



UNIVERSITÀ DI PISA

Dipartimento di Civiltà e forme del sapere

TESI DI LAUREA

Origine e natura della moralità nella teoria di Frans de Waal

Relatore:

Prof. Sergio Bartolommei

Candidata:

Marta Spazzafumo

Anno Accademico 2013-2014

## Indice

<b>Introduzione</b> .....	4
<b>1. La teoria della patina</b> .....	14
1.1. Istinto.....	15
1.2. Ik, ovvero se la moralità è un lusso.....	17
<b>2. Il cambio di paradigma in etologia: la riconciliazione. Dalla sfera individuale a quella sociale</b> .....	21
2.1. La teoria di de Waal .....	26
2.2. La matrioska dell'empatia .....	30
2.3. L'ipotesi della coemergenza .....	36
2.4. Paradigmi evolutivi e paradigmi di genere .....	37
2.5 Sesso: ruolo sociale ed infanticidio.....	40
<b>3. Il lato oscuro. Inibizione dell'empatia ed inclusione nei cerchi della Moralità</b> .....	45
3.1. Guerra.....	53
<b>4. Animali neotenici</b> .....	55
<b>5. Problemi e questioni in sospeso</b> .....	62
5.1. Antropomorfismo .....	64
5.2. Plausibilità e valore di “una teoria della patina” .....	66
5.3. Carattere della moralità.....	69

5.4 Ruolo psicologico dell'antropodiniago.....	78
<b>Conclusione</b> .....	87
<b>Bibliografia</b> .....	97
<b>Sitografia</b> .....	99

## INTRODUZIONE

Il problema su cui si concentra questa tesi è quello classico del posto occupato dall'uomo all'interno della natura e, in particolare, quello di una supposta bontà o malvagità costitutive della natura umana. Il contesto naturale è di fatto preso nel corso della storia sia come obbiettivo polemico, sia come misura di garanzia in relazione alla quale giustificare la salvaguardia di certi comportamenti. L'etologia contemporanea, e in particolare l'apporto di Frans de Waal, dà modo di capire cosa sia la moralità, da cosa trovi giustificazione la sua esistenza, e quale ruolo si trovi a svolgere all'interno delle dinamiche sociali di un mammifero altamente evoluto quale è l' *Homo Sapiens*.

Secondo molti *endoxa*, propri sia della nostra epoca che della nostra storia, la bontà dell'essere umano, la sua salvezza, nonché a volte la sua "santità", vengono a coincidere con un determinato aspetto della sua "natura", il quale viene a sua volta isolato e poi opposto a tutta l'altra sfera della realtà. È così che questi *endoxa* risultano consistere in visioni dicotomiche che vedono l'uomo come *Homo Faber* in contrasto con una natura che vive nella propria legalità, oppure che gli è apertamente ostile, o *endoxa* che vedono l'uomo come il buon selvaggio corrotto dal processo di civilizzazione.

La mia posizione è quella di ripudiare tutte le dicotomie interpretative riguardo al posto dell'uomo nel mondo (civiltà contro barbarie, natura contro cultura, uomo contro animale).

Tutte queste sono infatti categorizzazioni che rimangono senza supporto fattuale, anche se,

nonostante ciò, sono ben lungi dall'essere superate nella nostra visione culturale implicita o esplicita.

Nel 1845 Domingo Faustino Sarmiento pubblicava *Facundo o Civilización y Barbarie en las Pampas Argentinas* in cui condannava la barbarie delle Americhe propria della loro natura selvaggia, oggettivata nella figura del caudillo Facundo Quiroga e, più in generale, negli indios e nei gauchos. Questo testo è uno dei manifesti del Romanticismo argentino, ed in generale ispanoamericano. Nel 1872, trenta anni dopo, lo stesso Sarmiento, divenuto ormai presidente della Repubblica Argentina, diede l'avvio a quelle campagne per la conquista del deserto che saranno di fatto un genocidio perpetrato in modo tale che fossero gli stessi gauchos ed indios ad eliminarsi a vicenda.

Nel 1963 Pier Paolo Pasolini in un' intervista a Giuseppe Ungaretti chiedeva se esistesse la "normalità". Ungaretti rispose affermando che ogni uomo è diverso nella sua struttura fisica e nella sua combinazione spirituale e quindi tutti gli uomini sono a modo loro anormali ed in un certo senso in contrasto con la natura, e questo sino dal primo momento in quanto "l'atto di civiltà, che è un atto di prepotenza sulla natura, è un atto contro natura".<sup>1</sup>

Noam Chomsky in un' intervista del Dicembre 2004 sul Counter Punch si esprime così rispondendo ad una domanda in cui si chiedeva se fosse lecito parlare di civilizzazione contro barbarie a riguardo della guerra al terrorismo portata avanti dall'Occidente dopo

---

<sup>1</sup> Disponibile su [http://www.pasolini.net/cinema\\_comizid'amore\\_recensione02.htm](http://www.pasolini.net/cinema_comizid'amore_recensione02.htm) o <http://www.youtube.com/watch?v=ypFcFh98vME>

l'11 Settembre 2001.

Let's just take what's the worst atrocity since the Mongol invasions? You know, it's what happened in Germany in the late 30's – 40's primarily. Germany was the peak of Western civilization. It was the most advanced society in the Western world, in the sciences, in the arts, in literature, the stellar example of Western civilization. In fact up until the first World War, when people turned anti-German, Germany had been described by American political scientists as the model of democracy. That's the peak of Western civilization yeah, it's the worst barbarism since the Mongol invasion.<sup>2</sup>

Queste sono tre citazioni, tre aneddoti se vogliamo, che però ho tenuto a presentare per evidenziare quanto l'idea del rapporto che abbiamo con la natura assuma vari risvolti ideologici e politici. È bene però ricordare, come sottolinea Frans de Waal, che:

Ideologia politica e biologia sono una cattiva accoppiata, (...)la ragione per cui la cosa non è riuscita è l'incredibile attrazione che esercitano parole come natura o naturale: il loro suono è così rassicurante che ogni ideologia vuole impadronirsene e ciò significa che ogni biologo che si occupa del comportamento e della società corre il rischio di farsi impegolare nell'area della manipolazione politica.<sup>3</sup>

L'indagine sul rapporto dell'uomo con la natura acquista anche il valore di indagine

---

<sup>2</sup> Disponibile su <http://www.counterpunch.org/2004/12/27/an-interview-with-noam-chomsky/>

<sup>3</sup> de Waal F., *La scimmia che siamo. Il passato e il futuro della natura umana*, Milano, Mondolibri, 2006, p. 300

psicologica volta ad integrare quelle parti nelle quali, polarizzandole, ci si identifica, proiettivamente, in una rappresentazione più coesa dell'essere umano. Queste polarità si riassumono quasi tutte in un gioco di buono-cattivo a riguardo del quale l'etologia ha qualcosa da dire.

Certo, di tutte le dicotomie, ve n'è però chiaramente una di cui è impossibile non farsi carico nello svolgersi di un discorso sul bene e sul male nell'uomo e sulla natura della morale: è quella tra *essere e dover essere*.

La realtà delle cose, lo *status quo*, sono, per il solo fatto di essere fioritura spontanea, giustificati moralmente? E se non lo sono, cosa fare di loro?

Quello dall'è al *deve (essere)*, è un passaggio logicamente indebito noto come fallacia naturalistica denunciato per la prima volta da David Hume nel libro III del *Trattato sulla Natura Umana* (1739-40).

In ogni sistema 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>4</sup>

Hume evidenzia questo problema epistemologico in funzione della discussione sul ruolo della simpatia nella morale umana. Per Hume la simpatia altro non è che un dato psicologico, un meccanismo di associazione, necessario, ma per nulla sufficiente, da solo, a costituire una morale. Giusto e sbagliato sono distinzioni normative, e quindi richiedono l'uso di un criterio che non può essere soddisfatto limitandosi a ricostruire come di fatto gli esseri umani interagiscono nelle loro relazioni. La simpatia è un dato di funzionamento della natura umana, e di ciò, nella costituzione di una morale che sia per gli uomini e degli uomini, va tenuto conto, ma nessuna tesi etica potrà essere ricondotta al fatto di provare simpatia.<sup>5</sup> Questo è in sostanza il problema evidenziato dalla cosiddetta *legge di Hume*: la simpatia è un dato naturale, psicologico, ma con chi si debba simpatizzare non lo è, è, anzi, una scelta che risiede sotto al dominio della morale.

---

<sup>4</sup> Hume D., *Trattato sulla Natura Umana*, Bari, Laterza, 2010, libro III, paragrafo I, pp. 496 – 497

<sup>5</sup> Lecaldano E., *Simpatia*, Trento, Raffaello Cortina Editore, 2013, p. 139



I problemi morali nascono dai bisogni umani e dalla loro evoluzione, ed è proprio in questo senso che la prospettiva biologica ed in generale evoluzionistica può essere rilevante, se non decisiva, per l'elaborazione di teorie morali che siano create proprio per gli uomini ed a misura loro, per quella che è stata definita la naturalizzazione dell'etica. La moralità non può essersi infatti sviluppata che in contesti sociali e le sue origini sono rintracciabili proprio nelle dinamiche di gruppabilità. Non abbiamo purtroppo possibilità di osservazione comportamentale lungo la linea evolutiva, ma gli esseri che ancora si trovano sulla terra possono invece essere decisivi per questi studi.

Già Charles Darwin nel V libro de *L'Origine dell'Uomo* individuava, con queste parole, la linea di indagine lungo la quale muoversi:

È perciò molto probabile che nel genere umano le facoltà intellettuali si siano perfezionate gradualmente soprattutto attraverso la selezione naturale; e questa conclusione è sufficiente al nostro intento.

Indubbiamente sarebbe interessante determinare i successivi stadi di sviluppo di ciascuna facoltà dallo stato in cui si trova negli animali inferiori a quello in cui esiste nell'uomo; ma io non ho né l'abilità né le cognizioni necessarie per fare un tentativo del genere.<sup>6</sup>

Questo programma fu portato avanti dalla scoperta negli anni settanta da parte di Frans de

---

<sup>6</sup> Darwin C., *L'origine dell'uomo*, Roma, Editori Riuniti, 1999, p. 170

Waal (e altri) di comportamenti come la riconciliazione, la consolazione e l'altruismo negli altri animali che è stata decisiva nel creare un terremoto epistemologico nelle scienze dell'uomo e nelle scienze naturali a danni di quelle visioni che collocavano l'essere umano in una posizione ontologica di discontinuità con gli altri animali.

Grazie allo sviluppo di una scienza come l'etologia abbiamo infatti più materiale informativo su quegli "stati di natura" o supposti giardini dell'Eden presenti, a livello simbolico o metaforico, in tanta parte del pensiero occidentale: conoscere l' "essere" rende più plausibile la creazione di un dover essere che sia credibile, e sono proprio Frans de Waal ed i suoi studi ad aiutarci a superare la dicotomia in parola.

Ciò che permette di costruire un discorso sull'origine della moralità all'interno del processo evolutivo è l'approccio darwiniano che legittima le analogie tra specie simili: nella fattispecie sono i mammiferi il campo in cui si gioca primariamente questo rapporto analogico.

Per non cadere però nella fallacia naturalistica denunciata da Hume dobbiamo sottolineare che l'evoluzione, la natura, e l'etica occupano ambiti autonomi tra loro e che è altrettanto opportuno discostarsi da ogni visione romantica della natura. Ciò non mancò di essere notato già da John Stuart Mill.

La vera verità è che quasi tutte le cose per cui gli uomini vengono implicati o imprigionati quando le commettono uno verso l'altro, sono azioni quotidiane

della Natura. L'uccidere, che costituisce l'atto più criminale riconosciuto dalle leggi umane, viene compiuto una volta dalla Natura verso ogni essere vivente; ed in moltissimi casi dopo torture protratte quali soltanto i maggiori mostri di cui siamo a conoscenza abbiano mai inflitto di proposito ai propri simili. Anche se, facendo una riserva arbitraria, non si volesse considerare assassinio se non quello che accorcia un determinato limite ipoteticamente assegnato alla vita umana, noi vediamo che la Natura commette proprio questo atto verso quasi tutti gli uomini all'infuori di una piccola percentuale, e lo commette usando tutti i mezzi, violenti e insidiosi, con i quali i peggiori esseri umani tolgono la vita agli altri.<sup>7</sup>

Branco questo che, non a caso, viene ripreso in *Le Nuove Frontiere della Giustizia* da Martha C. Nussbaum che a sua volta sottolinea come la natura sia lungi dall'essere moralmente normativa e quanto in realtà sia "violenta, noncurante delle norme morali, generosa e piena di conflitti"<sup>8</sup> o, con le parole di Frans de Waal:

La selezione naturale favorisce organismi che sopravvivono e si riproducono, punto e basta. Come ci riescano non ha importanza: qualsiasi organismo che riuscirà a cavarsela meglio, non importa se diventando più aggressivo o meno aggressivo rispetto agli altri, più collaborativo o meno collaborativo, più

---

<sup>7</sup> Mill J.S., cit; Nussbaum M.C., *Le nuove frontiere della giustizia. Disabilità, nazionalità, appartenenza di specie*, Bologna, Il Mulino, 2007 p. 385

<sup>8</sup> *Idem*

affettuoso o meno affettuoso, diffonderà i suoi geni.<sup>9</sup>

De Waal puntualizza che non per il fatto che la selezione naturale possa anche rivelarsi un processo spietato e crudele bisogna pensare che esso produca necessariamente creature a loro volta spietate e crudeli. Fraintendere questo sarebbe cadere in quello che egli chiama l' <<errore di Beethoven>>, alludendo alla stanza fatiscente dove il compositore creò meravigliose opere.

È importante inoltre evidenziare che non è mai giustificato il fatto che la categoria con la quale ci si relaziona in questo ambito possa essere quella di “animale”, la quale è troppo vasta e non abbastanza univoca da poter individuare un soggetto effettivo. Sarebbe opportuno invece riuscire ad adottare categorie di riferimento specifiche come possono essere quelle di bonobo, scimpanzé, leoni, cani, gazze ladre, maiali, bisonti, eccetera.

Questo lavoro consiste in un'esplorazione della teoria di Frans de Waal e in un'indagine sulle implicazioni che da queste derivano. Si parte dal ridimensionamento della concezione di “istinto” e dall'osservazione delle dinamiche rintracciabili nei “casi limite” in cui si assiste all'erosione della moralità, che sono i presupposti su cui de Waal innesta la sua teoria. Successivamente tale teoria viene esposta suddividendo i suoi principali temi: il ruolo dell'empatia, l'ipotesi della coemergenza ed il ruolo del sesso nello stabilizzarsi di codici comportamentali di genere e nella creazione di dinamiche socio-evolutive. Successivamente

---

<sup>9</sup> de Waal F., *La scimmia che siamo*, p. 47

viene indagato quel “lato oscuro” del comportamento umano ed animale che si presenta come visceralmente connesso al sorgere dell’“infrastruttura morale”, ovvero il lato legato all'aggressività, alla guerra ed in generale all'inibizione dell'empatia. Infine si affrontano le questioni più rilevanti sorte dal dibattito filosofico–scientifico suscitato dalla teoria di Frans de Waal, ovvero quelle circa le nozioni di antropomorfismo, di antropodiniego ed il rapporto che intercorre tra ragione e moralità.

## 1- LA TEORIA DELLA PATINA

Il primo obbiettivo polemico di de Waal è ciò che egli chiama la <<teoria della patina>>. Tale teoria è quella che vede l'uomo civile contrapposto ad una natura sanguinaria, ovvero la natura dove sopravvive il più forte e dove i non adatti vengono eliminati, ma che, in fin dei conti, costituisce anche l'uomo stesso. Secondo questa visione, ciò che salva l'uomo è la civilizzazione che ha permesso la costruzione della moralità, la quale risulterebbe in ultima analisi come una sottile patina -o vernice- posta a coprire la natura egoista e sanguinaria di cui realmente è fatto l'uomo. Padre di tale teoria è T.H. Huxley. Durante una conferenza nel 1893 egli paragonò l'essere umano ad un giardiniere che fatica a tenere le erbacce fuori dal proprio giardino e propose di considerare l'etica umana come la vittoria dell'uomo sull'ingovernabile e malvagio processo evolutivistico.<sup>10</sup> Nel porre la moralità, vista come <<essenza>> del genere umano, al di fuori dell'evoluzione -il che equivarrebbe a dire che possiamo diventare umani solo contrastando la natura- de Waal riconosce un atteggiamento antidarwiniano. Altri teorici della patina per de Waal sono stati Freud, Hobbes, e, in tempi più recenti, Dawkins, Wright, Rawls e Ghiselin, autore quest'ultimo del famoso aforisma “graffia un altruista e vedrai sanguinare un ipocrita”<sup>11</sup>.

Questa teoria della patina, se da una parte è allettante per un pensiero antropocentrico,

---

<sup>10</sup> de Waal F. *Primate e filosofi. Evoluzione e moralità*, Milano, Garzanti Libri, 2006, p. 28

<sup>11</sup> Ghiselin M., cit., *Ibidem* p.31

lascia, invero, dei problemi. Problemi quali il carattere di artificialità della morale, l'"inorganicità" incommensurabile dell'uomo rispetto al suo contesto reale, la mancanza di prove riguardo l'esistenza di un salto sostanziale dall'animale all'uomo, prove che questo salto abbia un valore etico, e la riduzione del mondo animale a "istinto", termine, questo, tutt'altro che chiaro.

### 1.1 - *Istinto*

Se l'etologia degli albori<sup>12</sup> si concentrava soprattutto sullo studio di meccanismi ed inibizioni innate, dando così il via ad un paradigma interpretativo improntato sull'istintivismo,<sup>13</sup> i ricercatori contemporanei prestano invece sempre più attenzione alla componente appresa del comportamento ed al ruolo dell'esperienza, precedentemente sottovalutati. L'istinto come comportamento esclusivamente innato è difficile da trovare, al contrario i primatologi parlano sempre di più di variabilità culturale<sup>14</sup>. Ciò che è innato sono invece le tendenze ad acquisire conoscenze o abilità, infatti le predisposizioni sociali fanno parte della biologia di una specie tanto quanto la sua fisiologia e la sua anatomia<sup>15</sup>. È innegabile che in noi ci siano

---

<sup>12</sup> In riferimento ai padri di questa disciplina scientifica: Konrad Lorenz e Niko Tinbergen.

<sup>13</sup> Niko Tinbergen in *Lo Studio dell'Istinto* (1951) definisce il termine istinto come "meccanismo nervoso organizzato gerarchicamente, sensibile a determinate stimolazioni ambientali che lo risvegliano, lo mettono in funzione e lo dirigono, alle quali esso risponde con movimenti ben coordinati che hanno per fine la conservazione dell'individuo o della specie".

<sup>14</sup> de Waal F., *La Scimmia che Siamo*, p.192

<sup>15</sup> de Waal F., *Naturalmente Buoni. Il bene e il male nell'uomo e in altri animali*, Milano, Garzanti libri, 1996 p. 213

delle predisposizioni innate<sup>16</sup>, ma riducibili ad istinto possono essere solo azioni meno “complesse” quali ridere, piangere, o sbadigliare. Quello che riceviamo è una sorta di imprinting per un particolare sistema morale, per certi aspetti natura e cultura possono essere separate solo parzialmente.

La mente non inizia come una tabula rasa, ma piuttosto come una lista di controllo con spazi deputati ad accogliere particolari tipi di informazioni in arrivo. La predisposizione ad apprendere nozioni specifiche a età specifiche è molto diffusa, e nel caso dell'uomo il migliore esempio è l'acquisizione del linguaggio (..) La moralità umana condivide con le lingue il fatto di essere troppo complessa per essere appresa per tentativi ed errori, ed è troppo variabile per essere geneticamente programmata. (..)Forse non nasciamo con specifiche norme sociali ma con un programma di apprendimento che ci dice quali informazioni assorbire e come organizzarle. Dopo di che possiamo identificare, comprendere e infine interiorizzare il tessuto morale della società in cui siamo nati.<sup>17</sup>

Un programma di apprendimento di questo genere implica l'acquisizione del linguaggio, quindi di fatto esiste una corrispondenza tra la fondazione biologica della moralità ed il linguaggio.

---

<sup>16</sup> de Waal F., *La Scimmia che Siamo*, p. 289

<sup>17</sup> de Waal F., *Naturalmente Buoni*, pp. 51-52



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 ad un sistema completamente flessibile che tuttavia ruota attorno alle stesse due A e alle stesse fedeltà fondamentali come ha sempre fatto.<sup>18</sup>

## 1.2 - *Ik, ovvero se la moralità è un lusso*

L'antico quesito da dove derivi e cosa contraddistingua la condizione umana ha visto fronteggiarsi molte posizioni, ma la differenza lampante nella storia del nostro pensiero è data dalla distanza tra la formulazione aristotelica dell'uomo come *zoon politikon* e la postulazione da parte di Thomas Hobbes dello stato di natura come contesto solitario –e autonomo– dove la società, se deve esserci, non costituisce altro che un brutto risveglio. Per Hobbes l'uomo è un animale bellicoso che giunge a stabilire una vita comunitaria non naturalmente, ma tramite un patto artificiale solo quando il prezzo della lotta diviene insostenibile. A questo quadro antropologico si deve la fama del proverbio latino *homo homini lupus*, l'uomo è un lupo per l'uomo.

---

<sup>18</sup> de Waal, F., *Primate e filosofi*, p. 199

Sia de Waal in *Naturalmente Buoni*<sup>19</sup> che Peter Singer in *The Expanding Circle*<sup>20</sup> discutono di un caso che pareva essere la conferma dell'esistenza effettiva di quello stato di guerra dipinto da Hobbes, in cui si trovava l'uomo prima del contratto sociale. È il caso descritto da Colin Turnbull ne *Il Popolo della Montagna* (1972), dove si narra del curioso caso degli Ik, una tribù dell'Uganda che per gli stenti si degradò fino a disumanizzarsi, tanto che l'allegria pareva tornare solo quando era a spese degli altri, e dove chiunque aiutasse gli altri veniva considerato un pazzo. Secondo Turnbull, l'esperienza degli Ik mostra quanto la moralità non risulti altro che uno di quei lussi che giudichiamo "convenienti e piacevoli" e che divengono convenzionali quando ce lo possiamo permettere.

De Waal sottolinea il fatto che quando amore e simpatia vengono cancellati dalle circostanze, non è solo l'egoismo ad apparire, ma anche una vera sensazione di delizia per l'infelicità altrui, quella che egli chiama *Shadenfreude*.

Quello che invece vede Peter Singer, è non solo l'annullamento dei sentimenti morali, ma anche l'incredibile resistenza di quegli impulsi sociali pure in casi da "etica per naufraghi"<sup>21</sup>.

La società Ik manteneva infatti un codice etico rintracciabile nel fatto che comunque gli astanti insistevano a vivere assieme nel villaggio, poi nelle dispute tenute sui casi di furto che rispecchiano il riconoscimento della proprietà privata e dell'ingiustizia di questi atti, nel rispetto inoltre di codici nelle dispute all'interno del matrimonio, nella presenza di un

---

<sup>19</sup> de Waal F., *Naturalmente Buoni*, pp. 113-114

<sup>20</sup> Singer P., *The Expanding Circle. Ethics and Sociobiology*, Oxford, Clarendon Press, 1981, pp. 24-25

<sup>21</sup> Con questa espressione si intendono tutti quei casi limite in cui la drastica mancanza di risorse porta a condizioni estreme di abbruttimento e distorsioni di quelle che sarebbero le normali priorità morali in condizioni ottimali.

codice di mutua assistenza, e infine nella severa proibizione di omicidio o di versamento di sangue, nonostante il fatto che la carne umana avrebbe potuto costituire un'importante fonte energetica come cibo durante una carestia così devastante.

The Ik may let each other starve, but they apparently do not think of other Iks as they think of any non-human animals they find—that is, a potential food.<sup>22</sup>

Sotto condizioni estreme, come erano quelle degli Ik durante la carestia, i bisogni individuali di sopravvivenza diventano così dominanti che può sembrare che tutti gli altri valori abbiano smesso di influire. Nei fatti tuttavia essi continuano ad esercitare un' influenza.

Per de Waal la simpatia umana è un istinto innato ed insopprimibile, ma come ogni altro istinto del genere –si veda il sesso e il cibo– è altrettanto naturale che si accompagni ad un'innata compensazione<sup>23</sup>. La simpatia viene meno solo quando ci si viene a trovare nelle condizioni più estreme, quando vanno persi tutti i mezzi di sussistenza, allora, non potendocela più permettere, diviene una cosa del passato o quasi.

Una vecchia Ik cui Turnbull aveva dato qualcosa da mangiare, scoppiò improvvisamente in lacrime perché, come disse lei stessa, quel gesto le aveva fatto desiderare intensamente che tornassero i buoni vecchi tempi in cui tutti

---

<sup>22</sup> Singer P., *The Expanding Circle*, p. 26

<sup>23</sup> de Waal si riferisce ad un adattamento dell'istinto a quelle che sono le condizioni esterne. Si conferma la tesi che istintive siano più che altro delle predisposizioni.

erano compassionevoli con gli altri.<sup>24</sup>

Del resto, come sottolinea Singer, la cosa che realmente è sbalorditiva è che, anche quando l'essere umano viene sottoposto a processi di disumanizzazione –i campi di concentramento sono solo un esempio–, la sua vita non si trasforma “in quella di ognuno per sé”<sup>25</sup> e contro tutti perché, nonostante tutto il costo energetico che comportano, i comportamenti cooperativi e solidali non vengono cancellati totalmente.

---

<sup>24</sup> de Waal F., *Naturalmente Buoni*, p. 116

<sup>25</sup> Singer P. *The Expanding Circle*, p 26

## 2- IL CAMBIO PARADIGMA IN ETOLOGIA. LA RICONCILIAZIONE

–dalla sfera individuale a quella sociale–

Fino agli anni sessanta vigeva, all'interno dell'etologia, una chiave interpretativa legata all'istintivismo ed al modello psico-idraulico<sup>26</sup> dell'aggressività di Konrad Lorenz. L'aggressività per Lorenz era una pulsione innata e fortemente potente in tutti gli animali e veniva rivalutata come fonte di intraprendenza e creatività. L'aggressività si esprimeva tramite un meccanismo chiamato *appetenza* per il quale, secondo Lorenz, questa pulsione viene ad accumularsi nell'interno dell'animale che sarà poi costretto a sfogarla prima che esploda. *Il Cosiddetto Male* del 1963 tratta dell'aggressività in relazione ai sentimenti di affetto e amore, ma questa parte rimase oscurata dall'affermazione che negli uomini è presente un istinto aggressivo che essi controllano male. Il messaggio che Lorenz voleva mandare è che l'aggressività non coincide con la violenza e che, anziché cercare di

---

<sup>26</sup> Cit. "Per spiegare il comportamento motivato sono stati proposti diversi "modelli" teorici: il più classico è il modello psico-idraulico di Lorenz, adottato da molti studiosi del comportamento e da altrettanti criticato; questo modello suggerisce che il comportamento derivi essenzialmente da due fattori: l'intensità della motivazione specifica (stimoli interni) e l'intensità degli stimoli specifici ambientali (esterni); la prima è rappresentata da una colonna d'acqua, contenuta in un serbatoio alimentato continuamente da un rubinetto, la cui pressione cresce con l'aumentare della sua altezza; una valvola di scarico si oppone all'uscita dell'acqua ed è azionata sia da pesi collegati alla valvola (gli stimoli esterni) sia da elevate pressioni dell'acqua, che pure ne forzano la molla di chiusura. Il comportamento, rappresentato dal flusso in uscita dell'acqua, secondo questo modello, deve essere dunque attivato da stimoli ambientali tanto più intensi (un peso maggiore che comprime la molla della valvola) quanto più bassa è la colonna d'acqua e viceversa; in altre parole, se la motivazione è bassa, la soglia di reazione agli stimoli ambientali è più elevata e viceversa. La molla della valvola è tarata in modo tale che, in condizioni estreme, una colonna d'acqua molto alta determinerà l'apertura della valvola e quindi la fuoriuscita dell'acqua anche in assenza di pesi e, d'altro canto, in assenza di acqua nel serbatoio non ci sarà uscita di acqua per qualsiasi peso che comprime la molla della valvola; in termini comportamentali, ciò equivale a dire che, in assenza di stimoli esterni, un'elevata pulsione scatenerà comportamenti "a vuoto" (l'animale affamato fingerà agguati o catture di prede inesistenti, come effettivamente osservato da Lorenz) e che, in assenza di motivazione, nessuno stimolo specifico determinerà risposte comportamentali (l'animale sazio ignora il cibo posto in sua presenza)." Da <http://www.sapere.it/enciclopedia/motivazi%C3%B3ne.html>

rimuoverla, dovremmo preoccuparci di regolarla così da poterla integrare all'interno della nostra vita.

La comune interpretazione dell'aggressività come espressione di una pulsione interiore, o come segno di frustrazione o come risposta ad irritanti stimoli esterni perse fascino a seguito del fiume di pubblicazioni e ricerche stimulate dai provocatori testi dello stesso Lorenz, non perché quelle che egli aveva portato all'attenzione di tutti fossero nozioni sbagliate, ma perché erano tutte imperniate attorno alla sfera individuale del comportamento anziché a quella sociale.<sup>27</sup>

Ciò che determinò il cambiamento di paradigma fu il lavoro svolto da un gruppo di ricerca dell'università di Utrecht impegnato ad osservare le dinamiche di conflitto della colonia di scimpanzé che viveva in condizioni di semilibertà nello zoo di Arnhem. Di questo gruppo di ricerca faceva parte l'allora dottorando Frans de Waal e la laureanda in psicologia Angeline van Roosmalen assieme alla quale de Waal pubblicò il decisivo articolo del 1979 *Reconciliation and Consolation among Chimpanzees*<sup>28</sup>.

Nonostante le difficoltà iniziali per la pubblicazione dell'articolo, questo fu l'evento che fece da catalizzatore per la discussione sui temi della "riconciliazione". La "scoperta" del comportamento di riconciliazione è proprio ciò che diede avvio a questo cambio di paradigma ed è ciò che ha permesso di ricondurre l'aggressività nel suo giusto contesto.

---

<sup>27</sup> de Waal F., *Naturalmente Buoni*, p. 211

<sup>28</sup> disponibile su <http://www.jstor.org/discover/10.2307/4599217?uid=3738296&uid=2&uid=4&sid=21103725526711>

Non più evanescente fuoco d'artificio della vita di gruppo, l'aggressività si rivela parte integrante dei rapporti sociali: essa nasce dal loro interno e ne sovverte le dinamiche, e i suoi effetti nocivi possono essere neutralizzati tramite un contatto tranquillizzante.<sup>29</sup>

La risoluzione dei conflitti con mezzi pacifici è il riflesso dei forti attaccamenti basati sulla reciproca dipendenza e sulla mutua cooperazione fortemente legata ad un livello di connessione sociale assente in molte altre specie, ad esempio gli uccelli o i pesci studiati da Tinbergen e Lorenz, i quali, infatti, interpretarono inizialmente l'aggressività come un meccanismo distanziatore. Così scriveva Tinbergen negli anni Sessanta:

Il combattimento vero e proprio, come anche gli atteggiamenti di minaccia, mirano ad impedire che due rivali si stanzino sulla medesima zona; grazie alla reciproca ostilità, che tiene gli animali lontani fra di loro, ognuno può avere una parte di territorio tutta riservata.<sup>30</sup>

L'aggressione seguita a riconciliazione ha invece la valenza esattamente opposta: dopo un conflitto si ha la reciproca attrazione di individui anziché il loro allontanamento. Il conflitto è determinato dalla società e dall'essere immersi in essa e non dall'evoluzione biologica, la quale non promuove il comportamento agonistico che è al contrario visto come qualcosa da

---

<sup>29</sup> de Waal F., *Naturalmente Buoni*, p. 212

<sup>30</sup> Tinbergen N., *Il comportamento sociale degli animali*, Torino, Giulio Einaudi editore, 1969, p. 94

limitare.

Le difficoltà incontrate nel riconoscimento da parte della comunità scientifica di questa nuova visione in etologia erano legate alle forti barriere ideologiche sorte nel dopoguerra nel tentativo di metabolizzare i terribili avvenimenti che avevano sconvolto l'Europa ed il mondo intero nella prima metà del Novecento. Così racconta lo stesso de Waal.

Nel dopoguerra l'aggressività umana era l'apparenza e la sostanza di ogni dibattito. Con le camere a gas, le esecuzioni di massa e la distruzione programmata, nella seconda guerra mondiale il comportamento umano aveva dato il peggio di sé. Per di più, quando il mondo occidentale tirò le somme, una volta calmate le acque, non fu più possibile non tener conto delle efferatezze commesse nel cuore dell'Europa da parte di persone per altri versi civilizzate. I paragoni con gli animali spuntavano da tutte le parti: si sosteneva che gli animali sono privi di inibizioni, che non hanno cultura, e che quindi doveva essere stato qualcosa di animale, qualcosa di presente nel nostro corredo genetico a infrangere la patina di civiltà e a mettere da parte ogni forma di decenza umana.<sup>31</sup>

Le narrazioni attorno a questa *patina*, come la chiama de Waal, erano un tema dominante nello scenario post-bellico. Molta letteratura indagava sulle supposte profondità violente ed amorali della natura umana vedendola deposito di un'incontenibile spinta aggressiva in

---

<sup>31</sup> de Waal F., *La scimmia che siamo*, pp. 30-31



cerca di uno sbocco nella guerra, nella violenza, ed anche negli sport. Oppure si sosteneva, al contrario, che la nostra aggressività fosse un fatto inedito in natura praticato solo dagli uomini perché l'evoluzione non aveva dato loro il tempo di elaborare le appropriate inibizioni. Voglio ricordare, al fine di sottolineare quanto anche a livello di cultura diffusa potesse valere questo discorso, che uno dei "best-seller" del dopo guerra, edito per la prima volta nel 1954, è stato il *Signore delle Mosche* di William Golding. Il messaggio dell'autore, vastamente recepito e grazie al quale ancora nel 1983 gli veniva conferito il premio Nobel<sup>32</sup>, voleva proprio sottolineare quanto la nostra natura fosse barbara ed indicare invece la civilizzazione come unica via di salvezza.

Non è difficile riconoscere in tutto questo il profilarsi di una razionalizzazione della violenza umana in generale e della Shoà in particolare, e il fatto che la voce più eminente dell'epoca<sup>33</sup> parlasse tedesco non agevolò le cose.

Nella seconda metà del Novecento l'accento veniva così più che altro posto sulla necessità di andare oltre la natura nel ricercare la moralità.

---

<sup>32</sup> La motivazione dell'Accademia di Svezia fu infatti: "Per i suoi romanzi che, con la chiarezza della narrativa realistica e la diversità e l'universalità del mito, illuminano la condizione umana nel mondo di oggi." cit. da Golding W., *Il signore delle mosche*, Milano, San Paolo, 1997, p. V

<sup>33</sup> Chiaramente Konrad Lorenz.

## 2.1 - *La teoria di Frans de Waal*

De Waal è sostenitore invece di una teoria che vede, a partire dalla scoperta dei comportamenti di riconciliazione e consolazione tra le antropomorfe, proprio negli istinti sociali degli altri animali l'origine della moralità umana, la quale viene così a poggiare su empatia ed avversione all'iniquità. Questi comportamenti sono, in gradi diversi, rintracciabili in tutti gli animali gregari e paiono derivare da un'estensione del campo di azione delle cure parentali al di fuori dell'ambito genitori-prole. Ad esempio si definisce comportamento di soccorso quello in cui un individuo presta aiuto, assistenza o sollievo a un altro individuo, in difficoltà o in pericolo, che non faccia parte della sua stessa progenie.<sup>34</sup> Soprattutto i mammiferi presentano questi comportamenti, ma anche certi uccelli, e progenitori comuni di uccelli e mammiferi sono i rettili, alcuni dei quali, come il coccodrillo, prestano cure parentali.

È bene puntualizzare però cosa intenda de Waal per moralità, che è da lui vista come un fenomeno rivolto al gruppo e che sorge dal fatto che gli umani per sopravvivere dipendano da un dato sistema di sostegno.

Al fine di favorire la cooperazione e l'armonia all'interno della comunità, la moralità definisce limiti al comportamento, soprattutto quando gli interessi

---

<sup>34</sup> de Waal F., *Naturalmente Buoni*, p. 58

entrano in collisione. Le regole morali danno luogo ad un *modus vivendi* tra ricchi e poveri, sani e malati, vecchi e giovani, sposati e non sposati e così via. Poiché la moralità contribuisce a far andar d'accordo le persone e alla riuscita di sforzi congiunti, spesso pone il bene comune al di sopra degli interessi individuali. Non li nega mai, ma insiste sul fatto di trattare gli altri nel modo in cui noi stessi vorremmo essere trattati.<sup>35</sup>

Il campo di azione della moralità si riduce per de Waal ad Aiutare o (non) Arrecare danno al prossimo, dove le due A rimangono interconnesse. Ciò che non sta in rapporto con queste due A cade quindi al di fuori dell'ambito morale: gli appelli alla moralità in relazione a matrimoni omosessuali, piuttosto che questioni di buon costume, occultano convenzioni sociali sotto un linguaggio morale. La differenza sta nel fatto che la trasgressione alle convinzioni sociali è opinabile in quanto queste non sono necessariamente ancorate ai bisogni altrui, mentre, a causa dell'impatto che hanno sul benessere degli altri, le regole morali sono ben più costanti.

Le risorse decisive in relazione alle due A, entrambe oggetto delle regole del possesso, della spartizione e dello scambio, sono, in sostanza, il cibo e i partner sessuali.

De Waal suddivide la struttura morale in tre livelli di cui i primati condividono con noi il primo e parte del secondo.<sup>36</sup>

---

<sup>35</sup> de Waal F., *Primati e filosofi*, p. 194

<sup>36</sup> È da puntualizzare che per quanto si parli di primati, gran parte di queste teorie sono estendibili ad altri animali intelligenti come delfini ed elefanti.

Primo livello: i sentimenti morali, ovvero gli elementi costitutivi i quali comprendono l'empatia<sup>37</sup>, la reciprocità, il risarcimento, la risoluzione dei conflitti ed il senso di equità.

Secondo livello: la pressione sociale che è la pressione esercitata su tutti i membri di una comunità perché apportino il loro contributo al raggiungimento di obiettivi comuni ed alla salvaguardia delle regole sociali su cui c'è accordo. A questo livello si incontrano differenze più importanti che nel primo, ma nei primati si registra comunque un certo conformismo e, in generale, comportamenti come la riconciliazione mediata da terzi, piuttosto che i comportamenti di vigilanza e l'imparzialità da parte dei dominanti, sono tutti indice di interesse per la comunità. Nei gruppi dei primati poche figure chiave possono esercitare una straordinaria influenza. Gli scimpanzé, sembrano distinguere tra comportamenti accettabili ed inaccettabili, ma sempre in stretta dipendenza con le conseguenze immediate che hanno, specialmente per se stessi. Negli umani ciascun individuo viene stretto in una sorta di morsa sociale facendo sì che il suo comportamento soddisfi le aspettative del gruppo sociale di appartenenza, ed è attraverso questo processo che si va costruendo la reputazione agli occhi degli altri, i quali possono poi, o meno, ricompensarlo attraverso meccanismi di reciprocità indiretta.

Terzo livello: giudizio e ragionamento. Del ragionamento morale umano non si hanno paralleli conosciuti all'interno del regno animale. Gli esseri umani risultano gli unici a

---

<sup>37</sup> de Waal, vicino a posizioni humeiane, altrove parla dell'empatia come una capacità anziché come un sentimento, nel vedere un'ambiguità di terminologia ha ragione Philip Kitcher.

seguire una bussola interna ed a giudicare se stessi e gli altri valutando le intenzioni e convinzioni che sottendono le azioni. Inoltre il desiderio di una struttura morale dotata di coerenza interna è unicamente umano, essendo l'uomo l'unico animale a preoccuparsi del perché pensa ciò che pensa. Ovviamente però il ragionamento morale non resta un fenomeno scollegato dalle tendenze sociali dei primati, anzi la bussola interna è stata forgiata proprio dall'ambiente sociale. Tramite l'osservazione quotidiana delle reazioni positive o negative dei nostri comportamenti deduciamo quali sono gli obbiettivi altrui e quali i bisogni della nostra comunità, facciamo poi nostri questi obbiettivi e bisogni tramite un processo chiamato interiorizzazione. L'interiorizzazione sociale deve, per de Waal essere alla radice del ragionamento morale, infatti un essere umano cresciuto in isolamento non potrebbe mai arrivare a questo tipo di ragionamenti né alla proiezione di uno spettatore imparziale.

Il nostro dialogo interno solleva comunque il comportamento morale a un livello di astrazione e di autoriflessione inesistente prima che la nostra specie facesse la sua entrata sulla scena evolutiva.<sup>38</sup>

---

<sup>38</sup> de Waal F., *Primati e filosofi*, p. 208

## 2.2 - La matryoska dell'empatia

Un ruolo centrale in questa strutturazione della moralità è giocato dall'empatia, vista da de Waal come un fenomeno complesso anch'esso coniugabile in varie dimensioni.

Empatia è la capacità di essere influenzati in modo mediato dai sentimenti e dalla condizione altrui, ed è una componente essenziale della simpatia umana riscontrabile pure all'interno del comportamento di soccorso prestato dagli animali. De Waal individua la distinzione tra empatia e simpatia principalmente in relazione alla differenza tra il riconoscimento del dolore altrui e l'impulso a fare qualcosa a riguardo.

Ciò che distingue la simpatia dalla crudeltà, dal sadismo o dalla semplice indifferenza è che la sensibilità per la situazione altrui si accompagna all'*interesse* per l'altra persona.<sup>39</sup>

“L'oggetto dell'empatia è la comprensione, l'oggetto della simpatia è il benessere dell'altra persona”<sup>40</sup>, e, che si basi sull'empatia o meno, il comportamento di soccorso degli animali è l'equivalente funzionale della simpatia umana, che ci aspettiamo di trovare solo nelle specie

---

<sup>39</sup> de Waal F., *Naturalmente Buoni*, Pag. 58

<sup>40</sup> Lauren Wispé cit., de Waal F., *Naturalmente Buoni*, p. 58. Nei testi più recenti de Waal finisce per assimilare la nozione di “empatia” a quella di “simpatia”, quindi pure in questo aspetto sussiste ambiguità terminologica. Io prendo per buona la distinzione operata nel testo del 1996, *Naturalmente Buoni*.

capaci di profondo attaccamento.<sup>41</sup>

Se l'attaccamento e i legami sono alla radice del comportamento di soccorso, le cure parentali devono esserne l'origine evolutiva più lontana<sup>42</sup>: quando si furono evoluti teneri scambi fra genitori e prole si poterono sviluppare ogni sorta di altri rapporti, compresi quelli fra adulti non imparentati.<sup>43</sup>

Questo pare confutare l'interpretazione classica dell'empatia come un fenomeno cognitivo. La letteratura scientifica, infatti, equipara l'empatia alla capacità di attribuire stati mentali. Per de Waal invece al cuore dell'empatia si trova un meccanismo relativamente semplice e primitivo che fornisce ad un soggetto l'accesso allo stato emotivo di un altro -l'oggetto- attraverso le rappresentazioni neurali e corporee del soggetto stesso. Essendo poi l'empatia il cuore della moralità umana, ciò che ne consegue è che la moralità non è un'acquisizione recente, ma risulta anzi profondamente connessa a funzionamenti antichi propri della biologia dei mammiferi.

Quando il soggetto rivolge la sua attenzione allo stato dell'oggetto si attivano automaticamente le rappresentazioni neurali di stati analoghi del soggetto. Più vicini e più simili saranno soggetto ed oggetto, più facile sarà per la percezione del

---

<sup>41</sup> de Waal F., *Naturalmente Buoni*, p. 59. In *Primate e filosofi* (p. 49) afferma che "se la maggior parte dei testi moderni dedicati alle capacità cognitive degli animali tra le varie voci non catalogano l'empatia o la compassione, questo non significa che queste capacità non siano parti essenziali della vita degli animali stessi."

<sup>42</sup> de Waal F., *L'età dell'empatia. Lezioni dalla natura per una società più solidale*, Milano, Garzanti Libri, 2011, p. 94

<sup>43</sup> de Waal F., *Naturalmente Buoni*, p. 60

soggetto attivare le risposte motorie che corrispondono a quelle dell'oggetto.<sup>44</sup>

L'empatia è un processo abituale involontario, comprende reazioni totalmente automatiche<sup>45</sup> che si presentano anche quando il soggetto non è consapevole di ciò che ha visto. Queste reazioni risultano inoltre troppo veloci per sottostare al controllo della coscienza<sup>46</sup>.

Uno studio citato da de Waal per dimostrare quanto le scelte morali siano primariamente “viscerali”, quindi connesse all'empatia, e non razionali è quello di Greene ed Haidt (2002) in cui si mostrava come persone poste di fronte a due diversi dilemmi morali reagissero in modo differente anche se la conseguenza rimaneva identica: l'unica differenza tra l'uno e l'altro caso era che in uno si doveva agire fisicamente sul corpo di un'altra persona<sup>47</sup>. La maggioranza dei soggetti sottoposti a questo test si sarebbero però rifiutati di agire in un modo così invasivo.<sup>48</sup> Questo risultato si ha perché sia osservare che vivere emozioni comporta il coinvolgimento degli stessi substrati fisiologici: l'importanza del corpo, da questo punto di vista, è molto grande e viene sottolineata dal fatto che ogni cosa che si relazioni al corpo finisce facilmente per risvegliare potenti emozioni. De Waal così conferma la propria convinzione che in campo morale l'affetto preceda la cognizione.

---

<sup>44</sup> de Waal F., *Primati e filosofi*, p.60

<sup>45</sup>Automatico non significa inalterabile. Un altro comportamento automatico è il respiro il quale è però possibile controllare in certa misura.

<sup>46</sup> de Waal F., cit. studi di Dimberg (2000), *Primati e filosofi*, p. 61

<sup>47</sup> Esperimento successivamente descritto nel presente elaborato.

<sup>48</sup> de Waal F., *La scimmia che siamo*, p. 247



Le nostre decisioni morali sono guidate dalle emozioni. Attivano parti del cervello che risalgono alla transizione dai rettili, animali a sangue freddo, ai mammiferi che allattano, accudiscono e amano, quali noi siamo. Abbiamo una bussola interna che ci dice come dovremmo trattare gli altri. Spesso le razionalizzazioni avvengono a posteriori, quando ormai abbiamo portato fino in fondo le reazioni predeterminate della nostra specie.<sup>49</sup>

Nel corso dell'evoluzione le prime società umane costituivano degli agenti di selezione e produzione ottimali di comportamenti cooperativi e di sopravvivenza del più "buono" allo scopo di privilegiare la famiglia o colui che sarebbe entrato nel circolo di azione dei favori reciproci. È così che si è andata creando quella sensibilità sociale che una volta formatasi non ha fatto altro che espandere il suo campo di azione fino a quando la solidarietà nei confronti degli altri è diventata un obiettivo a sé stante.

Nel porre l'accento sulla bontà i nostri sistemi morali prescrivono ciò che fa già parte della nostra eredità. Non capovolgono in alcun modo il comportamento umano, ma evidenziano solamente delle capacità preesistenti.<sup>50</sup>

La capacità di reagire agli stati di comportamento dei propri simili varia dal mero riflesso del contagio emotivo privo di comprensione –che si ha quando lo stato emozionale di un

---

<sup>49</sup> de Waal F., *La scimmia che siamo*, p. 248

<sup>50</sup> de Waal F., *Primate e filosofi*, p. 214

individuo suscita uno stato analogo o strettamente collegato a esso in un altro individuo- al soccorso mirato.

Attraverso una progressiva differenziazione tra sé e l'altro e un progressivo riconoscimento delle circostanze specifiche che sottendono gli stati emotivi degli altri, il contagio emozionale evolve in empatia. L'empatia comprende il contagio emozionale e probabilmente senza non potrebbe essere mai nata, ma va al di là di esso in quanto pone dei filtri tra lo stato dell'altro e il proprio.<sup>51</sup>

All'empatia sono legati i due meccanismi della *compassione* e della *sofferenza personale*, il primo indirizzato da un impulso altruistico ed il secondo invece dalla volontà di lenire la propria sofferenza suscitata dalla percezione della sofferenza altrui.

La differenza principale tra gli altri animali e le antropomorfe non sta nell'empatia in quanto tale, ma nelle sovrapposizioni cognitive che consentono alle antropomorfe di assumere il punto di vista dell'altro<sup>52</sup>. Ad esempio l' aiuto mirato si ha nelle grandi scimmie, delfini ed elefanti, ma è assente nella maggioranza degli altri animali. Tutto questo può anche spiegare la presenza in questi animali del comportamento di consolazione - rassicurazione da parte di uno spettatore non coinvolto nei confronti di uno dei due contendenti protagonisti- assente in quasi tutte le altre specie e da distinguersi dal

---

<sup>51</sup> de Waal F., *Primati e filosofi*, p. 48

<sup>52</sup> *Ibidem*, p. 53

comportamento di riconciliazione che si verifica invece tra individui precedentemente in contrasto.

L'empatia viene rappresentata da de Waal con il "modello della matrioska" secondo il quale essa comprende tutti i processi che conducono a stati emozionali che relazionano il soggetto con l'oggetto. Il nucleo della matrioska è costituito da quel meccanismo automatico di percezione-azione che si risolve in uno stato repentino e spesso inconscio che fa "corrispondere" gli individui. Da questa base predefinita si costruiscono poi i livelli più alti di empatia che sono l'empatia cognitiva, cioè la capacità di interpretare le cause delle emozioni dell'oggetto, e l'attribuzione di stati mentali ovvero la piena assunzione del punto di vista dell'altro. Ciò che la matrioska vuole significare è che gli stati esterni necessitano di quelli interni: sicuramente non tutta l'empatia è riducibile al contagio emozionale, ma non può prescindere da esso, così come non tutta la moralità è simpatia, ma senza di essa "girerebbe a vuoto". Infatti la pressione esercitata dalla selezione naturale in favore sia dell'empatia, sia dei mezzi non controllabili che la rivelano, deve essere stata fortissima: ne portiamo traccia nella nostra fisionomia, sia nello sviluppo del bianco della sclera dell'occhio -assente negli altri animali-, sia nella capacità di arrossire di vergogna.

La matrioska è ciò che rende plausibile il considerare l'empatia come nucleo della moralità permettendo così una visione di questa che parta dal "basso" anziché dall'"alto", sia che

questo “alto” venga individuato in un dio che nella ragione umana.<sup>53</sup>

### 2.3 - *L'ipotesi della coemergenza*

È improbabile arrivare all'empatia cognitiva senza un alto livello di consapevolezza di sé. Per capire che la fonte dello stimolo riflesso non siamo noi ma un altro e per comprendere la cause dello stato dell'altro, bisogna avere chiara la distinzione tra il sé e l'altro così da poter approdare all'aiuto mirato.

Gordon Gallup (1982) fu il primo ad ipotizzare la connessione tra l'empatia cognitiva ed il riconoscimento allo specchio della propria immagine -ovvero il test della macchia-<sup>54</sup>. Gli ominoidi -umani ed antropomorfe-, i delfini e gli elefanti e, come dimostra un recente studio, anche le gazze<sup>55</sup> sono i soli animali capaci di riconoscere la propria immagine allo specchio.<sup>56</sup>

L'ipotesi della coemergenza è quella che vede una serie di capacità affiorare nello sviluppo dei bambini contemporaneamente all'autoriconoscimento, ovvero verso i due anni di età. Tali capacità sono la percezione del sé, l'assunzione delle prospettive altrui, la sensibilità al modo in cui si è guardati, il provare imbarazzo, l'uso dei pronomi personali, la pratica di

---

<sup>53</sup> de Waal F., *Primate e filosofi*, p. 62

<sup>54</sup> *Ibidem*, p. 59

<sup>55</sup> Helmut Prior cit., de Waal F., *L'età dell'empatia*, p. 201, disponibile all'indirizzo <http://www.youtube.com/watch?v=vQwjC9ohoHM&index=1&list=PL9EFF03CD27B5C9A6>.

<sup>56</sup> In tutte queste specie comunque il risultato del testo non è mai del 100% si veda de Waal F., *L'età dell'empatia*, p. 185

giochi di finzione, ecc.

Questa ipotesi costituisce una soluzione interessante perché offre un quadro soddisfacente e ben ordinato che lega assieme ontogenesi, filogenesi e neurobiologia<sup>57</sup>. Ciò potrebbe quindi permetterci di concludere che un animale che si riconosce allo specchio è anche un animale capace di soccorso mirato. In altre parole potremmo individuare quella soglia minima al di là della quale possiamo aspettarci da un'animale intelligenza sociale sufficiente, ed indispensabile, allo svilupparsi di comportamenti, e rispettivi sentimenti, protomorali.

#### 2.4 - Paradigmi evolutivi e paradigmi di genere

Nel panorama evolutivo due sono le specie alle quali l'*Homo Sapiens* pare essere strettamente imparentato fino ad avere in comune tra il 95% ed il 98% del DNA: gli scimpanzé *Pan Troglodytes* ed i bonobo *Pan Paniscus*. Con queste due specie l'uomo condivide vari milioni di anni di evoluzione, cosa che accade in misura minore con gli altri primati<sup>58</sup>. Sia con gli scimpanzé che con i bonobo l'uomo ha in comune geni che non sono presenti nel DNA dell'altra antropomorfa. Sussistono due quesiti, quindi, ai quali rispondere sulla base di questa considerazione. Il primo si chiede a quale delle tre specie in questione somigliava di più l'antropomorfa originaria dalla quale ci siamo separati 5,5 milioni di anni

---

<sup>57</sup> de Waal F., *Letà dell'empatia*, pag.187, gli studi della neurobiologia si concentrano sui neuroni di Von Economo.

<sup>58</sup> de Waal F., *Far la pace tra le scimmie. Aggressività, riconciliazione, perdono. le basi biologiche del comportamento umano*, Milano, Edizioni Euroclub Italia, 1991, p. 172

fa, mentre il secondo pone la questione di riconoscere a quale delle due specie *Pan* assomigli di più l'*Homo Sapiens*.<sup>59</sup> Quest'ultima questione è ben più decisiva di quanto possa sembrare per una naturalizzazione dell'etica se prendiamo in considerazione, oltre alle differenze fisiche sulle quali non ci soffermeremo, i caratteri e le strutture sociali incommensurabilmente diverse di questi animali.

Ciò che le due specie *Pan* hanno in comune è una struttura sociale fluida, cioè dove i membri di una comunità numerosa non si spostano né si nutrono insieme, ma formano piccole bande che cambiano di composizione fondendosi e dividendosi. Ma mentre negli scimpanzé si formano bande di maschi adulti, nei bonobo l'attrazione più forte è quella tra femmine adulte e fra sessi diversi, mentre i maschi sono relativamente deboli.<sup>60</sup>

Lo scimpanzé vive in comunità dove regna una forte gerarchia in linea maschile che viene fatta rispettare rigidamente; è principalmente il maschio alfa che ha accesso alle femmine; all'interno della comunità la *politica* viene condotta in modo "machiavellico" con costituirsi di volubili alleanze e giochi di forza; i conflitti, generalmente prevenuti e risolti grazie all'attività di *grooming*, non è così raro che sfocino in aggressioni fisiche; si sono registrati assassinii – chiamati tali in quanto pare riscontrabile una certa premeditazione nel *modus operandi* – a danni sia di scimpanzé interni alla comunità sia, ben più frequentemente, di scimpanzé appartenenti a comunità limitrofe.

---

<sup>59</sup> In realtà sussiste un'altra questione, alla quale in questo contesto non sarà dedicata attenzione, ma che è forse di ancor maggiore importanza: perché siamo fenotipicamente così diversi dalle specie *Pan*? Una delle teorie che prova a rispondere a questa domanda è quella della "scimmia acquatica" di Alister Hardy ed Elaine Morgan.

<sup>60</sup> de Waal F., *Far la pace tra le scimmie*, p. 179

Le comunità di bonobo sono invece rette da una gerarchia femminile resa possibile dall'operare in concerto delle femmine e, vista la loro quasi continuativa ricettività, dall'inclusione di tutti nella sfera sessuale. Il sesso, praticato sia tra individui di genere opposto che tra individui dello stesso genere, infatti, è il principale collante sociale nonché metodo di prevenzione e mediazione dei conflitti -la gran parte dell'attività sessuale tra bonobo è non riproduttiva ma affiliativa-. Non è mai stata registrata nessuna uccisione tra i bonobo, anche se i conflitti e le aggressioni sono presenti<sup>61</sup>. Inoltre è fisiologico per le comunità intrecciarsi tra loro: le femmine all'età della pubertà infatti migrano verso un'altra comunità che le accoglie e quando due comunità estranee si incontrano, dopo un'iniziale momento di tensione, si fondono in una sessione di sesso non riproduttivo.

Tra i bonobo non ci sono guerre letali, c'è ben poca caccia, non c'è dominanza maschile e c'è una gran quantità di sesso. Se lo scimpanzé è il nostro volto demoniaco, quello angelico deve essere rappresentato dal bonobo.<sup>62</sup>

Non ha senso e sarebbe fuorviante però pensare agli scimpanzé come mostri assetati di sangue: gli scimpanzé presentano comportamenti altruistici, sono relativamente pacifici, capaci di assumere la prospettiva altrui e di praticare soccorso mirato. I bonobo però vivono

---

<sup>61</sup> Si sa molto poco sui bonobo in natura ma, secondo varie osservazioni, molti presentano mutilazioni agli arti superiori e non è possibile escludere a priori l'ipotesi di scontri intraspecifici.

<sup>62</sup> de Waal F., *La scimmia che siamo*, p. 44

in una società tale da incrementare soprattutto l'aspetto empatico<sup>63</sup>.

L' aggressività non è certamente assente nei bonobo, ma è raro che tra loro si verifichi il trattamento che ogni tanto gli scimpanzé si infliggono a vicenda, quando si mordono e si picchiano senza pietà. Per lo scimpanzé lo status conta moltissimo e se un maschio si sente provocato anche solo minimamente drizza il pelo e raccoglie un ramo per sfidare chiunque avverta come più debole.<sup>64</sup>

## 2.5 – Sesso: ruolo sociale ed infanticidio

Come abbiamo visto le due risorse attorno alle quali ruotano i comportamenti morali dell'aiutare e del non arrecare danno sono, per de Waal, principalmente sesso e cibo.

Le scimmie antropomorfe non sono coscienti del legame che intercorre tra sesso e riproduzione, ma è abbastanza comune tra i maschi degli animali privilegiare i piccoli delle femmine con cui hanno avuto rapporti sessuali. Ciò si traduce in proteggerli e prendersi cura di loro. I bonobo praticano sesso troppo spesso con troppi partner per fare simili distinzioni riguardo ai piccoli, e questo è il vantaggio che hanno le femmine nell'attirare continuamente i maschi nei rapporti sessuali. Infatti, se i maschi degli animali fossero

---

<sup>63</sup> L'incredibile sensibilità empatica dei bonobo è esposta da De Waal in vari resoconti. In particolare ricordo uno in cui una giovane bonobo di nome Kuni prestò soccorso ad uno storno caduto dentro alla sua recinzione cercando di farlo volare.

<sup>64</sup> de Waal F., *La scimmia che siamo*, pag. 42



coscienti di quali sono i loro figli e potessero riconoscerli, si rischierebbe più spesso nel fenomeno dell'infanticidio, ovvero l'uccisione dei neonati da parte dei maschi.<sup>65</sup>

Nel 1979 il primatologo giapponese Yukimaru Sugiyama raccontò per la prima volta di come i maschi degli entelli<sup>66</sup>, dopo essersi impadroniti di un harem di femmine scacciando il maschio, ne uccidano tutti i piccoli strappandoli alle madri. Da quel momento nacque, secondo l'opinione di Waal, una delle ipotesi sull'evoluzione più provocatorie del nostro tempo, ovvero quella che l'infanticidio possa coadiuvare la riproduzione maschile.<sup>67</sup> Ovviamente questa teoria fu ignorata per molti anni, ma i resoconti andavano aumentando anche a riguardo di altre specie, come i leoni, gli orsi, i delfini ecc.<sup>68</sup>

Quando un maschio prende il potere in un gruppo, non solo caccia via il capo precedente, ma toglie di mezzo anche gli ultimi sforzi riproduttivi di questo maschio. In tal modo le femmine riprenderanno ad essere feconde prima, contribuendo così alla riproduzione del nuovo maschio.<sup>69</sup>

Chi ha prospettato questa idea, ponendo l'attenzione sull'infanticidio umano, è l'antropologa Sarah Blaffer Hrdy. È stabilito adesso che i bambini sono più a rischio di abusi da parte di patrigni che da parte di padri biologici. Inoltre gli studi antropologici mostrano che dopo

---

<sup>65</sup> De Waal, *La scimmia che siamo*, p. 134

<sup>66</sup> Una specie di scimmie.

<sup>67</sup> de Waal F., *La scimmia che siamo*, p. 135

<sup>68</sup> Interessante è che spesso uccidano i piccoli senza però mangiarli, ad esempio i leoni

<sup>69</sup> de Waal F., *La scimmia che siamo*, p. 42

una guerra è abbastanza comune che i bambini delle donne fatte prigioniere vengano uccisi. Per tutti questi motivi non si può fare a meno di includere anche la specie umana nel dibattito sul ruolo dell'infanticidio.

Da questa prospettiva l'infanticidio si profila come fattore chiave nell'evoluzione sociale in quanto mette i maschi in lotta tra loro ed il maschio con la femmina, la quale risulta avere tutto da perdere e niente da guadagnare da queste dinamiche. Data la situazione, la strategia migliore per lei è, come nei bonobo, confondere completamente la paternità al fine di mettersi al riparo dall'infanticidio, infatti la cosa geneticamente peggiore per un maschio sarebbe quella di annientare la propria progenie. L'altra strada da prendere è, al contrario, rendere i maschi certi della loro paternità con il mantenere fissi i legami di coppia e, quindi, mantenere il maschio presso di sé ottenendo così protezione per se stessa e per i figli. È quello che avviene nell'*Homo Sapiens*, ciò ha anche permesso la fiducia tra maschi, quindi maggiore cooperazione tra loro con relativa evoluzione sociale.

I bonobo sono una vera eccezione tra le antropomorfe visto che casi di infanticidio sono stati documentati tra gorilla, scimpanzé, oranghi e, naturalmente, uomini. Le femmine di scimpanzé, da parte loro, dopo aver partorito, per prevenire l'infanticidio, stanno alla larga per anni dai grandi assembramenti della loro specie. Gli umani invece hanno una società caratterizzata da legami maschili, legami femminili e famiglie nucleari. Hanno i legami maschili in comune con gli scimpanzé, i legami femminili coi bonobo, mentre la famiglia

nucleare è una loro esclusiva.

Queste due “opzioni sociali” visibili all'interno dei nostri parenti evolutivi possono corrispondere ad altrettanti paradigmi sociali di genere: uno più maschile, improntato alla competizione ed alla gerarchia, l'altro più femminile, governato dalle leggi della coalizione parentale e della maggiore empatia. Nessuna delle due società è priva di empatia piuttosto che di gerarchia o aggressività, semplicemente hanno posto l'accento su una delle due capacità che sono in loro più sviluppate.

De Waal cita a proposito una ricerca canadese in cui ragazzini e ragazzine di nove e dieci anni venivano invitati a giocare per misurare il livello di competizione tra loro. Risultò che le ragazze si mettevano in competizione solo se necessario mentre i ragazzi sembrava lo facessero proprio per il gusto di farlo.<sup>70</sup> Per il modello maschile rendere chiara la gerarchia è una priorità assoluta. Così per gli scimpanzé, la gerarchia pervade ogni cosa e resta essenziale per una collaborazione efficace, una volta messa in chiaro, infatti, non lascia spazio ad ulteriori conflitti.

La differenza di genere nell'interesse per le due risorse base, ovvero cibo e sesso, è quella che forse può spiegare questo doppio standard nei modelli socio-morali. Infatti è importante ricordare che, anche se ci sforziamo di ottenere una moralità universale e senza connotazioni di genere, i giudizi che riguardano la vita reale non sono immuni dalla biologia dei mammiferi.

---

<sup>70</sup> de Waal F., *La scimmia che siamo*, p. 66

Di rado un sistema morale vitale lascia che le sue regole si distacchino dagli imperativi biologici della sopravvivenza e della riproduzione.<sup>71</sup>

---

<sup>71</sup>de Waal F., *Primati e filosofi*, p. 195

### 3 - IL LATO OSCURO

#### Inibizione dell'empatia ed inclusione nel cerchio della moralità

Da quando nel 1979 comparve sul "National Geographic" la notizia che gli scimpanzé si uccidevano tra di loro cibandosi a volte delle loro vittime, si venne a sapere che, oltre ad essere carnivori -gli scimpanzé cacciano le scimmie non antropomorfe sfasciando loro il cranio e mangiandole vive-, questi animali sono anche assassini e cannibali.<sup>72</sup> Questo fu un problema per tutti coloro che portavano le osservazioni di Jane Godaal -la quale invece si fece poi carico di tutto il peso cognitivo di questi fatti- come prova della nostra natura pacifica.<sup>73</sup> Così, se prima si cercava in ogni modo di vedere, nei nostri parenti più stretti, l'evidenza di una primigenia natura "buona" dagli echi rousseauiani, si assisteva invece al ritorno in auge della visione di Hobbes.

La verità pura e semplice è che la violenza brutale è parte dell'indole naturale degli scimpanzé; certo, non necessariamente manifestano la violenza, poiché in realtà alcune comunità di scimpanzé sembrano abbastanza pacifiche, ma possono manifestarla e spesso lo fanno.<sup>74</sup>

---

<sup>72</sup> de Waal F., *La scimmia che siamo*, p. 35

<sup>73</sup> Jane Godaal portò avanti le osservazioni a Gombe Stream, i comportamenti sopra descritti vengono osservati inizialmente solo più a sud, sulle montagne del Mahale.

<sup>74</sup> de Waal F., *La scimmia che siamo*, p. 36

Per de Waal, se tutto ciò sembra rafforzare la teoria dell'“antropomorfa assassina”, al tempo stesso finisce anche per indebolirla. Contrariamente a ciò che si pensava agli albori dell'etologia, uccidere i conspecifici è pratica diffusa tra varie specie. Diffusa, ma poco frequente. La violenza degli scimpanzé è ben lontana dall'essere un evento quotidiano: gli scimpanzé possono esser violenti, ma al contempo le loro comunità hanno potenti sistemi di controllo e di equilibrio.<sup>75</sup>

L'impiego della violenza illimitata pare essere strettamente connesso all'inibizione dell'empatia ed a quello che si identifica con l'opposto dell'empatia, la *Shadenfreude* le quali finiscono per portare alla disumanizzazione dell'altro –o *descimpanzeizzazione*-. Ciò, come negli umani, accade soprattutto nella violenza applicata tra comunità o gruppi diversi, ed accade perché ci viene straordinariamente facile pensare secondo la formula del noi-contro-loro. Gli interni al gruppo trovano sempre delle ragioni per sentirsi superiori agli esterni al gruppo, gli esterni simmetricamente, rappresentati come meno che umani, rafforzano a loro volta la solidarietà e l'autostima.<sup>76</sup> Questo “vecchio trucco” risale ad una psicologia ben più antica della nostra specie ed è qualcosa che per de Waal ha a che vedere con la percezione degli interessi condivisi, che si contrappongono agli interessi in competizione. Fino a quando gli individui sentono di avere uno scopo comune, reprimono i

---

<sup>75</sup> Ricordo solo la consolazione, la riconciliazione per intervento di terzi, il grooming preventivo, ma in generale, come in ogni società complessa, la pressione sociale è un fattore molto potente l'appoggio degli altri è essenziale per non venire ostracizzati. La forza bruta, da sola, non riuscirebbe a tenere insieme una società di questo tipo.

<sup>76</sup> de Waal F., *La scimmia che siamo*, p.176

sentimenti negativi, ma appena lo scopo svanisce le tensioni emergono in superficie.<sup>77</sup>

Inoltre tutto questo porta a dinamiche che sono tanto più complesse quanto è più complessa è la società dei soggetti in questione. Quindi nel caso di uomini o scimpanzé si raggiunge di una complessità notevole. Queste le parole con cui la filosofa Mary Midgley spiega il fenomeno.

Quanto più un legame sociale si sviluppa e si complica, tanto più grande diviene, inevitabilmente, la differenza tra coloro che sono all'interno del gruppo e coloro che non ne fanno parte.<sup>78</sup>

Questo fenomeno fa parte di quello più ampio della *pseudo-speciazione*, ovvero la tendenza a considerare gli appartenenti alla propria cultura come una specie a sé. La *pseudo-speciazione* è anche il fenomeno che permette l'evoluzione culturale stessa: un insieme di costumi fissati nell'infanzia attraverso l'imprinting che vengono poi assunti come parte della propria costituzione, ovvero come base da cui è possibile procedere in modo innovativo. Il prezzo da pagare per questo però è molto alto: quel che si rischia è la disumanizzazione degli individui appartenenti alle altre culture.<sup>79</sup>

In considerazione proprio di quanto il privilegio riservato al proprio gruppo è risultato

---

<sup>77</sup> De Waal F., *La scimmia che siamo*, p. 178

<sup>78</sup> Midgley M. *Perché gli animali. Una visione più "umana" dei nostri rapporti con le altre specie*, Milano Gian Giacomo Feltrinelli Editore, 1985, p. 118

<sup>79</sup> *Ibidem*, p. 119

vantaggioso nel servire l'umanità nel corso dell'evoluzione, è difficile che un sistema morale mostri pari considerazione nei confronti di tutti gli uomini – e impossibile nei confronti di tutte le altre forme di vita sulla terra. Per de Waal, il sistema deve stabilire delle priorità: in polemica con Peter Singer, egli afferma che, ad un livello, può essere vero che tutto il dolore del mondo abbia la stessa importanza, ma che, ad un altro livello, questo cozza con la distinzione, che è stata essenziale nel corso della nostra storia evolutiva, tra interni ed esterni al gruppo, laddove i “sistemi morali per loro natura privilegiano gli interni al gruppo.”<sup>80</sup>

La moralità resta un fenomeno evoluto per avere rapporti con la propria comunità e solo recentemente ha cominciato ad includere membri degli altri gruppi, ma, per de Waal, l'espansione del cerchio della moralità risulta sempre condizionata dalla disponibilità economica, cioè:

I cerchi si possono allargare in tempi di abbondanza, ma si restringeranno inevitabilmente nel momento in cui le risorse si assottiglieranno. Questo accade perché i cerchi demarcano i livelli di obbligo.<sup>81</sup>

L'ampliamento si ha solo quando la buona salute e la sopravvivenza dei cerchi più interni rimangono assicurate. Quando si vive in circostanze di benessere, dichiara de Waal,

---

<sup>80</sup> de Waal F., *Primate e filosofi*, p. 196

<sup>81</sup> *Idem*



possiamo, e dobbiamo, preoccuparci per coloro che stanno al di fuori della nostra stretta cerchia<sup>82</sup>, ma un confronto paritario tra i vari cerchi andrebbe contro le antiche strategie di sopravvivenza. Per de Waal, non è solo un essere parziali il nostro, è un doverlo essere: la fedeltà risulta un dovere morale.<sup>83</sup> E, spesso, c'è tensione tra fedeltà ed inclusione morale. Sarebbe però sbagliato vedere la guerra come un impulso insopprimibile, è anzi un'opzione che a volte viene deliberatamente scelta. Tra gli scimpanzé negli attacchi a membri di comunità esterne è riscontrabile una certa premeditazione e coscienza dell'atto, rintracciabile nel livello coordinazione dell'azione e nelle parti del corpo sistematicamente ferite -mani, piedi, scroto e testicoli-<sup>84</sup>. Realmente nei comportamenti aggressivi vi è una forte componente di apprendimento sia per quanto riguarda gli uomini che per quanto riguarda gli animali.

Ogni bambino nasce con una potenzialità per il comportamento aggressivo, e in alcuni bambini questa potenzialità è probabilmente maggiore che in altri; ciononostante il risultato finale dipende dall'ambiente in cui il bambino vive. Pertanto se gli etologi affermano che l'uomo ha una natura aggressiva, intendono dire che i membri della nostra specie imparano i comportamenti aggressivi

---

<sup>82</sup> Ciò in accordo con Singer per il quale un benessere crescente comporta obblighi crescenti.

<sup>83</sup> de Waal F., *Primate e filosofi*, p. 198. È la fedeltà che spiega, ad esempio, che un essere umano handicappato avrà sempre un valore morale più alto rispetto di qualsiasi animale perché verrà valutato secondo i criteri della parentela, dei legami e dell'appartenenza al gruppo.

<sup>84</sup> Si ha anche notizia di uno scimpanzé che tornava, settimane dopo l'accaduto, a contemplare il cadavere della sua vittima.

abbastanza facilmente.<sup>85</sup>

Visto che non ci sono tante probabilità che comportamenti così simili si siano evoluti in modo autonomo in mammiferi imparentati così strettamente, non è un caso che gli unici animali in cui bande di maschi espandono il proprio territorio sterminando intenzionalmente i maschi vicini, siano gli esseri umani e gli scimpanzé.

Il modello umano più simile a quello delle antropomorfe è conosciuto come <<raid letale>>. I raid consistono in un gruppo di uomini che sferrano un attacco a sorpresa nel momento in cui sono in vantaggio, quando ci sono quindi poche probabilità che siano loro a rimetterci. Lo scopo è uccidere altri uomini e rapire donne e ragazze.<sup>86</sup>

Questi atti in cui sorpresa, inganno e imboscata nelle tenebre sono componenti privilegiate, è inoltre un modello seguito dalla maggioranza delle società umane di cacciatori-raccoglitori che così intraprende una guerra ogni due anni circa. Nell'uomo chiaramente l'aggressione territoriale è sempre stata una potenzialità, però è probabilmente stata applicata in scala ridotta fino a quando egli divenne stanziale e cominciò ad accumulare beni.

Ciò su cui invece non esistono paralleli tra la società degli scimpanzé e quelle umane è il

---

<sup>85</sup> de Waal F., *Far la pace tra le scimmie*, p. 84

<sup>86</sup> de Waal F., *La scimmia che siamo*, p. 180

mantenere la pace, atto praticato dagli uomini ben più della guerra e di cui i matrimoni misti, presenti in ogni cultura, sono la conferma, in quanto gli scimpanzé sono incapaci di rapporti amichevoli tra comunità diverse, tutto ciò che sanno fare è il differenziare livelli di ostilità.

Ad ogni modo l'abisso tra interni ed esterni al gruppo risulta spesso talmente enorme che l'aggressività si divide in due categorie: una contenuta e ritualizzata all'interno del gruppo, l'altra totale, gratuita e letale tra i diversi gruppi.<sup>87</sup>

Anche la crudeltà, come la simpatia, si basa sull'assunzione di prospettiva, infatti la malattia mentale, la psicopatia, è caratterizzata da una disconnessione permanente tra l'assunzione di prospettiva e le aree profonde del cervello connesse all'empatia, ma per la maggior parte di noi vedere la sofferenza degli altri è quasi peggio che soffrire in prima persona.

In sé e per sé assumere il punto di vista dell'altro è una capacità neutra: può servire fini costruttivi o distruttivi. I crimini contro l'umanità si basano precisamente su questa capacità. La tortura richiede la comprensione di ciò che gli altri pensano o sentono.<sup>88</sup>

Chi è capace di provare empatia, inoltre, non è detto che la provi ininterrottamente, infatti l'empatia ha bisogno di un filtro che selezioni ciò a cui reagire e di un "interruttore" che

---

<sup>87</sup> de Waal F., *La scimmia che siamo*, p. 177

<sup>88</sup> de Waal F., *L'età dell'empatia*, p. 279

possa spegnerla perché non potremmo permetterci di empatizzare con qualsiasi esistenza in cui ci imbattiamo.

Il “portale” per l'attivazione dell'empatia è l'immedesimazione, la quale è più facile che si realizzi nei confronti di chi rientra nella stretta cerchia degli affetti. Fuori da questa cerchia tutto diventa più facoltativo, ed in generale dipende dal fatto se possiamo permetterci o meno di immedesimarci o ne abbiamo intenzione: esistono mille modi per inibire l'immedesimazione. Quando ci impediamo l'immedesimazione con un gruppo considerato nemico, ad esempio, lo facciamo rimuovendo la loro individualità e definendoli come una massa anonima di persone sgradite, “esemplari inferiori di un diverso gruppo tassonomico”.<sup>89</sup>

Non solo riusciamo ad inibire e controllare le risposte empatiche, ma riusciamo anche a regolarle tramite attenzioni selettive ed immedesimazioni selettive. Seppure ci immedesimiamo facilmente con gli altri infatti, ciò non avviene in maniera necessaria.

L'automatismo dei processi empatici non va confuso con una loro inevitabilità. Per non fraintendere, l'empatia può anche essere stroncata sul nascere, e ciò non significa che sia un male, come nel caso di chirurghi ed infermieri.<sup>90</sup>

Esiste una differenza di genere anche in questo: le donne tendenzialmente sono meno facili alla chiusura del “portale” essendo l'empatia sviluppatasi primariamente all'interno della

---

<sup>89</sup> de Waal F., *L'età dell'empatia*, p. 283

<sup>90</sup> *Ibidem*, pp. 110-111

relazione madre-prole, ma quando il loro portale è aperto, gli uomini sono probabilmente empatici quanto le donne.

### 3.1 - *Guerra*

La più catastrofica delle cose che ci si immagina nel sentir parlare di aggressività umana è la guerra, la quale però è un fenomeno complesso sotto il profilo psicologico. L'associazione con l'aggressività in sé potrebbe essere fuorviante, ed oltretutto, ha un ruolo ambivalente in quanto la forza più potente per sviluppare il senso di comunità è, da sempre, l'ostilità nei confronti degli esterni al gruppo. Questa rende coesi elementi interni che altrimenti si sfalderebbero.

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.<sup>91</sup>

La guerra sembra più un prodotto della gerarchia e dell'obbedienza agli ordini che dell'aggressività e della mancanza di compassione. È poi sicuramente un fenomeno di cui siamo capaci ma è un'attività che entra in conflitto in modo profondo con la nostra

---

<sup>91</sup> de Waal F., *Primate e filosofi*, p. 80

umanità.<sup>92</sup>

De Waal cita a riguardo *On Killing* di Dave Grossman, sottolineando che è un fatto curioso che i soldati, malgrado siano ben armati, per la maggior parte non uccidono mai. Da ciò si può concludere che la maggioranza degli uomini non abbia istinto omicida. Certo è che, dal momento che le guerre attuali aggirano, con le tecnologie, gran parte delle inibizioni naturali, il risultato di tutto ciò può essere ben diverso dalle reazioni di soldati costretti ad uccidere a bruciapelo: cosa questa che non dà mai alcun piacere o vanto, anzi la maggior parte di loro rimane shockato ed è tormentato da ricordi.

Chi vuole usare le atrocità della guerra come argomento contro l'empatia umana deve pensarci due volte. Le due cose non si escludono, ed è importante considerare che la maggior parte degli uomini ha difficoltà a premere il grilletto.<sup>93</sup>

È inoltre utile distinguere l'aggressività dal comportamento predatorio, oggi sappiamo che questi due comportamenti sono controllati da circuiti neurali diversi: è per questo che Lorenz definì l'aggressività un comportamento intraspecifico.<sup>94</sup>

---

<sup>92</sup> de Waal F., *L'età dell'empatia*, p. 291

<sup>93</sup> *Ibidem*, p. 290

<sup>94</sup> de Waal F., *Il bonobo e l'ateo. In cerca di umanità fra i primati*, Milano, Raffaello Cortina Editore, 2013, p.83

#### 4 – ANIMALI NEOTENICI

La neotenia, cioè la conservazione dei caratteri giovanili in età adulta, è considerata il contrassegno peculiare della nostra specie. È riconoscibile nella nostra perpetua disposizione al gioco, nella nostra curiosità e creatività, come pure nella nostra sessualità immaginativa.<sup>95</sup>

Il bonobo ha una caratteristica che lo accomuna a noi più di ogni altra, ovvero il fatto di essere un primate “sempre giovane” o neotenic.

La teoria della neotenia fu applicata alla nostra specie dal 1926 quando si scoprì che l'*Homo Sapiens*, anche nella sua maturità sessuale mantiene l'aspetto di un feto primate. Questo aspetto è rintracciabile nella mancanza di pelo, nel cranio rotondo, nella faccia schiacciata, in moduli comportamentali infantili come la disponibilità al gioco che include l'imitazione, il canto, la danza, la creazione di oggetti privi di scopo pratico, cioè le attività che preludono all'arte. Sicuramente il successo degli umani in quanto specie è legato al fatto che pure in età adulta vengono mantenute la creatività e la curiosità tipica dei giovani mammiferi.

Nei bonobo la neotenia si manifesta nel mantenimento in età adulta del cranio piccolo e rotondo, dei ciuffi bianchi della coda –che gli scimpanzé perdono a cinque anni–, della voce acuta come un cucciolo di scimpanzé. Inoltre i bonobo mantengono l'attività di gioco e la

---

<sup>95</sup> de Waal F., *Il bonobo e l'ateo*, p. 93

forma della vulva delle femmine, anch'essa considerata neotenica in quanto orientata frontalmente, come nella specie umana.<sup>96</sup>

La neotenia, in quanto punto di accesso alla creatività, ha costituito, al tempo stesso sia il marcatore della differenza con gli altri animali, che il ponte che oltrepassa le differenze specifiche. A riguardo, è utile prendere in esame ciò che ha da dire la filosofa inglese Mary Midgley la quale afferma, in polemica con gli antispecisti, che la differenza specifica è una differenza reale, contrariamente a quella di razza che non costituisce un raggruppamento significativo.

Non è mai vero che per sapere come trattare un essere umano si debba sapere a quale razza appartiene. Ma nel caso degli animali la conoscenza della specie è assolutamente indispensabile.<sup>97</sup>

Il legame di specie -generalmente instaurato attraverso l'imprinting- è istintivo e reale in quanto la preferenza naturale per la propria specie non ha un' origine culturale, a differenza del pregiudizio razziale, anche se non opera né in modo semplice né in modo costante.<sup>98</sup>

Inoltre, come abbiamo visto nel caso della pseudo-speciazione, allo stesso modo in cui la

---

<sup>96</sup> de Waal F., *La scimmia che siamo*, pp. 297-298

<sup>97</sup> Midgley M., *Perché gli animali*, p. 107

<sup>98</sup> *Ibidem*, p. 113



comunità sociale che gli uomini riconoscono non comprende necessariamente la totalità della loro specie, non esclude necessariamente tutti i membri delle altre. Non si ha una definizione chiara ed univoca di comunità umana perché l'uomo per natura non si isola nella sua specie.

È una particolare capacità, e un privilegio, della nostra specie quella di non ignorare le altre, ma attrarre, addomesticare, e vivere insieme a una grande varietà di creature. Nessun altro animale fa qualcosa del genere su una scala tanto vasta.<sup>99</sup>

La Midgley fa notare come gli animali che divennero domestici lo fecero, non per paura, ma perché erano in grado di comprendere i segnali sociali loro rivolti e di istituire legami individualizzati con l'uomo. È all'interno di un rapporto personale infatti che impararono ad obbedire. Come l'uomo, tutti gli animali che sono stati addomesticati con successo erano già in origine animali sociali; del resto anche de Waal fa notare come è impossibile addestrare un animale senza presupposto naturale. Gli animali possono essere quindi addestrati a fare a comando quelle cose che liberamente già fanno in natura, ad esempio i delfini a saltare in sincrono o i cavalli ad andare allo stesso passo.<sup>100</sup>

Occorre anche considerare che i confini di specie vengono attraversati senza difficoltà dai segnali di gioco, ovviamente in quelle specie in cui si prestano cure parentali. Inoltre, nel

---

<sup>99</sup> Midgley M., *Perché gli animali*, pp. 120-121

<sup>100</sup> de Waal, *L'età dell'empatia*, p. 164

caso di due piccoli, il segnale di gioco viene percepito con uno straordinario potere affratellante: entrambi i cuccioli delle due diverse specie saranno curiosi e pronti al gioco come uniti da un qualche magnetismo.

La barriera di specie, per quanto possa apparire imponente, assomiglia in realtà a quelle siepi molto alte, di grande effetto, ma solo nella fascia superiore. La siepe sarà una barriera invalicabile per un adulto vestito di tutto punto, occupato nelle sue mediazioni politiche ufficiali, ma in basso, dove è piena di buchi, non rappresenta un ostacolo. I cuccioli dell'*Homo Sapiens*, al pari di quelli di tutte le altre specie presenti, la attraversano in continuazione. E visto che tutti gli esseri umani sono stati bambini, tutto questo ha un'importante conseguenza: quasi nessuno di noi, in fondo al cuore, vede il suo mondo sociale come un mondo esclusivamente umano.<sup>101</sup>

Non solo la maggior parte degli esseri umani ha ricevuto, durante la propria infanzia, un *imprinting* non umano familiarizzando con altre specie, ma c'è anche il fatto che i bambini stessi ricercano queste esperienze continuamente, ed anche coloro che non sono abituati alla presenza di animali li trovano irresistibili proprio in virtù dell'estraneità della loro esistenza a quella umana.

Una delle ragioni che può spiegare la straordinaria permeabilità alle emozioni del confine

---

<sup>101</sup> Midgley M, *Perché gli animali*, pp. 128-129

della specie *Homo Sapiens* può essere trovata proprio nel desiderio neotenico di conoscere e di comprendere dell'uomo che ha un'intensità molto maggiore che qualsiasi altro animale.

Anche gli adulti di altre specie molto progredite giocano a volte tra loro, e questo viene giustamente considerato un segno di intelligenza, ma il fondamento della neotenia va individuato più che nel gioco in sé, in quell'atteggiamento di curiosità e di apertura simpatetica al mondo che ne è il presupposto. Infatti una curiosità insaziabile è essa stessa una caratteristica dell'infanzia<sup>102</sup>, ciò si può dire anche dell'immaginazione, che è proprio quella capacità che permette atteggiamenti simpatetici anche per soggetti lontani da noi, per distanza, cultura o differenza di *umwelten*. In questo senso la neotenia può essere uno di quei fattori che coadiuva l'espandersi del circolo imparziale della moralità e permette di scavalcare le barriere –o forse più propriamente le siepi– specifiche per approcciare atteggiamenti di tipo bioetico.

La capacità di recepire e rispondere agli stati interiori degli animali di altre specie, è presente negli altri animali, ma nell'uomo è più sviluppata e ciò porta ad assumere una posizione critica nei confronti dell'obiezione scettica secondo cui utilizzare in riferimento agli animali le consuete categorie interpretative –linguistiche– della vita umana sarebbe illegittimo in quanto antropomorfo. Questa obiezione, fa notare la Midgley presuppone che il linguaggio verbale sia stato creato non solo *dall'uomo*, ma esclusivamente *per l'uomo*, per descrivere sempre e soltanto fenomeni umani. Idea che più non regge però nel momento

---

<sup>102</sup> Midgley M., *Perché gli animali*, p. 131

in cui si ipotizza che

Il linguaggio si sia formato fin dall'inizio all'interno di una comunità mista e sia stato adattato a descrivere tutte le creature viventi i cui stati interiori fossero interessanti o importanti per l'uomo.<sup>103</sup>

In polemica con queste accuse di antropomorfismo de Waal parla di “antropodiniego”, termine da lui coniato per denunciare il rifiuto a priori delle caratteristiche comuni a esseri umani ed animali sottolineando che, se è vero che gli animali non sono persone, non si può però negare che le persone siano animali.

L'antropodiniego denota una voluta cecità nei confronti delle caratteristiche di tipo umano negli animali o delle nostre caratteristiche di tipo animale. In esso si riflette un'avversione predarwiniana verso le profonde somiglianze tra il comportamento umano e quello animale osservate da chiunque sia libero da preconcetti.<sup>104</sup>

Ciò che fa de Waal per argomentare contro questo antropodiniego è chiamare in causa il principio di parsimonia, non però da un punto di vista irriflessivamente cognitivo ma, anzi, evolucionistico. È opportuno quindi distinguere tra queste due parsimonie che non sempre si accordano.

---

<sup>103</sup> Midgley M., *Perché gli animali*, pp. 135-136

<sup>104</sup> de Waal F., *Primati e filosofi*, p. 91

La parsimonia cognitiva è quella che ci dice di non ricorrere a capacità mentali superiori se possiamo spiegare un fenomeno con quelle di scala inferiore, mentre la parsimonia evolutiva è quella che prende in considerazione la filogenesi in comune e presuppone che, se specie strettamente imparentate, si comportano allo stesso modo, significa che i loro processi mentali impliciti sono probabilmente gli stessi. L'alternativa ad una spiegazione parsimoniosa dal punto di vista evolutivo sarebbe presumere che l'evoluzione di processi divergenti finisca con il produrre un comportamento analogo.<sup>105</sup>

Questo secondo principio di parsimonia è quello che ci permette, da una prospettiva darwiniana, e non controintuitiva, di leggere analogicamente –in quanto la differenza di *umwelten* non è mai effettivamente misurabile– fenomeni che si hanno tra specie imparentate.<sup>106</sup>

---

<sup>105</sup> de Waal F., *Primati e filosofi*, p. 88

<sup>106</sup> Un esempio è costituito dalla somiglianza dei comportamenti accattivanti di richiesta di accudimento dei cuccioli che tra i mammiferi.

## 5 - PROBLEMI E QUESTIONI IN SOSPESO

La moralità viene quindi presentata sia come una ricalibrazione dell'imperfetto funzionamento della matrisca dell'empatia, sia come il frutto di un determinato imprinting sociale, in ogni caso come un comportamento che ci dobbiamo aspettare quando in un animale coemergono varie capacità di cui, *in primis*, la coscienza di sé. Cionondimeno, non viene negato che a volte la moralità finisca per costituire un lusso, qualcosa che non sempre gli esseri umani si permettono. La neotenia propria dell'*Homo Sapiens* si presenta in questo contesto come motore o acceleratore per l'espansione dei cerchi della moralità, ovvero per l'approssimarsi al raggiungimento di quell'universalità senza la quale perderebbe di significato.

Nel panorama evolutivo appare però chiaro che l'evoluzione della moralità abbia avuto inizio su base familiare e/o gruppal, ma come conciliare questa sua origine con quella sua tipica pretesa di universalità? Se gli animali sociali, o almeno quelli con società complesse, sono tendenzialmente xenofobi, diventa automatico che risultino dei guerrafondai? Esiste una possibilità di andare oltre questa determinazione?

La differenza tra l'uomo e gli altri animali, tra l'uomo e la natura, è quindi meramente quantitativa o esiste una componente qualitativa che elevi l'umanità? Fino a dove possiamo spingere le analogie tra l'uomo e le antropomorfe, ed in generale tra l'uomo e le altre specie?

Da cosa è caratterizzata l'intenzionalità dell'uomo ed in cosa è differente da quella degli altri animali? La profondità di questa intenzionalità è poi rilevante per le questioni di ambito morale? Di che tipo è il comportamento realmente morale?

Dalle Tanner Lectures on Human Values tenute da Frans de Waal all'università di Princeton nel novembre 2003, è scaturito, proprio su questi temi, un dibattito dal quale è nato successivamente il testo *Primate e Filosofi* nel quale si aggiunge inoltre un intervento di Peter Singer. Il dibattito si concentra principalmente sul problema dell'antropomorfismo, sulla critica all'ideazione della teoria della patina, sul tipo di intenzionalità che deve determinare la moralità di un'azione e sul ruolo della capacità di ragionamento. Viene qui aperta da Christine M. Korsgaard, ma poi approfondita da Martha C. Nussbaum in una conferenza dal titolo *Compassion, Human and Animals*<sup>107</sup> -nel corso del Chicago Festival of Humanities del Novembre 2013-, la questione di quale sia ed in cosa consista la ferita psicologica che costituisce la differenza tra l'uomo e gli altri animali nei processi di inibizione della compassione.

Prima di affrontare i temi più significativi di questo dibattito è però opportuno convenire, almeno in parte, con Philip Kitcher<sup>108</sup> nell'ammettere una certa vaghezza nell'uso del linguaggio da parte di Frans de Waal il quale non mostra molta cura nel chiarire

---

<sup>107</sup> Disponibile su <http://www.youtube.com/watch?v=ZL5eONzGIRO>

<sup>108</sup> Philip Kitcher (1947) è attualmente professore di filosofia presso la Columbia University, i suoi principali interessi sono filosofia e storia della scienza, filosofia della matematica, filosofia della biologia, ed al momento si interessa delle restrizioni etiche e politiche. alla ricerca scientifica, l'evoluzione dell'altruismo e della moralità, e l'apparente conflitto tra scienza e religione. È stato presidente della rivista Philosophy of Science.

determinati termini. Nonostante Kitcher si soffermi su altri elementi, il principale disagio deriva dall'uso ambiguo dell'espressione "sentimento morale"<sup>109</sup> a riguardo di un fenomeno, come l'empatia, che non manca invece di essere presentata correttamente, dallo stesso de Waal, come una capacità complessa in altri punti. Inoltre genera confusione l'ambiguità tra il termine "empatia" ed il termine "simpatia" che finiscono, nella letteratura più recente per confondersi, mentre, in *Naturalmente Buoni*, erano stati chiaramente definiti e distinti. Questa ambiguità si ha in quanto ciò che realmente preme a de Waal pare essere, più che spiegare precisamente le dinamiche dei fenomeni da lui descritti, ricondurre il comportamento morale e protomorale ad un fattore primo emotivo anziché cognitivo-razionale. O, come sostiene Kitcher, la precisione terminologica va perduta nello sforzo più generale di distruggere quel "nemico" epistemologico costituito dalla teoria della patina.

### 5.1 - *Antropomorfismo*

Le principali critiche circa l'uso di un linguaggio antropomorfo in relazione agli altri animali vengono mosse a de Waal da parte di Robert Wright.<sup>110</sup> L'incongruenza si ha, secondo Wright, nel momento in cui de Waal confonde un linguaggio antropomorfo volto

---

<sup>109</sup> Si veda ad esempio *Primate e Filosofi* p. 201

<sup>110</sup> Robert Wright (1957) è un giornalista, scrittore e studioso americano, nei suoi scritti affronta temi di scienza, psicologia evolutivista, storia, religione e teoria dei giochi. È autore di *Nonzero. The Logic of Human Destiny* e di *The Moral Animal. Evolutionary Psychology and Every Day Life* (1994), collabora con *New Republic*, *Slate*, *Time*, ed ha scritto anche per *l'Atlantic Monthly*, *il New Yorker* e per *il New York Times Magazine*. Ha lavorato con la rivista *Sciences*, dove il suo editoriale, *The Information Age*, ha vinto il *National Magazine Award* per la saggistica e la critica.



a descrivere emozioni con un linguaggio antropomorfo che descrive all'aspetto cognitivo, e che quindi si applica attribuendo agli animali forme di conoscenza e/o ragionamento consapevoli -ricordare, prevedere, ecc.-. Si tratterebbe invece di due distinti generi di linguaggio antropomorfo e, per Wright, una confusione tra i due porterebbe a scorrettezze interpretative.

Dalla sola osservazione, negli umani come negli altri animali, è difficile capire di che genere sia il movente di un' azione, se emotivo o cognitivo. Ciò accade perché, nella vita reale, è normale che si abbia una mescolanza di fattori che coincidono e non casualmente, visto che le emozioni umane sono *progettate* dalla selezione naturale allo scopo di servire gli interessi strategici dei singoli esseri umani. Questo si traduce a livello biologico nella promozione dei loro geni. È probabile che molte emozioni fungano da sostituto ad un calcolo strategico, ossia una valutazione razionale dell'azione da compiere. Per Wright qui sorge, in virtù del principio di parsimonia, la questione di una spiegazione sul piano emozionale, dove la spiegazione cognitiva darebbe luogo alle stesse risposte. Se davvero le emozioni possono causare comportamenti strategicamente idonei, resta da spiegare perché la selezione abbia aggiunto un secondo livello di controllo, ridondante da un punto di vista funzionale, ovvero la strategia consapevole.<sup>111</sup>

---

<sup>111</sup> Per Wright è preferibile, in caso di parità di efficienza esplicativa, propendere per il linguaggio antropomorfo emozionale, questo è quello che egli chiama il *principio di parsimonia dell' antropomorfismo*. de Waal risponde che il principio di parsimonia evolutivistico deve avere la priorità sia che si discuta di fattori emotivi sia che si discuta su fattori cognitivi.

## 5.2 - *Plausibilità e valore di una “teoria della patina”*

Il problema che si pone nel parlare di una “teoria della patina” è se la creazione di questo obbiettivo polemico sia o meno giustificata, ovvero abbia o meno consistenza, e se si di che tipo. Una delle prime obiezioni<sup>112</sup> tratta del fatto che pur essendo l’“infrastruttura” morale umana radicata geneticamente e non uno strato culturale, è anche soggetta ad una corruzione sistematica. È soggetta, ovvero, a mancare tendenzialmente alla pretesa di universalità, dando vantaggio ai soggetti che fanno parte della stretta cerchia degli affetti o delle conoscenze. Questa corruzione sistematica si rivela così altrettanto geneticamente determinata dell’infrastruttura morale, e lo è perché nel corso dell’evoluzione ha servito bene gli interessi “darwiniani” dei nostri progenitori. Questa deviazione sistematica finisce in questo modo per influenzare emotivamente i giudizi morali.

La teoria della patina si presenta inoltre come poco allettante -per usare un’espressione di Christine M. Korsgaard<sup>113</sup> - in quanto presuppone un tipo umano che agisca esclusivamente in modo egoistico perché vede nell’egoismo ciò che realmente è razionale, ovvero la massimizzazione dei suoi interessi personali. Per questo tipo umano la moralità verrebbe quindi a giocare un mero ruolo limitatore di questa attività di massimizzazione. Ciò però pone limiti che risultano fin troppo facili da scavalcare in quanto contrastanti con la

---

<sup>112</sup> Wright R., in de Waal F., *Primati e filosofi*, p.122

<sup>113</sup> Christine Marion Korsgaard (1952) è docente di filosofia presso la Harvard University dove da studente ha lavorato con John Rawls. I suoi principali campi di lavoro sono la filosofia morale e la sua storia, la ragione pratica, la natura del soggetto agente, l’identità personale, la normatività e le relazioni etiche tra gli umani e gli altri animali.

tendenza razionale e naturale a perseguire il maggior profitto.<sup>114</sup>

Il primo problema riguardo questa visione è che il concetto di interesse personale in relazione ad un animale pienamente sociale, come l'essere umano, non potrà mai coincidere con un obiettivo realmente antisociale. Risulta quindi forzata l'idea di poter identificare i nostri interessi come qualcosa di definito in contrasto agli altri ed ai loro interessi. Se abbiamo interessi irriducibilmente personali –si veda la soddisfazione di certi appetiti–, è anche vero che abbiamo interessi personali non limitati al solo fatto di *avere* cose, ma che si estendono anche al *fare ed essere*, e molti di questi interessi sono incomprensibili al di fuori della società stessa.

Inoltre l'idea di una moralità, che viene data nella teoria della patina come qualcosa che equivale solamente ad un insieme di ostacoli al nostro interesse, non coincide con il fatto che i criteri morali definiscono modi per mettersi in rapporto con le persone. La maggior parte degli umani trova naturali ed auspicabili i modi indicati da questi criteri morali.

Questa è la descrizione che dà la Korsgaard.

L'immagine di qualcuno che non ha mai trattato nessun altro come un fine in sé e che non si è mai aspettato di essere trattato in quel modo a sua volta, è ancora più inconcepibile di quella di qualcuno che si comporti sempre così. Perché ciò che qui stiamo immaginando è qualcuno che tratta sempre tutti gli altri come

---

<sup>114</sup> Korsgaard C.M., in de Waal F., *Primati e filosofi*, p.126

uno strumento o come un ostacolo, e si aspetta sempre di essere a sua volta trattato in quel modo. (...) Ciò che stiamo immaginando allora è una creatura che vive in uno stato di profonda solitudine interiore, che sostanzialmente considera sé stesso come la sola persona in un mondo abitato da cose potenzialmente utili. (...) È assurdo lasciar intendere che la maggioranza degli esseri umani sia così o aspiri a essere così al disotto di una sottile patina di ritegno.<sup>115</sup>

Pensare che gli animali non umani possano essere motivati dall'interesse personale è assurdo dal momento in cui essi non sono capaci di fare calcoli strategici con ampia percezione del futuro e non possono quindi essere motivati da una concezione astratta del proprio bene in generale e a lunga scadenza.

È inoltre necessario capire, come ben evidenzia Peter Singer, il significato del fatto che l'etica umana derivi dalla natura evoluta di mammiferi sociali. La natura evoluta che condividiamo con gli altri primati ci porta ad un tipo di moralità basata sulle relazioni di parentela, reciprocità ed empatia verso i membri del nostro gruppo. Ciò contraddice il fatto che il tratto distintivo delle emozioni morali è proprio il loro punto di vista imparziale che porta a considerare gli interessi anche di coloro che restano al di fuori del gruppo. De Waal stesso ammette che l'esercizio della moralità imparziale è <<fragile>> e questa conclusione è molto simile all'affermare che "l'elemento imparziale della moralità è una patina

---

<sup>115</sup> Korsgaard C.M. in de Waal F., *Primati e filosofi*, p. 129

sovrapposta alla nostra natura evoluta”<sup>116</sup>. Certo, se per natura evoluta intendiamo quella che condividiamo con gli altri mammiferi sociali, significa che questa si contrappone, di fatto, all'idea della moralità imparziale che invece rappresenta qualcosa di inedito nella storia dell'evoluzione<sup>117</sup>. La nostra capacità di ragionare fa parte della nostra stessa natura ed è quindi anch'essa un prodotto dell'evoluzione. Che sia vista come una patina o meno, quindi, la moralità è figlia della natura umana, ma in quanto ancorata alla capacità di ragionamento, rappresenta una discontinuità con gli altri animali.

### 5.3 - *Carattere della moralità*

Christine Korsgaard contesta in modo preciso a de Waal l'ipotesi che la moralità di un'azione riguardi il contenuto dell'intenzionalità con cui viene compiuta<sup>118</sup>. L'agire intenzionalmente però è una definizione che si applica ad una vasta sfera di fenomeni di livello differente e solo da un certo punto in poi appare la questione della loro moralità.

Quando si ha a che fare con un animale intelligente, non c'è ragione di non immaginare che lo scopo sia ben presente alla sua mente: egli è in effetti cognitivamente consapevole dei suoi scopi, ma ciò di cui non è consapevole è dell'aver scelto questi scopi che, anzi, gli sono stati dati dai suoi stati affettivi ovvero i suoi desideri e le sue emozioni. È con l'entrare in gioco

---

<sup>116</sup> Singer P. in de Waal F., *Primati e filosofi*, p. 175

<sup>117</sup> *Ibidem*, p. 176

<sup>118</sup> Korsgaard C.M. in de Waal F., *Primati e filosofi*, p.135

della memoria che diventa possibile un livello di valutazione e, quindi, di scelta più profondo, che permette di chiedersi non solo cosa è che maggiormente si vuole, ma anche se quel determinato fine abbia un valore sufficiente per l'impiego di determinati mezzi. Ci si chiede se i fini giustifichino i mezzi.

Anche quando si giudica che un' azione sia giustificata e si agisce, si sta agendo non soltanto in base ad un proprio desiderio, ma in base al proprio giudizio che l'azione è giustificata.<sup>119</sup>

Un soggetto in grado di compiere questa valutazione è, di norma, un soggetto capace di rifiutare un' azione e con essa il suo scopo, non perché ci sia qualcosa di preferibile o maggiormente temibile, ma perché semplicemente giudica sbagliato intraprendere quel tipo di azione ai fini di quello scopo. Lo scopo può essere suggerito dai desideri e dalle emozioni, ma non può essere determinato dagli stati affettivi. Se lo scopo viene ritenuto errato viene sacrificato. Si tratta di un'intenzionalità ad un livello più profondo data dal fatto che non vengono scelti solo i mezzi per determinati fini ma anche i fini stessi: “noi non ci limitiamo ad avere solo intenzioni, buone o cattive che siano, noi le valutiamo e le adottiamo”<sup>120</sup>.

Quella che quindi ci contraddistingue è esattamente la capacità di autonomia, come la definiva Kant, o la capacità di autogoverno normativo, come la chiama la Kosgaard: è a

---

<sup>119</sup> Korsgaard C.M. in de Waal F., *Primati e filosofi*, p. 139

<sup>120</sup> *Ibidem*, p. 140

questo livello che emerge la moralità. La moralità delle azioni umane, non è una funzione del contenuto delle nostre intenzioni, ma è una funzione dell'esercizio dell'autogoverno normativo. In questa capacità non si dà niente di mistico, di non naturale o di innaturale, ma si richiede una qualche forma di autocoscienza o, meglio, la coscienza dei fondamenti delle nostre convinzioni e delle nostre azioni.

La differenza tra l'uomo ed il resto del regno animale non si risolve in una mera questione di livello, perché la capacità di essere motivati da un dovere è una differenza che sembra una trasformazione che implica un salto improvviso: abbiamo dei precetti rispetto a ciò che dovremmo fare e come dovremmo essere, e cerchiamo continuamente di tenervi fede mentre le grandi scimmie non vivono a questo modo.

Il carattere peculiare proprio dell'azione umana ci conferisce un modo completamente diverso di stare al mondo, ma che, secondo la Kosgaard, non consiste in nessun modo in una patina e che è all'origine tanto della nostra capacità di fare il male quanto della nostra capacità di fare il bene.

La simpatia può avere un ruolo centrale nell'espressione delle passioni adeguate, necessarie per la moralità ed è vero che i primati provano anch'essi compassione e presentano comportamenti altruistici<sup>121</sup>. Secondo Kitcher è però necessario distinguere tra i diversi tipi possibili di altruismo psicologico -da non confondersi con quello "biologico" ovvero

---

<sup>121</sup> Kitcher P. in de Waal F., *Primati e filosofi*, p.153

l'affermazione dei buoni risultati riproduttivi di altri a spese dei propri<sup>122</sup> - e capire quale di questi diversi tipi sia realmente un altruismo di tipo morale e quali sono stati riconosciuti nei comportamenti delle altre specie.

Certo la capacità di rispondere adeguatamente ai desideri ed ai bisogni degli altri, anche a discapito delle nostre voglie, è un requisito necessario per la moralità ma mai sufficiente, così si esprime Kitcher:

Finché non avremo una visione più chiara del carattere specifico dell'altruismo psicologico di cui fanno mostra gli scimpanzé (e altri primati non umani) e finché non sapremo quali sono i caratteri rilevanti per la moralità, è prematuro affermare che la moralità umana è una <<diretta conseguenza>> delle tendenze che questi animali hanno in comune con noi.<sup>123</sup>

Gli uomini hanno una capacità di raffinare inclinazioni originali e limitate al fine di rispondere ai desideri e ai bisogni di chi è loro prossimo. Capacità che ci permette, se gli individui sono inseriti nella società nel giusto modo, di giungere ad allargare le loro simpatie, cosicché questi possano lasciarsi trasportare da ciò che è utile e piacevole per gli altri, sia quando questo entra in conflitto con i loro desideri egoistici, sia quando non

---

<sup>122</sup> de Waal F., *Primati e filosofi*, p. 154. Per de Waal, il quale vuole attribuire ai primati inclinazioni non puramente egoistiche, l'altruismo psicologico è un termine onnicomprensivo per queste inclinazioni mentre nella parafrasi che ne fa Kitcher risulta "una nozione complessa la quale comporta l'adeguamento dei desideri, delle intenzioni e delle emozioni alla luce della percezione dei bisogni e dei desideri degli altri".

<sup>123</sup> Kitcher P. in de Waal F., *Primati e filosofi*, p.158



coincide con le loro risposte altruistiche più primitive e circoscrivibili alla loro stretta cerchia -famiglia, gruppo ecc.-<sup>124</sup>.

Senza lo spettatore imparziale, senza <<l'uomo in petto>> di Smith, noi (umani) abbiamo solo le nostre limitate ed idiosincratiche simpatie, dei tipi di altruismo psicologico che possono rendersi necessari se le risposte morali devono ancora svilupparsi in noi, ma che sono ben distanti dalla moralità.<sup>125</sup>

Gli uomini hanno bisogno di spettatori imparziali a causa della debolezza delle loro inclinazioni altruistiche, che spesso sono di tipo sbagliato, e per fare da arbitro tra impulsi altruistici in conflitto.

Gli scimpanzé, grazie al possesso di alcune forme di altruismo psicologico, sono in grado di dotarsi di un'organizzazione sociale più ricca della maggioranza delle altre specie di primati, ma, visti i limiti di queste forme di altruismo psicologico, sono socialmente bloccati, incapaci di realizzare società più ampie o forme più estese di cooperazione. Lo sviluppo dell'autogoverno normativo -forse anche nel senso dell'ampliamento della simpatia stessa- resta un passo fondamentale a spiegazione della nostra evoluzione sociale.

Nell'ambito specifico, rappresentato dallo spettatore imparziale di Smith, cioè quando si esprimono giudizi generali su come chiunque dovrebbe essere trattato e si passa così a

---

<sup>124</sup>De Waal F., *Primati e filosofi*, p. 161. Kitcher fa riferimento a ciò che Hume chiama il "partito dell'umanità".

<sup>125</sup> *Ibidem*, p. 162

parlare di approvazione o disapprovazione morale, l'uomo pare spingersi radicalmente più avanti dei primati. L'interesse per i giudizi espressi dal punto di vista dello spettatore imparziale non nasce dalla nostra evoluzione naturale, ciò è causa del fatto che spesso abbiamo difficoltà a tradurre in pratica tali giudizi. Come non smette di sottolineare Singer, dalla nostra natura evoluta deriva una sostanziale parzialità a favore del nostro nucleo affettivo-sociale più stretto<sup>126</sup>.

È la facoltà di ragionamento che abbiamo sviluppato a conferirci la capacità di assumere la prospettiva imparziale, permettendoci così l'astrazione rispetto al nostro caso specifico e di riconoscere che altri, fuori dalla nostra cerchia, hanno interessi simili ai nostri. È il ragionamento che ci mostra come non esista nessuna ragione imparziale perché gli interessi degli *altri* non debbano contare quanto quelli dei membri del nostro gruppo, o quanto i nostri stessi. In altre parole, il ragionamento permette lo sviluppo della capacità di autogoverno normativo essenziale per un agire morale.

Come spiega Singer, rievocando il suo *Expanding Circle* del 1981, la ragione è come una scala mobile dalla quale non è possibile scendere finché non siamo arrivati fino in cima.

Una volta che ci ha aiutati a sopravvivere e a riprodurci, la capacità di ragionamento ci porta a conseguenze che, in termini evolutivi, non hanno alcun vantaggio per noi,<sup>127</sup> come l'estensione dell'area della responsabilità morale anche a soggetti al di fuori della nostra

---

<sup>126</sup> Singer P. in de Waal F., *Primati e filosofi*, p. 175

<sup>127</sup> *Ibidem*, p.176

comunità o della nostra specie.

Per ciò che riguarda il rapporto di cognizione ed emotività in relazione al coinvolgimento morale, è utile esaminare il lavoro di J.D. Greene basato sulle tecniche di *neuroimaging*. Da questo lavoro de Waal trae la conclusione che il giudizio morale coinvolga ampie parti dell'area del cervello, tra cui parti molto antiche e che questa posizione delle neuroscienze appoggi un'idea della moralità umana come evolutivamente ancorata alla società dei mammiferi. Questa conclusione andrebbe contro le posizioni di quei "teorici della patina" che vorrebbero la risoluzione dei problemi morali come attribuita ad ampliamenti evolutivi recenti del nostro cervello -ad esempio la corteccia prefrontale-.

Greene ed Haidt hanno usato le tecniche di *neuroimaging* per esaminare l'attività cerebrale in atto quando le persone reagiscono a situazioni note in filosofia come <<dilemmi del carrello>><sup>128</sup>.

I dilemmi del carrello analizzati sono due:

**A.** Il soggetto si immagina di essere vicino ad un binario ferroviario e di notare che un carrello con nessuno a bordo sta procedendo lungo il binario in direzione di cinque persone le quali rimarrebbero uccise a meno che non si tiri una leva di scambio, presente accanto al soggetto, che devii il carrello su un altro binario dove è presente un' unica persona.

**B.** Il soggetto si immagina di stare su un ponte pedonale al di sopra dei binari e di notare un

---

<sup>128</sup> Le fonti per il resoconto di questo studio sono estratte dal commento di Peter Singer in de Waal F., *Primati e Filosofi*, pp. 177-179

carrello con nessuno a bordo che sta procedendo lungo i binari in direzione di cinque persone le quali rimarrebbero uccise a meno che non si blocchi il carrello il quale non può essere deviato. L'unica cosa che può fare il soggetto è porre un peso davanti al carrello, quindi prende in considerazione l'opzione di sacrificarsi buttandosi davanti al carrello, ma si rende conto di essere troppo leggero per arrestarlo. Vicino a lui però è presente uno sconosciuto corpulento. L'unico modo per salvare le cinque persone è buttare lo sconosciuto giù dal ponte davanti al carrello.

In entrambi i casi, se si agisse, si sacrificherebbe una persona per salvarne altre cinque, risparmiando così al netto quattro vite.

Di fronte al caso A la maggioranza delle persone ritiene che si debba deviare il carrello sul binario laterale, ma nel caso B la maggioranza delle persone ritiene che non si debba buttare lo sconosciuto giù dal ponte. Il risultato matematico sarebbe in entrambi i casi identico, ma Greene considera diverse queste situazioni nella misura in cui in una viene implicata una situazione impersonale -azionare una leva- mentre nell'altra esiste una violazione personale -buttare uno sconosciuto giù da un ponte-.

Fu riscontrato che quando i soggetti del test dovevano decidere riguardo ai casi che implicavano violazioni personali, le parti del cervello associate all'attività emozionale erano più attive di quanto non fossero quando i soggetti venivano posti di fronte ai casi impersonali. Ma veniva anche osservato che la minoranza dei soggetti che decideva a favore

una violazione personale -buttare uno sconosciuto giù da un ponte- rivelavano una maggiore attività in aree del cervello associate all'attività cognitiva ed impiegavano maggior tempo a prendere una decisione rispetto a coloro che rifiutavano questo tipo di azione.

Ciò significa che, quando ci si trova nell'urgenza di aggredire fisicamente un'altra persona, le nostre emozioni vengono destate in modo potente tanto che, per alcuni, il fatto che questo sia l'unico modo per salvare delle vite, non si dà come ragione sufficiente. Significa però anche che coloro che scelgono di salvare delle vite, anche a costo di impegnarsi direttamente nel sacrificio di un'altra, sembrano fare maggior uso della ragione.

Alla luce di ciò pare chiaro che sì, la moralità umana sia ancorata alla società dei mammiferi, ma solo fino ad un certo livello. Nel senso che la risposta emozionale che fa dire alle persone che sarebbe sbagliato spingere uno sconosciuto giù da un ponte, è spiegabile in termini evolutivi, mentre non si ha una risposta analoga nel caso dell'attivazione della leva di scambio perché la presenza di leve con le quali possiamo danneggiare altri è un fattore troppo recente per influenzare la nostra evoluzione.

Ciò che non è spiegabile in termini di eredità evolutiva è invece il ragionamento di equivalenza tra la giustezza dell'attivazione della leva e la giustezza della spinta a danni dello sconosciuto. Questo giudizio deriva dalla nostra capacità di ragionare: è un giudizio cui gli altri mammiferi non sembrano in grado di arrivare ed è anche un giudizio morale<sup>129</sup>.

È sbagliato quindi intendere la moralità come basata esclusivamente sulla ragione, ma è

---

<sup>129</sup> Singer P. in de Waal F., *Primati e filosofi*, p.180

altrettanto sbagliato considerarla unicamente come un insieme di risposte emozionali ed istintive, non padroneggiata dalla nostra capacità di ragionare in modo critico<sup>130</sup>. Siamo capaci di respingere delle risposte emozionali, le quali non vanno accettate come un dato scontato impresso nella nostra natura biologica, perché anche se le respingessimo solo in base ad altre risposte emozionali, questo comporterebbe comunque l'impiego della ragione e della capacità di astrazione. Perciò, come conclude Singer:

Il problema quindi non è costituito tanto dal dilemma se accettare o meno la teoria della moralità come patina, ma piuttosto quanta parte della moralità è patina e quante è invece struttura di fondo.<sup>131</sup>

#### 5.4 - *Ruolo psicologico dell'antropodiniego*

Un problema che sorge nel dibattito sull'antropomorfismo è dato dal fatto che gli uomini hanno un certo interesse nell'antropodiniego. Non è particolarmente interessante né negare la somiglianza con gli altri animali né approdare ad una posizione di gradualismo assoluto, ma rimane il fatto, esplicitato dalla Korsgaard, che gli esseri umani appaiono, come intuirono Freud e Nietzsche, "in un certo qual modo psicologicamente feriti al punto di far

---

<sup>130</sup> Singer P. in de Waal F., *Primati e filosofi*, p.181

<sup>131</sup> *Ibidem*, p. 182

pensare che ci sia stata una profonda rottura con la natura”<sup>132</sup>.

Questa rottura non viene affrontata nell'indagine di de Waal, ma è indagata da Martha Nussbaum la quale focalizza il problema a partire dal fatto che esistono dei meccanismi propriamente umani attraverso i quali viene corrotta la compassione<sup>133</sup>. Non solo quindi, fattori di discontinuità “buoni”, nei quali gli umani hanno qualcosa di moralmente lodevole che gli animali non hanno, come avevano evidenziato i commentatori delle Tanner Lectures, ma anche discontinuità “negative” coinvolte cioè nella sospensione della compassione e dove l'antropodiniago pare giocare un ruolo decisivo.

La Nussbaum quindi propone una versione del modello della matryoska in cui, senza che venga attuata una deformazione del nucleo interno, la parte esterna risulta “maliziosa e contorta” in quanto, a differenza degli altri animali, negli uomini l'accettazione della propria animalità combatte una difficile battaglia con il diniego di questa e con la stigmatizzazione di altri gruppi umani, ad esempio donne, neri ed omosessuali.

Uno di questi meccanismi di inibizione della compassione si ha grazie al concetto di colpa

---

<sup>132</sup> Korsgaard C.M. in de Waal F., *Primate e filosofi*, p.132

<sup>133</sup> Mentre per de Waal la compassione è una conseguenza dell'empatia, la Nussbaum sottolinea il fatto che sia possibile provare compassione anche per quelle creature le cui esperienze sono ardue da immaginare, quindi nemmeno l'empatia è necessaria per la compassione ma ne è generalmente una parte importante. Inoltre per la Nussbaum l'empatia stessa coinvolge qualcosa di moralmente valido come il riconoscimento dell'altro come centro di esperienza.

L'Analisi della compassione deriva da antica tradizione occidentale, ed ha tre pensieri che la compongono necessariamente, ovvero la serietà (lo spettatore deve pensare che chi soffre lo faccia in modo serio ed appropriato per qualcosa che ne valga la pena), la non colpa (chi soffre non merita questa sofferenza), ed il pensiero delle possibilità simili (chi prova compassione crede che il sofferente gli sia simile per possibilità nella vita) –quest'ultimo per M.C.N. si rivela utile ma non necessaria in quanto proviamo compassione anche per chi non è simile a noi-. Per la Nussbaum a queste componenti si aggiunge inoltre il cosiddetto *giudizio eudaimonistico* per il quale il sofferente effettivamente conta ed è importante per la felicità dello spettatore che lo inserisce nei suoi progetti più importanti –per la Nussbaum le emozioni più importanti sono sempre eudaimonistiche, cioè in contrasto con lo spettatore imparziale di Smith, è comunque importante sottolineare che l'eudaimonismo è diverso dall'egoismo-.

del quale nessun animale non umano ha cognizione. Gli animali notano la sofferenza, anche in modo molto acuto, ma non distinguono tra chi meriti o meno la compassione. Questa che viene provata dagli altri animali è un tipo di compassione “ingenua” di cui gli umani restano comunque sempre capaci ma che, in certi casi, viene bloccata dall'idea della colpevolezza<sup>134</sup> dell'oggetto della compassione.

Negli umani è possibile avere cura di qualcosa o di qualcuno anche senza una prolungata esperienza comune –ad esempio di animali o persone distanti–, e si ha questa capacità perché, grazie alla facoltà di ragionamento, si apprende presto che esistono vulnerabilità che coinvolgono tutte le creature. L'inevitabilità di questo apprendimento, di cui gli animali non sono capaci, costituisce, secondo Rousseau –ripreso in questo caso dalla Nussbaum–, il grande vantaggio della moralità nella guerra contro la gerarchia e la dominazione. Infatti ogni volta che un gruppo privilegiato cerca di pensarsi più in alto del resto degli uomini secondo certi stratagemmi autoillusori è prontamente esposto alla vita stessa che, costantemente, dà lezioni sull'uguaglianza umana: tutti sono mortali ed ugualmente deboli a livello “esistenziale” così dimostrando che in questo, tutti sono uguali.

La compassione animale è invece limitata a ciò che è vicino, ed è relativamente rigida. Rigida nella misura in cui resta piuttosto prevedibile. La connessione naturale al dolore di

---

<sup>134</sup> Nussbaum precisa che è vero che alcuni animali hanno un'idea rudimentale di colpa in quanto hanno idea di cosa significhi seguire delle regole piuttosto che altre, forse si deve fare più caso all'idea di “colpevolezza”.



un altro membro della specie risulta abbastanza una costante come risorsa di emozione<sup>135</sup>.

A differenza degli animali, gli umani possono fallire nell'aver compassione per la sofferenza molto acuta di altri conspecifici e, anzi, possono provare un genuino piacere nell'infliggere dolore, ovvero la *Schadenfreude*. Gli umani hanno anche la possibilità, che gli animali non hanno, di fare scelte incoraggiando alcune inclusioni nella cerchia morale e della compassione o inibendone altre, e possono sviluppare la capacità di condannare le scelte altrui. Questa capacità, che è generalmente buona, può però portare a conseguenze pessime quando viene sfruttata per isolarsi dalle richieste di altri, come ad esempio nel rimproverare e disprezzare i poveri per la loro povertà.

I giudizi sulla colpa, necessariamente connessi alla compassione, soffrono di distorsioni rintracciabili in varie cause di cui una è proprio l'antropodiniago. L'antropodiniago, per la Nussbaum, gioca un determinato ruolo nella formazione di due emozioni necessarie alla creazione di un'appropriata compassione: la vergogna ed il disgusto.

Molte emozioni, tra cui la vergogna –che è un'emozione dolorosa diretta alla percezione di proprie deficienze, imperfezioni, mancanze o di inadeguatezza in generale–, si origina da quello stato psicologico nel quale il neonato umano si trova quando non può giocare un ruolo realmente attivo riguardo questioni basiche perché non è ancora capace di nutrirsi e pulirsi autonomamente.

I neonati umani, argomenta la Nussbaum, sono estremamente bisognosi di cure rispetto ai

---

<sup>135</sup> Chiaramente negli animali più sofisticati psichicamente.

cuccioli degli altri animali, ma sono anche stranamente più intelligenti. il bambino si rende presto conto di vivere in un mondo non pienamente simbiotico con i suoi bisogni ma dove, anzi, esistono vari esseri di cui alcuni disposti a prestargli cure e ad esaudire i suoi desideri, mentre altri no.

Da una parte il bambino si aspetta di essere onnipotente, questo è un fatto legato alle esperienze prenatali ed alla fusionalità con la madre, si tratta cioè del fenomeno noto come narcisismo infantile. D'altra parte però il bambino è estremamente limitato e quindi fortemente frustrato. È questo sentirsi trascurato, questo avvertimento di bisogno che porta alla vergogna primitiva definita dalla Nussbaum come la vergogna legata alla percezione di non completezza. È così che la vergogna finisce per essere connessa anche all'aggressività, di cui *in primis*, l'aggressività verso coloro che prestano cure parentali e che quindi catalizzano la responsabilità di quella "trascuratezza" di cui si sente oggetto il bambino. L'aggressività come fenomeno legato agli affetti non è un tema nuovo in etologia, già Lorenz ne *Il cosiddetto male* non manca di farvi riferimento, e de Waal sottolinea quanto più spesso rispetto ad altri, parenti ed amici finiscano oggetto di redirezione dell'aggressività. Questo secondo de Waal avviene in quanto "l'ira viene più prontamente espressa contro persone con cui sappiamo di poter fare pace"<sup>136</sup>, approfittando così del fatto che ci amano.

Tutti gli umani, in quanto mortali, quindi finiti ed "esistenzialmente" deboli, provano in un certo grado questa vergogna primitiva. Nel combattere questa dolorosa emozione si è

---

<sup>136</sup> de Waal F., *Far la pace tra le scimmie*, p. 242

rivelato spesso vantaggioso l'individuare un gruppo umano che contrasti con il proprio, così da poterlo definire come il reale detentore di vergogna, ovvero colui che *realmente* è debole, al fine di sentirsi, per analogia di contrasto, forti, quindi capaci di dominarlo e quindi "immortali".

Un fattore acceleratore di questa strategia può essere costituito dal disgusto, emozione che per la Nussbaum è strettamente connessa con la vita emotiva che i piccoli umani hanno verso i due-tre anni di età. I bambini in questo periodo hanno a che fare con emozioni fortemente negative relative alle feci, questo fa sì che le cose per le quali viene provato disgusto nel corso della vita posteriore siano cose riconducibili alle feci stesse ed a ciò a cui queste rimandano ovvero la corporeità, quindi l'animalità in generale.

Un altro meccanismo comune è quello per cui gli uomini per rigettare la loro parte di animalità spesso sfruttano l'individuazione di un gruppo umano, a cui si contrappongono, che possa simboleggiare disgusto<sup>137</sup> e animalità alienati da sé. Si vede così quanto facilmente questo gruppo umano venga a coincidere con quel gruppo umano già stigmatizzato sul quale viene proiettata la vergogna.

Questa stigmatizzazione blocca quindi ogni pensiero di possibilità e vulnerabilità, blocca cioè le analogie tra il proprio e l'altro gruppo umano. Il risultato è un giudizio che può suonare tipo: "se alcuni sono dei bruti è normale che soffrano, soffrono proprio perché sono

---

<sup>137</sup> Che quindi diviene disgusto proiettivo, non più primitivo. Secondo Nussbaum il disgusto primitivo, a differenza di quello proiettivo, è un'emozione comune a tutti gli umani.

dei bruti”.

In molte società questo gruppo umano viene costituito dalle donne o dagli omosessuali perché, visto il loro rimando implicito alla sfera sessuale, riproduttiva o del desiderio, ovvero ad una certa attività “animale”, per l'antropodiniego è molto facile includere fenomeni come la misoginia e l'omofobia.

Vergogna e disgusto possono poi anche influenzare quello che la Nussbaum chiama *giudizio eudaimonistico*, ovvero il giudizio per il quale il sofferente, o l'attore in senso smithiano, effettivamente conta ed è importante per la felicità dello spettatore il quale lo inserisce all'interno dei suoi progetti più importanti.

Da questo risulta chiaro, ed è un'urgenza ben colta da Martha Nussbaum, come l'antropodiniego non costituisca meramente un problema epistemologico, ma abbia ripercussioni gravi anche sulla sfera morale e psicologica favorendo il meccanismo di disumanizzazione, nonché sulla sfera politica rientrando tra i fattori implicati nella giustificazione di genocidi, stragi, ecc.

Da quell'insegnamento rousseauiano circa l'uguaglianza degli uomini rispetto alla loro comune fragilità esistenziale, sorge sì un vantaggio per lo sviluppo della moralità, ma sorge anche uno smarrimento emotivo, una ferita psicologica che favorisce proiezioni circa le nostre emozioni dolorose su altri.

Si può concludere dunque che il disgusto legato all'antropodiniego è dato proprio

dall'autoriconoscimento, o meglio dal riconoscere in esseri simili a noi quei tratti di animalità “limitante” di cui intimamente ci vergognano. L'antropodiniego si rivela, in ultima analisi, proprio quella “rabbia di Calibano che vede il proprio volto riflesso in uno specchio”.<sup>138</sup>

Significative a questo riguardo sono le parole di Marlow, protagonista di *Cuore di Tenebra* di Joseph Conrad, nel descrivere, lungo la risalita del fiume Congo, le sensazioni da lui provate rispetto alla visione delle popolazioni indigene.

Gli uomini erano.. no, non erano inumani. Be' voi sapete che è proprio questo il lato peggiore della cosa – il sospetto che non fossero inumani si affacciava a poco a poco. Quelli gridavano e saltavano e giravano su se stessi e facevano orribili smorfie; ma ciò che ti faceva rabbrivire era proprio il pensiero che appartenessero all'umanità – come voi- il pensiero di una tua remota parentela con questo frastuono selvaggio ed appassionato. Brutto. Sì era parecchio brutto ma se eri abbastanza uomo dovevi confessare a te stesso che la sincerità spaventosa di quel rumore procurava in te un seppur vaghissimo riscontro...<sup>139</sup>

L'antropodiniego è una reazione che viene smossa in modo potente in connessione ad ogni “intuizione di umanità animalesca”, di “quasi umano” o di “diversamente umano” tale da mettere in crisi la visione dell'uomo, o di un gruppo umano, come detentore di qualità

---

<sup>138</sup> Wilde O., Prefazione in *Il ritratto di Dorian Gray*, Milano, RCS editori, 1998, p. 41

<sup>139</sup> Conrad J., *Cuore di tenebra*, Milano, Feltrinelli, 2013, p. 52

differenti dalla natura finita, fragile e “carente” –di perfezione– propria di ogni creatura.

A questo proposito de Waal riferisce del disagio che venne suscitato quando, nel 1835, vennero esposte allo zoo di Londra le prime scimmie antropoidi vive. In quell'occasione molte persone si sentirono offese non riuscendo a trattenere il disgusto per questi animali che vennero giudicati dalla stessa regina Vittoria come “dolorosamente e sgradevolmente umani”<sup>140</sup>. Questa reazione di disgusto e attrazione<sup>141</sup> nei confronti delle antropomorfe si ha perché, secondo de Waal, “è impossibile guardare una scimmia negli occhi e non vedere se stessi.”<sup>142</sup>

Ci sono altri animali con gli occhi orientati frontalmente ma nessuno ci dà lo shock dell'autoriconoscimento che ci danno le grandi scimmie. L' essere che ti restituisce lo sguardo non è tanto un animale, bensì una persona seria e volitiva quanto te. (..)

Fu precisamente questo impatto a sconvolgere la regina Vittoria.<sup>143</sup>

---

<sup>140</sup> de Waal F., *Il bonobo e l'ateo*, p. 128

<sup>141</sup> Darwin aveva osservato esattamente lo stesso orangutan e lo stesso scimpanzé del medesimo zoo ma traendo conclusioni diverse da quelle della regina Vittoria, *ibidem*, p. 135

<sup>142</sup> *Idem*

<sup>143</sup> *Ibidem*, p. 135

## CONCLUSIONE

Se, alla luce di quanto esposto da de Waal, perde di significato la questione della bontà o cattiveria dell'uomo, rimane invece aperta quella circa la somiglianza maggiore dell'uomo rispetto allo scimpanzé o al bonobo. Come abbiamo visto i tratti in comune sono molti, sia rispetto ad una specie che rispetto all'altra e senza dubbio le somiglianze con gli scimpanzé, oltre ad essere molte, sono anche inquietanti.

Ciò che è sicuramente possibile dire riguardo agli umani è che hanno forti tendenze gerarchiche rispetto alle quali però hanno anche sviluppato un sofisticato sistema di controllo e "stemperamento".

Non c'è da stupirsi che i nostri parenti stretti più aggressivi e più inclini alla dominanza rivelino meglio le tendenze su cui, in ultima istanza, poggia la democrazia<sup>144</sup>, se pensiamo che la democrazia sia nata dalla violenza, cosa che nella storia dell'umanità è del tutto certa. Il paradosso è che non saremmo mai arrivati dove siamo, non avremmo mai sviluppato la necessaria solidarietà di fondo, se all'inizio non fossimo stati animali così gerarchici<sup>145</sup>.

Quanto sembra suggerire l'evoluzione dei primati è che non ci sia mai stato uno stato di

---

<sup>144</sup> Ma anche l'ugualitarismo in generale.

<sup>145</sup> de Waal F., *La scimmia che siamo*, p. 112

natura caotico, tipo quello teorizzato da Hobbes, ma che gli umani abbiano preso le mosse da un chiarissimo ordine gerarchico per scoprire solo in un secondo tempo dei modi per livellarlo<sup>146</sup>, e questo perché, per de Waal, nell'*Homo Sapiens* ad agire è anche una “vena sovversiva”.

La democrazia, ad esempio, è qualcosa per cui è continuamente necessario lottare perché è uno di quei processi *attivi* che si sforzano di ridurre la disuguaglianza, un altro processo attivo può essere l'egualitarismo: sono infatti entrambe realtà che non sono mai state “regalate”.

Inoltre il messaggio, che voglio chiamare “modello Golding”, è sostanzialmente sbagliato in quanto esso presenta una natura assetata di sangue mentre l'affermarsi di una gerarchia, fenomeno naturale, è anche questo, di fatto, un modo per superare i conflitti limitando i danni della violenza. Così si esprime de Waal parlando proprio del *Signore delle Mosche*.

William Golding raffigurò letterariamente quello che Lorenz e altri etologi più tardi descrissero da un punto di vista scientifico. La storia richiamava l'attenzione sul lato violento della natura umana. Anche se valido, il messaggio era esagerato: i bambini diventavano ad ogni pagina sempre più assetati di sangue. La cattiveria è comune tra i piccoli umani come fra quelli delle antropomorfe, ma anche in assenza della supervisione degli adulti, non è totalmente incontrollata<sup>147</sup>.

---

<sup>146</sup> de Waal F., *La scimmia che siamo*, p. 111

<sup>147</sup> de Waal F., *Far la pace tra le scimmie*, p. 189



De Waal porta l'attenzione quindi su uno studio condotto da Fred Strayer in un asilo di Montreal<sup>148</sup> che mette in luce quanto le gerarchie anche nei bambini determinino la scelta degli amici. Strayer era a sua volta un sostenitore della teoria di Michael Chanceper che vuole che la coesione e la coordinazione interna ai gruppi sociali siano imperniate attorno alla posizione dei membri dominanti<sup>149</sup>.

Da questo studio è emerso quanto, già ad un anno di età, i conflitti abbiano un esito prevedibile. Infatti, anche se è ancora soggetto a cambiamento, già a quell'età è facilmente riconoscibile un ordine di dominanza. Quando i bambini crescono l'ordine gerarchico si stabilizza ed inizia ad esercitare un' influenza sull'attrazione sociale, cosicché all'età di quattro anni i bambini dominanti divengono i compagni di giochi e gli amici più ambiti e, da questo momento in poi, un alto rango tra coetanei è associato a popolarità.<sup>150</sup>

In Francia ricerche dello stesso tipo<sup>151</sup> portarono all'individuazione di due tipi distinti di bambini dominanti: i dominanti aggressivi, ovvero prepotenti –soprattutto maschi–, ed i *leader* ovvero chi prima di usare la forza, di cui fa poco impiego, dà un avvertimento e aspetta una risposta dal compagno, fa la pace dopo gli scontri e usa gesti che calmano, ad esempio nel proteggere o tranquillizzare i più piccoli. Chiaramente i più popolari tra i due tipi dominanti risultarono i secondi.<sup>152</sup>

---

<sup>148</sup> de Waal F., *Far la pace tra le scimmie*, p. 266

<sup>149</sup> Si tratta del modello delle strutture dell'attenzione.

<sup>150</sup> de Waal F., *Far la pce tra le scimmie*, p. 266

<sup>151</sup> de Waal fa riferimento allo studio di Hubert Montagner.

<sup>152</sup> Viene inoltre evidenziato quanto il gesto pacificatorio rappresentato dal regalo si presenti spontaneamente nel bambino

Fortunatamente nessuno sa che cosa accadrebbe se qualche decina di bambini venisse a trovarsi per cause accidentali, come per un incidente aereo, su un'isola deserta senza alcun adulto. Riguardo però alla teoria di Golding non si ha nessun tipo di prova che quello da lui descritto sarebbe stato ciò che avrebbero fatto i bambini in quelle condizioni. Così descrive de Waal:

Quando dei bambini di quattro o cinque anni vengono lasciati soli in una stanza, tendono a negoziare fra loro ricorrendo ad una terminologia morale del tipo “Non è giusto!” o “perché non le dai un po dei tuoi giocattoli?”. Nessuno sa che cosa farebbero dei bambini se rimanessero soli per un tempo molto più lungo ma formerebbero certamente una gerarchia di dominanza. Gli animali giovani, siano essi ochette o cuccioli, lotterebbero rapidamente per stabilire un ordine di beccata, e i bambini fanno lo stesso. Ricordo i volti pallidi di studenti di psicologia impregnati di ugualitarismo accademico sconvolti nel vedere bambini piccoli picchiarsi a vicenda il primo giorno di una scuola materna. *Homo Sapiens* è un primate gerarchico e, per quanto cerchiamo di camuffarlo, manifesta presto le sue caratteristiche nella vita<sup>153</sup>.

Voglio aggiungere, ricordando la teoria del doppio standard, che sull'isola di Golding non erano presenti bambine, erano infatti tutti bambini e ragazzi. Credo che la presenza di

---

soprattutto a seguito di una discordia ma non si trovi nelle antropomorfe. Eibl Eibesfeldt cit., de Waal F. *Far la pace tra le scimmie*, p. 247

<sup>153</sup> de Waal F., *Il bonobo e l'ateo*, pp. 261-262

femmine avrebbe incoraggiato l'altro standard a svilupparsi, ad esempio, verso una maggiore cura dei "piccoli"<sup>154</sup>.

Quando nello studio su aggressività e riconciliazione si ha a che fare con animali sociali, mettere l'accento sull'esito della competizione risulta una terribile semplificazione perché tra competitori che dipendono l'uno dall'altro, animali o umani che siano, la vittoria raramente può essere assoluta<sup>155</sup>, infatti "lo scopo di appianare i conflitti non è la pace in sé ma il mantenimento di rapporti di collaudato valore"<sup>156</sup>; ciò che viene principalmente calcolato prima di una lotta non è tanto la probabilità di vittoria, ma piuttosto il bisogno che si può o meno avere dell'avversario anche perché la risorsa contesa in una disputa spesso non vale tanto da mettere in pericolo un preziosa relazione.

Il gioco tra antagonismo ed attrazione è quello che scolpisce le società umane, ecco perché l'auspicio "che l'antagonismo scompaia non è solo poco realistico, ma è proprio un desiderio sbagliato."<sup>157</sup> È opportuno invece imparare come le persone usino il comportamento aggressivo per raggiungere i loro obiettivi e come ne affrontino le conseguenze. Certamente la comprensione di questi processi finirà per confondere la distinzione tra azioni positive e negative perché tutte le azioni saranno lette come fuse nella relazione

---

<sup>154</sup> Uno dei fatti che più ossessiona Ralph, protagonista del romanzo di Golding, è la progressiva sparizione di alcuni "piccoli", un gruppo di bambini dai tre ai cinque anni, estranei alle dinamiche più complesse dei ragazzi più grandi e di cui nessuno pare prendersi responsabilità.

<sup>155</sup> de Waal F., *Far la pace tra le scimmie*, p. 262

<sup>156</sup> *Ibidem*, p. 277

<sup>157</sup> *Ibidem*, p. 230

stessa cosicché a contare realmente sarà solo il risultato finale<sup>158</sup>, si dovrebbe però vedere questo come un primo passo per andare oltre il paradosso ed oltre la dicotomia.

I paradossi turbano le nette dicotomie che tracciamo per rendere chiari i nostri pensieri. Per questo motivo i paradossi vengono spesso trattati come bizzarrie. Eppure il loro numero può raggiungere un livello tale che creare dicotomie diventa inutile. Evidentemente io credo che questo sia ciò che è successo alla divisione tra comportamento agonistico e affiliativo; non che sia difficile distinguerli (tutti sappiamo distinguere tra uno schiaffo e un bacio su una guancia), ma perché, a lungo andare, i comportamenti si intrecciano.<sup>159</sup>

Se l' aggressività ed il conflitto sono ineliminabili, di che tipo può essere, quindi, la nostra moralità?

Ciò che rimane all'uomo per la costruzione della moralità sono due meccanismi imperfetti che si trovano a doversi compensare tra loro.

Da un lato si ha la moralità "ragionata", o meglio quel fattore, universale e razionale, prodotto dalle capacità di ragionamento e di autogoverno normativo sottolineate da Singer e dalla Korsgaard. Il ragionamento garantisce, in questo senso, una moralità che risulti ben più giusta ed imparziale delle risposte simpatetiche che trovano riscontro lungo le linee

---

<sup>158</sup> De Waal F., *Far la pace tra le scimmie*, p.230

<sup>159</sup> *Idem*

evolutive che condividiamo con gli altri animali; ma questa moralità risulta così anche più rigida ed in questo trova la propria fragilità. L'egualitarismo, o il dire che gli interessi della mia persona non hanno maggior peso degli interessi di una qualsiasi altra persona, sono giudizi razionali e giusti ma fragili in quanto implicano una forte astrazione.

Al contrario, la simpatia o la compassione non si attivano in modo regolare e, se questo da una parte è funzionale, dall'altra è la loro fragilità. Quando però simpatie e compassione vengono attivate danno risposte, anche se contorte e spesso contraddittorie<sup>160</sup>, molto potenti. Potenti almeno proporzionalmente alla vicinanza, sia affettiva che fisica, che l'attore ha in rapporto con lo spettatore.

Per una moralità umana quindi il ragionamento, lungi dall'emanciparsi dalla simpatia, può e deve essere un processo capace di estenderla e guidarla. La deve guidare perché la simpatia da sola ha gambe corte ed una camminata sghemba, è cioè priva di coerenza concettuale. D'altro canto però è proprio la simpatia a dare vigore ai frutti del ragionamento, permettendo così la loro traduzione in azioni.

L'empatia<sup>161</sup> è l'unica arma che l'uomo ha a disposizione per affrancarsi dalla xenofobia. Però l'empatia è fragile. Nei nostri parenti stretti le cose che accadono all'interno della comunità attivano un sentimento di empatia, ma il contatto con gli estranei o con i membri di altre specie, come le prede, lo disattivano altrettanto

---

<sup>160</sup> È possibile simpatizzare con una vittima ma anche con il suo carnefice.

<sup>161</sup> Ricordo ciò che già è stato detto circa l'uso ambiguo del linguaggio fatto da de Waal: in questo caso "empatia" è usato come sinonimo di "simpatia".

facilmente.(...) l'empatia deve passare attraverso vari filtri prima di potersi manifestare. Spesso uno di questi filtri non la lascia passare, perché nessuna antropomorfa può permettersi di provare pena per tutti gli esseri viventi in tutte le situazioni. Questo vale anche per gli esseri umani perché il nostro modello evolucionistico ci rende difficile l'identificazione con gli estranei. Siamo stati progettati per odiare i nostri nemici, per ignorare i bisogni di persone che conosciamo appena e per diffidare di chiunque non abbia il nostro aspetto. Anche se all'interno delle nostre comunità siamo ampiamente cooperativi, trattiamo gli estranei come se appartenessero ad una specie vivente diversa dalla nostra.<sup>162</sup>

In tutto questo, certo, una morale che sia coerente con l'umanità non può non tenere conto di quel principio di fedeltà di cui parla Frans de Waal o del valore eudaimonistico di certi rapporti che rimangono per noi da privilegiare.

Con un atteggiamento assai lontano da quei toni wilsoniani con cui aveva chiuso il suo libro del 1996 *Naturalmente Buoni*<sup>163</sup>, de Waal dichiara, nel suo ultimo libro, che “la scienza non è la risposta per qualsiasi cosa”<sup>164</sup>. Questo è profondamente vero e necessario per non incorrere nella fallacia naturalistica, ma è altrettanto vera la falsità del carattere dicotomico che intercorre tra *essere* e *dovere essere*. Questa dicotomia è invero falsa in quanto non si dà mai un *dover essere* senza un *essere* che lo possa reggere; e questo *essere* su cui la moralità

---

<sup>162</sup> de Waal F., *La scimmia che siamo*, p. 306

<sup>163</sup> Cit. “A quanto sembra stiamo raggiungendo il punto in cui la scienza potrà togliere la moralità dalle mani dei filosofi” de Waal F., *Naturalmente buoni*, p. 279

<sup>164</sup> de Waal F., *Il bonobo e l'ateo*, p. 30

non può non basarsi senza trasformarsi in favola non può non essere oggetto di continua indagine da parte delle scienze naturali ed umane al fine di approdare ad una moralità umanamente definita.

Essendo la moralità un fenomeno intrinsecamente sociale, non può così non prescindere da uno studio della società e dell'animale sì razionale, ma anche incredibilmente -e protomoralmente- emotivo, che la compone. Gli uomini presentano comportamenti morali perché possono essere animali morali, e questa potenzialità, la cui eco risuona negli altri animali e risiede nel nucleo della matryoska, non può essere stata forgiata da altri se non dalla natura. E sì, da quella stessa natura anche crudele e noncurante del dolore o della giustizia di cui anche *Homo Sapiens* è fatto, ma con la differenza, rispetto agli altri animali, di avere un mezzo in più per porre l'accento sulle potenzialità naturali da lui ritenute migliori. Questo mezzo è il ragionamento.

Il rischio di un farsi carico solo parziale dell'intera natura dell'uomo è costituito poi dall'alienazione e successiva proiezione di quegli aspetti non voluti, in quanto connessi alla fragilità umana, su altro da sé, sia che questo "altro" sia un gruppo umano, sia che sia un singolo individuo o altri animali.

L'aggressività nella fattispecie deve essere integrata nella vita e nelle rappresentazioni dell'uomo al fine di potersene prendere piena responsabilità e, non essendo possibile "estirparla" -tentativo che poteva essere giustificato nel ritrarre l'aggressività come figlia

della civiltà o frutto della barbarie-, riuscire a regolarla per evitare una sua canalizzazione in espressioni distruttive.

In genere poi è necessario osteggiare l'atteggiamento generale di antropodiniogo in quanto questo può facilmente finire per coadiuvare i meccanismi di inibizione della simpatia contribuendo perciò a rappresentazioni dicotomiche con esiti socialmente dannosi come l'individuazione di un capro espiatorio. Una drastica e rigida inibizione della simpatia è proprio quel che potrebbe portare alla rimozione di qualsiasi barriera all'aggressività e all'espressione di questa in modo completamente deregolamentato, come può essere quando si coniuga con i meccanismi di disumanizzazione.

In virtù di queste analisi diviene chiaro come l'unica etica che possa reggere ad un dialogo con l'uomo reale è un'etica naturalizzata all'interno di una natura finalmente riconosciuta come poliedrica, ricca e contraddittoria, ed in questo fragile e ferita.



## BIBLIOGRAFIA

Coetzee J.M., *La vita degli animali*, Milano, Adelphi, 2000;

Conrad J., *Cuore di tenebra*, Milano, Feltrinelli, 2013;

Cozolino L., *Il cervello sociale. Neuroscienze delle relazioni umane*, Milano, Raffaello Cortina Editore, 2008, paragrafi 1, 2, 7, 9, 13, 14, 23;

Darwin C., *L'origine dell'uomo*, Roma, Editori Riuniti, 1999, cap. V *Sviluppo delle facoltà intellettuali e morali nei tempi primitivi e nei tempi civili* pp.168-190;

de Waal F., *Far la Pace tra le Scimmie*, Milano, Edizione Euroclub Italia, 1991;

de Waal F., *Naturalmente buoni. Il bene e il male nell'uomo e in altri animali*, Milano, Garzanti Libri, 1996;

de Waal F., *La Scimmia che Siamo. Il passato e il futuro della natura umana*, Milano, Mondolibri, 2006;

de Waal F., *Primati e filosofi. Evoluzione e moralità*, Milano, Garzanti Libri, 2006;

de Waal F., *L'età dell'empatia. Lezioni dalla natura per una società più solidale*, Milano, Garzanti Libri, 2011;

de Waal F., *Il bonobo e l'ateo. In cerca di umanità fra i primati*, Milano, Raffaello Cortina Editore, 2013;

Engelhardt H. T., *Manuale di Bioetica*, Milano, Il Saggiatore, 1999;

Golding W., *Il signore delle mosche*, Milano, San Paolo, 1997;

Hume D., *Trattato sulla natura umana*, Bari, Editori Laterza, 2010, libro III paragrafo I, pp. 481-497;

Lecaldano E., *Bioetica. le scelte morali*, Roma, Laterza, 2005;

Lecaldano E., *Simpatia*, Milano, Raffaello Cortina Editore, 2013;

Lorenz K., *L'anello di Re Salomone*, Milano, Adelphi, 1991;

Midgley M., *Perché gli animali. Una visione più "umana" dei nostri rapporti con le altre specie*, Milano, Gian Giacomo Feltrinelli Editore, 1985;

Mori M., *Manuale di bioetica. verso una civiltà biomedica secolarizzata*, Firenze, Le Lettere, 2010;

Nussbaum M. C., *Le nuove frontiere della giustizia. Disabilità nazionalità, appartenenza di specie*, Bologna, Il Mulino, 2007, cap. VI, *Al di là di "compassione e dignità"; la giustizia verso gli animali non umani*, pp. 341-424;

Savater F., *Tauroetica*, Bari, Laterza e figli spa, 2012;

Singer P., *The Expanding Circle. Ethics and Sociobiology*, Oxford, Clarendon Press, 1981;

Singer P., *Liberazione animale. il libro che ha fatto nascere un movimento mondiale*, Milano, Mondadori, 1991;

Tinbergen N., *Il comportamento sociale degli animali*, Torino, Giulio Einaudi editore, 1969;

Wilde O., *Il ritratto di Dorian Gray*, Milano, RCS editori, 1998, Prefazione;

## SITOGRAFIA

### Articoli.

de Waal F., van Roosmalen A., *Reconciliation among Chimpanzees*, 1979,  
<http://www.jstor.org/discover/10.2307/4599217uid=3738296&uid=2&uid=4&sid=21103725526711>

Junaid Alam M., "Civilization" vs "barbarism" an interview with Noam Chomsky, Counter Punch, 2004,  
<http://www.counterpunch.org/2004/12/27/an-interview-with-noam-chomsky/>

### Video.

Chicago Humanities Festival Martha Nussbaum Frans de Waal  
<https://www.youtube.com/watch?v=ZL5eONzGIRO&feature=share>

Frans de Waal at ASC  
<http://vimeo.com/3749831>

Magpie in the Mirror  
<http://www.youtube.com/watch?v=vQwjC9ohoHM&index=1&list=PL9EFF03CD27B5C9A6>

Pasolini intervista Ungaretti: che cos'è la normalità?  
<http://www.youtube.com/watch?v=ypFcFh98vME>

### Altro.

Sapere.it, Etologia: il modello psico idraulico di Lorenz  
<http://www.sapere.it/enciclopedia/motivazi%C3%B3ne.html>

comizi d'amore di Pier Paolo Pasolini  
[http://www.pasolini.net/cinema\\_comizid'amore\\_recensione02.htm](http://www.pasolini.net/cinema_comizid'amore_recensione02.htm)