



SAPIENZA
UNIVERSITÀ DI ROMA

SENTIMENTI, CONVENZIONI, NATURA: IL RAPPORTO TRA ETICA ED EVOLUZIONISMO.

Facoltà di Lettere e Filosofia
Dipartimento di Filosofia
a.a. 2021/2022

Laureanda
Antonia Faustini
matr. 1768856

Relatore
Prof. Simone Pollo

Correlatore
Prof.ssa Eleonora Severini



SAPIENZA
UNIVERSITÀ DI ROMA

**Sentimenti, convenzioni, natura:
il rapporto tra etica ed evoluzionismo.**

**Facoltà di Lettere e Filosofia
Dipartimento di Filosofia
Corso di laurea magistrale in Filosofia**

**Antonia Faustini
Matricola 1768856**

Relatore
Prof. Simone Pollo

Correlatore
Prof.ssa Eleonora Severini

A.A. 2021/2022

A mia nonna, mio nonno e a tutti quelli che non si scordano mai le proprie radici.

“Ppe quanti giri fazzu poi ala casa tornu”

Sommario

Introduzione Charles Darwin e la teologia naturale: “<i>It’s like confessing a murder</i>”	9
Capitolo 1 – Sentimenti, simpatia ed evoluzionismo.	21
1.1. Il ruolo dei sentimenti nella teoria morale.	21
1.2. Il concetto di “simpatia” nella trattazione morale britannica del XVII secolo.....	26
1.3. Differenza tra simpatia e sentimenti morali.	35
1.4. Simpatia e senso morale in una prospettiva evoluzionistica.....	41
Capitolo 2 – Questioni metaetiche: convenzioni, abitudini e virtù morali.	52
2.1. Convenzionalismo, una proposta antirealista.....	52
2.2. Rematori sulla stessa barca: Hume e le convenzioni.....	56
2.3. Il punto di vista dell’universo: Sidgwick e la ragione.....	62
2.4. Evoluzionismo e metaetica.	69
Capitolo 3 – Natura, società e darwinismo	76
3.1. Etica, la linea sottile tra natura e cultura.	76
3.2. T. H. Huxley: l’etica come “andare contro natura”	81
3.3. “Homo homini lupus”: lo stato di natura era davvero così male? ..	88
Conclusione	97
Bibliografia	103

Introduzione

Charles Darwin e la teologia naturale: *“It’s like confessing a murder”*

Chissà cosa aveva in mente Robert Darwin, padre dell’oggi celeberrimo naturalista e ideatore della teoria evoluzionista Charles Darwin, quando nel 1825 mandò il figlio di soli sedici anni a studiare medicina a Edimburgo. Presumibilmente, come ogni genitore sperava per il figlio una vita agiata e serena come la sua, medico locale nel piccolo paese di Shrewsbury nella contea dello Shropshire in Inghilterra. Il giovane Charles aveva però ben altra strada davanti a sé, una strada che nel corso della sua vita lo avrebbe portato molto lontano dalla vita placida della campagna inglese.

Del giovane Charles Darwin sappiamo che amava raccogliere spugne, coralli, insetti e molluschi, che con minuzia studiava minerali e formazioni geologiche, che con interesse osservava il mondo naturale e le specie viventi. Una passione ben lontana dalle sale operatorie, dai cadaveri dissezionati e dal sangue. Nel corso dei suoi anni a Edimburgo Darwin imparò l’arte della tassidermia da uno schiavo liberato, studiò geologia con Robert Jameson, uno dei massimi esperti del suo tempo, e trascorse il suo tempo seguendo il grande biologo Robert E. Grant nelle sue spedizioni sulle coste scozzesi per osservare la stratificazione rocciosa. Lesse inoltre voracemente la *“Zoonomia”*, opera scritta da suo nonno Erasmo Darwin nel 1794 in cui si ipotizzava la derivazione di tutte le specie da antenati comuni. Queste esperienze hanno sicuramente rappresentato dei momenti essenziali per la giovinezza di Darwin e hanno contribuito a plasmare le condizioni

più adatte per lo sviluppo delle sue idee evoluzionistiche negli anni successivi, idee che trovarono però una spiegazione compiuta solo a decenni di distanza, negli anni della maturità. Possiamo tuttavia ipotizzare che, forse, già in quei giorni il giovane Darwin sognasse una vita da scienziato naturalista e non quanto prefigurato per lui dalla sua famiglia. Nel 1827 Darwin abbandona gli studi di medicina senza completarli, una sconfitta per suo padre che prima lo fa ritornare a casa nello Shropshire e poi lo spinge a Cambridge, per intraprendere un nuovo percorso di studi, il Bachelor of Arts, e prendere i voti ecclesiastici (Pievani, 2012). Un destino curioso per un uomo che verrà conosciuto dal mondo come “il cappellano del diavolo”. A Cambridge Darwin si sente oppresso: lontano dalla mentalità progressista e illuminista di Edimburgo si trova a fare i conti con un ambiente accademico ancora fortemente legato alla religione anglicana e a spiegazioni di tipo metafisico. In particolare, a Cambridge, presso il Christ's College, Darwin viene obbligato a leggere gli scritti di William Paley autore dei libri di testo adottati dall'università, come il celebre *“The Principles of Moral and Political Philosophy”* del 1785. La tesi più celebre di Paley, molto in voga al tempo di Darwin, è nota anche come “argomento dell'orologiaio”, un argomento di tipo teleologico sviluppato come prova dell'esistenza di Dio nella “Teologia naturale” del 1802. L'argomento si basa sull'analogia tra le strutture biologiche e i prodotti dell'artificio umano: così come l'osservazione di un orologio rimanda all'esistenza di un orologiaio che lo ha creato, allo stesso modo l'osservazione del creato deve portarci a credere nell'esistenza di un creatore. Questa analogia si inserisce nel panorama del cosiddetto “argomento del disegno”, formulato da San Tommaso d'Aquino, una classica difesa cristiana dell'esistenza di Dio secondo la quale

l'universo appare sorprendentemente complesso e ordinato, fin troppo per essere frutto del caso, tutto sembra seguire un disegno preciso e ispirato, un disegno che incarna un fine e una progettualità e che deve dunque portarci a presumere l'esistenza di un autore divino.

Darwin all'epoca non poteva immaginare che sarebbe stato proprio lui a confutare con la propria teoria, per via scientifica, la dottrina di Paley e della teologia naturale, rendendo così superfluo il ricorso a ipotesi teleologiche per comprendere l'esistenza delle specie presenti in natura e gli adattamenti degli esseri viventi.

Nell'agosto del 1831 Darwin, appena ventiduenne, ebbe l'occasione che gli avrebbe cambiato per sempre la vita: unirsi all'equipaggio del brigantino della Marina Inglese "Beagle" in veste di gentleman di compagnia del capitano per un viaggio intorno al mondo, in particolare tra il Sud America e l'Oceania, durante il quale avrebbe avuto la possibilità di compiere osservazioni naturalistiche e studiare fauna e flora. Quando il giovane Charles tornò a casa a Shrewsbury nel 1836 non era più lo stesso: la spedizione era stata un grande successo e grazie ai numerosissimi reperti che aveva spedito in Inghilterra nel corso degli anni era diventato una celebrità nell'ambiente scientifico inglese, tanto da venire nominato membro del prestigioso club di accademici britannici dal nome "Royal Society" nel 1839. Darwin nel corso del suo viaggio aveva inoltre annotato ogni evento accaduto e scritto moltissime considerazioni su varie materie, dalla botanica alla geologia, dall'antropologia alla morale. Gli incontri con diverse popolazioni aborigene, l'osservazione di ambienti naturali inesplorati, lo studio dei fossili e la scoperta di nuove specie animali e vegetali avevano portato Darwin a riflettere con prospettive inedite su questioni come l'origine delle specie viventi e la loro

modifica nel corso delle generazioni. Domande che non lo avrebbero più abbandonato e che hanno influenzato profondamente la sua intera ricerca e produzione scientifica.

L'undici gennaio 1844 Darwin scrisse una delle sue più celebri lettere all'amico Joseph Dalton Hooker, esploratore e botanico. In questa lettera, con ben quindici anni di anticipo rispetto alla pubblicazione di "*L'origine della specie*" del 1859, Darwin iniziò a manifestare pubblicamente a qualcuno la propria convinzione che le specie non sono immutabili:

*"Alla fine, si è acceso un barlume di luce, e io sono quasi convinto (un'opinione opposta a quella che nutrivo all'inizio) che le specie non siano (è come confessare un omicidio) immutabili. Il cielo mi scampi e liberi dalle insensatezze di Lamarck di una «tendenza al progresso», di «adattamenti derivanti dalla lenta volontà degli animali», eccetera – ma le conclusioni a cui sono indotto non sono molto diverse dalle sue – sebbene i mezzi del cambiamento lo siano completamente – io penso di aver scoperto (ecco la presunzione!) il semplice modo mediante il quale le specie si adattano mirabilmente a vari fini."*¹

Di quale omicidio parla Darwin? Cos'è che verrebbe ucciso da una simile ammissione? Una risposta secca, per quanto molto semplicistica, è "Dio". Ammettere che le specie mutano avrebbe implicato la necessità teorica di mettere in discussione quanto sostenuto dalla Chiesa e dalla teologia naturale riguardo la

¹ C. Darwin, "Lettera a J.D. Hooker (11 gennaio 1844)", in *Lettere 1825-1859*, Raffaello Cortina, Milano, 1999, p. 110

creazione del mondo e rispetto al particolare ruolo e alla speciale dignità degli esseri umani all'interno dell'universo.

Le “insensatezze di Lamarck” alle quali Darwin fa riferimento, invece, sarebbero quelle contenute nella teoria del naturalista francese Jean-Baptiste de Lamarck e in particolare nel suo testo “*Histoire naturelle des animaux sans vertèbres*”, pubblicato tra il 1815 e il 1822. Anche Lamarck aveva sviluppato una tesi “evoluzionista”, essa era però dominata dall'idea che nelle forme viventi sia presente una tendenza intrinseca a progredire verso strutture più complesse, una forza di progresso globale più forte dell'adattamento locale. Ciò che maggiormente infastidiva Darwin, secondo la ricostruzione offerta dal filosofo Telmo Pievani (2012, III.3), era che, agli occhi del pubblico e della comunità scientifica, la teoria dell'evoluzione fosse rappresentata dall'idea di “progresso” offerta da Lamarck e dalle tesi di altri strampalati pensatori, come l'anonimo autore del testo “*Vestiges of the Natural History of Creation*” pubblicato nel 1844. Forse, proprio a causa del timore di venire accomunato ad autori simili e per paura delle conseguenze teoriche e teologiche del suo “omicidio” Darwin non divulgò pubblicamente le sue teorie relative all'evoluzione e alla selezione naturale fino agli anni della maturità.

Nonostante questo, Darwin aveva già espresso alcuni dei suoi dubbi religiosi nei cosiddetti “*Taccuini della trasmutazione*”, dei diari privati scritti sull'onda dell'entusiasmo per la costruzione della sua teoria evoluzionista tra il 1836 e il 1842, una volta ritornato in Inghilterra dopo il viaggio sul Beagle (Giroto, Vallortigara & Pievani, 2008). In questi taccuini la riflessione si focalizza su quanto visto nel corso del viaggio attorno al mondo a bordo del brigantino inglese e sui resoconti che gli esperti avevano elaborato studiando i numerosi reperti inviati in

Inghilterra nel corso degli anni. Darwin, in particolare, concentra la sua attenzione sul modo in cui piante e animali sono distribuiti sugli arcipelaghi che ha visitato, ad esempio le Galapagos, e sulle somiglianze che ha riscontrato tra i fossili di animali estinti e gli esemplari viventi.

C'è un dubbio fondamentale, che lo scienziato si era già posto nelle sue *“Ornithological notes”* scritte fra il 1835 e il 1836, e che ritorna in questi taccuini non lo avrebbe più lasciato: perché Dio avrebbe dovuto creare di proposito così tante numerose e diverse varietà di animali e piante da isola a isola? Perché vi erano tante differenze tra le specie animali e vegetali? Era vero, come sostenevano alcuni aborigeni delle Galapagos, che i fringuelli e le tartarughe avessero caratteristiche diverse a seconda dell'isola da cui provenivano? Quale motivo aveva Dio di creare 16 diverse specie di fringuello nello stesso arcipelago?

Quando nel 1844 Darwin scrive la sua lettera a Hooker, all'interno di uno scambio epistolare tra i due composto da centinaia di lettere e che andrà avanti per anni, ha ormai le idee chiare: le ipotesi creazioniste da cui era partito non reggono più. Se Dio è causa prima di tutto ciò che esiste allora egli deve sicuramente operare per mezzo di leggi naturali più generiche, incluse anche quelle dell'evoluzione. L'ipotesi di una sequenza di piccoli atti di creazione, uno per ogni particolare specie vivente, non appare più molto convincente e Darwin, perciò, scrive nei suoi taccuini che questa ipotesi «non spiega nulla», proprio come non avrebbe senso pensare che Dio tenga il giogo di ogni pianeta per mantenerlo stabile nella sua orbita, dopo aver scoperto la legge di gravitazione universale di Newton:

“Dio dispone che ciascun animale sia creato con una certa forma in una certa regione; ma quanto più semplice e sublime sarebbe una forza per cui, agendo l'attrazione secondo

*certe leggi, tali siano le inevitabili conseguenze; essendo creato l'animale, tali saranno i suoi successori secondo le leggi prefissate della generazione*²

Un altro motivo che lo porta a ritenere che non ci sia alcun disegno è ciò che in filosofia prende il nome di “teodicea”, ovvero la presenza del male nel mondo. In una lettera del 22 maggio 1860 indirizzata all'amico botanico Asa Gray scrive:

“Confesso che non riesco a vedere, chiaramente come altri e come desidererei, prove di un progetto e di benevolenza tutto attorno a noi. Mi sembra ci sia troppa miseria nel mondo. Non riesco a convincermi che un Dio benevolo e onnipotente avrebbe creato di proposito le Ichneumonidæ con l'espressa intenzione che si alimentassero all'interno dei corpi vivi dei vermi, o che un gatto dovesse giocare con i topi.”

Questa consapevolezza può essere desolante: ammettere che se c'è un disegno “è quello di un sadico” (Pievani, 2011, p. 11) o che non vi è alcun Dio che si cura del destino e della felicità umana può far paura. Ma è possibile non cadere nello sconforto, continua Darwin nella lettera ad Asa Gray, se si riconosce l'esistenza di un dualismo fra le leggi necessitanti della natura e il potere della contingenza: *“Sono incline a considerare ogni cosa come risultante da leggi intelligenti, e a lasciare i dettagli, buoni o cattivi che siano, all'azione di quello che potremmo chiamare caso”*.

Darwin si sente vicino a compiere una vera e propria rivoluzione: è ormai convinto di poter fare nel mondo delle scienze biologiche ciò che Newton aveva fatto per la fisica. L'affermazione secondo cui *“tutti i mammiferi derivano da un'unica stirpe e furono quindi distribuiti con i mezzi che possiamo riconoscere”* ha la stessa

² Citazione dall'edizione italiana dei *Taccuini* a cura di T. Pievani, 2008, Taccuino B, Roma, ed. Laterza, p.110

rivoluzionaria forza epistemofraogica dello “*spiegare il movimento di tutti i corpi con un’unica legge*”³. Non è più possibile sostenere che il meccanismo che muove la creazione sia la volontà di un Dio. La stessa domanda continua a riproporsi alla mente di Darwin: perché Dio avrebbe dovuto operare in un modo tanto dispendioso? Non potrebbe esistere una spiegazione naturale più semplice? “*Il Creatore ha continuato a creare animali con la stessa struttura generale dai tempi delle formazioni del Cambriano[?] Concezione miserevole e limitata*”⁴

A morire sotto i colpi della teoria evoluzionista non è però solo il ruolo di Dio nella creazione, è anche tutto un modo di intendere il ruolo dell’uomo nel mondo: l’antropocentrismo. Gli esseri umani non sono più il centro dell’esistente in quanto creature create da Dio a sua immagine e somiglianza, non sono più esseri dotati di particolare valore. Dopo la rivoluzione operata dalla teoria di Darwin gli esseri umani solo una specie tra le tante, il frutto di una selezione cieca e casuale. Nel riconoscere l’ineluttabile verità insita nelle sue ricostruzioni decennali, Darwin comprende che la vittima designata della teoria che sta sviluppando è l’antropocentrismo, l’idea secondo cui tutto ciò che è nell’universo è stato creato per gli esseri umani e per i loro bisogni, rendendo così l’umanità misura del valore e scopo di tutte le cose.

Come scritto dal filosofo Telmo Pievani nella sua introduzione a Darwin (2012, p.44), è nei taccuini che si inizia a delineare quella inedita visione della vita che troviamo a distanza di decenni nella conclusione del testo “*L’origine della specie*”:

³ *Ivi*, p. 196

⁴ *Ivi*, p. 216

la teoria dell'evoluzione suggerisce che la specie pensante potrebbe non essere il fine ultimo della storia naturale. Ancora memore dei suoi incontri con le popolazioni aborigene in Patagonia e a Tahiti, Darwin scrive: *“Gli animali, quelli che abbiamo reso nostri schiavi, non ci piace considerarli nostri eguali. I padroni di schiavi non vorrebbero forse attribuire l'uomo negro a un altro genere?”*, eppure, *“animali con affetti, imitazione, paura, dolore, dispiacere per i morti, rispetto”*, *“potremmo essere tutti legati in un'unica rete”* (p. 231). [...] *“Quando parliamo degli ordini superiori, dovremmo sempre dire intellettualmente superiori. Ma chi, al cospetto della Terra, ricoperta di splendide savane e foreste, oserebbe dire che l'intelletto è l'unico scopo di questo mondo?”* (p. 252).

Alla luce del cambiamento di paradigma ontologico ed epistemologico rappresentato dalla teoria dell'evoluzione, una delle domande centrali di questa ricerca è se l'origine (e lo sviluppo) del senso morale, inteso come facoltà mentale umana al pari delle altre facoltà mentali, abbia un carattere effettivamente evolutivo o se sia invece un prodotto di convenzioni umane artificiali. A partire da questa domanda ci interrogheremo successivamente su che ricadute abbia in termini etici e sociali questo tentativo di offrire una storia naturale del senso morale umano.

La prospettiva filosofica di riferimento per condurre questa indagine è quella del “naturalismo”, ovvero quella corrente di pensiero che consiste nel diniego di qualsiasi argomento soprannaturalistico e nel rifiuto di spiegazioni di tipo teista o trascendente. Dal punto di vista metodologico il naturalismo richiede che nell'analisi filosofica vengano incorporati fatti empirici, non solo evidenze scientifiche ma anche fatti di senso comune e conoscenze apprese nel corso della

storia umana (Kitcher, 1992). Il progetto naturalista in filosofia morale, come sostenuto dal filosofo Simone Pollo (2011, p. 63) *“ambisce ad affrontare i temi canonici dell’etica filosofica considerando come unico orizzonte di riferimento accettabile il mondo empirico”*. Charles Darwin rappresenta un precursore di questo progetto di naturalizzazione dell’etica, in quanto nella sua opera da un lato egli per la prima volta offre una teoria scientifica in grado di fornire una spiegazione esclusivamente storica e non sovranaturale della natura umana e animale, dall’altro formula una serie di considerazioni sulla morale e sostiene che l’etica può venire spiegata dal punto di vista della “storia naturale” ripercorrendo il processo evolutivo degli esseri umani. (Severini, 2020).

Darwin, nel suo testo *“L’origine dell’uomo e la selezione sessuale”* del 1871, sostiene che a essere stato plasmato dalla natura e dall’evoluzione non è però propriamente l’etica in sé, intesa come un insieme di regole di comportamento e norme, ma il ben più basilare *“senso morale”*, da lui definito come *“un elevato e complesso sentimento, che ha origine negli istinti sociali”* (Darwin, 1871, trad. ita. p. 110) e condiviso per alcuni aspetti con gli animali; il senso morale rappresenta dunque una caratteristica essenziale per creare coesione tra gli esseri umani e rendere possibile la vita in società. Come fondamento del senso morale viene da Darwin indicata la facoltà mentale della *“simpatia”*, che avrebbe un ruolo essenziale anche per comprendere l’importanza che gli esseri umani attribuiscono all’approvazione sociale e alla ricerca di un’opinione comune:

“La proposizione seguente mi sembra presenti un alto grado di probabilità, e cioè che ogni animale dotato di istinti sociali ben definiti, compreso l’affetto dei genitori per i figli, debba inevitabilmente acquistare il senso morale o coscienza, appena le

sue facoltà intellettuali si siano sviluppate quanto o quasi quanto nell'uomo. Infatti, in primo luogo, gli istinti sociali fanno sì che un animale provi piacere in compagnia dei suoi simili, senta per essi una certa simpatia e renda loro qualche servizio.”
(Darwin, 1871, trad. ita. p.123).

Nelle pagine del testo “*L'origine dell'uomo*” troviamo ripetuti richiami alla simpatia, principalmente tesi a dimostrare che la medesima facoltà, seppur a livelli diversi, è rintracciabile sia negli esseri umani che negli animali. Darwin sostiene inoltre che la simpatia è, suo avviso, immediata e istintiva e non può esser fatta risalire a calcoli di utilità o considerazioni razionali. La simpatia, secondo questa tesi, sarebbe fondamentale per due motivi diversi: da un lato essa rende gli esseri umani sensibili al dolore e al piacere altrui, dall'altro fa sì che gli esseri umani siano sensibili all'approvazione e alla disapprovazione che ricevono da parte dei propri conspecifici. Questa relazione spiega la dimensione sociale degli esseri umani e rende possibile e piacevole la vita in comunità.

In un simile contesto la capacità di darsi e seguire norme morali appare dunque come il risultato del processo evolutivo vissuto dall'essere umano in quanto organismo costituito biologicamente, fisicamente e psicologicamente in un determinato modo. Tuttavia, sarebbe quantomeno riduttivo sostenere che è la sola costituzione biologica a determinare l'esistenza e la persistenza del senso morale all'interno delle nostre vite: l'evoluzionismo è senza dubbio un elemento essenziale per giustificare la nostra capacità di giudizio morale ma non può rappresentare da solo la risposta alle nostre domande in materia. È necessario prendere in considerazione aspetti diversi della costituzione degli esseri umani, in primo luogo la cultura nelle sue numerose declinazioni temporali e geografiche e

la storia dell'umanità come corpo sociale. Senza includere questi elementi nella nostra ricostruzione appare impossibile comprendere il contenuto delle norme che costituiscono i nostri codici morali e si rischierebbe di rimanere eccessivamente legati a una prospettiva che collega fattori biologici e realtà fattuale in modo determinista.

In che modo, dunque, filosofia morale e teoria evoluzionista sono connesse all'interno di un paradigma naturalista? Quali sono le prospettive etiche che vengono aperte dall'indagine di Darwin? È possibile sviluppare una storia naturale della morale umana capace di rendere conto sia dell'evoluzionismo di matrice darwiniana, senza doversi obbligatoriamente appiattirsi sul determinismo biologico, sia delle influenze socioculturali?

Capitolo 1 – Sentimenti, simpatia ed evolucionismo.

1.1. Il ruolo dei sentimenti nella teoria morale.

L'idea che i sentimenti e la simpatia, intesa come facoltà psicologica umana di comprensione e immedesimazione con ciò che sentono gli altri, rappresenti un fondamento necessario per la teoria morale non può propriamente definirsi farina del sacco di Darwin.

Questa ipotesi è stata affrontata ampiamente all'interno della trattazione morale moderna, in particolare è stata una via percorsa da quella corrente etica che prende il nome di "*sentimentalismo*". Il sentimentalismo è un approccio metaetico rivolto a mostrare come la morale si radichi nel lato passionale e affettivo della natura umana, identificando come sua base un peculiare sentimento (Lecaldano, 2010, p. 26). Secondo i filosofi sentimentalisti non è possibile dare conto dell'etica, intesa come insieme di condotte, motivazioni e giudizi morali, facendo esclusivamente appello ai principi della ragione e prescindendo dai sentimenti e dalle inclinazioni personali degli esseri umani. Il punto è, dunque, se il sentimentalismo sia in grado di rendere conto della pretesa che i nostri giudizi morali hanno di valere più di una mera preferenza personale immediata.

La riflessione di Hume rappresenta una delle più importanti presentazioni di una concezione complessiva che considera la morale come una pratica completamente naturale, ovvero priva di richiami a forze sovranaturali, e incentrata sui sentimenti umani. Il sentimentalismo di Hume è caratteristico in quanto è l'esito di una impostazione metodologica che tende a tenere sempre in considerazione i dati offerti dalla scienza, in questa prospettiva anche la morale

non può che venire considerata da un punto di vista naturalistico come parte della vita degli esseri umani. Hume, infatti, chiarisce sin dall'introduzione del saggio *"Trattato sulla natura umana"* che il suo approccio metodologico è di ispirazione newtoniana e che il suo scopo è sviluppare una "scienza dell'uomo" basata sull'osservazione scientifica, così come Newton aveva fatto nel campo della fisica. La prospettiva entro la quale ci si deve muovere è, dunque, quella secondo cui per sviluppare una teoria etica in modo adeguato non ci si può limitare ad analizzare dei concetti astratti ma bisogna considerare i dati empirici offerti dalla ricerca scientifica. Tuttavia, come ha sostenuto la filosofa Annette C. Baier (1991), questa "scienza dell'uomo" si sviluppa in modo costruttivo solo dopo aver elaborato una concezione più ampia dell'esperienza umana a partire dalla nozione di sentimento: l'analisi humeana della morale assume significato solo se inserita in una spiegazione naturalistica della vita umana.

Anche rispetto ad altri sentimentalisti, la teoria morale di Hume ha la peculiarità di portare fino alle sue estreme conseguenze teoriche una visione naturalizzata degli esseri umani, andando così contro la secolare tradizione di stampo religioso che riconosce agli esseri umani una speciale posizione ontologica. Da questo punto di vista Hume non è il primo filosofo a muovere simili critiche all'impostazione morale religiosa, prima di lui già Hobbes e Mandeville avevano percorso questa strada, giungendo però a risultati teorici completamente diversi. Hume, a differenza dei suoi predecessori, grazie alla sua "scienza dell'uomo" riesce ad andare oltre gli esiti scettici e avanza una spiegazione positiva della presenza della morale nella condotta umana.

I sentimenti, le passioni, sono essenziali per la vita umana in quanto offrono delle motivazioni che ci spingono ad agire. Secondo Hume la “ragione, da sola, non può mai essere motivo di una qualsiasi azione della volontà”⁵, il suo ruolo è quello di essere “schiava delle passioni” e non può che “obbedire ad esse”⁶. Al centro dell’etica humeana vi è la nozione di “carattere”, inteso come insieme di molteplici tratti e disposizioni personali stabili e duraturi nel tempo.⁷ Il senso morale non è tanto rivolto alle singole azioni umane quanto ai tratti del carattere: quando valutiamo moralmente orientiamo il nostro senso morale verso le motivazioni, i vizi e le virtù, che costituiscono il carattere degli agenti morali. Vizi e virtù sono qualcosa che ci provoca sentimenti di piacere e dolore, di approvazione e disapprovazione. Quando entriamo in relazione con qualcosa che provoca piacere e dolore questo causa dentro di noi una relazione di impressioni e di idee con le passioni di orgoglio e umiltà, amore e odio. Ciò che noi giudichiamo secondo sentimenti di dolore o piacere ha a che fare con orgoglio e umiltà se riguarda noi stessi, ha invece a che fare con odio e amore se riguarda gli altri. La simpatia rivela un mondo fatto di soggetti che cercano l’approvazione ed evitano la disapprovazione altrui, questo è dovuto allo stretto legame che esiste tra orgoglio,

⁵ Hume, D., (1740) *Trattato sulla natura umana*, a cura di Carlini, A., Lecaldano, E., & Mistretta, E. (1975), I, 1, 7, Laterza, Bari-Roma II, 3, 3, p. 434

⁶ *Ivi*, II, 3, 3, p. 436

⁷ Nel parlare di disposizioni mentali, nel corso del *Trattato*, Hume utilizza due termini diversi in lingua originale: “*character*” e “*temper*”. Il termine *character* viene utilizzato per indicare quelle disposizioni individuali che presentano stabilità e durevolezza, il termine *temper* viene invece utilizzato per i tratti che sono instabili e passibili di mutamento. A essere propriamente “*traits of character*”, ovvero tratti del carattere, sono esclusivamente i primi, ovvero quegli aspetti fermi e continui delle persone che ci consentono di esprimere giudizi circa il vizio e la virtù.

A riguardo si veda: Lecaldano, E., (2000), *L’io, il carattere e la virtù nel Trattato di Hume*. in *Filosofia e cultura nel Settecento britannico*, a cura di A. Santucci, 2, 143-166.

umiltà e simpatia: se non ci fossero altre persone che ci circondano e che valutano noi e i nostri comportamenti, approvandoli o disapprovandoli, non saremmo in grado di percepire orgoglio o umiltà (Greco, 2008, p. 126). Ma che cos'è che viene ritenuto vizioso o virtuoso? Non è l'azione in sé ma è il carattere della persona che la mette in pratica a venire giudicato, tutto ciò è possibile perché gli esseri umani sono tutti contraddistinti dalla medesima natura passionale che li accomuna e li fa rispondere in modo analogo alle sollecitazioni emotive esterne.

Come sostenuto da Lorenzo Greco, accademico e studioso di Hume, la simpatia *“ci permette di rendere chiara a noi stessi la natura delle passioni, di riconoscerle come tali, e di agire e pensare di conseguenza. È la stessa sfera passionale a venire specificata attraverso lo scambio simpatetico.”* (2008, p.119)

Tutte le percezioni dei sensi, secondo Hume, sono categorizzabili in “impressioni” e “idee” che si distinguono per mezzo della “forza e vivacità” con cui colpiscono la mente penetrando “nel pensiero e nella coscienza”. Le impressioni sorgono in modo immediato nella coscienza a partire dagli stimoli esterni, ad esempio quelli provenienti dai sensi, le idee sono invece le impressioni che sono illanguidite man mano che trascorre del tempo dall'esperienza⁸. Le impressioni, inoltre, possono essere suddivise in “impressioni di sensazione” e “impressioni di riflessione”, le passioni sono impressioni di riflessione. Questo insieme può essere ulteriormente diviso in impressioni “calme” e “violente”.

⁸ Il fatto che le idee siano “copie” delle impressioni è alla base del cosiddetto “*copy principle*”, principio alla base dell'empirismo humeano. Per un approfondimento sul tema si veda: Garrett, D., (1997) *Cognition and commitment in Hume's Philosophy*, cap. II, Oxford University Press, Oxford-New York.

“Le impressioni originarie o impressioni di sensazione sono quelle che sorgono nell’anima, senza che alcuna percezione le preceda, dalla costituzione del corpo, dagli spiriti animali, o dal contatto di oggetti con gli organi esterni. Le impressioni secondarie, o di riflessione, sono quelle che provengono da alcune di quelle originarie; o direttamente o per il frapporsi delle loro idee”⁹.

Quando un’impressione ritorna alla mente sotto forma di idea questo accade per mezzo o della memoria o dell’immaginazione: nel caso della memoria le idee avranno maggiore vivacità, nel caso dell’immaginazione saranno invece più deboli.

Hume nella sezione 2, parte 1 del terzo libro del *“Trattato”*, argomenta che le nostre valutazioni morali sono impressioni e che il senso morale è un sentimento di soddisfazione che proviamo nel contemplare determinate qualità: nell’osservare queste particolari qualità, che generalmente vengono indicate come “virtù”, ci sentiamo soddisfatti e, contemporaneamente, percepiamo anche che esse sono morali. La morale è dunque dentro di noi: è il sentimento con cui noi reagiamo ai tratti del carattere che motivano la condotta altrui.

Per giudicare il carattere di qualcuno, dunque, il meccanismo di partenza è la simpatia, ma che cos’è esattamente la simpatia?

⁹ Hume, D., *Trattato sulla natura umana*, II, I, 1, p. 289

1.2. Il concetto di “*simpatia*” nella trattazione morale britannica del XVII secolo.

Già verso la fine del XVII secolo la nozione di “*simpatia*” aveva assunto un ruolo centrale all’interno della trattazione morale anglosassone, ed era stata oggetto di numerose opere filosofiche da parte di diversi autori. Questo, secondo il filosofo Eugenio Lecaldano (2013, p. 35), è una risposta critica alla teoria morale e politica espressa negli scritti di Thomas Hobbes, ritenuti riduzionisti nel loro tentativo di spiegare la motivazione umana in termini esclusivamente egoistici. Thomas Hobbes, infatti, nella sua opera più celebre “*Il Leviatano*” del 1651, aveva negato del tutto la possibilità che gli esseri umani possano essere mossi da motivazioni altruistiche o possano provare partecipazione emotiva verso gli altri. Egli sosteneva che l’essere umano è privo di relazioni esterne caratterizzate dalla benevolenza ed è spinto ad agire esclusivamente in virtù dei propri interessi, primo tra tutti la sopravvivenza. Il celebre motto “*homo homini lupus*” presente nel *Leviatano*, letteralmente “l’uomo è lupo all’altro uomo”, indica chiaramente il modo in cui Hobbes immagina la vita umana in uno “stato di natura”, ovvero in una condizione in cui non esistono né lo Stato né le leggi: un mondo violento, in cui gli individui vivono nel costante timore di venire uccisi o sopraffatti, e dove si vive “*bellum omnium contra omnes*” cioè una costante guerra di tutti contro tutti per accaparrarsi le risorse e salvaguardarsi.

Alcuni pensatori morali dell’epoca si opposero con forza alle tesi avanzate da Hobbes, tra questi ricordiamo in particolare il filosofo scozzese Francis Hutcheson. Hutcheson, in risposta a Hobbes, ha sostenuto che gli esseri umani sono esseri sociali e non egoisti per natura e che è falso sostenere che essi siano mossi

esclusivamente da desideri autointeressati al proprio piacere o al proprio vantaggio. I sentimenti e le passioni che possiamo riscontrare nell'esperienza umana secondo Hutcheson sono una dotazione naturale della nostra mente e si manifestano senza che alcuna riflessione o volontà razionale li muova (Graham G., 2014) Secondo Hutcheson esiste, radicato nella natura umana, un "senso pubblico" ovvero una forma di simpatia intesa come contagio emotivo immediato, grazie alla quale *"l'osservazione della felicità altrui diventa occasione necessaria di piacere, e l'infelicità occasione di dolore"* (Hutcheson, 1728, p. 14). Questa simpatia non è frutto di calcoli egoistici, non si tratta di una scelta fatta consapevolmente al fine di ottenere qualcosa in cambio, ma si mette in moto in modo immediato ogni qualvolta che entriamo in contatto con le emozioni delle altre persone. Per sostenere questa tesi Hutcheson offre alcuni esempi di comportamenti e sentimenti umani ben radicati nella prassi della nostra specie come la cura per la prole, l'amicizia o lo scambio di favori, che a suo avviso dimostrerebbero la natura non egoista degli esseri umani. Pur riconoscendo l'esistenza di una tendenza umana alla ricerca del proprio vantaggio personale Hutcheson ne ridimensiona l'importanza e la inquadra come una delle diverse tendenze che concorrono allo sviluppo della vita umana, al pari della benevolenza (Graham G., 2014, p. 321).

Sempre nel corso del XVIII secolo troviamo le due trattazioni di maggior peso sul tema della simpatia, quelle degli illuministi scozzesi David Hume e Adam Smith. Per questi autori la simpatia non ha la connotazione cosmologica e ontologica che le attribuivano i pensatori classici, come ad esempio gli stoici che facevano riferimento alla *"sumpateia"* come un legame che tiene tra di loro unite le cose e le

fa convergere nell'ordine del mondo (Stoicorum fragmenta, II, p. 264). Hume e Smith sono concordi nel ritenere che la simpatia sia un tratto della costituzione psicologica umana e un fatto naturale, privo di connotazioni teologiche. La simpatia, secondo le loro ricostruzioni, è una capacità psicologica di cui sono dotati tutti gli esseri umani, la cui possibilità d'applicazione è data dal fatto che tutti condividiamo gli stessi processi psicologici e le stesse emozioni. La simpatia non è però esclusivamente determinata dal modo in cui siamo costituiti fisicamente come specie, la sua estensione è anche definita dalla cultura e dal tempo storico in cui si vive. Per Hume la simpatia è un meccanismo psicologico che permette la partecipazione al sentire altrui e la comunicazione di sentimenti tra esseri umani, anche per Smith la simpatia è un principio psicologico di trasmissione emotiva ma esso è anche necessario per distinguere moralmente ciò che è meritevole di approvazione da ciò che non lo è.

Hume dedica alla simpatia molto spazio nella sua opera più celebre, il *“Trattato sulla natura umana”*, pubblicata in tre libri tra il 1739 e il 1740. Secondo Hume la simpatia è un principio fondamentale per la vita delle persone: si tratta di una facoltà psicologica che permette in modo immediato di comunicare agli altri i propri sentimenti e percepire i sentimenti altrui. Fare esperienza di un'emozione significa riconoscere o percepire uno stato mentale, cosa possibile soltanto a colui che prova l'emozione. Il comportamento, verbale e non, di una persona è considerato il sintomo esterno dell'evento interno, ad esempio se vedo qualcuno piangere posso presumere che egli sia triste. Stando così le cose, un osservatore può sospettare l'esistenza di un'emozione dal modo in cui la persona che la sperimenta si comporta. Per riconoscere gli stati mentali altrui facciamo

affidamento a un argomento “per analogia” (Greco, 2008, p. 108), ovvero riconduciamo i comportamenti esterni di cui siamo spettatori a determinati sentimenti sulla base del fatto che, quando siamo noi a sperimentare determinate emozioni in prima persona, ci comportiamo in modo analogo. Dunque, *“in questo modo, partendo dall’esperienza dei nostri stati mentali interni e del nostro conseguente comportamento esterno, arriviamo a inferire che anche gli altri sono individui contraddistinti dalle medesime passioni che abbiamo noi.”*¹⁰

La simpatia, dunque, riguarda principalmente le relazioni tra gli esseri umani ma, in qualche misura, riguarda anche le relazioni tra gli animali e con gli animali. Per Hume la simpatia ha un ruolo tanto importante perché quella umana è una specie altamente sociale, che considera la solitudine “forse il peggior castigo che ci si possa infliggere” e non gode a pieno dei piaceri se non in compagnia¹¹.

Nel secondo libro del Trattato, dedicato alle passioni, Hume cerca di dimostrare che di tutte le passioni umane può essere fornita una spiegazione esclusivamente riconoscendo un ruolo centrale alla simpatia nelle relazioni tra esseri umani: la simpatia, infatti, è ciò che ci permette di aprirci a quella dimensione sentimentale e relazionale che caratterizza la nostra specie. Oltre alla simpatia Hume riscontra anche una tendenza umana a non apprezzare il disaccordo morale: tale è l’influsso della simpatia sugli esseri umani, da influenzarne i comportamenti molto più del suolo o del clima: gran parte dell’uniformità che riscontriamo nel modo di pensare e di comportarsi tra gli individui dello stesso paese è dovuta proprio al

¹⁰ Greco, L. (2008). *L’io morale: David Hume e l’etica contemporanea*, p. 109, ed. Liguori, Napoli.

¹¹ Hume, D., *Trattato sulla natura umana*, II. II 5.15, p. 380

condizionamento reciproco operato dalla simpatia. Tale tendenza è, secondo Hume, una predisposizione a quella ricerca di convergenza e uniformità di opinioni e condotte che sta alla base della vita pacifica in società: siamo sensibili al giudizio degli altri, in particolare al giudizio di chi ammiriamo o stimiamo, e mettendoci in relazione con essi riusciamo a sviluppare quei sentimenti che ci permettono di trovare la nostra collocazione nella realtà in cui ci muoviamo, rafforzando così la nostra consapevolezza di agenti.

Hume distingue due diversi livelli a cui opera la simpatia come meccanismo psicologico: un livello più semplice che può essere definito come una forma di “contagio emotivo”¹², un livello più raffinato che coinvolge l’immaginazione e la riflessione.

Il primo livello della simpatia, il contagio emotivo, è la forma più elementare e riguarda la capacità di comprendere e “sentire” in modo immediato le emozioni e le passioni altrui, in particolare il dolore o la sofferenza. Essa è il motivo, secondo Hume, per il quale sentiamo angoscia nel guardare il chirurgo che si prepara a operare un nostro amico. Questa forma istintiva di simpatia è presente già nei bambini molto piccoli e, presume Hume, è condivisa anche con gli animali non umani: Hume indica infatti con convinzione il fatto che anche nel mondo animale sia presente una qualche forma di simpatia, che permette agli animali di comunicarsi vicendevolmente le proprie emozioni. Il filosofo riconosce però agli animali non umani solo questo livello più semplice di simpatia, che permette la trasmissione di alcune passioni come rabbia o dolore.

¹² Il termine “contagio emotivo” non è un termine presente nella trattazione di Hume ma è successivo.

Per spiegare il modo in cui opera il contagio emotivo Hume lo paragona al modo in cui si propagano i suoni di uno strumento a corde riprendendo un celebre esempio fatto da Plotino nelle *Enneadi*¹³:

*“Le menti di tutti gli uomini sono simili nei loro sentimenti e nelle loro operazioni, in qualcuno può mai essere mosso da un’affezione che anche tutti gli altri non possano in qualche misura provare. Quando delle corde sono tese tutte a uno stesso grado, il movimento di una si comunica a tutte le altre; allo stesso modo, tutte le affezioni passano prontamente da una persona a un’altra e generano movimenti corrispondenti in ogni creatura umana. Quando vedo gli effetti di una passione nella voce e nei gesti di una persona, la mia mente passa subito da questi alle loro cause, e si forma della passione un’idea tanto viva da mutarsi subito nella passione stessa. Analogamente, quando percepisco le cause di un’emozione, la mia mente è condotta ai loro effetti, e viene mossa da un’emozione analoga.”*¹⁴

Un’altra caratteristica significativa di questo livello più elementare di simpatia è che si manifesta con maggior forza nei confronti di coloro i quali ci sono più simili e più prossimi nello spazio e nel tempo, ad esempio simpatizziamo maggiormente e più facilmente con il nostro vicino di casa o un nostro contemporaneo che non con un estraneo o una persona vissuta in tempi remoti. Tuttavia, questa caratteristica della simpatia rappresenta un problema per l’etica, in quanto siamo soliti ritenere che imparzialità e universalità siano caratteristiche fondamentali dei giudizi morali. Di norma, infatti, per essere ritenute accettabili e non ipocrite le nostre valutazioni devono considerare allo stesso modo tutte le persone che si trovano in

¹³ Plotino, *Enneadi*, IV. 4.41

¹⁴ Hume, D., *Trattato sulla natura umana*, III, III, 1, pp. 575-576.

circostanze analoghe. La moralità è proprio una pratica, come rileva Hume, per cui: *“nonostante questo mutare della nostra simpatia si dà alle stesse qualità morali la stessa approvazione, tanto in Cina quanto in Inghilterra; esse appaiono egualmente virtuose e si raccomandano egualmente alla stima di un osservatore giudizioso”*¹⁵.

Il secondo livello della simpatia, quello più raffinato, opera in modo mediato dall'immaginazione e dalla riflessione per risolvere questo problema e sopperire ai limiti della simpatia come contagio emotivo. Se infatti il contagio emotivo ci permette di “sentire” in modo immediato ciò che gli altri esseri umani provano senza distinzione tra noi e chi guardiamo, attraverso l'immaginazione possiamo fare un passo indietro e creare lo spazio necessario per sviluppare valutazioni oggettive di tipo morale che non siano influenzate in modo diretto dai sentimenti che proviamo. La nostra immaginazione ci permette di ricostruire, anche nel caso di persone lontane nel tempo e nello spazio, quali sono state le azioni che hanno compiuto e, sulla base delle sofferenze e dei piaceri che ne sono stati conseguenza, possiamo formulare i nostri giudizi ed esprimere i nostri sentimenti di approvazione o di disapprovazione per le qualità morali degli agenti (Lecaldano, 2010, p. 29). In questo senso la simpatia è “neutra” cioè non porta con sé alcun sentimento specifico o passione, essa è un meccanismo di funzionamento psicologico umano e non aggiunge alcuna connotazione affettiva.

La trattazione di Adam Smith sulla simpatia ha alcuni aspetti in comune con quella di Hume, ma se ne distacca anche profondamente. Nel suo testo *“Teoria dei*

¹⁵ Hume, D., *Trattato sulla natura umana*, III, III, 1, p. 616.

sentimenti morali”, pubblicato nel 1759 e rimaneggiato fino alla sua morte nel 1790, Smith decide di concentrarsi sul secondo livello della simpatia, ovvero sulla simpatia mediata dalla riflessione, sostenendo però che alla facoltà della simpatia è collegato un particolare sentimento di piacere che si prova quando ci si trova d'accordo con qualcuno e si ritiene la sua condotta, o le sue emozioni, appropriate al contesto in cui si trova. Per Smith, quindi, “*provare simpatia per qualcuno significa provare piacere nel percepire che noi condividiamo emotivamente la risposta che l'altro dà alla situazione*” (Lecaldano, 2013, p. 53). Secondo il filosofo scozzese non possiamo simpatizzare con qualcuno limitandoci esclusivamente a partecipare alle sue emozioni e passioni, dobbiamo anche ricostruire la situazione in cui queste passioni e queste emozioni si manifestano. Sarà possibile simpatizzare propriamente con qualcuno solo dopo che, per mezzo dell'immaginazione, avremo valutato adeguatamente le sue passioni e la sua condotta, per fare ciò è però necessario fare un passo indietro e porsi nei confronti dell'altro in modo imparziale, come se si fosse spettatori esterni bene informati sulla situazione. Intesa in questo modo la simpatia ha una forte connotazione immaginativa e consiste nel giudicare l'appropriatezza della risposta emotiva e comportamentale di qualcuno in una determinata situazione non con i propri sentimenti, ma da quello che possiamo definire “il punto di vista dell'universo” (Singer, 2014). La terza parte della “*Teoria dei sentimenti morali*” di Smith è dedicata a determinare quanto la coscienza umana sia influenzata da questa attività interiore, che ci permette di immaginare l'approvazione o la disapprovazione che proverebbe uno spettatore imparziale e bene informato. Questa valutazione è possibile in quanto riusciamo ad astrarci dalla situazione

reale in modo da diventare spettatori interni della nostra condotta, dando una valutazione morale che si fonda sui sentimenti simpatetici ma non ne è distorta.

Tuttavia, come riscontrato da Eugenio Lecaldano (2013, pp.138-149), la simpatia è un meccanismo che non spiega il contenuto delle nostre norme morali. Ovvero, pur riconoscendo che la simpatia esiste e ha un ruolo centrale nello sviluppo di giudizi morali in quanto ci permette di comprendere i sentimenti altrui e valutarli, questo non è sufficiente per trarre conclusioni normative riguardo al modo in cui bisogna comportarsi. Tentare di giungere a conclusioni normative da un mero fatto di natura ci farebbe andare contro la cosiddetta “legge di Hume”, ovvero quel principio esposto nella conclusione della sezione 1, parte 1 del terzo libro del *“Trattato sulla natura umana”*. Hume è il primo autore che sottolinea la differenza logica tra *essere* e *dover essere* e a sostenere la necessità di argomentare come dall’essere descrittivo, ovvero dal come stanno effettivamente le cose nel mondo, si passi al dover essere prescrittivo, ovvero al come le cose dovrebbero essere e come le persone dovrebbero comportarsi. È necessario introdurre un criterio valutativo, un principio ulteriore da noi scelto come “guida” nel giudicare moralmente azioni e situazioni, da applicare in modo analogo a tutte le circostanze simili. In questo senso non è possibile trovare nella facoltà psicologica della simpatia il criterio per distinguere ciò che è giusto, buono o virtuoso da ciò che non lo è, la simpatia è solo uno strumento per entrare in contatto con i sentimenti altrui e immedesimarvisi ma non offre un metro di giudizio. Dunque, non sembra percorribile la via che tenta di fornire soluzioni normative a partire dalla constatazione di dati di fatto: non possiamo basare la moralità esclusivamente su un meccanismo psicologico come la simpatia, che non sempre è imparziale e

universale come dovrebbero invece essere i giudizi morali, e che non ha un contenuto specifico che agisca come criterio normativo.

La simpatia ha sicuramente un ruolo cruciale nella formazione del senso morale in quanto ci permette di conoscere e prendere in considerazione i sentimenti di tutte le persone coinvolte in una determinata circostanza, essa ha però bisogno di essere coadiuvata dall'immaginazione per poterci spingere oltre le nostre valutazioni parziali e di contenuti specifici che vanno identificati in altro modo.

1.3. Differenza tra simpatia e sentimenti morali.

Al centro della morale si è soliti ritenere vi sia la preoccupazione per la sorte degli altri, il che presuppone il senso morale sia per sua natura un fatto che riguarda le nostre relazioni con altri soggetti e non un qualcosa che ci riguarda come singoli enti. Ma quale è il rapporto tra il ragionamento morale e i numerosi sentimenti e inclinazioni che animano gli esseri umani? Possiamo distinguere per sommi capi le posizioni teoriche in due famiglie: le teorie cognitiviste, che mettono al centro la ragione e subordinano ad essa i sentimenti, e le teorie non-cognitiviste, che attribuiscono alle emozioni un ruolo indipendente e centrale per lo sviluppo del senso morale. Una delle sfide principali che la concezione sentimentalista e non-cognitivista dell'etica deve affrontare è la ricerca di procedure attraverso le quali valutare tutti i diversi sentimenti umani in modo da privilegiare quelli che sono sentimenti morali validi, distinguendoli da quelli che sono invece semplici reazioni immediate e non riflessive alle azioni o caratteri delle persone (Lecaldano, 2005). Inoltre, è necessario spiegare per quale motivo la simpatia è stata assunta come

fondamento del senso morale a scapito di altre facoltà come la compassione, la pietà, l'altruismo o la benevolenza.

Una prima questione riguarda i modi in cui gli altri sono per noi fonte di scrupoli morali, le due risposte principali che possiamo offrire sono: perché ci interessiamo al loro bene, da cui deriva la nozione di “*beneficenza*”, e perché ci comportiamo in modo equo nei loro confronti, da cui deriva la nozione di “*giustizia*”. La giustizia riguarda generalmente la società vista nel suo complesso e si occupa della protezione dell'integrità fisica e della proprietà, alla sua base vi è la fiducia nel rispetto delle promesse. La beneficenza invece riguarda l'aiutare solo alcune porzioni dell'umanità (ad esempio amici, famiglia, connazionali) ed è lasciato alla discrezione del singolo se rispondere o meno ai doveri di beneficenza e, dunque, se fare del bene (Donatelli, 2020, p. 33). Hume nel parlare di beneficenza introduce il sentimento della “*benevolenza*”, intesa come il desiderio della felicità per le persone care e l'avversione per la loro infelicità. Questo interesse comune collega la felicità dell'altro alla propria e fa sorgere un amore o un affetto nei suoi confronti. I sentimenti di pietà e compassione invece, secondo Hume, si rivolgono invece solo all'infelicità altrui e desiderano che essa cessi. La benevolenza non è però da confondersi con la simpatia: la benevolenza è infatti un tratto del carattere, una delle numerose qualità umane che riteniamo virtuose e approviamo moralmente, mentre la simpatia è un meccanismo psicologico di trasmissione di emozioni e sentimenti da una persona all'altra.

Come riscontrato dal filosofo Eugenio Lecaldano (2013, p. 157):

“un'identificazione della simpatia con la benevolenza nei confronti di coloro che ci sono più vicini affettivamente non ha niente a che fare con quella capacità di partecipare in

generale ai sentimenti e alle emozioni altrui che, seguendo Hume, riconosciamo nella natura umana”.

L'idea di porre al centro della discussione sulla simpatia e il senso morale anche altri sentimenti è riscontrabile in numerosi autori: Jean-Jacques Rousseau, ad esempio, ha approfondito la nozione di simpatia in modo peculiare mettendola in relazione con l'emozione della pietà nel suo *“Discorso sull'origine e i fondamenti della diseguaglianza tra gli uomini”* del 1755. Secondo Rousseau nell'animo umano vi sono due principi fondamentali che sono precedenti alla ragione: *“uno dei quali ci interessa ardentemente al nostro benessere e alla conservazione di noi stessi, e l'altro ci ispira una ripugnanza naturale a veder perire o soffrire ogni essere sensibile, e principalmente i nostri simili”*¹⁶, da questi due principi derivano quelle che lui definisce “leggi di natura” e l'impulso interiore alla compassione nei confronti di tutti gli esseri senzienti. Tutti gli esseri umani sarebbero dunque naturalmente dotati della capacità di provare pietà e compassione verso i propri simili, non tanto indirizzando questo sentimento verso un individuo specifico ma come desiderio astratto di alleviare le sofferenze dell'umanità (Lecaldano, 2013, p. 60). Se, infatti, i nostri bisogni ci uniscono perché rappresentano interessi e obiettivi comuni, le nostre sofferenze comuni ci uniscono per affezione. La pietà, dunque, è per Rousseau un sentimento che, attraverso il ricorso all'immaginazione, ci permette di immedesimarci con gli altri e metterci nei panni di chi soffre riconoscendo anche agli altri esseri senzienti la capacità di provare piacere e dolore in modo analogo a come li proviamo personalmente. Secondo

¹⁶ Rousseau, J. J. a cura di P. Rossi (1972). *Discorso sull'origine e i fondamenti della diseguaglianza tra gli uomini*, in *Opere*, p.40, ed. ita. Sansoni, Firenze.

Rousseau questa capacità di empatizzare con i propri simili e comprendere i loro sentimenti sarebbe presente anche tra i cosiddetti “uomini selvaggi”, cioè gli esseri umani così come Hobbes li immaginava nello stato di natura, in misura addirittura maggiore che in quelli civilizzati “*poiché la ragione ha portato a peggiorare la specie rendendola con la civiltà sempre più insensibile*”¹⁷. La pietà da sola è però insufficiente e ha bisogno di essere ampliata per poter essere considerata come senso morale, essa è un sentimento naturale di condivisione e immedesimazione ma è inutile, oltre che potenzialmente dannosa, se non viene incardinata in un ideale di bene comune basato sulla giustizia:

*“per impedire che la pietà degeneri in debolezza, bisogna dunque generalizzarla ed estenderla su tutto il genere umano. Allora non ci si abbandona se non in quanto essa è d'accordo con la giustizia, poiché, di tutte le virtù, la giustizia è quella che concorre di più al bene comune degli uomini. Bisogna per ragione, per amore di noi, avere pietà della nostra specie ancor più che del nostro prossimo; ed è una grandissima crudeltà verso gli uomini la pietà per i cattivi”*¹⁸.

Anche la tendenza all'altruismo è stata proposta come fondamento del senso morale umano al pari della simpatia, è però necessario distinguere tra le due tendenze. L'altruismo, inteso come la capacità, oltre che la volontà, di agire in vista del bene di qualcun altro, viene di norma proposto come la tendenza umana contrapposta all'egoismo (Nagel, 1979) e dipenderebbe dalla capacità naturale, insita in ogni individuo, di riconoscere gli altri esseri umani come uguali a sé. Una recente teoria evuzionista della morale che ha dato molto peso al concetto di

¹⁷ Ivi, p. 59

¹⁸ Rousseau, J. J., (1972). *Emilio*, in *Opere*, p. 527, ed. ita. a cura di P. Rossi, Sansoni, Firenze.

altruismo è quella di Marc Hauser, biologo evolucionista ed autore del saggio *“Menti morali”* del 2006. Riprendendo la tesi sviluppata in linguistica dal filosofo Noam Chomsky riguardo l’esistenza di una “grammatica universale” a partire dalla quale si formano tutte le lingue naturali, Hauser ipotizza l’esistenza di una “grammatica morale universale” dalla quale hanno origine i vari codici morali. Questa grammatica morale sarebbe radicata nella nostra biologia e, di conseguenza, sarebbe comune a tutti gli esseri umani in quanto membri della specie *homo sapiens*. Essa è ciò che permette lo sviluppo del senso morale e ci garantisce la capace di valutare ogni azione sulla base di principi che stabiliscono ciò che è lecito, obbligatorio o proibito. Questi principi morali universali entrano in contatto con le peculiari caratteristiche culturali di ogni popolo e danno così luogo ai singoli codici morali, i cui parametri, una volta fissati, rendono a tratti inintelligibili i giudizi morali tra le differenti culture (Pilloni, 2013):

“Non ci aspettiamo come risultato l’universalità; ci aspettiamo piuttosto qualcosa di più simile alla variazione linguistica: differenze sistematiche tra le culture, basate su diverse regolazioni di parametri. [...] Quando si pensa alla variazione interculturale il punto centrale è riuscire a capire il modo in cui società differenti partono da questi fattori universali per generare differenze nei giudizi morali” (Hauser, 2006, p. 133).

La caratteristica essenziale nella formazione del senso morale, secondo Hauser, è l’altruismo in quanto è un tratto peculiare che appartiene solo alla nostra specie e non agli animali non umani. Se, infatti, negli animali non vi sono forme dimostrabili e significative di altruismo reciproco, allora l’esistenza del senso morale nell’uomo e la possibilità di attuare forme di altruismo disinteressato su larga scala potrebbe essere attribuita al possesso di queste capacità:

“la mente umana possiede certe capacità innate che ci permettono, ma non lo permettono agli scimpanzé, ai delfini o ai pappagalli, di comprendere certe distinzioni morali e di apprezzarne il significato per la nostra vita e per quella degli altri” (Hauser, 2006, p. 293).

La cooperazione tra individui su larga scala è, dunque, giustificata ricorrendo sia al possesso comune di capacità intellettuali, sia all'influenza della cultura che incentiva la pratica della cooperazione. Tuttavia, in Hauser sembrerebbe che l'altruismo reciproco inteso come modalità disinteressata di intervento nella vita altrui al fine di promuovere il bene di qualcuno, venga determinato non solo dalla cultura ma anche direttamente dall'evoluzione biologica.

La simpatia non implica però, come invece richiesto dall'altruismo, questo senso del dovere agire per aiutare gli altri: infatti, possiamo simpatizzare con qualcuno ma poi non fare nulla per lui e continuare a curarci solo dei nostri interessi personali. Ad essere centrale per l'altruismo è il concetto di azione, fatta per aiutare gli altri e alleviare i loro dolori, il focus della simpatia è invece la comprensione e la valutazione dei sentimenti altrui.

Lo stesso Darwin era interessato a collocare la facoltà della simpatia nel panorama delle diverse emozioni e a spiegarne la peculiarità, ne è un esempio il suo saggio del 1872 *“L'espressione delle emozioni nell'uomo e nei grandi animali”*, originariamente pensato come un capitolo del testo *“L'origine della specie”*, in cui viene effettuata una comparazione tra esseri umani e animali non umani assumendo una continuità tra le loro emozioni. Se i sentimenti d'affetto, come ad esempio l'amore, richiedono un particolare coinvolgimento concreto e sono rivolti strettamente a individui particolari e “vicini” in quanto conosciuti o simili a noi, la simpatia e la compassione hanno invece la caratteristica di potersi estendere

anche agli individui estranei e alle persone molto lontane da noi nel tempo e nello spazio. Ad esempio, proviamo affetto per i nostri amici perché li conosciamo e ne apprezziamo determinate caratteristiche specifiche e personali, non è invece necessario conoscere in prima persona qualcuno che è vittima di un disastro o di una guerra in un Paese molto lontano per poter empatizzare con lui e immedesimarsi con la sua sofferenza. La compassione è però solo una forma di risposta emotiva alla percezione delle sofferenze altrui, mentre la simpatia è un meccanismo psicologico che permette di immedesimarsi con tutte le diverse emozioni, positive e negative, provate dagli esseri umani (Lecaldano, 2013, p. 151). La simpatia, inoltre, ha la peculiarità di portare con sé una connotazione morale di approvazione o disapprovazione, che ci permette di valutare i sentimenti altrui sulla base di criteri imparziali e distaccati, senza farci trasportare dai loro sentimenti. Alla luce di questa prospettiva la simpatia per Darwin sarebbe alla base di tendenze collaborative e benevole che riguardano le relazioni generali tra membri della stessa specie, a prescindere dalla loro parentela o dal loro grado di vicinanza.

1.4. Simpatia e senso morale in una prospettiva evoluzionistica.

Charles Darwin sosteneva che si potesse spiegare l'acquisizione del senso morale da parte degli esseri umani attraverso una storia che affonda le sue radici nella nostra biologia e che ci porta ad essere animali sociali. Ad esempio, filosofo inglese Paul E. Griffiths (1998) ha sostenuto che alcune espressioni comportamentali sono quelle che sono perché si sono evolute due volte: una prima volta per scopi adattivi di matrice darwiniana; una seconda volta quando si è collettivamente “deciso” di mantenerli in quanto essi hanno acquisito un nuovo

significato e una nuova funzione, quella di regolare la comunicazione intraspecifica.

Secondo la teoria dell'evoluzione esposta nel testo "*L'origine dell'uomo*", l'agire morale non è motivato, come aveva sostenuto Hobbes, da un qualche interesse egoistico o da un calcolo razionale finalizzato al conseguimento di un qualche beneficio per sé ma sarebbe, piuttosto, una forma di preoccupazione riguardo il benessere di altri individui. Si tratta di una visione peculiare, sicuramente influenzata dalle trattazioni di Hutcheson, Smith e di Hume. In particolare, Darwin porta avanti una tesi simile a quella di Hutcheson, basata sull'idea che il senso morale sia innato, ma all'interno di un quadro naturalistico che esclude qualsivoglia riferimento religioso o sovranaturale. Secondo Darwin, il motivo per credere effettivamente che il senso morale sia innato è che gli esseri umani manifestano una tendenza ad approvare, per mezzo della simpatia, quei comportamenti che ci appaiono "moralì".

D'altra parte, è innegabile che adottare comportamenti morali può essere utile e avere delle conseguenze convenienti per chi li pratica. Ad esempio, è ipotizzabile che le specie animali, inclusa quella umana, in cui sono sviluppate particolari forme complesse di socialità e cooperazione abbiano possibilità maggiori di sopravvivere e riprodursi, trasmettendo così il proprio corredo genetico e questo genere di inclinazioni alle generazioni successive. Il senso morale, dunque, non può essere descritto come un mero calcolo, esso è piuttosto il risultato di una serie di tendenze e preferenze vantaggiose che si sono sedimentate sotto forma di abitudini e convenzioni morali nel corso della storia umana.

Elaborare uno scenario evolutivo plausibile di come si sia originata l'etica equivale in primo luogo a tentare di ricostruirne una storia naturale (Tomasello, 2016) in una prospettiva che tenga insieme evoluzione biologica e storico-culturale. Se guardiamo ai nostri antecedenti più prossimi tra gli animali non umani, i primati, attraverso lo studio dell'etologia e delle neuroscienze possiamo trovare informazioni importanti relativamente alle capacità che sono state precursori del senso morale umano. Ad aver inaugurato un filone di ricerca che si occupa di "etica delle scimmie" (Severini, 2020) è stato il primatologo olandese Frans de Waal, il quale attraverso i suoi esperimenti ha evidenziato la presenza di forme di organizzazione sociale complessa tra i primati e la loro indubbia capacità di cooperare e di mettere in atto comportamenti altruistici. Secondo de Waal possiamo rappresentare la morale umana come una forma di sviluppo che dal comportamento sociale e collaborativo degli animali approda al comportamento propriamente morale degli esseri umani, questo ci permette di inquadrare la posizione di de Waal come "continuista" ovvero fondata sull'assunto teorico che vi sia una continuità cognitiva ed evolutiva tra animali ed esseri umani. Uno dei maggiori problemi di cui i teorici della posizione continuista devono farsi carico, come sostenuto dal filosofo John Dewey, è quello di spiegare le «differenze straordinarie che demarcano le attività e le conquiste degli esseri umani rispetto a quelle di altre forme biologiche»¹⁹.

Le ricerche di de Waal mettono in risalto i "mattoni" fondamentali dell'etica umana (Flack, de Waal, 2000). Tra questi mattoni uno dei più importanti è la capacità di provare empatia, condivisa con le grandi scimmie e descritta da de Waal come il

¹⁹ J. Dewey, 1991, p. 49; trad. ita. R. Dreon, 2019, "Il caso della mente" in *Philosophica*, 4

meccanismo che consente di accedere agli stati emotivi altrui e di immedesimarvisi, esso rappresenta il fondamento di tutti i comportamenti cooperativi o altruistici. È interessante notare il fatto che de Waal offre una distinzione tra “*empatia*” e “*simpatia*” (de Waal, 1996) sostenendo che queste due facoltà hanno oggetti diversi: l’empatia si limita alla percezione e alla comprensione dei sentimenti altrui, la simpatia ha invece come oggetto il benessere delle persone che ci circondano ed è un impulso ad agire per fare qualcosa a riguardo, ad esempio intervenendo per alleviare le sofferenze degli altri. La parte più semplice del funzionamento simpatetico è il contagio emotivo che si attiva nella mente di un individuo quando è alla presenza di un oggetto emozionalmente carico, successivamente è messa in atto la capacità di assumere la prospettiva di chi soffre come la propria prospettiva. Dunque, la morale non sarebbe che una forma molto complessa di simpatia sviluppatasi a partire da questo nucleo precognitiva, grazie alla quale i primati sviluppano affetti positivi per quegli individui che li aiutano o che condividono con loro le risorse (Tomasello, 2016, p.32). L’interdipendenza, la reciproca simpatia tra due o più primati, è alla base della formazione di schemi di cooperazione e scambio mutuale. Tra i primati de Waal riscontra inoltre una serie di comportamenti, ad esempio quello consolatorio, che non rappresentano alcun evidente vantaggio evolutivo e che appaiono incomprensibili alla luce di un modello di evolucionismo darwiniano inteso come competizione cieca ed egoista degli organismi gli uni contro gli altri. Gli scimpanzè, ad esempio, coltivano le proprie amicizie e si sostengono a vicenda, spulciandosi l’un l’altro e condividendo il cibo (de Waal, Luttrell 1988). Da questo comportamento “altruistico” di aiuto reciproco tra primati è possibile inferire

la presenza di un sottostante sentimento di simpatia che si manifesta nell'assistere alle difficoltà altrui. Secondo alcuni recenti esperimenti (Crockford et al., 2013; Wittig et al., 2014) quando i costi sono bassi, in termini di sforzo e di rischio, le scimmie forniscono numerose prove del fatto che sperimentano l'emozione sociale della simpatia per i propri conspecifici, e li aiutano per questo motivo.

Un progetto diverso è quello sviluppato dallo psicologo evolutivo statunitense Michael Tomasello il quale, nel corso delle sue ricerche (2014, 2016), si è proposto di offrire una spiegazione discontinuista dell'evoluzione morale umana, ovvero indipendente da quella degli altri animali, in particolare le grandi scimmie. La tesi di Tomasello riconosce una differenza sostanziale tra le capacità cognitive umane e le capacità cognitive dei grandi primati, il che rende impossibile tentare di ricostruire una genealogia della morale umana a partire dalle caratteristiche presenti nel mondo animale. Tomasello ha distinto alcuni step nella costituzione della morale e della cooperazione in una prospettiva evolutiva: possiamo teorizzare che per prima si sia formata la capacità di collaborare tra due o tre individui in circostanze ristrette come la ricerca collaborativa di cibo e, successivamente, si sia sviluppata la capacità di cooperare su larga scala tra decine e centinaia di individui. La storia evolutiva della morale umana offerta da Tomasello, nettamente distinta dalla vita sociale delle scimmie, parte dai primi esseri umani nel Pleistocene e arriva fino a noi. Per portare avanti questa ricostruzione Tomasello inizia analizzando, grazie a numerosi risultati sperimentali tratti dall'etologia e dalla psicologia evolutiva e comparativa, la vita sociale di alcune razze di scimmia a quella dei bambini, arrivando a sostenere che le scimmie non dimostrano genuine capacità cooperative ma si limitano a

comportarsi in modo strategico. I bonobo e gli scimpanzè, ad esempio, sono indubbiamente capaci di provare simpatia per alcuni individui della propria specie, vivono in branchi con gerarchie complesse e sono sia in grado di collaborare in piccoli gruppi per raggiungere obiettivi specifici, come andare a caccia, sia di costituire legami duraturi. La loro vita è però completamente dominata dalla competizione per il cibo e per la riproduzione e la cooperazione è funzionale alla competizione, in quanto aumenta le proprie chance di sopravvivenza. Trovare un buon compagno di caccia e coalizzarsi in piccoli gruppi permette alle scimmie di incrementare le proprie possibilità di successo in due casi principali: la difesa del branco e il mantenimento dello status di dominanza. Queste forme di collaborazione, dunque, seppur fondate su relazioni simpatetiche sono comunque frutto di un calcolo mutuamente interessato.

Per dimostrare la differenza psicologica e morale tra i “primi esseri umani” e le scimmie Tomasello ha messo a confronto le capacità dei bonobo con quelle di bambini molto piccoli, ma già in possesso di capacità relazionale diadica. Tra i due e i tre anni i bambini manifestano quella capacità che Tomasello ha chiamato “intenzionalità congiunta” che include la capacità di agire per il raggiungimento di scopi comuni, impegnandosi in un’attività collaborativa e dividere il bottino in modo equo. Il cuore della morale naturale umana è l’equità nella cooperazione nel modo della seconda persona, caratteristica che i bambini sviluppano attorno ai due anni. La morale degli adulti chiama invece in causa, secondo Tomasello, nozioni culturali sviluppate razionalmente e storicamente in modi che non hanno a che fare con l’evoluzionismo biologico.

Nella ricostruzione storico-evolutiva di Tomasello la vicenda della morale umana inizia circa 400.000 anni fa, quando i primi esseri umani si trovarono in difficoltà a causa di alcune circostanze contingenti e si resero conto di avere bisogno di collaborare tra di loro per ottenere il bene principale per sopravvivere: il cibo. Questa necessità di avere relazioni con altri individui per sopravvivere, che Tomasello chiama "interdipendenza", è la base per lo sviluppo morale. Questo processo di sviluppo della cooperazione e del senso morale ha varie tappe: la prima tappa sarebbe consistita nel comprendere che andando a caccia insieme ad altri aumentavano le proprie possibilità di successo, dunque, trovarsi un compagno con il quale andare a caccia e con il quale dividere il bottino divenne presto necessario. Questo primo passo è fondamentale in quanto rappresenta, da un punto di vista simbolico, l'istituzione di una serie di ruoli ideali imparziali: un "buon compagno" nel campo della caccia è quello con il quale si ha maggiore possibilità di successo nel raggiungere l'obiettivo e che non ci tradirà scappando con la preda e agendo da "battitore libero". Chiunque può essere un buon compagno se si comporta secondo questo determinato standard e mette in atto i comportamenti che ci si aspetta da lui a seconda del ruolo che ricopre. Stabilire questi ruoli ideali permette la valutazione, degli altri ma anche propria, sulla base dei propri comportamenti ed è la base delle nozioni di fiducia e di responsabilità. In un secondo momento, circa 150.000 anni fa, si è formata una mentalità collettiva e si è divenuti consapevoli di dipendere dal gruppo, questo ha favorito la nascita di una lealtà e una simpatia interna al gruppo ma ha anche creato un divario tra il proprio gruppo e i gruppi avversari. Quando aumenta il numero di partecipanti al gruppo si viene a formare un'identità non più individuale ma culturale, che si

mantiene attribuendo dei ruoli agli individui e dotandoli di diritti e doveri correlati alla propria posizione sociale. La conoscenza di un terreno culturale comune permette di assumere una prospettiva impersonale e un codice di condotta condiviso (ad esempio quali alimenti si possono mangiare, dove si può andare a pesca, quale è il modo giusto di allevare i bambini), questo è il fondamento dell'aspettativa verso gli altri come questione morale oggettiva ed è ciò che ci permette di chiedere conto delle azioni altrui e di sanzionare chi viola le regole e le convenzioni sociali.

I dati dell'etologia mostrano, dunque, che il senso morale non è "un'intercapedine artificiale" (Lecaldano, 2010, p. 36) messa a punto per tenere a bada la nostra natura egoista e autointeressata, ma che esso è radicato in meccanismi biologici che gli esseri umani condividono, almeno in parte, con alcuni animali. De Waal arriva a sostenere che nella specie umana gli atti di altruismo non sono frutto di un calcolo egoistico mirato alla massimizzazione del proprio interesse personale, ma che l'altruismo, spiegato come la volontà di estinguere la causa di un disagio altrui che è sentito come proprio, è da inquadrare come una tendenza naturale insita nella nostra costituzione biologica ed evolutiva (Severini, 2020, p. 84). Questa tesi sarebbe dimostrata anche da alcuni studi psicologici fatti sui bambini, i quali dimostrano che già a due anni i bambini sono capaci di provare empatia. Questo, secondo De Waal, è una prova del fatto che questa capacità può essere considerata frutto di continuità evolutive con le scimmie. Possiamo quindi rappresentare la morale umana come la transizione dal comportamento sociale degli animali a quello propriamente morale degli esseri umani, il percorso seguito

è quello dell'allargamento e complicazione di basi condivise con gli animali (Donatelli, 2020).

Secondo i teorici delle neuroscienze e dell'etologia, dunque, il fulcro dell'etica è rappresentato da un insieme di capacità empatiche ed emotive che condividiamo con altre specie animali e che sono frutto di un processo storico e culturale, che affonda le sue radici nella nostra biologia. La constatazione della capacità empatica "mostra [...] che gli esseri umani non possono non partecipare e non essere coinvolti dalle condizioni e dai sentimenti altrui" (Lecaldano, 2013, p. 154). Il riconoscimento di queste facoltà permette di offrire una spiegazione di tipo naturalista dei motivi che spingono gli esseri umani a trascendere il proprio interesse personale immediato e interessarsi agli altri e ai loro sentimenti.

Gli esseri umani, dunque, mettono in atto alcuni comportamenti che comunemente consideriamo "moralmente" ma che non incrementano in alcun modo la propria fitness ambientale, né che alimentano il proprio interesse personale. Questi comportamenti, ad esempio prendersi cura di qualcuno anche se sappiamo che non può ricambiare, da un punto di vista egoistico non appaiono logici ciononostante essi sono comunemente ritenuti "moralmente dovuti". L'esistenza di simili atteggiamenti umani sostiene ulteriormente la tesi secondo la quale la morale umana non è una questione di mero calcolo razionale autointeressato.

Quando si offrono spiegazioni evoluzionistiche della morale si deve chiarire quali sono i confini di ciò che riteniamo sia biologicamente determinato, considerato che la sfera morale ha una sua autonomia e suoi criteri. Le spiegazioni evoluzionistiche possono essere riferite ai meccanismi psicologici sottostanti ai

comportamenti osservabili: in questo caso, come sostenuto da Darwin, la selezione naturale ha premiato certi meccanismi da cui derivano i comportamenti “migliori” che possiamo oggi osservare. Ammesso che le capacità morali sono state prodotte dall’evoluzione per selezione naturale, la comprensione di tali capacità richiede però che si padroneggi dall’interno il loro peculiare spazio delle ragioni e motivazioni morali, come infatti detto in precedenza non è possibile assumere un puro fatto di natura come base normativa per guidare la nostra condotta etica e formulare giudizi morali.

Come sostenuto da Tomasello è possibile ipotizzare che l’evoluzione del senso morale umano sia avvenuta in un contesto protosociale analogo a quello delle grandi scimmie, in cui la facoltà della simpatia, indirizzata ad amici e parenti, permette la cooperazione di due o più individui in un contesto più ampio e complesso di competizione tra gruppi rivali. Gli esseri umani, però, hanno sviluppato ulteriormente questa facoltà biologica integrandola con altri tipi di considerazioni, di tipo non solo evolucionistico ma anche sociali, storiche e culturali:

“Molta della morale umana [...] si basa su questo tipo di simpatia per certi altri individui, inclusi soprattutto amici e parenti. Gli esseri umani non hanno lasciato questa dimensione alle loro spalle; semplicemente, su di essa hanno sviluppato alcune altre forme di morale che li hanno portati a interessarsi a e a rispettare una varietà di altri esseri umani con cui sono meno intimi.” (Tomasello, 2016, p. 51).

Alcuni autori (Jamieson, 2002) hanno sostenuto che, alla luce di questi comportamenti, possiamo presumere che esista una parte dell’etica svincolata dai meccanismi della selezione naturale e che si colloca al di là dell’evoluzione

biologica. Sulla base di questa riflessione possiamo distinguere due diversi piani costitutivi del senso morale: un primo livello, che potremmo definire “esterno”, riguarda il modo in cui la specie umana si è sviluppata da un punto di vista fisico e biologico, maturando la capacità cognitiva di formare ed esprimere giudizi morali riconosciuti come validi e condivisibili dagli altri membri della specie. Il secondo piano, quello “interno”, riguarda invece il contenuto di questi giudizi e i concetti che abbiamo selezionato come guida del senso morale, ad esempio l’idea di giustizia o di equità. Questi concetti non sono di per sé frutto dell’evoluzione della specie così come immaginata da Darwin, cioè non sembrano offrire specifici vantaggi adattivi, eppure il loro valore è noto, con le dovute differenze culturali, a pressoché tutti gli esseri umani. Le persone si servono normalmente di questi concetti come criteri normativi d’azione, ovvero come metro di giudizio del comportamento altrui e come giustificazione per comportarsi in determinati modi che vengono ritenuti “giusti” o “buoni” o “virtuosi”. Ma, allora, da dove derivano i contenuti morali?

Capitolo 2 – Questioni metaetiche: convenzioni, abitudini e virtù morali.

2.1. Convenzionalismo, una proposta antirealista.

Appurato che la teoria evoluzionista non offre né una spiegazione soddisfacente di come si sia sviluppato il contenuto delle nostre norme morali né alcuna giustificazione di esse, occorre intraprendere una strada diversa.

Per rispondere a domande essenziali per l'etica come "quale scelta fare tra le varie disponibili?" o "come dovrei comportarmi?" è necessario, in primo luogo, individuare dei criteri di valutazione specifici che guidino il nostro senso morale e che fungano come modelli di comportamento ideale a cui assimilarsi. L'evoluzione, come sostenuto nel capitolo precedente, ha permesso agli esseri umani lo sviluppo di una pluralità di sentimenti morali e di facoltà cognitive ma ciò non implica che esse siano tutte valide guide per il nostro senso morale. Per compiere questo passo ulteriore ciò che è necessario fare è selezionare alcuni concetti ai quali attribuire valore morale, ad esempio "giustizia" o "equità" o "bontà", e comportarsi in accordo ad essi. Questo implicherebbe però assumere che il valore morale, di per sé, non sia qualcosa che "esiste in natura" ma che esso è in qualche misura un'invenzione umana, qualcosa che viene attribuito da parte degli esseri umani. La questione relativa all'esistenza del valore morale nel mondo e alla possibilità che il valore venga attribuito alle cose da parte degli esseri umani è al centro di uno dei dibattiti più accesi della metaetica

contemporanea, quello tra *realismo* e *antirealismo*. Il realismo morale consiste in due tesi, una ontologica e una epistemica: la tesi ontologica sostiene che esistono dei valori oggettivi, dei “*fatti morali indipendenti dalle nostre credenze e dai nostri desideri che determinano se una credenza morale sia vera o falsa.*” (Maniaci, 2012); la tesi epistemica sostiene invece che gli esseri umani siano in qualche modo capaci di cogliere l’esistenza di questi valori nel mondo e di conoscerli. Alcuni autori affermano che esistono “fatti”, e quindi anche ragioni morali per agire, del tutto indipendenti dagli esseri umani, sulla cui base è possibile stabilire se un giudizio di valore sia vero o falso, oggettivamente giusto o sbagliato. Tali “fatti morali” hanno un valore intrinseco proprio che esiste a prescindere da noi, essi +possono venire colti dagli esseri umani per mezzo di una particolare facoltà, l’intuizione, che ce li fa apparire come immediatamente veri. Per molti autori questo valore indipendente dagli esseri umani viene fatto derivare da visioni metafisiche o religiose, entro le quali è comprensibile pensare che esistano cose “giuste” o “sbagliate” per natura o per volontà divina; tuttavia, vi sono anche autori come Kant o Sidgwick che fondano la propria concezione realista della morale in modo indipendente dalla religione ma facendo appello alla ragione umana. Di contro, la teoria antirealista sostiene o che i valori morali non esistono di per sé o che i nostri enunciati linguistici non sono in grado di descrivere in modo appropriato la realtà morale (Baccarini, 1998). Bene e male, vizi e virtù, secondo la prospettiva antirealista, non risiedono dunque nel mondo ma sono frutti di una particolare attività della mente umana che è il giudizio.

All’interno del variegato panorama di posizioni filosofiche che possono essere ricondotte all’antirealismo ve ne è una in particolare, sviluppata dal filosofo

australiano John Leslie Mackie ed esposta nel suo saggio *“Ethics. Inventing right and wrong”* del 1977. Mackie definisce questa propria tesi “scetticismo morale”. Nel primo capitolo del testo di Mackie viene sostenuto che le nostre affermazioni su specifiche proprietà del mondo, ad esempio i valori e le qualità etiche, sono necessariamente tutte false in quanto queste proprietà non sono “reali”, cioè presenti in natura, ma sono esclusivamente psicologiche. La confusione tra proprietà reali e sentimenti psicologici avrebbe portato il senso comune a ritenere che esistano valori morali reali e oggettivi appellandosi a supposte norme morali valide per tutti e prescrittive. Questo, tuttavia, secondo Mackie è un errore dal momento che, in realtà, non esiste alcun “imperativo categorico”, non c’è niente che noi siamo tenuti a fare o siamo mai davvero obbligati a fare. Questa negazione dell’esistenza di valori oggettivi *“dovrà essere proposto come [...] una teoria secondo la quale, sebbene la maggior parte delle persone, nel formulare i propri giudizi morali ritenga implicitamente, tra le altre cose, di riferirsi a qualcosa di oggettivamente prescrittivo, queste pretese sono tutte false.”*²⁰. Secondo Mackie la moralità non è un qualcosa che esiste di per sé e che bisogna scoprire, essa è piuttosto qualcosa che va inventato: siamo noi esseri umani a dover decidere se e quali orientamenti morali adottare.

Per spiegare ulteriormente questa tesi antirealista, ovvero che in natura non siano presenti valori o fatti morali indipendenti dal giudizio umano, è possibile fare numerosi esempi tratti dalla quotidianità della vita animale: nessuno giudicherebbe come “ingiusto” che una iena rubi la preda a un altro animale, così come nessuno

²⁰ Mackie, J. (1977). *Etica: inventare il giusto e l’ingiusto*, trad. it. di B. de Mori, (2001), Giappichelli Editore, Torino, p. 41

penserebbe che è crudele il leone che uccide la gazzella e la mangia. Termini come “crudele”, “ingiusto”, ma ad esempio anche “responsabile”, appartengono e si applicano esclusivamente al campo dell’azione umana in quanto gli unici in grado di attribuire valore morale alle cose sono proprio gli esseri umani. La natura, di per sé, appare non *immorale* ma *amorale*, ovvero non *contraria alla morale* ma proprio *priva di morale*, avulsa dalla morale.

Darwin stesso aveva sostenuto questa visione della natura, come indicato dallo scienziato e teorico dell’evoluzionismo Stephen Gould: “*La natura non ha necessità di operare secondo le norme della morale umana. Se nella natura amorale l’adattamento di un individuo richiede la morte di migliaia di altri, così sia. Il procedimento può essere confuso e distruttivo, ma la natura ha tempo in abbondanza e non è necessario che i suoi procedimenti brillino per efficienza.*”²¹.

Per questi motivi, Mackie decide di argomentare in favore di una prospettiva antirealista, ovvero di immaginare che le credenze morali che comunemente gli esseri umani hanno non siano delle percezioni corrette ma, piuttosto, delle proiezioni dei sentimenti personali di ciascuno sul mondo esterno. Il contenuto della morale avrebbe dunque carattere convenzionale, essa è un prodotto della mente umana oltre che un fatto sociale, che viene trasmesso tramite l’educazione a tutti i membri della società e alle nuove generazioni.

²¹ Gould, S. J., (2002) *La struttura della teoria dell’evoluzione*, ed. ita. Codice, Torino, p. 161

2.2. Rematori sulla stessa barca: Hume e le convenzioni.

Un punto di partenza, in questa riflessione riguardo le convenzioni come possibile fondamento delle nostre credenze morali, è senza dubbio rappresentato dal fatto che i membri della specie umana, con le dovute differenze culturali e storiche, manifestano una certa tendenza a ricercare un accordo collettivo rispetto alle questioni etiche e alle regole da seguire in società per vivere serenamente. Hume, per spiegare il modo attraverso il quale diversi esseri umani giungono a convergere sulle medesime norme di condotta, nel terzo libro del *“Trattato sulla natura umana”* fa il celebre esempio dei rematori che pur senza conoscersi né poter parlare riescono a coordinare le proprie azioni in vista del soddisfacimento di un interesse comune, ovvero far procedere la barca il più velocemente possibile in una determinata direzione:

“Due uomini che sospingono una barca a forza di remi lo fanno in virtù di un accordo o di una convenzione, sebbene essi non si siano dati alcuna promessa reciproca. [...] l'esperienza ci dà ulteriori assicurazioni che la consapevolezza del reciproco interesse è divenuta comune a tutti i nostri compagni e ci dà fiducia sulla futura regolarità della loro condotta.”²²

Proprio questa percezione collettiva di un “interesse comune” e di un destino condiviso con gli altri esseri umani, oltre che la conoscenza tramite esperienza empirica delle conseguenze che spettano a chi trasgredisce le regole morali e sociali (Cotellessa, 1999), sembra essere la base per stabilire le norme morali e sociali. In particolare, assumendo come fa Hume che gli esseri umani siano tutti

²² Hume, D., (1740) *“Trattato sulla natura umana”*, III, II, 2

fatti più o meno nello stesso modo e che tutti siano mossi dai medesimi sentimenti, la via migliore per fondare in modo stabile il senso morale e le regole di vita in comunità sembra essere la convenzione, ovvero l'accordo più o meno tacito tra le persone. Questo accordo condiviso riguardo alle norme morali ha però un carattere peculiare: se, infatti, è solitamente accettato il disaccordo su numerose questioni tra i diversi membri di una società, questo non avviene in ambito morale. Io e un amico potremmo essere in disaccordo su che squadra di calcio tifare, su quale sia il miglior film uscito nel corso degli ultimi anni o su quale sia la miglior gelateria della città, ciò non ci impedisce però di continuare serenamente a incontrarci e avere rapporti amichevoli. Se però lo stesso amico ci dimostrasse di essere in disaccordo con noi su determinati temi "etici", ad esempio se scopriremmo che egli è un fervente sostenitore della schiavitù o che crede ciecamente nella superiorità di una razza sulle altre, allora il nostro giudizio su di lui muterebbe significativamente e probabilmente non riusciremmo più ad essere amici. Ma per quale motivo siamo disposti ad accettare di tifare squadre avversarie e non di avere idee differenti in ambito morale?

Per rispondere a questa domanda è possibile fare riferimento a quelle che il filosofo analitico Richard Mervyn Hare (1981) ha indicato come le caratteristiche fondamentali dei giudizi morali. I nostri giudizi morali, infatti, rispetto ad altri tipi di giudizio come quello estetico o di gusto, hanno la peculiarità di essere *prescrittivi*, *universalizzabili* e *soverchianti*, ovvero essi avanzano la pretesa di dirci cosa è "giusto" fare indirizzando così il nostro agire, la pretesa di valere ed essere applicati in modo imparziale per tutte le persone in situazioni analoghe e la pretesa di avere la precedenza e predominare su tutti gli altri tipi di giudizi e

prescrizioni. Il che spiega per quale motivo se ci troviamo davanti a qualcuno che esprime posizioni opposte alle nostre su un qualche tema etico, dai più concreti come l'aborto ai più astratti come il dovere di mantenere le promesse, siamo portati a pensare che l'altro si sbaglia. Allo stesso modo questo spiega perché valutiamo negativamente qualcuno che agisce in modo diverso da come avremmo fatto noi nella stessa situazione, se infatti le norme morali devono valere per tutti quanti allo stesso modo e applicarsi egualmente in ogni circostanza simile ciò ci permette di "metterci nei panni degli altri" e, alla luce delle circostanze reali, valutare quale condotta è giusto applicare.

Hume, nel corso del "*Trattato sulla natura umana*" e della "*Ricerca sull'intelletto umano*", sostiene che sebbene la convenzione su cui si basa la società umana sia artificiale essa, comunque, si muove a partire da una base passionale naturale che ha dei propri meccanismi di funzionamento dati e validi allo stesso modo per tutti gli esseri umani²³. L'artificio è sì un'invenzione ma non parte da zero, esso si innesta sulla base fornita dalla natura umana e dalle sue inclinazioni. Negli esseri umani, infatti, secondo Hume ci sono dei principi di giustizia naturali di tipo passionale, le virtù, e ciò che l'artificio fa non è altro che indirizzare verso un qualcosa che già esiste.

Hume affronta il tema delle virtù nel corso del terzo libro del "*Trattato sulla natura umana*", distinguendo in primo luogo tra virtù naturali e virtù artificiali. Nel corso di

²³ Per una analisi sul ruolo della convenzione nella teoria morale e politica di Hume si vedano: Mazzone, S. (1998). *Contratto, convenzione e la politica come scienza in David Hume*, in *Il Politico*, pp. 111-128; Celano, B. (2014). *Pre-convenzioni: un frammento dello Sfondo*, in *Ragion pratica*, (2), pp. 605-632

questo libro lo scozzese osserva come gli esseri umani distinguano tra comportamenti virtuosi e comportamenti viziosi sulla base del sentimento morale e non su base razionale. Virtù e vizi sono l'esito del nostro sentire, bene e male non sono conosciuti a priori ma sono prodotti del nostro giudizio da un punto di vista "fermo e generale", cioè imparziale, riguardo ciò a cui assistiamo e viviamo.

La prima sezione della seconda parte del terzo libro del "Trattato" si apre con una discussione circa la possibilità di considerare le azioni virtuose come tali in quanto prodotte da un motivo virtuoso. La domanda che Hume si pone è "le azioni virtuose sono tali in quanto frutto di motivazioni virtuose?", la risposta offerta è che non sono le azioni a essere virtuose a priori, ma che la virtù è frutto della convenzione e sono i motivi che spingono ad agire a dover venire tenuti in considerazione nel valutare le azioni. Per rendere virtuosa un'azione serve un motivo virtuoso, questo motivo però a sua volta per essere virtuoso deve essere inquadrato come un tratto del carattere positivo e apprezzato dagli altri. La differenza tra le virtù naturali e le virtù artificiali è che quelle naturali sono ciò a cui noi rivolgiamo la nostra approvazione in modo immediato, quelle artificiali invece guadagnano e assumono un senso per tutti gli esseri umani solo all'interno di un sistema convenzionale e sociale.

Vizi e virtù per Hume non sono solo dei concetti astratti ma hanno una natura pratica, in quanto sono qualcosa che ci provoca sentimenti di piacere e dolore, di approvazione e disapprovazione. Quando qualcosa che provoca piacere e dolore entra in relazione con noi questo causa nella mente una duplice relazione di impressioni e di idee con le passioni di orgoglio e umiltà, amore e odio. Ciò che noi giudichiamo secondo sentimenti di dolore o piacere ha a che fare con orgoglio

e umiltà se riguarda noi stessi, ha invece a che fare con odio e amore se ha a che fare con gli altri. Ma che cos'è che viene ritenuto vizioso o virtuoso? Non è l'azione in sé ma è il carattere, inteso come insieme di tratti e disposizioni personali che può venire inferito a partire dalle azioni, a venire giudicato.

Nell'elaborare la propria ricostruzione dei meccanismi che determinano la società Hume, come sostiene Lecaldano (1991), ha in mente alcuni modelli dai quali intende distinguersi: il contrattualismo e il giusnaturalismo. Hume da un lato è sicuramente vicino a Hobbes nella misura in cui entrambi credono nella nozione di artificio, inteso come ciò che non è immediatamente dato dalla natura, come fondamento necessario per l'instaurazione della giustizia. Artificiale e naturale, nella trattazione di Hume, non sono però contrapposti ma corrispondono piuttosto a due momenti nella genealogia sociale e legale. Le virtù artificiali sono storiche e contingenti e si instaurano per mezzo della convenzione umana, nonostante questa contingenza una volta stabilite esse sono universali e valide per tutti gli esseri umani con le dovute modificazioni locali. Anche la trattazione giusnaturalistica è un termine di confronto per Hume, in quanto teoria rappresentativa della tradizione politica e filosofica del suo tempo. Questo confronto è ancor più necessario perché Hume fa ampio ricorso a termini come "natura" e "diritti naturali" che sono comuni anche alla trattazione giusnaturalista. Hume però, diversamente dalla tradizione giusnaturalista e giuspositivista che faceva discendere l'autorità delle leggi di natura da una divinità o da un orizzonte metafisico, presenta le leggi di natura all'interno di un quadro convenzionalista e artificialista. Questa distanza dal giusnaturalismo può essere rilevata anche nel meccanismo con cui lo scozzese spiega l'articolazione e l'azione delle leggi di

natura, rigettando l'idea di ragione come centro del senso morale. Per Hume è attraverso le passioni che gli esseri umani arrivano a costituire le norme di giustizia e proprietà che regolano la società, la vita passionale spiega come gli esseri umani arrivino convenzionalmente (e non contrattualmente, per mezzo della ragione) a stabilire le virtù artificiali. Il contenuto delle regole di giustizia non è fisso, questo perché la giustizia non è frutto di leggi eterne e immodificabili ma è contingente e convenzionale.

Dunque, sebbene le norme morali e le regole del vivere in società siano artificiali esse non sono arbitrarie o relative, in quanto esse sono comuni indistintamente a tutti i membri della comunità. Questa capacità di sviluppare credenze e norme condivise si basa anche sull'abitudine, chiamata da Hume "la grande guida della vita umana"²⁴. L'abitudine e la convenzionalità sono, secondo il filosofo scozzese, aspetti fondamentali per l'agire umano in quanto permettono di creare rapporti stabili, duraturi e prevedibili tra individui: *"è questo quell'unico principio che ci rende utile l'esperienza e che ci fa attendere, per il futuro, un seguito di avvenimenti simile a quello che ci si è presentato per il passato [...] senza noi non saremmo mai in grado di adattare i mezzi ai fini."*²⁵

Tanto nelle questioni cognitive quanto in quelle pratiche, il manifestarsi di un'idea ne suscita altre sulla base di un'associazione mentale che è prodotta in noi

²⁴ Hume, D., (1748) *Ricerca sull'intelletto umano*, in *Opere Filosofiche*, vol. 4, a cura di E. Lecaldano, (1987), Laterza, Bari-Roma, p. 94

²⁵ *Ivi*, p. 95

dall'abitudine data dall'aver osservato il ripetersi di certe esperienze²⁶. L'abitudine è quindi il modo in cui nella nostra mente si creano dei solchi²⁷, che permettono a una percezione di suscitare un'altra. Per quanto, dunque, le nostre norme morali possano essere il frutto di convenzioni artificiali e abitudini trasmesse di generazione in generazione, ciò non le rende meno vincolanti in quanto esse sono fondamentali per mantenere stabile la società umana.

2.3. Il punto di vista dell'universo: Sidgwick e la ragione.

Un'altra celebre teoria morale che affronta il tema della virtù e del dovere è quella sviluppata da Henry Sidgwick nel suo testo "I metodi dell'etica" del 1874. Al contrario di Hume, che considera la ragione incapace di motivare l'agire morale e "*schiava delle passioni*", Sidgwick sostiene che solo per mezzo della razionalità è possibile per gli esseri umani giungere a delle giustificazioni soddisfacenti per motivare la condotta. Il "metodo" da utilizzare per giungere a queste conclusioni è l'utilitarismo, di cui Sidgwick è uno dei più noti sostenitori.

Per Sidgwick lo scopo dell'etica è quello di liberare dall'errore e rendere sistematiche le conoscenze che la maggior parte degli esseri umani hanno circa la giustizia o la condotta ragionevole. Tutti quanti, infatti, secondo Sidgwick, se guardiamo "introspeettivamente" dentro di noi sappiamo riconoscere intuitivamente cosa è giusto e cosa non lo è grazie al senso comune. All'interno del senso comune possiamo riscontrare una pluralità di doveri e di virtù non gerarchizzati e

²⁶ Hume, D., (1740) *Trattato sulla natura umana*, a cura di Carlini, A., Lecaldano, E., & Mistretta, E. (1975), I, 1, 7, Laterza, Bari-Roma, pp. 33-35

²⁷ *Ivi*, I, 2, 5, p. 73

coestensivi, cioè da ogni virtù derivano dei doveri correlati. Tra le virtù la principale distinzione operata da Sidgwick è tra benevolenza e giustizia: la benevolenza consiste nel fare il bene degli altri e avere la felicità altrui come obbiettivo²⁸, la giustizia è invece il rispetto dei vincoli imparziali dati da pretese ragionevoli²⁹ ma ha anche una componente ideale legata all'idea di dovere.

La conoscenza che noi abbiamo delle norme di senso comune è immediata e ci appare vera senza bisogno di ulteriore riflessione, essa di solito è accompagnata da emozioni di vario tipo note come “sentimenti morali”. Tuttavia, secondo Sidgwick, un giudizio etico non può essere ridotto solo a un'emozione in quanto esso mostra qualcosa di più dell'esistenza di un dato sentimento, il giudizio mostra “imperativi” ovvero sentimenti accompagnati da un particolare impulso a fare qualcosa di riconosciuto come giusto e doveroso. Questi impulsi possono però essere in contrapposizione tra di loro e questo causa una serie di difficoltà nel determinare quale sia la cosa giusta da fare o la condotta corretta da intraprendere. Nel significato più stretto con l'espressione “si deve” solitamente intendiamo dire che ciò che dobbiamo fare è sempre in nostro potere, ovvero non vi è alcun ostacolo nel farlo se non l'assenza di un motivo per agire. Ma quali sono questi possibili motivi per agire? Nel primo capitolo dell'opera Sidgwick analizza il senso comune e riconosce che le ragioni per agire, a questo livello, sono fornite

²⁸ La tesi di Sidgwick riprende molto dal libro “*On liberty*” di J. S. Mill del 1859, in questo testo Mill aveva sostenuto che se vogliamo una società che massimizza la felicità allora dobbiamo lasciare gli individui liberi di stabilire in modo autonomo la *propria* felicità per quanto questa possa apparire agli altri scorretta. Se la società perseguisse la perfezione degli individui, piuttosto che la loro felicità, questo sarebbe un problema in quanto saremmo portati a imporre agli altri condotte morali considerate superiori, anche se queste nei fatti non soddisfano le loro reali preferenze.

²⁹ Sidgwick, H. (1995). *I metodi dell'etica*, a cura di M. Mori, il Saggiatore, Milano, p. 300

dalle nozioni di “felicità” ed “eccellenza” considerate come fini ultimi, oltre che dalla nozione di “dovere” considerato intuitivamente come qualcosa di prescritto dalle norme morali del senso comune che gli esseri umani sentono come incondizionate. Un’altra tesi che Sidgwick analizza è quella che indica come condotta giusta quella che è conforme alla “natura umana”³⁰. Tuttavia, per conformarsi alla natura intesa come fine ultimo o criterio della condotta giusta è necessario riconoscere nel mondo una teleologia conoscibile. Chi si appella alla “natura” suppone che osservando lo stato attuale degli impulsi umani, delle relazioni o della conformazione biologica si possano individuare i principi per determinare precisamente che tipo di vita siamo designati a vivere. Ma come distinguere gli impulsi “naturalisti” da quelli “innaturali”? Generalmente i fautori di questa posizione hanno considerato “naturalisti” quei comportamenti comuni o originari, tuttavia, secondo Sidgwick, questa attribuzione è arbitraria e non vi è motivo per ritenerla vera. Inoltre, se accettassimo questa tesi dovremmo evitare quei comportamenti innaturali o opposti al volere divino che sono stati prodotti dalla società o dalla scienza.

Sidgwick offre una definizione naturalistica del significato di “bene”, il bene è ciò che è desiderabile, ovvero ciò che desidereremmo se avessimo presente in modo imparziale nel tempo tutte le conseguenze possibili delle varie linee di condotta, e non ciò che è attualmente desiderato, che potrebbe essere illusorio o non condurre al proprio maggior bene. La conoscenza del bene deve chiamare in causa delle condizioni minimamente normative e ideali, il bene è desiderabile solo

³⁰ *Ivi*, p. 116-117

conoscendolo fino in fondo. Le cose buone per Sidgwick sono legate alla coscienza, esse sono o le qualità degli esseri umani intese come stati mentali piacevoli o le cose che generano piacere in relazione con l'esistenza umana. Le cose buone sono o stati di coscienza piacevoli o cose inerenti agli esseri umani che Sidgwick riassume nell'idea di perfezione e di eccellenza, nel senso che gli oggetti esterni ideali perfezionano l'esistenza umana, ad esempio il giardino di Villa Mirafiori è piacevole perché qualcuno lo trova bello e prova piacere nell'osservarlo. Ciò che dobbiamo ricercare, dunque, è il piacere, inteso come stato mentale desiderabile:

“Assumiamo quindi che il piacere sia definito come quella sensazione che, implicitamente o esplicitamente, è conosciuta, se ne ha apprensione, come qualcosa di desiderabile dall'individuo senziente nel momento presente in cui la sente meramente come sensazione e non in relazione alle sue condizioni o alle sue conseguenze oggettive o da altri fatti legati ad altri individui”³¹

Il senso comune non è però sufficiente per fondare il senso morale, in quanto esso è troppo generico e incapace di offrire soluzioni ai problemi particolari degli individui in campo normativo. Il senso morale, inoltre, non è universale ma è sempre legato al proprio tempo storico e al proprio background sociale e culturale. Sidgwick stesso ironizza sulla possibilità dell'esistenza di un senso comune “inglese” non propriamente affine a quello, ad esempio, di un italiano.³² Fidandoci del senso comune “usciamo dalla caverna”, superiamo l'illusione che ci porta a

³¹ *Ivi*, p. 165

³² *Ivi*, pp. 185-191

sentirci isolati dal resto del mondo e ci riconosciamo in una comunità umana, questo equivale però a “entrare in una tribù” ovvero adattarsi a un modo storicamente e socialmente determinato di intendere la vita e il bene.

Se vogliamo persone che agiscono in modo consapevolmente morale, mossi da veri sentimenti morali, allora essi dovrebbero agire secondo ciò che ritengono giusto, tuttavia essi potrebbero sbagliarsi e credere erroneamente di dover fare qualcosa. Questo è un problema molto serio per l'intuizionismo in quanto, se diciamo che si dovrebbe agire secondo ciò che è giusto, dovremmo prima riuscire a determinare cosa è giusto da un punto di vista oggettivo, comportandoci sulla base di ciò che dovremmo fare e non secondo ciò che pensiamo di dover fare. La distinzione tra giustizia oggettiva e giustizia soggettiva è possibile solo se guardiamo alla condotta altrui, infatti, solitamente un individuo è incapace di distinguere tra ciò che è giusto o ciò che *si crede* essere giusto. Per riprendere un famoso esempio fatto da Bernard Williams (1995): se ordino un gin tonic e mi viene portato un bicchiere pieno di benzina non lo saprò finché non lo bevo, il che implica anche che finché crederò che quello nel bicchiere sia un gin tonic vorrò berlo. Dunque, le ragioni interne dell'agente potrebbero essere frutto di false credenze e se così fosse tali ragioni per agire sarebbero sbagliate e invalide, per quanto realmente ed effettivamente motivanti per la persona che le prova. Ci serve un punto di vista imparziale, ad esempio un barman pronto ad avvisarci che nel bicchiere non c'è gin tonic. Questo punto di vista imparziale è necessario per valutare l'agire morale degli individui in modo distaccato e con la consapevolezza che nella vita le persone sbagliano, pur credendo di fare ciò che è giusto. Il filosofo Peter Singer parlando di Sidgwick ha chiamato questo “*il punto di vista*

dell'universo", informato e onnisciente ma anche distaccato e imparziale. Ci sono, dunque, una morale soggettiva che permette agli individui di porsi scopi morali personali e una morale oggettiva che valuta la deliberazione razionale e l'agire degli individui in modo sistematico riscontrandone gli errori. Dobbiamo essere imparziali nei nostri giudizi morali e per esserlo è necessario adottare un punto di vista oggettivo.

Il punto di partenza per la riflessione di Sidgwick è l'edonismo internalista, ovvero il fatto che per mezzo dell'introspezione siamo in grado di determinare la desiderabilità di una particolare situazione, e di formulare su questa base un verdetto della coscienza e un giudizio morale. Per fare ciò dobbiamo però migliorare le nostre abilità di calcolo del piacere tenendo in considerazione anche l'esperienza, questo perché il piacere non è solo quello attuale: esso è anche il piacere passato del ricordo e il piacere che ci aspettiamo di provare in futuro, e questo rischia di causare alcune difficoltà nella valutazione. Ad esempio, per un fumatore il piacere immediato e a breve termine della sigaretta viene scelto a discapito del grande dolore che in futuro potrebbe esserne conseguenza. Per risolvere questa difficoltà Sidgwick chiama in causa il fatto che siamo in grado di fare confronti tra piaceri diversi, siano essi presenti o in tempi diversi, in quanto siamo dotati di immaginazione prospettica, ovvero una facoltà che ci permette di proiettarci nel futuro e che è basata sulla conoscenza dell'esperienza personale e con la ricostruzione empatica delle esperienze altrui. Il metodo empirico riflessivo, che mettiamo razionalmente in atto nella valutazione delle situazioni al fine di formare giudizi morali, è un procedimento induttivo basato su un numero sufficiente di generalizzazioni riguardo a categorie di attività frutto di vari ricordi di

piacere e dolore, ad esempio ricordare il piacere che leggere libri di poesia mi ha dato nel corso della mia vita è un'indicazione del piacere che proverò in futuro leggendo libri dello stesso genere. Ma anche qualora prendessi una decisione sbagliata e le conseguenze fossero più dolorose di quanto preventivato potrò usare questo dato empirico per prendere decisioni migliori in futuro, quello empirico riflessivo è infatti un processo autocorrettivo.

Sidgwick riconosce che sicuramente vi sono alcuni obblighi verso gli esseri umani in generale che sono indubitabili, ad esempio il dovere di non causare dolore ad altri contro la loro volontà, tuttavia, la forza di questi obblighi è dubbia in quanto essi non sono molto precisi e rimangono troppo vaghi nel senso comune per indicarci come bisogna comportarsi. Quando tentiamo di definire i limiti di questi doveri non ci riusciamo in quanto non riusciamo a individuare un qualche principio chiaro e generalmente accettato per decidere. Il ragionamento, dunque, non è solo la messa in coerenza di diverse intuizioni morali dentro il senso comune: esso è anche trascendere il senso morale e assumere un criterio oggettivo di giustizia razionale di tipo utilitarista. Si tratta della riflessione che viene dopo l'intuizione morale. La validità finale di una intuizione non si conclude nella morale di senso comune, nell'aver intuizioni morali noi introspettivamente valutiamo queste intuizioni come valide ma non andiamo oltre. Tante cose possono sembrare intuizioni senza esserlo davvero se valutate in modo superficiale, una riflessione più accurata è necessaria per selezionare alcune intuizioni come valide e distinguere le intuizioni dai principi generali. L'intuizione per Sidgwick non è una facoltà autonoma, l'intuizionismo di per sé è l'affermazione di una pluralità di enunciati morali veri, di singoli doveri e prescrizioni vere, senza bisogno di andare

oltre alla ricerca di un principio unico fondato. A livello di senso comune, data la pluralità dei doveri, potrebbero esserci conflitti tra massime in disaccordo. Per superare questi conflitti è necessario, secondo Sidgwick, adottare un criterio utilitarista.

Con “utilitarismo” si intende quella teoria etica secondo cui la condotta oggettivamente giusta è quella che, in date circostanze, produrrà nel complesso la maggiore quantità di felicità delle persone coinvolte. La dottrina secondo cui la felicità universale è criterio ultimo non si deve pensare indichi la benevolenza come unico motivo giusto per agire: con felicità generale Sidgwick intende il maggior surplus possibile di piacere rispetto al dolore, dando per scontato che piacere e dolore siano misurabili nei termini di durata e intensità. In termini metaetici la differenza tra l'intuizionismo e l'utilitarismo, nella trattazione offerta da Sidgwick, è lo spostarsi della ragione dal punto di vista individuale al punto di vista normativo dell'universo. L'utilitarista non è però un distruttore della morale consuetudinaria, egli non vive “sulla Luna”, non è estraneo al vivere umano. Lo scopo dell'utilitarismo di Sidgwick non è sostituire la morale intuizionista del senso comune ma recuperarne il contenuto e sistematizzarla, integrarla e correggerla.

2.4. Evoluzionismo e metaetica.

Uno dei principali problemi teorici che sono sorti come conseguenza della teoria darwiniana è legato al ruolo del caso e della contingenza nella storia umana. Questa questione non era una novità all'interno del dibattito filosofico, da secoli impegnato a interrogarsi riguardo concetti come il libero arbitrio o l'esistenza di una provvidenza divina. Come già visto nei paragrafi precedenti, al tempo di

Darwin erano ancora molto in voga spiegazioni di tipo creazionistico come quelle offerte da Paley e le posizioni della Chiesa in ambito scientifico, sebbene profondamente dogmatiche, erano considerate della massima autorevolezza. Le scoperte di Darwin, tuttavia, andavano in direzione opposta: la teoria della selezione naturale sosteneva che gli esseri viventi non esistono per realizzare un progetto e non sono frutto di un disegno divino, inoltre le loro caratteristiche non sono funzionali né all'armonia generale del mondo né al benessere degli altri esseri con cui interagiscono. Tutto ciò indicava con chiarezza la necessità di riscrivere la storia naturale della Terra e della vita su di essa, accettando l'assunto teorico che l'evoluzione sembra non avere una direzione precisa.

Il nodo principale da sciogliere, da un punto di vista metaetico, è legato alla possibilità di determinarsi in modo autonomo come individui: se, infatti, nel procedere della storia naturale fossero in azione principi e leggi tanto stringenti da rendere il processo del tutto prevedibile non vi sarebbe alcun margine lasciato agli esseri umani per sottrarsi al determinismo e, date certe condizioni iniziali e ambientali, l'esito del susseguirsi degli eventi sarebbe già scritto sin dall'inizio. Se invece, al contrario, la storia naturale fosse frutto esclusivamente di un caos generalizzato non sarebbe possibile in alcun modo fare previsioni e, senza regolarità o schemi di eventi ripetuti, tutto sarebbe casuale e moralmente irrilevante. Questi due scenari sono altrettanto errati e incoerenti con l'interpretazione di Darwin: in una lettera indirizzata all'amico Asa Gray, brillante botanico ma anche fervente protestante, infatti, Darwin aveva sostenuto che nell'evoluzione deve esserci sempre una qualche interazione fra caso e legge naturale. Gray, essendo un uomo di fede oltre che di scienza, aveva tentato di

conciliare teologia e teoria darwiniana sostenendo che ci sia una tendenza provvidenziale che indirizza l'evoluzione: nella sua visione le variazioni derivate dalla selezione naturale negli esseri viventi sarebbero fasi previste dal piano di Dio.³³ L'idea di Darwin, invece, è piuttosto che la storia del mondo e la vita tutta sarebbero governate da leggi generali, ma queste leggi sono a "maglie larghe" e lasciano numerosi particolari in balia del caso e della contingenza. Questi dettagli, dunque, si situano in un ambito imprevedibile che sfugge al diretto controllo delle leggi naturali³⁴. Come evidenziato da Severini (2020, p. 127), il processo evolutivo è dato dall'interazione tra meccanismi che operano in modo prevedibile e una serie di circostanze che non possono essere previste, ciò rende quello evolutivo un processo contingente, ovvero che è andato in un determinato modo ma che sarebbe potuto andare anche in tanti altri modi. Il biologo statunitense S.J. Gould per spiegare il ruolo del caso e della contingenza nella storia evolutiva ha fatto l'esempio di una pellicola cinematografica, che se potesse essere riportata indietro e fatta scorrere cento volte darebbe come risultato cento sceneggiature diverse, cento concatenazioni di eventi diverse, e dunque cento finali diversi (Pievani, 2011, p. 98). Un esempio tratto dalla cultura di massa per spiegare questo concetto è rappresentato da un episodio della sesta stagione della serie animata "I Simpson", andato in onda nel 1994 e dal titolo "*Time and Punishment*": a causa del malfunzionamento di un elettrodomestico il protagonista, Homer, si trova a viaggiare indietro nel tempo fino all'era dei dinosauri, dove per errore schiaccia

³³ Numerosi articoli di Gray incentrati sul tentativo di conciliare teologia e teoria darwiniana sono raccolti nel suo testo "*Darwiniana: essays and reviews pertaining to darwinism*" del 1878.

³⁴ Sulla risposta di Darwin a Gray si veda: S. J. Gould, (1990), *La vita meravigliosa*, Feltrinelli, Milano, pp. 298-299

una zanzara. Una volta tornato indietro nel suo tempo scopre che quella singola, piccola modifica nel flusso degli eventi ha cambiato radicalmente il mondo intero trasformandolo in una distopia totalitarista con a capo il suo odioso vicino di casa. Homer decide di tornare nuovamente nel passato per riparare al suo errore ma nel farlo causa nuovi danni, ad esempio infetta con uno starnuto un dinosauro, generando numerosi e diversi “futuri alternativi” che coinvolgono l’intera umanità.³⁵ Appare perciò plausibile, in un’ottica evolucionista, che anche le credenze morali personali possano essere frutto di uno sviluppo contingente.

L’evoluzionismo, inoltre, sembra rafforzare l’ipotesi secondo la quale a essere casuali sono tanto la nostra costituzione biologica quanto le nostre credenze morali, un’intuizione che aveva avuto già Darwin stesso:

“se, ad esempio, [...] gli uomini fossero allevati nelle stesse precise condizioni delle api, possiamo supporre che, come le api operaie, le nostre femmine non sposate riterrebbero un sacro dovere uccidere i loro fratelli, le madri cercherebbero di uccidere le loro figlie fertili, e nessuno penserebbe di intervenire.”³⁶

Secondo alcuni la spiegazione che l’evoluzionismo offre dell’etica, intesa come frutto di casualità e contingenze, sembra minare alla radice la fiducia nelle nostre credenze morali e metterebbe a rischio la tenuta dell’etica stessa. Se, infatti, davvero siamo il prodotto della cieca selezione naturale, allora la morale e il valore sono solo un mero riflesso delle nostre attitudini soggettive e *“in questo caso, ogni*

³⁵ Questo episodio dei Simpson, e in generale molta della fantascienza del “viaggio nel tempo”, è ispirato ad una dei racconti più celebri di R. Bradbury “A sound of thunder” del 1952.

³⁶ Darwin, C. (1871). *L’origine dell’uomo e la selezione sessuale*, ed. ita. Newton Compton, Roma, 2017, p. 87

cosa è permessa e niente importa.” (Kahane, 2011, p. 103). Secondo i fautori di questa posizione teorica la spiegazione evoluzionista intende l’etica come un prodotto della selezione naturale emerso nel corso della nostra storia esclusivamente in quanto vantaggioso in termini di possibilità di sopravvivenza e riproduzione. Un sostenitore di questa ipotesi è il celebre biologo britannico Richard Dawkins, autore del libro “*Il gene egoista*”, il quale ha sostenuto che l’altruismo è solo un fenomeno fenotipico e di superficie, dal momento che a livello genotipico tutti gli organismi sono caratterizzati da dinamiche di competizione e da perseguimento esclusivo di fini utili a sé. Secondo Dawkins nessun comportamento è realmente altruistico in quanto viene sempre messo evolutivamente in atto per autointeresse: chi si comporta in modo altruista lo fa per aumentare la propria *fitness* complessiva e perché può trarne un vantaggio. Dawkins sottolinea che l’evoluzione per selezione naturale si configura come una competizione non tra organismi ma tra geni, il cui scopo è tramandare un maggior numero possibile di copie di sé alle generazioni future. Secondo questa prospettiva il processo di selezione naturale può essere ricondotto a un livello microevolutivo fondato sul piano genetico, che mette gli organismi in secondo piano. Così la selezione naturale agisce sui geni, favorendo quelli “migliori” ovvero i più adatti alla trasmissione delle informazioni genetiche alle generazioni successive. Bisogna riconoscere che la selezione naturale agisce non su singoli individui ma su vari livelli e numerosi soggetti eucarioti e procarioti connessi tra di loro, quelli che Simpson chiamava “*sistemi combinati*” (Gagliasso, 2019). Già nel 1967 la biologa Lynn Margulis³⁷ aveva proposto la “teoria endosimbiontica” in cui

³⁷ Questa pubblicazione appare sotto il nome Lynn Sagan, ovvero il nome da nubile della biologa:

la coevoluzione tra organismi eucarioti e procarioti ridisegnava il bersaglio dell'evoluzione: non più l'individuo-organismo ma le "convivenze proto-collaborative", ovvero ingenti masse di conviventi di molteplici specie di procarioti che abitano funzionalmente gli apparati interni e la superficie dei corpi e cooperano alle loro funzioni biologiche. Sempre su questo fronte evolutivo "in miniatura", altri autori come Dupré e O'Malley (2013) hanno invece focalizzato l'attenzione su una prospettiva più ampia della vita e dell'evoluzione intese come imprese collaborative e non competitive. Secondo questi autori, infatti, la teoria di Darwin della selezione naturale ha attratto la gran parte dell'interesse teorico e scientifico su questioni riguardanti la competizione. Questa focalizzazione ha avuto l'effetto collaterale di sottrarre attenzione al tema della cooperazione, culminando nel presupposto che l'altruismo, cioè il conferimento di benefici da un ente biologico a un altro, sia un problema teorico oltre che un fatto inspiegabile. La collaborazione, tuttavia, può essere intesa anche come mera coincidenza contingente di interessi individuali e collettivi, spesso è infatti interesse di ciascun singolo collaborare. Da questo punto di vista l'evoluzione è un continuo alternarsi di processi di interazione cooperativa e competitiva tra diversi organismi. Ci si aspetterebbe che gli interi collaborativi mostrino dell'egoismo, ma lo si fa solo perché si suppone che la collaborazione debba a un certo punto giungere al termine. La tesi di Dupré e O'Malley è che bisogna dare maggior forza all'idea che la vita e la sua storia evolutiva sono un continuum di collaboratività tra organismi diversi, eucarioti e procarioti. Gli autori argomentano che da sempre gli organismi

Sagan, L. (1967). *On the origin of mitosing cells*. in *Journal of theoretical biology*, 14(3), pp. 255-274

multicellulari come piante, animali o esseri umani sono stati considerati esempi paradigmatici di entità viventi a scapito del mondo microbico e unicellulare ma che, in realtà, la vita così come la immaginiamo esiste ed è possibile in quanto frutto della collaborazione e dell'interazione tra l'ambiente e gli organismi, micro e macro, che lo abitano. L'evoluzione degli eucarioti è stata ampiamente guidata da interazioni con microrganismi, e ancora oggi vi sono una molteplicità di dipendenze tra eucarioti e procarioti per riprodursi, metabolizzare o svilupparsi. Tuttavia, la possibilità di fondare il senso morale su una teoria "microevolutiva" appare contestabile nella misura in cui sembra essere ben distante dalla nostra esperienza dell'etica, intesa come dimensione cosciente, umana, intersoggettiva e sovraindividuale. Inoltre, riconoscere che l'etica ha una componente contingente non implica abbracciare obbligatoriamente la posizione scettica secondo cui non c'è niente di "realmente" rilevante dal punto di vista morale (Severini, 2018).

Capitolo 3 – Natura, società e darwinismo

3.1. Etica, la linea sottile tra natura e cultura.

Come visto in precedenza, uno dei principali stravolgimenti del “senso comune” ottocentesco operato da Darwin fu la messa in discussione dell’antropocentrismo. Dopo secoli di diatriba relativa alla collocazione ontologica della specie umana all’interno del mondo la teoria dell’evoluzione permise di mettere finalmente da parte una concezione di natura umana basata su assunti metafisici. Infatti, fino al momento della pubblicazione di “L’origine della specie”, l’assenza di una teoria olistica in ambito scientifico aveva legittimato la persistenza di teorie di tipo creazionista basate sull’assunto che vi è una differenza sostanziale tra gli esseri umani e il resto della “natura”. Una credenza diffusa, infatti, era che gli esseri umani fossero dotati di una speciale dignità e di un valore intrinseco peculiare che era frutto della creazione da parte di Dio, il quale, nel suo progetto, avrebbe previsto un ruolo di predominanza per la specie umana. Facendo un passo indietro possiamo riscontrare come il rapporto tra il concetto di “cultura”, inteso come spazio di pensiero e di azione umano artificialmente costruito all’interno di una società, e il concetto di “natura” nelle sue varie declinazioni, è uno dei temi che ha da sempre visto interrogarsi e scontrarsi pensatori di ogni epoca.

A lungo la natura è stata ritenuta lo sfondo immutabile dell’azione umana, mentre il mondo della cultura è stata inquadrato come il campo dell’etica e dell’agire intenzionale degli esseri umani. Ma, se da un lato, la contrapposizione tra questi due termini, natura e cultura, porta con sé il riflesso di un’assunzione antropocentrica, secondo la quale gli esseri umani non sono propriamente parte

della natura in quanto “speciali” e superiori al resto degli esseri viventi presenti sulla Terra, dall’altro l’idea di “natura” è stata lungamente richiamata da pensatori di ogni epoca come un astratto *locus amenus* al quale ispirarsi. Sono in molti ad aver subito fascinazioni bucoliche tra pensatori e poeti antichi, ad esempio Virgilio o Teocrito, che vedevano nella natura la possibilità di evasione dalla realtà corrotta, grezza e infelice del proprio tempo e il ritorno a un’ideale età dell’oro umana. In seguito, nel corso dell’età moderna, non sono mancati i tentativi di autori come Montaigne di opporsi al pregiudizio cristiano di superiorità umana sulla natura, ne è un esempio la sua teoria esposta negli “*Essais*” secondo la quale esseri umani e animali sono dotati delle medesime facoltà mentali (stessa razionalità, stessa immaginazione) ma in quantità diverse in quanto gli esseri umani ne sono dotati in misura maggiore. Inoltre, secondo Montaigne, esseri umani e animali avrebbero le stesse passioni, addirittura vi sarebbe una superiorità di “sentimenti morali” da parte degli animali (Panichi, 2011). La conclusione è la messa in crisi di un insensato antropocentrismo e il riconoscimento di una eguale dignità a tutte le forme di vita presenti in natura, come conseguenza del fatto che esse sono tutte in egual maniera diversi modi di essere e di esistere dotati di pari valore. In tempi più recenti il valore della natura e la sua tutela sono stati punti centrali nel dibattito pubblico e hanno determinato un inedito interesse politico per l’ambiente naturale e il ruolo umano nella sua conservazione, ne è un esempio il movimento ambientalista sorto nella seconda metà del secolo scorso e lo sviluppo di nuove discipline come l’etica ambientale. Si è diffuso un interesse per il valore delle varie forme di vita naturale: dai paesaggi selvaggi agli ecosistemi nel loro complesso, da costrutti culturali come i

giardini o una certa forma di curata campagna ai singoli organismi viventi come, ad esempio, le balene o i panda. Oggi la natura non può più essere considerata come il “mero sfondo” (Donatelli, 2012, pp. 47-85) sul quale si collocano le azioni umane ma viene essa stessa caricata di un valore autonomo, sulla cui base è possibile portare avanti rivendicazioni di tipo morale.

La cultura è invece solitamente riconosciuta come una peculiarità degli esseri umani, ritenuti “speciali” o quantomeno distinti e ontologicamente diversi dagli altri esseri viventi in quanto in possesso di caratteristiche specifiche (come il linguaggio, determinate abilità tecniche e simboliche, le usanze e le tradizioni). In questo senso la cultura può esistere solo tra esseri umani che si siano almeno in parte emancipati da vincoli di tipo “naturale” (Descola, 2013, p. 79). Del resto, nessuno parlerebbe nel senso che comunemente intendiamo di una tipica “cultura”, ad esempio, in riferimento alle zebre, ai cespugli o agli scarabei.

All'interno della prospettiva naturalista ed evolucionista che abbiamo adottato questo dualismo tra natura e cultura non è meno problematico che in passato, in particolare si pone una questione centrale: se, come dimostrato da Darwin, gli esseri umani non sono che una specie tra le tante che, per pura contingenza, animano la Terra allora non è più così immediato tracciare la linea di confine tra ciò che è naturale (ammesso che “naturale” significhi qualcosa di normativamente rilevante) e ciò che è culturale o convenzionale. Di per sé anche l'idea che la natura sia un fatto oggettivo e determinato, ad esempio “tutto ciò che non è prodotto dagli esseri umani” o “ciò che è oggetto di studio delle scienze naturali”, è a sua volta prodotta dagli esseri umani. Chiamiamo natura cose che tra di loro sono ben diverse e che non sempre sono propriamente esenti dal contributo

umano, basti pensare al che per noi sono egualmente “natura” sia un giardino con il prato rasato “all’inglese” e le siepi curate sia una remota giungla amazzonica con fitte mangrovie e animali che vivono in libertà. Non meno problematico è discutere della nozione di natura in rapporto agli esseri umani: nel corso dei secoli, infatti, si sono succedute innumerevoli concezioni di “natura umana” o di “leggi di natura”, segni del riconoscimento collettivo di un ordine naturale superiore al quale si è soggetti in modo passivo. Gli esseri umani hanno riconosciuto alla natura anche un valore normativo e “politico” e la hanno richiamata come ideale a cui assimilarsi, basti pensare alla condanna morale riservata nel corso della storia umana a tutte quelle condotte ritenute “innaturali”.

L’idea di “natura” e della vita secondo natura, a seconda della lettura che si sceglie di sposare, può essere considerata come:

“Una condizione priva di governi e di politica, e quindi pre-storica, considerata da alcuni edenica e precedente alla caduta degli esseri umani, da altri insostenibile, o anche meramente ipotetica. Si nota qui come “natura” possa essere sia il paradiso terrestre e la vera natura umana che si corrompe con la politica e la storia [...] sia l’inferno da cui la storia, la politica e le convenzioni riscattano l’essere umano [...]. In questi ed altri modi la natura oggettiva è stata spesso separata dalla natura umana, talvolta postulando un vero e proprio salto ontologico.” (Pellegrino, G., & Di Paola, M., 2018, p. 64)

Ciò non di meno gli esseri umani sono senza dubbio esseri al contempo “culturali” e “naturali”, che hanno giustificato a sé stessi la propria differenza ontologica rispetto al resto della natura proprio in virtù di capacità e peculiarità artificiali o

“innaturali”, come il prendersi cura degli³⁸. Ma allora, in quale punto della storia la cultura avrebbe avuto la meglio sulla natura? La nostra specie fa ancora parte della natura o siamo in qualche modo riusciti a distaccarcene del tutto, nel corso di questi millenni di evoluzione della specie?

Per quel che riguarda gli esseri umani e la loro nicchia ambientale, possiamo ipotizzare che le capacità psicologiche e cognitive poste alla base del senso morale siano inizialmente sorte per mezzo della selezione naturale, per poi svilupparsi e determinare alcuni meccanismi e comportamenti peculiari che vengono trasmessi alle generazioni successive attraverso la cristallizzazione in norme, espresse sotto forma di cultura e senso comune. L'utilizzo che gli esseri umani fanno di queste capacità non è però cristallizzato nel tempo, ma progredisce e si adatta sulla base delle modifiche ambientali apportate dagli esseri umani stessi alla realtà che li circonda. Basti pensare a come si è modificato il “sentire comune” delle persone nel corso della storia, anche in tempi relativamente brevi, riguardo svariate tematiche in parallelo allo sviluppo tecnologico o scientifico. La nascita di interi campi di ricerca come la bioetica e l'etica ambientale ne sono l'esempio lampante. Inquadrare lo sviluppo del senso morale in quest'ottica permette di far emergere una dimensione profondamente relazionale, in cui gli esseri umani, gli animali non umani e l'ambiente sono tutti “legati in una grande rete” così come ipotizzato da Darwin nei suoi taccuini. La

³⁸ Nel suo libro del 2012 *“The best care possible”* il Dr. Ira Byock racconta un aneddoto su Margaret Mead, celebre antropologa statunitense. Nel corso di una sua lezione la dottoressa Mead, ad uno studente che le chiese quale fosse il primo segno di civiltà in una cultura, disse che il primo segno di civiltà in una cultura era un femore rotto e poi guarito. Questo perché nel regno animale una gamba rotta spesso rappresenta una condanna a morte, mentre un femore guarito è la prova che qualcuno si è preso cura del ferito. Mead disse dunque che aiutare qualcun altro nelle difficoltà è il punto preciso in cui la civiltà inizia.

spiegazione del perché l'etica ha avuto origine fa senza dubbio riferimento a cause evolutive ma, una volta individuato l'esordio biologico e fisico della facoltà morale negli esseri umani, per determinare il contenuto delle credenze morali si ha a che fare con un processo di tipo essenzialmente storico e culturale. Come sostenuto da Lecaldano (2010, p. 25) una genealogia naturalizzata dell'etica è tale per cui "si mettono [...] da parte le cause extranaturali o metafisiche per spiegare l'origine della moralità umana. Il contesto nel quale la genesi della morale viene collocata è lo stesso mondo o universo naturale ricostruito dalle scienze e dall'esperienza sensibile degli esseri umani".

3.2. T. H. Huxley: l'etica come "andare contro natura"

Il 18 maggio 1893 Thomas Henry Huxley, scienziato e amico di Darwin oltre che fervente sostenitore della teoria evoluzionista, tenne a Oxford una conferenza sul tema «*Evoluzione ed etica*», dal titolo di un suo libro da poco pubblicato. Quella di Huxley era la seconda delle *lectures* annuali istituite dallo scienziato darwiniano George Romanes. Fu uno dei suoi ultimi e più noti interventi pubblici prima della morte, avvenuta nel 1895 alla veneranda età di 70 anni, e non mancò di causare sconcerto tra i sostenitori di Darwin. Lo scienziato e teorico evoluzionista Herbert Spencer era presente a quella conferenza e, in una lettera all'amico J. A. Skilton, scrisse sconcertato:

«La sua veduta è in pratica un abbandono della dottrina generale dell'evoluzione, per quanto riguarda le sue applicazioni più importanti; ed è caratterizzata dal ridicolo presupposto che la sua applicazione al mondo organico si limiti alla lotta per l'esistenza fra gli individui nei suoi aspetti più feroci e non abbia nulla a che vedere con lo sviluppo

dell'organizzazione sociale o con le modificazioni della mente umana che hanno luogo nel corso di tale organizzazione.» (Spencer, 29 giugno 1893)³⁹

Del resto, la visione in campo etico di Spencer era nota: nel 1892 aveva pubblicato il controverso testo *“The principles of ethics”*, nel quale il processo evolutivo, inteso come principio animatore dell'intero universo, non è concepito come un cieco tendere casuale ma come una forma di progresso. In questo processo è compresa anche la morale, la cui evoluzione si sviluppa di pari passo e in accordo con l'evoluzione biologica. Per questo motivo, Spencer aveva riconosciuto le norme morali sulla base dei principi scientifici dell'evoluzionismo. In questo modo, i concetti di “sopravvivenza del più adatto” e di “lotta per l'esistenza”, validi nel mondo naturale e utilizzati dalla teoria scientifica di Darwin, assumono il ruolo di principi normativi in campo morale: *“The conduct to which we apply the name good is the relatively more evolved conduct; and that bad is the name we apply to conduct which is relatively less evolved”* (Spencer, 1882, p.25).

La tesi principale espressa da Huxley in *“Etica ed evoluzionismo”* va in senso opposto rispetto a Spencer ed è semplice quanto rivoluzionaria: il processo cosmico che regola l'evoluzione degli organismi non contiene in sé alcun progetto di sviluppo o miglioramento della morale. La conferenza metteva in discussione i tentativi di ancorare l'etica alla conoscenza dei fatti naturali: l'analisi scientifica, infatti, può insegnarci come le tendenze morali si sono formate e consolidate, ma

³⁹ In lingua originale si veda:

Duncan, D. (1908). *The life and letters of Herbert Spencer*, Cambridge University Press, p. 48.

Per la traduzione italiana si veda: Lanaro G., (1992) *Il giardino della civiltà: Thomas Henry Huxley e «l'etica dell'evoluzione»*, in «Rivista di storia della filosofia», n. 1, pp. 136-139

non ci fornisce alcun criterio per valutarne il contenuto. L'evoluzione cosmica può indicarci in che modo le buone o le cattive disposizioni d'animo si sono costituite, ma in sé è incapace di giustificare la preferenza per le une piuttosto che per le altre (Lanaro, 1992). L'idea che la dottrina dell'evoluzione possa fornire un fondamento alla morale, secondo Huxley, non è che un'illusione causata dall'ambiguità insita nell'uso dell'espressione darwiniana "*sopravvivenza del più adatto*". Infatti, di solito l'espressione "*più adatto*" viene utilizzata in senso positivo, con un'implicita connotazione di "*migliore*" che può essere adottata anche in senso morale. Ma, come scritto da Huxley: "Il *più adatto* che sopravvive nella lotta per l'esistenza può essere, e spesso è, il peggiore eticamente".⁴⁰ Il puro fatto che alcuni siano riusciti a sopravvivere in determinate circostanze casuali e contingenti non è sufficiente per attribuire loro alcun valore morale o assiologico. Uno dei problemi principali della tesi di Spencer è proprio questo, come indicato da Moore nel suo testo "*Principia ethica*" del 1903:

"The survival of the fittest does not mean, as one might suppose, the survival of what is fittest to fulfil a good purpose (...) at the last, it means merely the survival of the fittest to survive (...). Whether these effects are good or bad, it cannot pretend to judge" (Moore, 1903, p. §30).

Hume stesso aveva affrontato la questione della differenza tra piano descrittivo e piano normativo dell'etica in un celebre paragrafo del "*Trattato*", detto "dell'essere e del dover essere"⁴¹. La conclusione a cui era giunto Hume è che vi è una

⁴⁰ Huxley, T. H. (1894). *Collected Essays: Evolution and Ethics*, vol. 9, Londra, p. 137, nota 9

⁴¹ Il paragrafo in questione si trova nella prima sezione del libro terzo del "*Trattato sulla natura umana*" di Hume.

sostanziale differenza tra piano normativo e piano descrittivo: un'affermazione descrittiva indica esclusivamente come stanno le cose, senza alcun giudizio sul fatto che una determinata situazione sia buona o cattiva, un'affermazione normativa invece esprime un giudizio sulle caratteristiche morali che un'azione o una classe di azioni ha. Questa differenza può essere colta facendo alcuni esempi: dire che "torturare causa sofferenza" è un fatto, un'affermazione descrittiva che indica come stanno le cose, dire invece che "torturare è sbagliato" è un giudizio morale ed è un'affermazione normativa, che ha la pretesa di indicare agli esseri umani cosa è giusto e come dovrebbero comportarsi. Ciò che Spencer aveva fatto è violare la "legge di Hume", ovvero attribuire valore morale a fatti puramente scientifici e descrittivi: dal fatto che in natura le leggi dell'evoluzione mirano alla sopravvivenza del più adatto era giunto a sostenere che le leggi morali, coincidendo con l'evoluzione, mirano in sé alla sopravvivenza del migliore da un punto di vista etico.

Il problema a monte è sempre lo stesso: "*il corso della natura non è né morale né immorale, è amorale.*"⁴² L'etica sembra essere una faccenda esclusivamente umana, in quanto nessun animale mostra particolari inclinazioni alla riflessione morale e alla "buona condotta" così come la intendiamo noi. Questa consapevolezza è per Huxley, in un certo senso, devastante: pur essendo gli esseri umani organismi sviluppatisi per via evolutiva come tutti gli altri animali, solo noi sembriamo in grado di provare quella raffinata sofferenza emotiva che è chiamata in causa dalla morale: "*Questo funesto prodotto dell'evoluzione si*

⁴² Huxley, T. H. (1897). *The Struggle For Existence in Human Society*, in "Evolution and Ethics and Other Essays", ed. D. Appleton, New York, p. 197

*ingrandisce in quantità ed intensità man mano che si sviluppano i gradi dell'organizzazione animale, raggiungendo il suo livello più alto nell'uomo.*⁴³.

Del resto, una consapevolezza analoga aveva travolto anni prima Darwin stesso che, dopo una vita di osservazione naturalistica e alcuni lutti in famiglia, era addirittura giunto a dubitare dell'esistenza di Dio in un mondo così pieno di sofferenza e incuria verso il prossimo. Tuttavia, se la natura è tanto sorda a qualunque principio morale, questo dipende dal fatto che essa, come dimostrato proprio da Darwin, non è mossa da alcuna causa immanente, onnipotente o benefica. A manifestare la capacità di sentire empaticamente la sofferenza altrui e a provare l'impulso ad agire per alleviarla siamo solo noi esseri umani, e non in quanto meri animali ma in quanto membri di società organizzate e culturalmente definite. Sulla base di queste premesse Huxley formula, dunque, la sua teoria in campo etico:

«Affinché la società progredisca occorre frenare il processo cosmico ad ogni passo, sostituendolo con un processo diverso – che si potrebbe definire “etico” – il cui fine non è la sopravvivenza di quanti si trovano ad essere i più adatti rispetto al complesso delle condizioni vigenti, bensì di coloro che sono migliori eticamente»⁴⁴

Secondo Huxley la differenza sostanziale che intercorre tra natura e società umana è che la società ha un preciso scopo morale, uno scopo che si oppone al corso brutale degli eventi naturali. Questa sarebbe la differenza tra gli uomini civilizzati e i selvaggi o le bestie. Per spiegare a pieno questo concetto Huxley ha

⁴³ Huxley, T. H. (1894). *Collected Essays: Evolution and Ethics*, vol. 9, Londra, p. 51

⁴⁴ *Ivi*, p. 52; per la traduzione italiana si veda: Bucciantini, M. (2012). *Conrad e Huxley: Heart of Darkness e l'etica dell'evoluzione*, in Belfagor, vol. 67 n. 5, p. 517

sviluppato la metafora del “giardino della civiltà”: il medesimo appezzamento di terra può assumere un aspetto ben diverso se lo si semina, pota e cura o se lo si lascia abbandonato a sé stesso. Dunque, così come il buon giardiniere interviene per far sorgere la realtà artificiale del giardino dalle condizioni naturali, allo stesso modo gli esseri umani creano la società civile utilizzando gli elementi messi a disposizione dal processo evolutivo:

“Il processo cosmico si serve della riproduzione illimitata come espediente che costringe centinaia d’individui a disputarsi lo spazio e il cibo sufficienti a uno solo; si serve del gelo e della siccità per eliminare i deboli e i meno fortunati: per sopravvivere occorrerà non solo robustezza, ma altresì duttilità e fortuna. Al contrario il giardiniere limita la riproduzione; procura a ciascuna pianta lo spazio e il nutrimento sufficienti; le protegge tutte dal gelo e dalla siccità, e con ogni altro mezzo si adopera a modificare le condizioni ambientali, così da assicurare la sopravvivenza di quelle forme vegetali che maggiormente si avvicinano al suo criterio di utilità o di bellezza.”⁴⁵

Un giardino curato avrà un aspetto piacevole, ordinato e armonioso, al contrario un giardino lasciato in balia della natura sarà selvatico, trascurato, pieno di erbacce e parassiti. Per tutelare quanto di utile o di piacevole c’è nel giardino esso va recintato e protetto, la sua forma va tenuta sotto controllo e curata opponendosi così alle “forze della natura”. Dunque, così come il buon giardiniere previene questo deterioramento delle condizioni del giardino e attraverso le sue cure ne previene uno sviluppo incontrollato, allo stesso modo lo scopo dell’etica è quello di portare ordine nella società umana, che altrimenti sarebbe uno “stato di natura”

⁴⁵ Huxley, T.H., (1894) *Prolegomena*, par. IV;

per la traduzione italiana si veda: Bucciantini, M. (2012). *Conrad e Huxley: Heart of Darkness e l’etica dell’evoluzione*, in Belfagor, vol. 67 n. 5, p. 518

violento e caotico. L'etica si configura perciò come un utile artificio contrapposto alla natura e alla sua amoralità. Solo opponendosi al processo cosmico, e abbracciando il processo etico, l'uomo sarà in grado di sopravvivere, migliorarsi e creare una civiltà.⁴⁶ Secondo Huxley l'uomo etico e la società civile hanno, dunque, uno scopo morale, tuttavia, è innegabile che negli esseri umani vi siano degli impulsi naturali che tendono in direzione opposta rispetto agli scopi morali che ci poniamo. Per riuscire a costruire con successo la civiltà gli esseri umani devono perciò controllare i propri istinti naturali incancellabili e le proprie tendenze antisociali, che spingono alla lotta contro gli altri per la sopravvivenza, entro i limiti richiesti dalla società. Il compito degli esseri umani è rinnovare di generazione in generazione l'impegno teso per impedire il prevalere degli istinti aggressivi, per mezzo della morale e delle convenzioni sociali. Non si tratta tanto di cancellare la nostra "eredità animale", quanto di sfruttarla in modo positivo.

Come scritto dal filosofo Giorgio Lanaro (1992, p. 159):

"Manufatto ibrido, il giardino è natura artificiale, natura trasformata dall'uomo senza il cui intervento non può sussistere; analogamente la civiltà è parte integrante dell'evoluzione naturale da cui peraltro emerge come qualcosa di radicalmente nuovo."

Sulla base di queste argomentazioni Huxley si opponeva a tutte quelle teorie individualiste che mettevano in primo piano l'aspetto della lotta per la

⁴⁶ Secondo alcuni interpreti, come riportato da G. Lanaro (1992), Huxley fu influenzato nello sviluppo della sua teoria morale dalla lettura della raccolta di saggi postumi di J. S. Mill "Three essays on religion" del 1874. In particolare, nel primo saggio, dal titolo "Nature", Mill nega fortemente che la natura possa essere innalzata a paradigma etico.

A riguardo si veda: Helfand, M. S. (1977). *T.H. Huxley's "Evolution and Ethics": The Politics of Evolution and the Evolution of Politics*. In *Victorian studies*, 20(2), p. 168

sopravvivenza a scapito di altri individui. La speranza di Huxley, invece, era che venissero messi al centro e valorizzati modi di comportarsi “contro natura”, ovvero “moralì” e opposti a quelli che nel corso dell’evoluzione avevano garantito la sopravvivenza della specie. Bisogna riconoscere che gli esseri umani sono giunti fino a questo punto attraverso la lotta costante per la vita e per mezzo di quelle qualità che condividiamo con la “scimmia e la tigre”⁴⁷, come ad esempio la forza bruta. Tuttavia, ora che gli esseri umani si sono innalzati dalla propria condizione animale, riteniamo quelle stesse qualità riprovevoli e ci troviamo a dover fare i conti con il nostro passato: la scelta è se restare vincolati alla nostra eredità biologica o superarla in favore di comportamenti, sì più “etici” ma anche più “innaturali”, “artificiali” o “culturalmente determinati”.

3.3. “*Homo homini lupus*”: lo stato di natura era davvero così male?

La visione di una natura amorale in cui gli esseri umani vivono in modo selvaggio e si trovano in una posizione di reciproco antagonismo non è certo stata inventata da Huxley. Ad aver descritto in modo particolareggiato lo stato di natura come contesto di lotta di tutti contro tutti è stato il filosofo moderno Thomas Hobbes nel suo testo “*Il Leviatano*” del 1651, dove se ne serve come punto di partenza per la sua proposta politica contrattualista. Nello specifico Hobbes si è occupato degli aspetti *sociali* dell’etica, ovvero quegli aspetti che riguardano il modo in cui le persone dovrebbero trattarsi l’un l’altra (Kekes, 1985, p. 37). Nella trattazione sviluppata da Hobbes, la principale delle condizioni di partenza è l’eguaglianza di

⁴⁷ Huxley, T. H. (1894). *Collected Essays: Evolution and Ethics*, vol. 9, Londra, p. 52

fatto tra gli esseri umani: essendo tutti eguali per natura, ovvero trovandosi tutti sullo stesso piano e in possesso delle medesime facoltà cognitive e capacità fisiche, sebbene in diversa misura, gli esseri umani possono procurarsi l'un l'altro il massimo dei mali, ovvero la morte. Se poi si aggiunge la scarsità dei beni, per cui più individui desiderano possedere le stesse cose, da ciò nasce uno stato di diffidenza reciproca e di timore che conduce ciascuno a prepararsi per la lotta violenta. Infatti, poiché c'è *ius in omnia*, ovvero diritto di ciascuno su tutte le cose, l'eguaglianza tra esseri umani genera uno stato di spietata concorrenza per le risorse. Una passione a cui Hobbes attribuisce particolare rilievo in questo contesto è la vanagloria, la quale deriva dall'immaginare di avere potere e muove l'agire umano⁴⁸. Grazie al ricorso alla nozione di vanità è possibile comprendere tutti i piaceri dell'animo, ad esempio il godere della fama, che Hobbes distingue dai piaceri materiali.

Gli argomenti che giustificano la decisione umana di uscire dallo stato di natura e associarsi per creare una società civile nascono da un'analisi delle condizioni obiettive in cui gli individui si trovano a vivere in natura, oltre che delle passioni umane. In sé, riconosce Hobbes, la natura non è malvagia ma cieca: "*Nella natura non vi è giustizia, e dunque non vi è neppure ingiustizia*" (*De Cive*, I, X), ciononostante è inevitabile che laddove si vadano a creare le condizioni che caratterizzano lo stato di natura, questo è secondo Hobbes inevitabilmente uno stato di guerra di tutti contro tutti per la supremazia, in cui ciascun individuo vive interamente sottomesso alla sua istintiva condizione di essere asociale, egoista e violento, dominato dall'esclusivo interesse per la propria autoconservazione.

⁴⁸ Hobbes, T., (1651), *Il Leviatano*, a cura di O. Nicastro, ed ita. 1979, Laterza, Bari-Roma, p. 29

Pertanto, appare illogico che la vita umana trascorra in una condizione tale per cui l'autoconservazione, che dovrebbe essere il suo primo fine, sia in costante pericolo. Dunque, per uscire dallo stato di natura viene in soccorso all'uomo la ragione sotto forma di regole prudenziali, cioè di norme ipotetiche del tipo: «Se vuoi A, devi fare B». La ragione pratica fa parte della natura umana allo stesso modo di qualsiasi altra facoltà o sentimento, essa è la facoltà di calcolare⁴⁹. Dire che l'uomo è dotato di ragione, per Hobbes, equivale a dire che è capace di calcoli razionali e di capire quali siano i mezzi più adatti per raggiungere i propri scopi e realizzare ciò che desidera. Queste leggi prudenziali sono secondo Hobbes leggi naturali, ovvero degli argomenti convenienti che la ragione suggerisce per mantenere la pace e aver salva la vita.

L'antitesi tra lo stato di natura e la società civile è così forte che anche gli autori le cui teorie prendono le mosse da uno stato di natura non violento o "sociale" sono portati o a considerare questo stato come imperfetto e non sufficiente, di una socialità debole, insicura, provvisoria, o a teorizzare uno stato di natura che degenera in stato di guerra per poi arrivare successivamente allo stato civile. Una tesi ripresa sia dal modello di Locke (in cui lo stato di natura non è stato di guerra, ma lo stato di guerra, una volta cominciato, non può essere arrestato se non con l'istituzione del potere politico) sia dal modello di Rousseau (in cui lo stato di natura viene teorizzato come luogo dell'innocenza e della felicità primitiva, seguito dalla "società civile" che sorge per mezzo del contratto sociale al fine di tutelare i diritti).

⁴⁹ Come scritto da Hobbes: "*Per ratiocinationem autem intelligo computationem*", cfr. Hobbes, T., (1655), *De corpore*, I, 2, in *Opera philosophica, quae latine scripsit*, ed. W. Molesworth, Bohn

Per salvaguardare la propria vita e non dover più temere di essere uccisi dagli altri esseri umani occorre creare uno Stato che permetta a ciascuno di vivere in pace. L'etica, da sola, non è sufficiente a questo scopo: se bastasse non ci sarebbe bisogno dello Stato ma solo di leggi morali, esse tuttavia hanno la debolezza di non essere vincolanti se non "in foro interno", sono dunque inutili nello stato di natura. Come sostenuto da Hobbes in "*Il Leviatano*", in natura ciò che è meglio è ciò che ciascuno ritiene maggiormente utile per il conseguimento dei propri fini personali. Ognuno pensa e agisce per sé e questo appare non solo razionale, ma anche giusto. Differentemente dalla visione aristotelica dell'uomo come "*politikòn zôon*", che poneva la base della civiltà nell'istinto sociale dell'uomo, Hobbes ritiene che gli esseri umani non abbiano alcun naturale impulso ad associarsi e mettersi in comune e che l'esistenza umana sia dominata dall'egoismo e dall'individualismo: la società nasce, dunque, non da una tendenza sociale del genere umano ma dal timore che le persone nutrono l'una nei confronti dell'altra. Per salvarsi è necessario che gli esseri umani si mettano d'accordo nell'istituire uno Stato che renda possibile una vita secondo ragione. Deve essere un accordo di molti, permanente, che non si deve limitare a riunire persone con un fine comune. Lo scopo principale del patto sociale è rimuovere le cause dell'insicurezza dello stato di natura, cioè la mancanza di un potere comune in grado di dettare delle regole che tutti seguano, il quale si potrà costruire solo acconsentendo tutti quanti a rinunciare al proprio potere illimitato e trasferirlo in parte ad un'altra persona, il sovrano. In questo senso possiamo sostenere che nella teoria hobbesiana viene attribuito valore normativo in ambito etico a una forma di convenzionalismo (Gauthier, 1979, p. 552). Una morale universale e

condivisa, dunque convenzionale, è necessaria per il mantenimento della società in quanto essa tutela alcuni “valori universali”: vita, sicurezza, proprietà, libertà personali. Il riconoscimento di questi valori condivisi è una condizione minima necessaria per la creazione di un sistema di norme sociali e regole di comportamento funzionanti (Kekes, 1985, p. 37).

Chiaramente Hobbes non ha mai realmente creduto che lo stato di natura universale fosse stato lo stadio primitivo della storia, esso non è una fase attraversata dagli esseri umani prima dell'incivilimento. Lo stato di natura non è una condizione storica ma è, piuttosto, data dall'assenza di un potere statale in grado di mantenere la pace e l'ordine, come ad esempio accade nei periodi di guerra. Inoltre, sulla base dei dati in nostro possesso, la natura non sembra essere quel teatro degli orrori immaginato da Hobbes. Del resto, come sostenuto dallo scienziato e filosofo russo Kropotkin: “*La socievolezza è una legge di natura tanto quanto la lotta reciproca*” (Kropotkin, 1902, p. 57). Certamente la cooperazione in natura, in particolare quando avviene tra individui non imparentati, rappresenta una sfida teorica per la teoria dell'evoluzione, una sfida di cui Darwin stesso era consapevole. Sebbene Darwin non affronti in modo diretto il problema del comportamento altruistico egli, nel capitolo VIII del testo “*L'origine della specie*”, si occupa del comportamento di alcuni “insetti sociali” e si interroga riguardo la causa dell'esistenza di comportamenti cooperativi tra animali sterili, come ad esempio le api operaie. Nella sua opera “*Il mutuo appoggio*” del 1902 Kropotkin, fervente evoluzionista, racconta di aver intrapreso all'età di 30 anni un viaggio in Siberia sulle orme del suo mito: lo scienziato Alexander von Humboldt. Nel corso di questo viaggio, Kropotkin racconta di aver assistito a casi di mutuo

appoggio e aiuto reciproco tra numerose specie di animali in natura, sia tra insetti che tra uccelli e mammiferi, *“in proporzioni che mi spinsero a pensare che quello era un fatto della più alta importanza per il perpetuarsi della vita, per la conservazione di ogni specie, e per il suo ulteriore sviluppo.”* (Kropotkin, 1902, p. 12). Questo viaggio lo convinse dell’esistenza di una vera e propria legge scientifica del mutuo appoggio che guida l’evoluzione di tutta la vita sulla terra. Sostanzialmente Kropotkin era convinto che questa legge cooperativa costituisse la principale spinta evolutiva dietro ogni forma di vita sociale, dai microrganismi a tutti gli animali, uomo compreso⁵⁰.

“Non ho potuto trovare, sebbene la cercassi con impazienza”, scrisse Kropotkin, “quell’aspra lotta per i mezzi di sussistenza tra animali appartenenti alla stessa specie, che la maggior parte dei darwinisti considerava la caratteristica dominante della lotta per la vita e il principale fattore dell’evoluzione” (1902, p. 37).

Questi esempi di cooperazione animale lo convinsero che la rappresentazione della natura come di una crudele guerra per la sopravvivenza fosse semplicemente falsa. Di conseguenza, accettare questa visione sarebbe stato come *“ammettere qualcosa che non solo non era stato provato, ma non aveva neppure il sostegno dell’osservazione diretta”* (1902, p. 39). Kropotkin era convinto che il processo evolutivo avesse favorito il mutuo appoggio tra la popolazione animale, in una sorta di stato d’anarchia. Il nesso tra anarchia politica e mutuo appoggio tra gli animali è un passo importante per Kropotkin, in quanto conduce a

⁵⁰ Questa tesi è stata sostenuta da Lee Alan Dugatkin nella sua prefazione all’edizione italiana di *“Il mutuo soccorso”* di Kropotkin. Si veda: Kropotkin, P. A., (1902) *Il mutuo appoggio: un fattore dell’evoluzione*, ed. ita a cura di Borella, G., & Dugatkin, L. A. (1925), ed. Casa editrice sociale

una considerazione inattesa e opposta a quella di Hobbes: se gli animali riescono a cooperare in assenza di un governo, allora sicuramente gli esseri umani potrebbero fare la stessa cosa e liberarsi dalle “catene dello Stato”⁵¹. Si tratta, tuttavia, di una tesi decisamente radicale e abbastanza difficile da seguire fino in fondo in quanto sembra non analizzare in modo adeguato quelle che sono le sostanziali differenze date dalla maggiore complessità della vita associata umana. La complessa struttura sociale sulla quale è riposta l’esistenza umana sembra difficilmente sostituibile in modo pacifico e immediato con un sistema di stampo anarchico, basato sul mutuo soccorso ma privo di un’autorità statale vincolante, ma non è questo il luogo per questo genere di considerazioni.

Lo stato di natura, ammesso che si possa parlare di qualcosa del genere, appare quindi quantomeno complesso da definire. Sono numerosi gli esempi presenti in natura di mutuo soccorso o di istinti protomorali come quelli individuati da Darwin, tuttavia, è innegabile anche quanto sostenuto da Hobbes, ovvero che in assenza di una qualche forma di civilizzazione che vincoli gli esseri umani al rispetto reciproco è impensabile l’esistenza della società così come la immaginiamo. Cosa salvare allora della teoria hobbesiana? Sicuramente, nell’ottica naturalista e storicizzata dell’etica che abbiamo adottato, il convenzionalismo morale sembra essere l’aspetto più interessante della proposta di Hobbes. Come detto in precedenza, l’operazione teorica di Hobbes è stata quella di creare uno spazio per la morale all’interno della vita umana, sottoforma di limite convenzionale al nostro

⁵¹ L’espressione “*catene dello Stato*” è di Kropotkin stesso: 1902, *Il mutuo appoggio*, p. 226. Egli è infatti celebre, oltre che per il suo pregevole lavoro come scienziato e teorico, per la sua adesione politica al movimento anarchico russo di Michail Bakunin.

comportamento “naturale”, comportamento dato dall’indole umana prettamente egoista e auto-interessata. La facoltà umana della ragion pratica, ovvero la capacità di ragionare e agire in modo strumentale al fine di raggiungere i propri scopi, spinge l’uomo a rinunciare ai suoi istinti naturali antisociali in favore della stabilità e della sicurezza dati dalla vita in società. In questo senso possiamo riscontrare un “doppio livello” di convenzionalismo nella teoria hobbesiana: sono convenzionali, e non naturali, sia la ragione umana che conduce alla decisione di uscire allo stato di natura sia la morale, intesa come limitazione degli istinti naturali, che deriva da questo superamento dello stato di natura (Gauthier, 1979, p. 548). Se partiamo dall’assunzione che la condizione naturale di vita degli esseri umani, lo stato di natura, non può essere vantaggioso in alcun modo in quanto esso è una costante minaccia per la vita, bisogna allora riconoscere che è maggiormente conveniente e utile per sé rinunciare alla libertà illimitata di cui si gode in natura in cambio del riconoscimento da parte degli altri di alcuni diritti. Questo si traduce, sia sul piano morale che sul piano legale, con la possibilità di sanzionare chi viola le norme convenzionali o con la disapprovazione qualora a essere violata sia una norma morale o con le sanzioni penali qualora a essere violata sia la legge. Si tratta di una posizione estremamente ragionevole, del resto a cosa servirebbe avere dei diritti se poi nessuno fosse obbligato a rispettarli? In natura posso dire “questo pezzo di terra è mio” ma chiunque più forte di me potrebbe prenderselo senza subire alcuna conseguenza, addirittura rischierei di venire ucciso impunemente se mi opponessi a questo sopruso. Ovviamente la mera esistenza di un sistema di leggi e norme morali non è sufficiente: le persone, infatti, sebbene vivano in società spesso vanno comunque contro la legge e la

morale. Tuttavia, la differenza rispetto allo stato di natura risiede proprio nella possibilità di una sanzione per chi trasgredisce: quando, all'interno di una società, qualcuno si comporta in modo sbagliato gli altri lo disapprovano e lo fanno sentire in colpa per le sue azioni, qualora poi questi atteggiamenti immorali dovessero essere frequenti e ripetuti allora il trasgressore verrebbe probabilmente evitato o ostracizzato da parte dalle altre persone, escludendolo di fatto dalla società.

Dunque, comunque si voglia immaginare lo stato di natura e qualsiasi si creda siano le naturali inclinazioni umane, siano esse prevalentemente egoiste o sociali, l'accordo tra esseri umani è un passo necessario per la costruzione di un codice morale condiviso e vincolante. Codice sul quale si fonda l'esistenza della società.

Conclusione

La domanda che più frequentemente mi sono sentita rivolgere da parte di amici e parenti nel corso della stesura di questa tesi è stata senza dubbio: “ma quindi cosa c’entrano filosofia morale ed evoluzionismo?”. Questa domanda, tanto legittima quanto difficilissima da soddisfare in modo esauriente, ogni volta mi sfida a spiegare in modo semplice (ma non semplicistico) quello che è stato lo scopo della mia ricerca. Ritengo perciò sia un ottimo punto di partenza per trarre alcune considerazioni conclusive.

Per riassumere brevemente quanto visto fino a questo momento possiamo dire: nel corso del XVIII secolo numerosi filosofi, in particolare scozzesi, si interrogarono sulla possibilità che alla base dell’etica vi siano i sentimenti che le persone provano. Tra questi David Hume, nel suo magistrale “*Trattato sulla natura umana*” pubblicato tra il 1739 e il 1740, sviluppò una teoria morale pienamente sentimentalista e naturalista e si concentrò sull’analisi del meccanismo psicologico della simpatia, ovvero una capacità insita nella natura umana di “sentire” i sentimenti degli altri e di dividerne gioie e dolori in modo empatico. Charles Darwin, poco più di un secolo dopo, pubblica prima “*L’origine della specie*” nel 1859 e poi “*L’origine dell’uomo e la selezione sessuale*” nel 1871, due libri destinati a cambiare per sempre la storia dell’umanità. Entrambi i testi espongono, all’interno di una trattazione scientifica più ampia, la teoria dell’evoluzione di Darwin e ne offrono un fondamento scientifico e naturalistico decisamente saldo che non ha alcuna necessità di portare avanti spiegazioni di tipo metafisico o religioso. In “*L’origine dell’uomo*” Darwin sostiene che ad aver plasmato il senso morale umano è l’evoluzione e che esso è propriamente “*un elevato e complesso*

sentimento, che ha origine negli istinti sociali” (Darwin, 1871, trad. ita. p. 110). Il fondamento delle capacità morali umane secondo Darwin, così come sostenuto anche da Hume, sarebbe dunque la facoltà mentale della simpatia.

La teoria dell'evoluzione fu percepita dalle persone del tempo, oltre che da Darwin stesso, al contempo come una rivoluzione e come un'eresia: *“l'idea evoluzionistica di Darwin corrode come un acido universale le categorie della tradizione filosofica occidentale”* (Bartalesi, p.11), creando non poca difficoltà negli ambienti clericali e rendendo improvvisamente obsoleti modi ben radicati di pensare agli esseri umani e al loro ruolo nel mondo. Riconoscere che la morale è, al pari di tutte le altre facoltà umane, un qualcosa sviluppatosi attraverso il meccanismo della selezione naturale permette, dunque, di aprire nuove vie per la riflessione in ambito etico ma porta con sé anche alcuni nodi che vanno sciolti. In primo luogo, è necessario chiedersi cosa effettivamente significhi sostenere che *“l'evoluzione ha plasmato il senso morale”*. Come precedentemente detto, sostenere che l'etica *tout court* è puramente frutto della nostra biologia appare quantomeno difficile oltre che controintuitivo: non siamo macchine mosse da input determinati e univoci, non sempre sappiamo cosa sia meglio fare e spesso non sembrerebbe proprio che ci comportiamo in modi che ci creino un vantaggio immediato o complessivo in termini di adattamento ed evoluzione. Gli esseri umani quando si tratta di prendere delle decisioni in ambito morale sembrano di frequente confusi o incerti, alle volte sbagliano e in molti casi non sono tra di loro concordi su come ci si dovrebbe comportare in determinate circostanze. La stessa persona potrebbe fare scelte diverse in situazioni analoghe, allo stesso modo persone diverse, o che vivono in luoghi e in tempi storici diversi, potrebbero comportarsi in modi anche

diametralmente opposti pur essendo tutte convinte di fare ciò che è giusto. Resta dunque un grande punto interrogativo all'orizzonte: Cosa significa *giusto*? Né la natura né teoria dell'evoluzione sembrano offrire una risposta a questa domanda. Sembra perciò più corretto sostenere che ad essere biologicamente determinata è esclusivamente la nostra capacità di provare sentimenti morali nei confronti delle altre persone, così come è biologicamente determinato il fatto che proviamo dolore se ci feriamo o che sudiamo quando abbiamo caldo. Riconoscere questo fondamento biologico, tuttavia, ci dice ben poco sulla giustezza del contenuto delle nostre norme morali. Sebbene nel corso della storia umana non siano mancati i tentativi di fondare l'etica sulla natura, spesso partendo dall'ingiustificata assunzione che vi sia una intercambiabilità o una sinonimia tra ciò che è "naturale" e ciò che è "giusto", questo tentativo appare quantomeno debole da un punto di vista logico. Il tentativo di attribuire valore normativo a determinate caratteristiche che di volta in volta sono state inquadrare come "naturali", condannando al contempo quelle condotte e quelle caratteristiche che invece non vi si conformavano (basti pensare al trattamento riservato alle persone appartenenti alla comunità LGBT+ o alle minoranze etniche e religiose), rischia infatti di violare la cosiddetta "*legge di Hume*": come già visto in precedenza, non è possibile inferire alcun precetto normativo da una serie di proposizioni esclusivamente descrittive, in quanto tra i due piani vi non vi è continuità logica. Dalla natura, cioè, non si possono trarre in modo diretto dei valori da cui farsi guidare, principalmente perché non vi è alcuna prova a sostegno del fatto che la natura sia, in sé, morale. Non è dunque alla natura né, tantomeno, a un Dio che dobbiamo guardare quando ci troviamo a dover prendere una decisione difficile. Ma allora a cosa

dobbiamo rivolgerci? Esistono modi estremamente diversi di pensare e agire moralmente e questo dipende in buona parte dagli ideali che ci proponiamo, sia personalmente che come membri della società in cui viviamo. Su questi ideali, come possono ad esempio essere la giustizia, l'equità o la massimizzazione della felicità, vi è in linea di massima una convergenza da parte degli esseri umani; tale convergenza, tuttavia, non è tanto frutto della nostra "natura" o della nostra biologia, quanto dei sistemi di credenze condivisi che abbiamo sviluppato storicamente e culturalmente per vivere quanto più possibile in pace e in armonia. Gli esseri umani sono riusciti a sviluppare in modo inedito le proprie facoltà morali e cognitive, facoltà che a mio avviso condividiamo almeno a un livello basico con alcuni animali, trascendendone le funzioni originarie. Tuttavia, questa complicazione di basi cognitive condivise con gli animali non ha pregiudicato alla collocazione degli esseri umani in quella "grande rete" immaginata da Darwin. Per quanto la specie umana abbia tentato, nel corso della propria storia lunga millenni, di emanciparsi dalla brutalità della vita in natura e di plasmare a proprio piacimento il mondo, resta un "rumore di fondo" nel nostro vivere, un eco lontano che ci ricorda come le nostre radici siano saldamente piantate in una vicenda evolutiva almeno parzialmente contingente, anche in ambito morale. Inoltre, pur riconoscendo che la socialità possa, di per sé, essere un valido espediente evolutivo sembrano troppi gli aspetti che rimangono in ombra se si sceglie di privilegiare una prospettiva egoista o di "*altruismo fenotipico*", ovvero secondo la quale i comportamenti sociali non sarebbero che una manifestazione superficiale di una natura più profonda, intrinsecamente e geneticamente autointeressata.

La teoria dell'evoluzione di Darwin è stata considerata da moltissimi, sia accademici che "profani", come il massimo esempio possibile di lotta per la sopravvivenza e di competizione egoista tra soggetti rivali. Tuttavia, la vita di ciascuno di noi sembra andare in senso opposto: siamo pronti ad agire per alleviare dolori che non ci appartengono, a soffrire per mali che non ci affliggono in prima persona, a gioire dei traguardi di chi amiamo, a curarci di chi sappiamo non potrà contraccambiare. Una spirale di affetto più che di lotta, che non trova alcuna spiegazione plausibile se non si accetta l'idea che sentimenti, motivazioni personali e immaginazione sono elementi imprescindibili per la riflessione morale.

Non so cosa passi nella testa del bonobo che consola un compagno sconfitto, né nella testa del cane che scodinzola quando vede tornare a casa il proprio padrone dopo una lunga giornata di solitudine. Riconosco tuttavia negli animali dei comportamenti che sembrano essere spie di sentimenti più profondi, sentimenti non troppo diversi da quelli che comunemente sperimentano gli esseri umani nel corso delle proprie vite. Tuttavia, non potendo né i bonobo né i cani comunicarci con fermezza ciò che provano, l'unica cosa che mi è possibile conoscere in modo certo sono quelle ragioni e motivazioni che spingono *me* in prima persona ad agire, e a partire da questa conoscenza empirica diretta mi è poi possibile fare supposizioni su ciò che spinge gli altri ad agire moralmente. Trovo ci sia qualcosa di grandioso nel riuscire a parlare di morale senza genuflettere la propria speculazione teorica al solo, austero, concetto di dovere, senza dover pensare all'etica obbligatoriamente come a una forma di dettame da parte di una qualche autorità superiore, sia essa anche solo interna a noi stessi. Permettere al sentimentalismo di farci strada nel campo della morale consente di superare l'idea

del comando imperativo o dell'obbedienza cieca a regole ferree come quelle propugnate dalle teorie deontologistiche, ci permette di dare valore alle nostre emozioni e alla rete di rapporti concreti che sviluppiamo nel corso della nostra vita. Il riconoscimento dell'origine evolutiva del senso morale ci permette di conoscere più a fondo la nostra psicologia e le strutture neuroetiche che compongono la nostra mente. Questo non depotenzia in alcun modo la teoria morale ma, anzi, ne offre un necessario fondamento scientifico e biologico, dal quale partire per lo sviluppo di nuove e più solide speculazioni filosofiche.

Bibliografia

- Baier, A. (1991). *A progress of sentiments: Reflections on Hume's Treatise*, Harvard University Press.
- Baccarini, E. (1998). *Realismo morale*, La Rosa Editrice, Torino.
- Bartalesi, L., (2012). *Estetica evoluzionistica. Darwin e l'origine del senso estetico*, Carocci, Roma
- Bucciantini, M. (2012). *Conrad e Huxley: Heart of Darkness e l'etica dell'evoluzione*, in Belfagor, vol. 67 n. 5
- Celano, B. (2014). *Pre-convenzioni: un frammento dello Sfondo*, in *Ragion pratica*, (2), pp. 605-632.
- Cotellessa, S. (1999). *Il ragionevole disaccordo: Hayek, Oakeshott e le regole "immotivate" della società*, ed. Vita e Pensiero, Milano
- Crockford, C., Wittig, R. M., Langergraber K., Ziegler, T.E., Zuberbuhler, K., Deschner T., (2013). *Urinary oxytocin and social bonding in related and unrelated wild chimpanzees*, in *Proceedings of the royal society of London. Series B: Biological sciences*, n. 280, pp. 2012-2765.
- Darwin, C. (2008). *Taccuini*, ed. ita. a cura di T. Pievani, Laterza, Roma.
- Darwin, C. "Lettera a J.D. Hooker (11 gennaio 1844)", in *Lettere 1825-1859*, (1999) Raffaello Cortina, Milano, p. 110
- Darwin, C. (1871). *L'origine dell'uomo e la selezione sessuale*, ed. ita. Newton Compton, Roma, 2017
- Darwin, C., Ekman, P., & Prodger, P. (1872, ed ita. 1999). *L'espressione delle emozioni nell'uomo e negli animali.*, Bollati Boringhieri, Torino
- Dawkins, R. (2013). *Il gene egoista.*, ed. ita. Mondadori, Milano
- de Lazari-Radek, K., & Singer, P. (2014). *The point of view of the universe: Sidgwick and contemporary ethics*, OUP Oxford.
- Descola, P. (2013), *Beyond nature and culture*, Chicago University Press, Chicago

- de Waal, F. B., & Luttrell, L. M. (1988). *Mechanisms of social reciprocity in three primate species: symmetrical relationship characteristics or cognition?* In *Ethology and Sociobiology*, 9(2-4), pp. 101-118.
- de Waal, F. B. (1996). *Naturalmente buoni. Il bene e il male nell'uomo e in altri animali*, ed. ita. Garzanti, Milano
- Dewey, John (1991). *Logic. The Theory of Inquiry*. Vol. 12 of *Later Works*. Carbondale; Edwardsville: Southern Illinois University Press.
- Donatelli, P. (2012). *Manuale di etica ambientale*, ed. Le Lettere, Firenze
- Donatelli, P. (2020). *La filosofia e la vita etica*, ed. Einaudi, Torino
- Dreon, R. (2019). *Il caso della mente*. in *Philosophica*, 4, 156.
- Duncan, D. (1908). *The life and letters of Herbert Spencer*, Cambridge University Press, Cambridge
- Dupré J., O'Malley M. A. (2013). *Vita*, (a cura di) Michelini F., Davies J., in *Frontiere della biologia*, Mimesis, Udine, pp. 17-57.
- Flack, J. C., & De Waal, F. B. (2000). 'Any animal whatever'. *Darwinian building blocks of morality in monkeys and apes*. in *Journal of Consciousness Studies*, 7(1-2), pp. 1-29.
- Gagliasso E. (2019), *Condividui in evoluzione: quale filosofia?*, (a cura di) Monti M. , Redi C.A., in *CON-dividuo. Cellule e genomi*, Ibis, Pavia, pp. 81-96.
- Gauthier, D. (1979). *Thomas Hobbes: moral theorist*, in *The journal of Philosophy*, 76(10), pp. 547-559.
- Giroto, V., Vallortigara, G., & Pievani, T. (2008). *Nati per credere: perché il nostro cervello sembra predisposto a fraintendere la teoria di Darwin*, p. 8, ed. Codice, Torino.
- Gould, S. J., (1990), *La vita meravigliosa*, Feltrinelli, Milano
- Gould, S. J., (2002) *La struttura della teoria dell'evoluzione*, ed. ita. Codice, Torino
- Graham, G. (2014). *Francis Hutcheson and Adam Ferguson on Sociability*, in *History of Philosophy Quarterly*, pp. 317-329.

- Gray, A. (1878). *Darwiniana: essays and reviews pertaining to Darwinism*, ed. Harvard University Press (2013)
- Greco, L. (2008). *L'io morale: David Hume e l'etica contemporanea*, ed. Liguori, Napoli.
- Griffiths, P. E., & Neumann-Held, E. M. (1999). *The many faces of the gene*. In *BioScience*, 49(8), pp. 656-662.
- Hare, R. M. (1981). *Moral thinking: Its levels, method, and point*. Oxford: Clarendon Press; New York: Oxford University Press.
- Hauser, M. D. (2010). *Menti morali*, Il Saggiatore, Milano
- Helfand, M. S. (1977). *T.H. Huxley's "Evolution and Ethics": The Politics of Evolution and the Evolution of Politics*, in *Victorian studies*, 20(2), pp. 159-177
- Hobbes, T., (1651), *Il Leviatano*, a cura di O. Nicastro, ed ita. 1979, Laterza, Bari-Roma
- Hume, D., (1740) *Trattato sulla natura umana*, a cura di Carlini, A., Lecaldano, E., & Mistretta, E. (1975), Laterza, Bari-Roma
- Hume, D., (1748) *Ricerca sull'intelletto umano*, in *Opere Filosofiche*, vol. 4, a cura di E. Lecaldano, (1987), Laterza, Bari-Roma
- Hutcheson, F., (1728). *An Essay on the Nature and Conduct of the Passions and Affections*, Londra, Dublino, ristampa di S. Powell, P. Crampton, T. Benson.
- Huxley, T. H. (1894). *Collected Essays: Evolution and Ethics*, vol. 9, Londra
- Huxley, T. H. (1897). *The Struggle For Existence in Human Society*, in " *Evolution and Ethics and Other Essays*, ed. D. Appleton, New York
- Jamieson, D., (2002). *Morality's progress: Essays on humans, other animals, and the rest of nature*. Oxford University Press.
- Kahane, G. (2011). *Evolutionary debunking arguments*, in *Noûs*, 45(1), pp. 103-125.
- Kekes, J. (1985). *Moral Conventionalism*, in *American Philosophical Quarterly*, 22(1), pp. 37-46.

- Kitcher, P., (1992). *The naturalist return*, in "The Philosophical Review", 101, 1, pp. 53-114
- Kropotkin, P. A., (1902) *Il mutuo appoggio: un fattore dell'evoluzione*, ed. ita a cura di Borella, G., & Dugatkin, L. A. (1925), Casa editrice sociale.
- Lanaro G., (1992) *Il giardino della civiltà: Thomas Henry Huxley e «l'etica dell'evoluzione»*, in «Rivista di storia della filosofia», n. 1, pp. 136-139
- Lecaldano, E. (1991). *Hume e la nascita dell'etica contemporanea*, ed. Laterza, Roma-Bari
- Lecaldano, E., (2000). *L'io, il carattere e la virtù nel Trattato di Hume*. in *Filosofia e cultura nel Settecento britannico*, a cura di A. Santucci, 2, pp. 143-166
- Lecaldano, E., (2005). *L'epistemologia del sentimentalismo etico* in *Etica & Politica / Ethics & Politics*, 2005, 2, http://www.units.it/etica/2005_2/LECALDANO.htm
- Lecaldano, E., (2010). *Prima lezione di filosofia morale*, ed. Laterza, Roma-Bari
- Lecaldano, E., (2013). *Simpatia*, Raffaello Cortina Editore, Milano
- Mackie, J., (1977). *Etica: inventare il giusto e l'ingiusto*, trad. it. di B. de Mori, (2001), Giappichelli Editore, Torino
- Maniaci, G., (2012). *Il contenuto minimo del realismo morale*, in *Diritto & Questioni pubbliche*, n.11, pp. 233-267, Palermo
- Mazzone, S., (1998). *Contratto, convenzione e la politica come scienza in David Hume*, in *Il Politico*, pp. 111-128
- Moore, E., (1903). *Principia ethica*, Cambridge University Press
- Nagel, T., (2016). *The possibility of altruism.*, Princeton University Press.
- Panichi N., (2011), *La vendetta di Circe. Montaigne, gli animali e l'«ordre de nature»*, «Bruniana & Campanelliana», XVII, 1, pp. 117-128.
- Pellegrino, G., & Di Paola, M., (2018). *Nell'Antropocene: etica e politica alla fine di un mondo*, ed. DeriveApprodi, Roma
- Pievani, T., (2011). *La vita inaspettata. Il fascino di un'evoluzione che non ci aveva previsto*, Raffaello Cortina Editore, Milano

- Pievani, T., (2012). *Introduzione a Darwin*, ed. Laterza, Roma-Bari
- Pilloni, I., (2013). *Etica ed evoluzionismo: la proposta di Marc Hauser*, in *Rivista Italiana di Filosofia Analitica Junior*, 4(2), 33-47.
- Pollo, S. (2011). *L'agente morale darwiniano*, in M. Galletti, S. Vida (a cura di), *Indagine sulla natura umana. Itinerari della filosofia contemporanea*, Carrocci, Roma, pp. 63-81
- Rousseau, J. J., (1972). *Discorso sulla disuguaglianza: Sull'origine e i fondamenti della disuguaglianza fra gli uomini*, in *Opere*, ed. ita. a cura di P. Rossi, Sansoni, Firenze, pp. 31-96
- Rousseau, J. J., (1972). *Emilio*, in *Opere*, ed. ita. a cura di P. Rossi, Sansoni, Firenze, pp. 347-712
- Sagan, L. (1967). *On the origin of mitosing cells*. in *Journal of theoretical biology*, 14(3), pp. 255-274.
- Severini, E. (2020). *Etica ed evoluzionismo*, Carrocci, Roma
- Severini, E. (2018). *On the Contingency of What Matters: Predictability and Evolutionary Ethics*, in D. Ceccarelli, G. Frezza (eds.), *Predictability and the unpredictable: life, evolution and behaviour*, CNR Edizioni, Roma, pp. 241-254
- Sidgwick, H. (1995). *I metodi dell'etica*, a cura di M. Mori, il Saggiatore, Milano.
- Smith, A. (2013). *Teoria dei sentimenti morali*. Bur, Milano.
- Spencer, H. (1892). *The Principles of Ethics* (Vol. 1), ed. D. Appleton and Company.
- Tomasello, M. (2014). *A natural history of human thinking*. Harvard University Press, ed ita. Il Mulino, Bologna
- Tomasello, M. (2016). *A natural history of human morality*. Harvard University Press, ed. ita. Raffaello Cortina Editore, Milano
- Williams, B., & Harrison, R. (1981). *Internal and external reasons*, in *Reasoning: Studies of Human Inference and its Foundations*, pp. 60-66.
- Wittig, R.M., Crockford, C., Langergraber K., Ziegler, T.E., Zuberbuhler, K., Deschner T., (2014). *Food sharing is linked to urinary oxytocin levels and bonding in related and*

unrelated wild chimpanzees. In Proceedings of the royal society of London. Series B: Biological sciences, n. 281