologia della guerra*, Torino, Boringhieri (ed.or. *Krieg und Frieden aus der Sicht der Verhaltensforschung*, München, R.Piper & Co.Verlag, 1975)

EISELEY LOREN

1975 *Il secolo di Darwin. L'evoluzione e gli uomini che la scoprirono*, Milano, Feltrinelli (ed.or. *Darwin's Century. Evolution and the Men Who Discovered It*, New York, Doubleday & C., 1958)

EKMAN PAUL (ed.)

1973 *Darwin and Facial Expression. A Century of Research in Review*, New York, Academic Press

EKMAN PAUL, CAMPOS JOSEPH J., DAVIDSON RICHARD J., DE WAAL FRANS (eds.)

2003 *Emotions Inside Out. 130 Years after Darwin's The Expression of the Emotions in Man and Animals*, New York, The New York Academy of Sciences

EKMAN PAUL, DAVIDSON RICHARD J. (eds.)

1994 *The Nature of Emotion. Fundamental Questions*, Oxford, Oxford University Press

ESPOSITO ROBERTO

2004 *Bíos. Biopolitica e filosofia*, Torino, Einaudi

FABIAN JOHN MATTHEW

2010 *Neuropsychological and neurological correlates in violent and homicidal offenders : A legal and neuroscience perspective* , in : "Aggression and Violent Behavior", Vol.15

FERGUSON CHRISTOPHER J., BEAVER KEVIN M.

2009 *Natural born killers : The genetic origins of extreme violence* ; in : "Aggression and Violent Behavior", Vol.14, n.5

FEYNMAN RICHARD P.

2000 *Sei pezzi facili*, Milano, Adelphi (ed. or. *Six Easy Pieces*, New York, Basic Books, 1994)



FLACK JESSICA, DE WAAL FRANS

2000 *'Any Animal Whatever'. Darwinian Building Blocks of Morality in Monkeys and Apes*; in : Katz L.D. (ed.), *Evolutionary Origins of Morality*, Exeter, Imprint Academic

FLEW ANTONY

1969 *On the interpretation of Hume* ; in : Hudson W.D. (ed.), *The Is-Ought Question*, London, MacMillan

FORTI SIMONA

2012 *I nuovi demoni. Ripensare oggi male e potere*, Milano, Feltrinelli

FOUCAULT MICHEL

1984 *Storia della follia nell'età classica*, Milano, Rizzoli (ed.or. *Folie et déraison. Histoire de la folie à l'âge classique*, Paris, Union Générale d'Éditions, 1961)

2001 *Biopolitica e liberalismo. Detti e scritti su potere ed etica (1975-1984)*, Milano, Medusa ( ed. or. *Dits et écrits*, Paris, Gallimard, 1994)

2009 *Bisogna difendere la società*, Milano, Feltrinelli (ed.or. *Il faut défendre la société*, Paris, Seuil-Gallimard, 1997)

FRANKENA WILLIAM F.

1939 *The Naturalistic Fallacy* ; in : "Mind", Vol.48

FREEMAN MICHAEL

2011 *Law and Neuroscience*, Oxford, Oxford University Press

FUNK CHADD M., GAZZANIGA MICHAEL S.  
2009 *The functional brain architecture of human morality*; in : “Current Opinion in Neurobiology”, Vol.19

FUSELLI STEFANO

2014 *Diritto, neuroscienze, filosofia*, Milano, Franco Angeli

GAZZANIGA MICHAEL

2006 *La mente etica*, Torino, Codice (ed.or. *The Ethical Brain*, New York, Dana Press, 2005)

2013 *Chi comanda ? Scienza, mente e libero arbitrio*, Torino, Codice (ed.or. *Who's in Charge ? Free Will and the Science of the Brain*, New York, Harper Collins, 2011)

GEORGE DAVID T., RAWLINGS ROBERT R., WILLIAMS WENDOL A., PHILLIPS MONTE J., FONG GRACE, KERICH MICHAEL, MOMENAN REZA, UMHAU JOHN C., HOMMER DANIEL

2004 *A select group of perpetrators of domestic Violence : evidence of decreased metabolism in the right hypothalamus and reduced relationships between cortical/subcortical brain structures in position emission tomography* ; in : “Psychiatry Research : Neuroimaging”, Vol. 130

GHISELIN MICHAEL

1985 *Can Aristotle be Reconciled with Darwin ?* ; in : “Systematic Zoology”, Vol.34, n.4

GILL MICHAEL B.

2006 *The British Moralists on Human Nature and the Birth of Secular Ethics*, Cambridge, Cambridge University Press

GLANNON WALTER

2011 *What Neuroscience Can (and Cannot) Tell Us about Criminal Responsibility* ; in : Freeman M. (ed), *Law and Neuroscience*, Oxford, Oxford University Press

GLENN ANDREA L., RAINE ADRIAN

2009 *Psychopathy and instrumental aggression : Evolutionary, neurobiological, and legal Perspectives* ; in: “International Journal of Law and Psychiatry”, Vol.32, n.4

GLOVER JONATHAN

2002 *Humanity. Una storia morale del ventesimo secolo*, Milano, Il Saggiatore (ed.or. *Humanity. A Moral History of Twentieth Century*, London, Jonathan Cape,1999)

GOLDEN CHARLES J., JACKSON MICHELE L., PETERSON-ROHNE ANGELA, GONTKOVSKY SAMUEL T.

1996 *Neuropsychological Correlates of Violence and Aggression : A Review of the Clinical Literature* ; in : “Aggression and Violent Behavior”, Vol.1, n.1

GOLDIE PETER (ed.)

2012 *The Oxford Handbook of Philosophy of Emotions*, Oxford, Oxford University Press

- GOODENOUGH OLIVER R., PREHN KRISTIN  
 2004 *A Neuroscientific Approach to Normative Judgment in Law and Justice* ; in : “Philosophical Transactions of The Royal Society. Biological Sciences”, Vol.359, n.1451
- GOTTHELF ALLAN  
 1999 *Darwin on Aristotle*; in : “Journal of the History of Biology”, Vol.32, n.1
- GRANESE ALBERTO  
 1970 *G.E.Moore e la filosofia analitica inglese*, Firenze, La Nuova Italia
- GRAYBIEL ANN M.  
 2008 *Habits, Rituals, and the Evaluative Brain* ; in : “Annual Review of Neuroscience”, Vol.31
- GREENE JOSHUA  
 2005 *Emotion and Cognition in Moral Judgment : Evidence from Neuroimaging* ; in : Changeux et al. (eds.), *Neurobiology of Human Values*, Berlin, Springer-Verlag
- GREENE JOSHUA, HAITT JONATHAN  
 2002 *How (and where) does moral judgment work ?* ; in: “Trends in Cognitive Sciences”, Vol.6, n.12
- GRENE MARJORIE  
 1972 *Aristotle and Modern Biology* ; in : “Journal of the History of Ideas”, Vol.33, n.3

GRUTER MARGARET

1991 *Law and the Mind. Biological Origins of Human Behaviour*, Newbury Park, Sage

HAIDT JONATHAN

2001 *The Emotional Dog and Its Rational Tail : A Social Intuitionist Approach to Moral Judgment* ; in : “Psychological Review”, Vol.108, n.4

HAIDT JONATHAN, JOSEPH CRAIG

2004 *Intuitive Ethics : How Innately Prepared Intuitions Generate Culturally Variable Virtues* ; in : “Daedalus”, Vol.133, n.4

HAMPSHIRE STUART

1949 *Fallacies in Moral Philosophy*; in : “Mind”, Vol.58, n.232

HARE RICHARD MERVYN

1955 *Universalisability*; in : “Proceedings of the Aristotelian Society”, Vol.55

1968 *Il linguaggio della morale*, Roma, Ubaldini (ed. or. *The Language of Morals*, Oxford, Clarendon Press, 1952)

HARMAN OREN

2012 *Is the Naturalistic Fallacy Dead (and If So, Ought It Be ?)*; in : “Journal of the History of Biology”, Vol.45

HINDE ROBERT A.

2002 *Why Good is Good. The Sources of Morality*,  
London, Routledge

2004 *Law and the Sources of Morality* ; in :  
“Philosophical Transactions of the Royal Society.  
Biological Sciences”, Vol.359, n. 1451

HOFFMAN MARTIN L.

2008 *Empatia e sviluppo morale*, Bologna, Il Mulino  
(ed.or. *Empathy and Moral Development.  
Implications for Caring and Justice*, Cambridge,  
Cambridge University Press, 2000)

2011 *Empathy, Justice and the Law* ; in : Coplan A.,  
Goldie P. (eds.), *Empathy. Philosophical and  
Psychological Perspectives*, Oxford, Oxford  
University Press

HORBERG E.J., OVEIS CHRISTOPHER, KELTNER  
DACHER, COHEN ADAM B.

2009 *Disgust and the Moralization of Purity* ; in :  
“Journal of Personality and Social Psychology”,  
Vol.97, n.6

HORN CRISTOPH

2004 *L'arte della vita nell'antichità. Felicità e morale  
da Socrate ai neoplatonici*, Roma, Carocci (ed.or.  
*Antike Lebenskunst : Glück und Moral von  
Sokrates bis zu den Neuplatonikern*, München,  
Verlag C.H.Beck, 1998)

HUDSON PAT

1995 *La rivoluzione industriale*, Bologna, Il Mulino  
(ed.or. *The Industrial Revolution*, Sevenoaks,  
Edward Arnold, 1992)

HUDSON WILLIAM DONALD (ed.)

1969 *The Is-Ought Question*, London, MacMillan

HUME DAVID

1987 *Trattato sulla natura umana*, Bari, Laterza; (ed.or.  
*A Treatise of Human Nature*, London, Thomas  
Loncman, 1739-1740)

2009 *Ricerca sui principi della morale*; Bari, Laterza;  
(ed.or. *An Enquiry concerning the Principles of  
Morals*, London, A.Millar, 1751)

HUNT LYNN

2010 *La forza dell'empatia. Una storia dei diritti  
dell'uomo*, Bari, Laterza (ed.or. *Inventing Human  
Rights. A History*, New York, Norton & C., 2007)

HUNTER GEOFFREY

1969 *Hume on is and ought* ; in : Hudson W.D. (ed.),  
*The Is-Ought Question*, London MacMillan

HUNTLEY WILLIAM

1972 *David Hume and Charles Darwin* ; in : "Journal  
of the History of Ideas", Vol.33, n.3

ISEN ALICE M.

2008 *Some Ways in Which Positive Affect Influences  
Decision Making and Problem Solving* ; in :  
Lewis M. et al. (eds), *Handbook of Emotions*.

*Third Edition*, New York, The Guilford Press

JAMES SCOTT

2010 *An Introduction to Evolutionary Ethics*, Hoboken,  
Wiley-Blackwell

JONES OWEN D., GOLDSMITH TIMOTHY H.

2005 *Law and Behavioral Biology* ; in : “Columbia Law  
Review”, Vol.105, n.2

JONES OWEN D., SCHALL JEFFREY D., SHEN  
FRANCIS X.

2014 *Law and Neuroscience*, New York, Aspen  
Publishers

JOYCE RICHARD

2006 *The Evolution of Morality*, Cambridge MA.,  
The MIT Press

JUAREZ MICHELLE, KIEL KENT A., CALHOUN  
VINCE D.

2013 *Intrinsic limbic and paralimbic networks are  
associated with criminal psychopathy* ; in :  
“Human Brain Mapping”, Vol.34, n.8

KANT IMMANUEL

1981 *Critica della ragion pura*, Bari, Laterza (ed.or.  
*Kritik der reinen Vernunft*, Riga,Hartknoch, 1781)

KATZ LEONARD (ed.)

2000 *Evolutionary Origins of Morality*, Exeter, Imprint  
Academic



KEMP JONATHAN

1970 *Ethical Naturalism : Hobbes and Hume*, London,  
MacMillan

KIEHL KENT A., SMITH ANDRA M., HARE  
ROBERT D., MENDREK ADRIANNA, FORSTER  
BRUCE B., BRINK JOHANN, LIDDLE PETER F.

2001 *Limbic Abnormalities in Affective Processing by  
Criminal Psychopaths as Revealed by Functional  
Magnetic Resonance Imaging* ; in : “Biological  
Psychiatry”, Vol.50, n.9

KINCAID HAROLD, DUPRÉ JOHN, WYLIE ALISON  
(eds.)

2007 *Value-Free Science ? Ideals and Illusions*, Oxford,  
Oxford University Press

KITCHER PHILIP

2011 *The Ethical Project*, Cambridge MA., Harvard  
University Press

KOERTGE NORETTA (ed.)

2005 *Scientific Values and Civic Virtues*, Oxford,  
Oxford University Press.

KREBS DENNIS

2011 *The Origins of Morality. An Evolutionary Account*,  
Oxford, Oxford University Press

LAAKSO MIKKO P., VAURIO OLLI, KOIVISTO  
ESA, SAVOLAINEN LIISA, ERONEN MARKKU,  
ARONEN HANNU J., HAKOLA PANU, REPO EILA,  
SOININEN HIKKA, TIIHONEN JARI

2001 *Psychopathy and the posterior hippocampus*; in :  
“Behavioural Brain Research”, Vol.118

LANATA GIULIANA

1994 *Antropocentrismo e cosmocentrismo nel pensiero antico* ; in : Castignone S., Lanata G. (a cura di),  
*Filosofi e animali nel mondo antico*, Pisa, ETS

LAVAZZA ANDREA, SAMMICHELI LUCA

2012 *Il delitto del cervello. La mente tra scienza e diritto*, Torino, Codice

LA VERGATA ANTONELLO

2009 *Colpa di Darwin ? Razzismo, eugenetica, guerra e altri mali*, Torino, Utet

LECALDANO EUGENIO

1970 *La fallacia naturalistica e l'etica inglese del Novecento* ; in : “Rivista di Filosofia”, Vol.LXI

1972 *Introduzione a Moore*, Bari, Laterza

1991 *Hume e la nascita dell'etica contemporanea*, Bari, Laterza

LEDOUX JOSEPH

2003 *Il cervello emotivo. Alle origini delle emozioni*, Milano, Dalai (ed.or. *The Emotional Brain. The Mysterious Underpinnings of Emotional Life*, New York, Simon & Schuster, 1996).

LEVY NEIL

2009 *Neuroetica. Le basi neurologiche del senso morale*, Milano, Apogeo (ed.or. *Neuroethics*).

*Challenges for the 21<sup>st</sup> Century*, Cambridge,  
Cambridge University Press, 2007)

LEWIS MICHAEL, HAVILAND-JONES JEANNETTE  
M., FELDMAN BARRETT LISA (eds.)

2008 *Handbook of Emotions. Third Edition*, New York,  
The Guilford Press

LOPTSON PETER

2001 *Hellenism, Freedom, and Morality in Hume and  
Johnson* ; in : “Hume Studies”, Vol.27, n.1

2012 *Hume and Ancient Philosophy* ; in : “British  
Journal for the History of Philosophy”, Vol.20, n.4

LORENZ KONRAD

1969 *Il cosiddetto male. Per una storia naturale  
dell'aggressione*, Milano, Il Saggiatore (ed.or.  
*Das Sogenannte Bose. Zu Naturgeschichte Der  
Aggression*, Vienna, Borota-Schoeler Verlag,  
1963)

MACLEAN PAUL D.

1984 *Evoluzione del cervello e comportamento umano*,  
Torino, Einaudi (ed.or. *A Triune Concept of the  
Brain and Behaviour*, Toronto, Toronto  
University Press, 1973)

MALINOWSKI BRONISŁAW

2011 *Argonauti del Pacifico occidentale. Riti magici e  
vita quotidiana nella società primitiva*, Torino,  
Bollati Boringhieri (ed.or. *Argonauts of the  
Western Pacific. An Account of Native Enterprise  
and Adventure in the Archipelagoes of Melanesian*

*New Guinea*, London, Routledge & Kegan Paul, 1922)

MANIER EDWARD

1978 *The Young Darwin and His Cultural Circle*,  
Dordrecht, Reidel

MARCHETTI GIANCARLO

2008 *Verità e valori. Tra pragmatismo e filosofia  
analitica*, Milano, Mimesis

MARCIANO ALAIN, PELISSIER MAUD

2000 *The Influence of Scottish Enlightenment on  
Darwin's Theory of Cultural Evolution* ; in :  
"Journal of the History of Economic Thought",  
Vol.22, n.2

MASTERS ROGER, GRUTER MARGARET (eds.)

1999 *The Sense of Justice. Biological Foundations of  
Law*, Newbury Park, Sage

MAYR ERNST

1998 *Il modello biologico*, Milano, McGraw-Hill  
(ed.or. *This is Biology. The Science of the Living  
World*, Cambridge MA., Harvard University  
Press, 1997)

2005 *L'unicità della biologia. Sull'autonomia di una  
disciplina scientifica*, Milano, Cortina (ed.or.  
*What Makes Biology Unique ? Considerations on  
the Autonomy of a Scientific Discipline*,  
Cambridge, Cambridge University Press, 2004)

2011 *Storia del pensiero biologico. Diversità*,

*evoluzione, eredità*, Torino, Bollati Boringhieri  
(ed.or. *The Growth of Biological Thought. Diversity, Evolution and Inheritance*, Cambridge MA., Harvard University Press, 1982)

MC BREARTY SALLY, BROOKS ALISON

2000 *The revolution that wasn't : a new interpretation of the origin of modern human behavior* ; in:  
"Journal of Human Evolution", Vol 39, n.5

MERZAGORA BETSOS ISABELLA

2012 *Colpevoli si nasce ? Criminologia, determinismo, neuroscienze*, Milano, Cortina

MEYER MICHEL

2000 *Philosophy and the Passions. Toward a History of Human Nature*, Philadelphia, Penn State University Press

MILLER WILLIAM IAN

1998 *The Anatomy of Disgust*, Cambridge MA., Harvard University Press

MOLL JORGE, DE OLIVEIRA-SOUZA RICARDO, ESLINGER PAUL J.

2003 *Morals and the human brain : a working model* ;  
in : "Neuroreport", Vol.14, n.3

MONOD JACQUES

1974 *Il caso e la necessità. Saggio sulla filosofia naturale della biologia contemporanea*, Milano, Mondadori (ed.or. *Le hasard et la nécessité. Essai sur la philosophie de la biologie moderne*, Paris, Éditions du Seuil, 1970)

MONTANI PIETRO (a cura di)

2001 *Antigone e la filosofia*, Roma, Donzelli

MOORE GEORGE EDWARD

1903 *The Origin of the Knowledge of Right and Wrong by Franz Brentano*; in : “International Journal of Ethics”, Vol.14, n.1

1964 *Principia Ethica*, Milano, Bompiani (ed.or. *Principia Ethica*, Cambridge, The University Press, 1903)

MORI LUCA

2005 *La giustizia e la forza. L'ombra di Platone e la storia della filosofia politica*, Pisa, ETS

MULLER JURGEN L., SOMMER MONIKA, WAGNER VERENA, LANGE KIRSTEN, TASCHLER HEIDRUN, RODER CHRISTIAN H., SCHUIERER GERHARDT, KLEIN HELMFRIED E., HAJAK GORAN

2003 *Abnormalities in Emotion Processing within Cortical and Subcortical Regions in Criminal Psychopaths: Evidence from a Functional Magnetic Resonance Imaging Study Using Pictures with Emotional Content* ; in : “Biological Psychiatry”, Vol.54, n.2

MURDOCH IRIS

2006 *Esistenzialisti e mistici. Scritti di filosofia e letteratura*, Milano, il Saggiatore (ed.or. : *Existentialists and Mystics. Writings on Philosophy and Literature*, New York, Penguin, 1999)

NAKHNIKIAN GEORGE

- 1963 *On the Naturalistic Fallacy* ; in : Castaneda H., Nakhnikian G. (eds), *Morality and the Language of Conduct*, Detroit, Wayne State University Press

NICHOLS SHAUN

- 2004 *Sentimental Rules. On the Natural Foundations of Moral Judgment*, Oxford, Oxford University Press

NOWELL-SMITH PATRICK H.

- 1974 *Etica*, Firenze, Nuova Italia (ed.or. *Ethics*, London, Penguin Books, 1954)

NUSSBAUM MARTHA C.

- 2007 *Nascondere l'umanità. Il disgusto, la vergogna, la legge*, Roma, Carocci (ed.or. *Hiding from Humanity. Disgust, Shame and the Law*, Princeton, Princeton University Press, 2004)

- 2011 *Disgusto e umanità. L'orientamento sessuale di fronte alla legge*, Milano Il Saggiatore (ed.or. *From Disgust to Humanity. Sexual Orientation and Constitutional Law*, Oxford, Oxford University Press, 2010)

- 2014 *Emozioni politiche. Perché l'amore conta per la giustizia*, Bologna, Il Mulino (ed.or. *Political Emotions. Why Love Matters for Justice*, Cambridge MA., Harvard University Press, 2013)

OATLEY KEITH

- 2007 *Breve storia delle emozioni*, Bologna, Il Mulino (ed.or. *Emotions. A Brief History*, Oxford, Blackwell, 2004)

O'MANIQUE JOHN

2003 *The Origins of Justice. The Evolution of Morality, Human Rights and Law*, Philadelphia, University of Pennsylvania Press

OSBORN HENRY FAIRFIELD

2010 *Dai Greci a Darwin. Disegno storico dello sviluppo dell'idea dell'evoluzione*, Roma, Robin (ed.or. *From the Greeks to Darwin. An outline of the Development of the Evolution Idea*, New York and London, Macmillan, 1894)

OSPOVAT DOV

1981 *The Development of Darwin's Theory. Natural History, Natural Theology, and Natural Selection, 1838-1859*, Cambridge, Cambridge University Press

PALTRINIERI GIAN LUIGI

1997 *La natura come giustificazione. Kant e la fallacia naturalistica di George Edward Moore*, Venezia, Il Cardo

PERELMAN CHAÏM, OLBRECHTS-TYTECA LUCIE

2001 *Trattato dell'argomentazione. La nuova retorica*, Torino, Einaudi (ed.or. *Traité de l'argumentation. La nouvelle rhétorique*, Paris, Presses Universitaires de France, 1958)

PFAFF DONALD, SHERMAN SANDRA

2011 *Possible Legal Implications of Neural Mechanisms Underlying Ethical Behaviour* ; in : Freeman M. (ed.), *Law and Neuroscience*, Oxford, Oxford University Press



PIGDEN CHARLES R. (ed.)

2010 *Hume on Is and Ought*, Basingstoke, Palgrave  
Macmillan

PINTORE ANNA

1997 *Il divisionismo di Scarpelli*; in : Gianformaggio L.,  
Jori M. (a cura di), *Scritti per Uberto Scarpelli*,  
Milano, Giuffrè

PITSON ANTHONY

1993 *The Nature of Humean Animals* ; in : “Hume  
Studies”, Vol.19, n.2

PLATONE

1997 *Fedone* (traduzione di Manara Valgimigli), Bari,  
Laterza

2007 *Gorgia* (traduzione di Giuseppe Zanetto), Milano,  
Rizzoli

2013 *La Repubblica* (traduzione di Mario Vegetti),  
Milano, Rizzoli

PRICHARD HAROLD A.

1968 *Moral Obligation and Duty and Interest. Essays  
and Lectures*, Oxford, Oxford University Press

PUTNAM HILARY

2004 *Fatto/Valore : fine di una dicotomia, e altri saggi*,  
Roma, Fazi (ed.or. *The Collapse of the  
Fact/Value Dichotomy and Other Essays*,  
Cambridge MA., Harvard University Press, 2002)

RACHELS JAMES

1996 *Creati dagli animali. Implicazioni morali del darwinismo*, Milano, Edizioni di Comunità (ed.or. *Created from Animals. The Moral Implications of Darwinism*, Oxford, Oxford University Press, 1990)

RAINE ADRIAN

2008 *From Genes to Brain to Antisocial Behavior* ; in : “Current Directions in Psychological Science”, Vol.17,n.5

RAINE ADRIAN, BUCHSBAUM MONTE, LACASSE LORI

1997 *Brain Abnormalities in Murderers Indicated by Positron Emission Tomography* ; in : “Biological Psychiatry”, Vol.42, n.6

REIMANN MARTIN, ZIMBARDO PHILIP G.

2011 *The Dark Side of Social Encounters : Prospects For a Neuroscience of Human Evil* ; in : “Journal of Neuroscience, Psychology, and Economics”, Vol.4, n.3

RIZZOLATTI GIACOMO, CRAIGHERO LAILA

2004 *The Mirror-Neuron System*; in : “Annual Review of Neuroscience”, Vol.27

2005 *Mirror neuron : a neurological approach to empathy* ; in : Changeux et al. (eds.), *Neurobiology of Human Values*, Berlin, Springer-Verlag

- RIZZOLATTI GIACOMO, SINIGAGLIA CORRADO  
 2006 *So quel che fai. Il cervello che agisce e i neuroni specchio*, Milano, Cortina
- ROBERTSON IAN H.  
 1999 *Il cervello plastico*, Milano, Rizzoli (ed.or. *Mind Sculpture.Unlocking Your Brain's Untapped Potential*, New York, Fromm International, 1999)
- ROBINSON PAUL H.  
 2013 *Intuitions of Justice and the Utility of Desert*, Oxford, Oxford University Press
- ROBINSON PAUL H., DARLEY JOHN M.  
 2007 *Intuitions of Justice : Implications for Criminal Law and Justice Policy* ; in : “Southern California Law Review”, Vol. 81, n.1
- ROHATYN DENNIS A.  
 1987 *The reluctant naturalist : A study of G.E.Moore's Principia Ethica*, Lanham, University Press of America
- RORTY AMÉLIE  
 1982 *From Passions to Emotions and Sentiments* ; in : “Philosophy”, Vol.57, n.220
- ROSS WILLIAM DAVID  
 1971 *Aristotele*, Milano, Feltrinelli (ed.or. *Aristotle*, London, Methuen & Co., 1923)
- 2004 *Il giusto e il bene*, Milano, Bompiani (ed.or. *The Right and the Good*, Oxford, Clarendon Press, 1930)

ROZIN PAUL, HAIDT JONATHAN, McCAULEY CLARK R.

2008 *Disgust* ; in : Lewis M. et al. (eds), *Handbook of Emotions. Third Edition*, New York, The Guilford Press

SANTOSUOSSO AMEDEO (a cura di)

2009 *Le neuroscienze e il diritto*, Pavia, Ibis

SCARPELLI UBERTO

1982 *La “grande divisione” e la filosofia della politica*; in : *L’etica senza verità*, Bologna, Il Mulino

SCHERER KLAUS R., EKMAN PAUL (eds.)

1984 *Approaches to Emotion*, Hillsdale, Lawrence Erlbaum

SHERWIN SUSAN

2001 *Moral Perception and Global Visions* ; in : “Bioethics”, Vol.15, n.3

SIEGEL ALLAN, VICTOROFF JEFF

2009 *Understanding human aggression : New insights from neuroscience* ; in : “International Journal of Law and Psychiatry”, Vol.32

SINNOTT-ARMSTRONG WALTER

2001 *Intuitionism* ; in : Becker L.C., Becker C.B. (eds.), *Encyclopedia of Ethics*, London, Routledge

SLOTE MICHAEL

2010 *Moral Sentimentalism*, Oxford, Oxford University Press

SOFOCLE

1970 *Antigone* (traduzione di Ezio Cetrangolo) ; in : *Il teatro greco. Tutte le tragedie* (a cura di C.Diano), Firenze, Sansoni

SOLOMON ROBERT C.

2008 *The Philosophy of Emotions*; in : Lewis M. et al. (eds), *Handbook of Emotions. Third Edition*, New York, The Guilford Press

SORABJI RICHARD

1993 *Animal Minds and Human Morals. The Origins of the Western Debate*, London, Duckworth

2002 *Emotion and Peace of Mind. From Stoic Agitation to Christian Temptation*, Oxford, Oxford University Press

SPRIGGE TIMOTHY L.S.

2001 *Naturalistic fallacy* ; in : Becker L.C., Becker C.B. (eds.), *Encyclopedia of Ethics*, London, Routledge

STEARNS PETER N., STEARNS CAROL Z.

1985 *Emotionology : Clarifying the History of Emotions and Emotional Standards*; in : “American Historical Review”, Vol.90

STEIN DAN J.

2000 *The Neurobiology of Evil. Psychiatric Perspectives on Perpetrators*; in : “Ethnicity & Health”, Vol.5, n. 3/4

STEVENSON CHARLES LESLIE

- 1962 *Etica e linguaggio*, Milano, Longanesi ( ed.or. *Ethics and Language*, New Haven, Yale University Press, 1944)

TATTERSALL IAN

- 2011 *Il cammino dell'uomo. Perché siamo diversi dagli altri animali*, Torino, Bollati Boringhieri (ed.or. *Becoming Human. Evolution and Human Uniqueness*, New York, Harcourt Brace, 1998)

THOMPSON PAUL

- 2002 *The Evolutionary Biology of Evil*; in : “The Monist”, Vol.85, n.2

TOMASELLO MICHAEL

- 2014 *A Natural History of Human Thinking*, Cambridge MA, Harvard University Press

TORT PATRICK

- 1985 *Misère de la sociobiologie*, Paris, Presses Universitaires de France
- 1996 *Spencer et l'évolutionnisme philosophique*, Paris, Presses Universitaires de France
- 1998 *Darwin e il darwinismo*, Roma, Editori Riuniti (ed.or. *Darwin et le darwinisme*, Paris, Presses Universitaires de France, 1997)
- 2000 *L'antropologia di Darwin*, Roma, Manifesto Libri
- 2009 *Effetto Darwin. Selezione naturale e nascita della civilizzazione*, Vicenza, Angelo Colla (ed.or.

*L'effet Darwin. Sélection naturelle et naissance de la civilisation*, Paris, Éditions du Seuil, 2008)

TUCIDIDE

2003 *La guerra del Peloponneso* (traduzione di Ezio Savino), Milano, Garzanti

VETLESEN ARNE JOHAN

1994 *Perception, Empathy, and Judgment : An Inquiry into the Preconditions of Moral Performance* , University Park, Pennsylvania State University Press

VON ROHR CLAUDIA, BURKART JUDITH, VAN SCHAIK CAREL

2011 *Evolutionary precursors of social norms in chimpanzees : a new approach*; in : “Biology and Philosophy”, Vol.26, n.1

WALLER BRUCE N.

1997 *What Rationality Adds to Animal Morality* ; in : “Biology and Philosophy”, Vol.12

WALTER ALEX

2006 *The Anti-naturalistic Fallacy : Evolutionary Moral Psychology and the Insistence of Brute Facts* ; in : “Evolutionary Psychology”, Vol.4

WEBER MAX

1995 *Economia e società*, Milano, Edizioni di Comunità; (ed.or. *Wirtschaft und Gesellschaft*, Tubingen, Mohr, 1922)

WICKER BRUNO, KEYSERS CHRISTIAN, PLAILLY JANE, ROYET JEAN-PIERRE, GALLESE VITTORIO, RIZZOLATTI GIACOMO

2003 *Both of Us Disgusted in My Insula : The Common Neural Basis of Seeing and Feeling Disgust* ; in : “Neuron”, Vol.40

WILLHOITE FRED H.

1976 *Primates and Political Authority : A Biobehavioral Perspective*; in : “The American Political Science Review”, Vol.70, n.4

WOLF SUSAN

1999 *Morality and the View from Here*; in : “The Journal of Ethics”, Vol.3, n.3

WOODWARD JAMES, ALLMAN JOHN

2007 *Moral intuition : Its neural substrates and normative significance*; in : “Journal of Physiology, Vol.101

YANG YALING, GLENN ANDREA L., RAINE ADRIAN

2008 *Brain abnormalities in antisocial individuals : implications for the law* ; in : “Behavioral Sciences and the Law”, Vol.26, n.1

ZAJONC ROBERT B.

1980 *Feeling and Thinking. Preference Need No Inferences* ; in : “American Psychologist”, Vol.35, n.2