

Spinoza, Darwin e Nietzsche

L'etica come etologia dei corpi o biopolitica

ANTONINO PENNISI*

1. Nietzsche e la selezione naturale capovolta

In un aforisma di *Al di là del bene e del male* Nietzsche imputa ad un errore di Spinoza l'attribuzione di una natura teleologica al principio di conservazione come motore primordiale della volontà di potenza:

I fisiologi dovrebbero riflettere prima di stabilire l'istinto di conservazione come istinto cardinale di un essere organico. Un'entità vivente vuole soprattutto scatenare la sua forza — la vita stessa è volontà di potenza: — l'autoconservazione è soltanto una delle indirette e più frequenti conseguenze di ciò. — Insomma, in questo come in qualsiasi altro caso, guardiamoci dai principi teologici superflui! — quale è quello dell'autoconservazione (lo dobbiamo all'inconsequenza di Spinoza —). (1886: 13)

Accuse simili Nietzsche li rivolge anche a Darwin. La teoria della selezione naturale sarebbe:

soltanto un'eccezione, una temporanea restrizione della volontà di vivere; la lotta grande e piccola ruota ovunque intorno al sovrappeso, alla crescita e alla diffusione: cioè intorno alla potenza, conformemente a quella volontà di potenza che costituisce la stessa volontà di vivere. (1882: 349)

Nietzsche non è l'unico pensatore ad aver intravisto una somiglianza filosofica e ideologica tra Spinoza e Darwin. Diversi esegeti hanno sollevato importanti punti di contatto sia in relazione allo stesso giudizio nietzscheiano (Franceschelli, 2009), sia sull'immagine di Spinoza come anticipatore di Darwin sul piano del naturalismo

* Università di Messina, Direttore del Dipartimento di Scienze Cognitive, anpenni@gmail.com.

profondo, della “eliminazione del progettista” (Stewart, 2013: 164; Mack, 2010: 197) e, più in generale, sulla “laicizzazione” della teologia (Düsing, 2006; Michelini, 2006 e 2015); sia sull’origine della teoria delle emozioni in campo neuroscientifico (Ravven, 2003a e b; Damasio, 2004).

Heidegger aveva ben compreso il pericolo che, dal suo punto di vista, l’accostamento fra Spinoza e Darwin avrebbe potuto portare all’interpretazione di Nietzsche. Non si tratta, com’è evidente osservando i temi trattati, di una pura questione filologica. La disputa si svolge attorno ad una questione cruciale, che diventerà centrale nella cultura del Novecento e, addirittura, dominante nel secolo che stiamo vivendo. Si tratta di capire se la prospettiva biologica può inglobare le scienze umane spiegandole senza lasciare residui irrisolti, oppure se essa può essere configurata come un approccio importante ma non totalizzante nelle scienze sociali o umane, che conserverebbero comunque una loro inattaccabile autonomia.

Nella sua lucidità potentemente antiscientista Heidegger aveva intravisto il pericolo che, secondo lui, avrebbe comportato lo scivolamento di Nietzsche verso le sirene spinoziano-darwiniane e, in particolare, come vedremo meglio in seguito, il possibile (e coerente) collegamento tra una gnoseologia centrata sul corpo ed un’etica allargata alla prospettiva etologica: « Nietzsche, nel suo ultimo periodo, afferma assai sovente che bisogna fare del corpo il filo conduttore non soltanto per la considerazione degli uomini, ma anche per la considerazione del mondo: il progetto del mondo che muove dalla posizione dell’animale e dell’animalità » (Heidegger, 1939: 466). Posizione che, come vedremo in seguito, corrisponde perfettamente all’utopia etica di Spinoza e che ha una lunga storia nel pensiero biopolitico da Aristotele a Vico (Pennisi, 2014).

Molto più che da questa solida tradizione di pensiero, Heidegger pare preoccupato da un’interpretazione nietzscheiana che si allarghi sino a sfiorare quello che egli stima il vero pericolo potenzialmente irreversibile per il sapere filosofico: la teoria dell’evoluzione di Darwin. Per questo si affretta a precisare che « il pensiero di Nietzsche vuol dire che l’uomo e il mondo vanno visti in generale partendo anzitutto dal corpo e dall’animalità, non che l’uomo discenda dall’animale » (*ibidem*). Il che si configurerebbe come il tentativo di anestetizzare il dolore prodotto dal taglio nietzscheiano sul piano ontologico. Bisogna, insomma, frenare la deriva biologista, quella di

un pensiero “biologico” senza limiti, il quale si rappresenta il mondo quasi come un “corpo vivente” dalle proporzioni gigantesche, il cui essere corpo e vita costituisce l’ente nel suo insieme e fa perciò apparire l’essere come un “divenire” [...]. L’animalità dell’uomo ha un fondamento metafisico più profondo di quello che potrà mai essere addotto in termini biologico-scientifici mediante l’indicazione di una specie animale esistente che sotto certi aspetti sembri esteriormente assomigliargli. (*Ibidem*)

Poco conta, in questa sede, capire quale sia l’effettiva posizione di Nietzsche, compresa la deriva superomista di *E così parlò Zarathustra* (1885). È più importante rilevare che quella che, a torto o a ragione, Heidegger leggeva come una possibile deriva spinoziano-darwiniana di Nietzsche, corrisponde a una questione teorica della massima importanza nel vivo del dibattito contemporaneo innescato dalle scienze cognitive e dal neo-naturalismo che all’interno di queste, negli ultimi decenni, ha percorso molta strada. In tale dibattito la questione può essere sintetizzata dalla contrapposizione tra la prima sociobiologia di Wilson e le nuove ipotesi concorrenti avanzate in ambito socio-etologico da una nuova generazione di studiosi meno legati all’esperienza dei laboratori e direttamente operanti nelle ricerche sul campo.

«La sociobiologia è per definizione lo studio sistematico delle basi biologiche di ogni forma di comportamento sociale»: così si apre il progetto iniziale di Wilson (1975: 4). Esso si fonda sulla convinzione che qualsiasi forma di comportamento sociale è condizionata non solo dalla struttura del genotipo specie-specifico, ma anche dalle variazioni fenotipiche individuali in cui questo si realizza. In altri termini la ricostruzione dei criteri di dominanza o gregarità, di formazione delle alleanze e delle gerarchie, dei criteri relativi alla selezione sessuale e familiare e di gruppo, si spiega sempre con l’affermarsi, all’interno del pool genico di una popolazione, degli individui portatori dei migliori geni. Questo costrutto teorico costituisce l’architettura della sociobiologia che, come modello biopolitico, è destinata a trionfare o a crollare nella misura in cui si afferma o viene confutato proprio il suo assunto di fondo. Nelle sue forme più radicali tale assunto si inverte nella filosofia del “gene egoista” di Dawkins (1976), che considera i fenotipi semplici contenitori di porzioni infinitesimali (cistron) di geni speciali, e gli individui puri *zombies* che prestano la loro carcassa corporea per l’occasionale passaggio dei replicatori egoisti nella ristretta dimensione spazio-temporale di una generazione. Nelle forme più moderate, invece, si traduce in

criteri di dominanza fondati su caratteristiche fenotipiche ereditate. Grandi stazze, morfologie agili o possenti, ormoni vitali, e quante altre meravigliose forme o caratteristiche nascoste possono geneticamente caratterizzare gli individui destinati al comando: fosse anche la nozione residuale di una loro “personalità”, già osservata nello studio della rivalità di diversi primati (Wilson 1975: 306). Anche se la straordinaria esperienza empirica e la vasta conoscenza di mondi animali diversi, primi fra tutti quelli degli insetti sociali, hanno permesso a Wilson di descrivere in maniera efficace — oltre che letterariamente affascinante — le vite politico-sociali di una pluralità di specie, mai è venuto meno nel suo modello il presupposto della centralità dei “buoni geni” nella selezione naturale. La sociobiologia e le sue varianti sono sempre rimaste intrinsecamente eugenicentriche.

I quasi quarant'anni di studi naturalistici che ci separano da Wilson e Dawkins ci inducono a pensare che la rigidità di quel presupposto non appare più coerente con le scoperte maturate in ambiti di studio diversi come l'etologia, la genetica, la biologia evuzionista e le scienze cognitive proprio attraverso l'esplorazione di sistemi sociali e biopolitici. L'idea di fondo di questo nuovo tipo di studi è che non sempre la selezione dei “buoni geni” costituisce la base ideale per la comprensione della selezione naturale nelle sue forme sociali. E questo vale non solo nel caso dei primati umani e non umani, ma anche per molti mammiferi, uccelli, pesci e, forse, persino per alcune specie di insetti eusociali. Possiamo legittimamente considerare « basi biologiche per lo studio sistematico delle forme di comportamento sociale » non solo il sostrato genetico specie-specifico e le caratteristiche ereditarie individuali, ma anche, e in certi casi soprattutto, l'insieme di quelle che molti etologi chiamano “relazioni speciali” tra gli individui, non necessariamente predeterminate da geni altrettanto “speciali”. Anzi, in questa prospettiva, la formazione, lo sviluppo e gli esiti sociali delle relazioni speciali non sono sempre deducibili dal genotipo e vengono realizzati in maniera fortemente variabile nel fenotipo. In altre parole possono apparire del tutto imprevedibili, rivelarsi frutto di adattamenti regionali, dovuti a contingenze occasionali inizialmente sperimentate da alcuni individui sulla base di possibilità permesse da una struttura fisiologica già collaudata o in fase di *exaptation*, da una qualche altra struttura disattivata o ancora inattiva.

In un mio lavoro del 2014 (*L'errore di Platone. Biopolitica, linguaggio e diritti civili in tempo di crisi*) ho cercato di mostrare come il con-

retto di “relazioni speciali” maturato nell’etologia contemporanea restringe in maniera drastica l’ambito di applicazione della prima sociobiologia. Per un nuovo modello di biologia della politica gli indicatori più utili, si rivelano quelli che riescono ad individuare il nascere e il polarizzarsi di relazioni sociali non connesse direttamente alla riproduzione e sempre più frequenti tra classi di individui non legate da parentela. In parole povere: le relazioni stabili che vengono ad instaurarsi tra “estranei”. Ad esempio, è normale in molte specie di primati, ma anche di altri animali, che il *grooming* venga praticato dalle madri ai loro figli o, in maniera randomizzata, anche da soggetti che si accostano casualmente ad altri conspecifici. Ma se le istanze di spulciamento riguardano regolarmente solo alcuni soggetti o classi di soggetti non imparentati, allora li cominciamo a poter parlare di “relazioni speciali”. Nella letteratura più recente il termine ha assunto diverse coloriture. “Special relationships” (Muller e Wrangham, 2009: 8 e 382; Strum 2012) o anche “special affiliative relationships” (Palombit 2009) possono essere genericamente definiti quei rapporti intraspecie tra individui non imparentati che scambiandosi beni, servizi e funzioni si procurano forti vantaggi reciproci, veri e propri esempi di *friendships* (Silk 2002; 2003; Muller e Wrangham 2009: 8; Barber 2004: 37; Kappeler e Van Schaik 2004: 7; Kappeler e Silk 2010: 71–73; Palombit, Seyfarth e Cheney 1997; Palombit, Cheney e Seyfarth 2001; Palombit 2009; Cords 2002). Le “relazioni speciali” diventano, insomma, nel modello etologico contemporaneo, la chiave per spiegare come tra gli animali sociali il problema della dominanza non va più spiegato con l’eredità parentale dei “buoni geni” ma con tre principi essenziali: 1) il numero di individui da cui è formata una società; 2) la capacità di tessere alleanze tra gruppi sociali attraverso l’instaurarsi di *friendships*; 3) la cooperazione sociale tra i diversi individui e gruppi che formano la comunità (Tomasello, 2014 e 2015).

La tesi qui brevemente sintetizzata, che ho proposto nell’*Errore di Platone* (cap. III: 71–126), sembra apparentemente vicina alle ragioni esposte da Nietzsche nella sua critica a Spinoza e Darwin. Egli sostiene, infatti, che:

per quanto riguarda la famosa “lotta per la vita”, per ora essa mi sembra più asserita che dimostrata. Avviene, ma come eccezione; l’aspetto complessivo della vita non è lo stato di bisogno, lo stato di fame, bensì la ricchezza, l’opulenza, persino l’assurda dissipazione – dove si lotta, si lotta per la potenza. Non si deve scambiare Malthus con la natura. – Ma posto che questa lotta

esista – e in effetti, essa avviene – essa ha purtroppo un esito contrario a quel che si augura la scuola di Darwin, a quel che forse sarebbe lecito augurarsi con essa: ossia a sfavore dei forti, dei privilegiati, delle felici eccezioni. Le specie non crescono nella perfezione: i deboli hanno continuamente la meglio sui forti – ciò avviene perché essi sono in gran numero, sono anche più accorti [. . .]. I deboli hanno più spirito [. . .]. Per spirito intendo, la prudenza, la pazienza, l’astuzia, la simulazione, la grande padronanza di sé e tutto quel che è *mimicry* (di questa è fatta una gran parte della cosiddetta virtù). (Nietzsche, 1888:14)

Esattamente questo è ciò che dimostrano — come vedremo nel §.3 — i nuovi studi etologici sugli animali sociali più evoluti. Più si complessificano, nel numero e nella struttura, le compagini degli animali sociali, più diventa impossibile applicare le regole socio-biologiche fondate sull’affermazione dei “buoni geni”: quindi su quella che potremmo ridefinire come la traduzione della “teleologia” spinoziana–darwiniana in ambito bio–politico.

Naturalmente Nietzsche constata e aborrisce questo tipo di sviluppo imprevisto della storia evolutiva, antitetico al progetto del superumano. E disprezza, su questo specifico punto, sia « il tisico Spinoza » (1882: 349) che vede « nell’istinto di conservazione l’elemento decisivo », sia Darwin « con la sua teoria inconcepibilmente unilaterale della “lotta per l’esistenza” » (*ibidem*), sia tutte le « moderne scienze naturali che si sono impigliate nel dogma di Spinoza ». Il che, secondo lui, dipende dal fatto che gli scienziati « appartengono, da questo punto di vista, al “popolo”; i loro antenati erano gente povera e meschina, che conosceva anche troppo da vicino la difficoltà di tirare avanti » (*ibidem*). In questa area delle “intelligenze mediocri” colloca non solo Darwin ma anche John Stuart Mill ed Herbert Spencer che ormai cominciano a rappresentare la « regione media del gusto europeo » (1886: 253) con il loro principio della “minima forza possibile” e della massima stupidaggine possibile (ivi: 14). In altre parole il trionfo della selezione naturale capovolta o congiura naturalistica dei *deboli*.

2. Corpo ed etologia in Spinoza

Le doglianze nietzscheiane sulla mediocrità dei tempi e delle scienze della natura sono ormai consegnate solo alla storia del pensiero filosofico. Diverso è il caso dei problemi sollevati dalla lettura di Nietzsche della dottrina spinoziana della conservazione della specie e di quella

darwiniana della selezione naturale. Come abbiamo visto tali questioni risultano di estrema attualità ancor oggi, intervengono su un dibattito che sta coinvolgendo il cuore delle neuroscienze sociali e dell'etologia cognitiva contemporanea. Nietzsche, Spinoza e Darwin ci sono estremamente utili oggi non tanto perché hanno precorso temi di studio contemporanei ma perché possono contribuire a risolvere problemi che in tali studi restano ancora parzialmente o completamente aperti: problemi, insomma, tuttora irrisolti quali il ruolo del corpo nei modelli delle neuroscienze cognitive, la perimetrazione della "mente estesa", lo spazio epistemologico delle neuroscienze sociali; il rapporto tra l'evoluzionismo e le scienze cognitive; i risvolti sociali e biopolitici del naturalismo cognitivo. Non è possibile qui affrontarli tutti (Pennisi, 2016; 2017) ma può forse risultare utile cercare di metterne a fuoco il *frame* principale entro cui tutti possono trovare un'adeguata collocazione teorica.

Ciò che accomuna, infatti, tutte le questioni qui elencate e quelle sollevate dal naturalismo pre-scientifico di cui Darwin, Spinoza, e, andando indietro nel tempo, Aristotele, possono essere considerati rappresentanti decisivi, è l'idea unitaria che il funzionamento della mente trascende il cervello, si estende al corpo e si realizza nell'ambiente naturale e sociale, cioè biopolitico. Per dirla con una terminologia più aderente al dibattito "tecnico" delle scienze cognitive, si tratta di oltrepassare il cerebrocentrismo e l'internismo delle prime scienze cognitive computazionali e neurocomputazionali per estendere l'ambito dell'*embodied cognition* anche alla dimensione sociobiologica, o, meglio, biopolitica delle scienze cognitive.

In questo ambizioso progetto sono attualmente impegnati molti gruppi di ricerca nei più svariati campi. Per restringerla solo all'ambito filosofico basti pensare ai tantissimi lavori prodotti nell'area di quella che Shaun Gallagher e Mark Rowlands hanno chiamato "*4E cognitions*", cioè: *embedded, embodied, enacted, extended cognition*. Tutte queste declinazioni della mente incarnata, per quanto a volte incomparabili tra loro, hanno certamente contribuito ad intaccare, almeno sotto il profilo ideologico, il cerebrocentrismo delle neuroscienze computazionali. Non si può dire, tuttavia, che abbiano saputo risolvere né il problema del rapporto tra rappresentazione ed azione all'interno del processo cognitivo, né quello delle modalità in cui tale processo cognitivo diventa parte di una forma di vita biologica socialmente selezionata nel processo evolutivo.

Il motivo di questo insuccesso è perfettamente sintetizzabile con le parole dell'*Etica* spinoziana:

nessuno ha sinora determinato le capacità del corpo. L'esperienza non ha insegnato a nessuno che cosa, per le leggi della natura considerata solo in quanto corporea, il corpo possa e che cosa non possa, senza essere determinato dalla mente. Nessuno, infatti, conosce sinora la struttura del corpo così esattamente da poterne spiegare tutte le funzioni [...]. Il che dimostra abbastanza che il corpo, per le sole leggi della sua natura, può molte cose che suscitano la meraviglia della sua mente. (B. Spinoza, 1677: 1321)

Si tratta della stessa esigenza posta dall'impostazione nietzscheiana sintetizzata da Heidegger che abbiamo già descritto prima: «bisogna fare del corpo il filo conduttore non soltanto per la considerazione degli uomini, ma anche per la considerazione del mondo» (Heidegger, 1939: 466), aggiungendovi, tuttavia, un nesso-chiave, centrale in Spinoza quanto in Nietzsche, cioè: «(la considerazione del mondo:) il progetto del mondo che muove dalla posizione dell'animale e dell'animalità» (*ibidem*).

Un'ontologia del corpo ed un'etologia delle funzioni cognitive sembrano dettare i programmi naturalisti pre-moderni. Il corpo non è ancora solo il luogo dell'esperire umano, della sua soggettività individuale, dimensione che si avvererà pienamente con Merlau-Ponty e con buona parte dell'esistenzialismo fenomenologico, ma è quella che dall'etologia lorenziana in poi chiamiamo una struttura *biologicamente specie-specifica*.

Si tratta, in realtà, di una vecchia idea aristotelica. Dobbiamo ad Aristotele una complessa ricostruzione del rapporto tra costituzione fisiologica e funzioni cognitive negli animali umani e non umani. Tuttavia Aristotele si muove in un contesto in cui non esiste ancora la neurofisiologia ed anzi non c'è proprio posto per il cervello (com'è noto il modello fisiologico in Aristotele è cardiocentrico, relegando il cervello ad un organo di regolazione omeostatico della temperatura sanguigna). In età spinoziana invece il cervello non solo è ormai al centro della fisiologia del sistema nervoso, ma giustifica già il modello razionalistico cartesiano.

Spinoza, infatti, imputa a Cartesio l'incapacità di tutta la cultura scientifica ad individuare e circoscrivere le capacità del corpo indipendentemente da quelle della mente. Attacca, quindi, violentemente il mentalismo cartesiano, cioè le argomentazioni di tutti coloro i quali

« sono fermamente persuasi che il corpo, al solo cenno della mente, ora si muova ora si fermi, e compia moltissimi atti che dipendono dalla sola volontà della mente e dalla sua arte di escogitare » (Op. 1321). I mentalisti (che oggi i sostenitori dell'EC chiamerebbero — impropriamente — “cerebrocentrici”) destituiscono il corpo di ogni capacità conoscitiva. Dicono, ad es., che « se la mente umana non fosse atta ad escogitare qualcosa il corpo sarebbe inerte [. . .]; che è soltanto in potere della mente tanto parlare che tacere, e fare molte altre cose che perciò credono dipendere dalla decisione della mente” (*ibidem*). Secondo Spinoza, invece, accade l'esatto contrario: « se il corpo è inerte, la mente è nello stesso tempo incapace di pensare » (*ibidem*), così come non si possono pronunciare le parole se il cervello non riesce ad evocarle dalla memoria (Op. 1325).

Questo accade perché il cervello è un pezzo dello stesso corpo, della stessa *res extensa* che i mentalisti considerano solo in quanto *res cogitans*. Non si tratta, ovviamente, di un problema puramente nominale. Differentemente da Cartesio, Spinoza pensa che anche la *res cogitans* è interamente spiegabile nei termini della *res extensa*. Cioè nei termini di operazioni sensomotorie e cerebrali interamente svolte dal corpo-cervello e realizzate in comportamenti cognitivi misurabili. In ciò risiede una buona parte della sua modernità e della sua capacità di sfidare problemi tuttora irrisolti nelle scienze della mente. Come scrive Thomas Cook nei termini della filosofia della mente contemporanea: « penso che Spinoza fosse impegnato nel dimostrare che esiste almeno un'identità token-token tra qualsiasi stato fisico funzionalmente descritto e uno stato descritto in termini fisici finemente strutturati » (1991: 86). Ciò sarebbe possibile per Spinoza perché « l'ordine e la connessione delle idee sono uguali all'ordine e alla connessione delle cose » (1667: 1229), in quanto corpi e pensiero costituiscono una sostanza unica.

Ma se la *pars destruens* del discorso spinoziano sulle possibilità delle conoscenze corporee può essere ritradotto oggi nella dura opposizione al cerebrocentrismo che, in fondo, è una delle tante eredità che il cognitivismo eredita dal pensiero di Cartesio opportunamente elaborata dalla componente computazionale, in che cosa consiste la *pars costruens*? Cioè di cosa è veramente capace un corpo, cosa sa fare?

Si potrebbe sintetizzare la risposta spinoziana a questa importante domanda come il ritrovamento del nesso, poi perso dalla cultura moderna e contemporanea (sino alle propaggini attuali dell'*embodied*

cognition), fra le due dimensioni del corpo che Husserl ha chiamato *Korper* e *Leib*. Il *Korper* è il corpo-oggetto, l'insieme del sistema muscolo-scheletrico, dei tessuti connettivi, del sistema nervoso, cardiovascolare, respiratorio, ecc., che dall'esterno può essere analizzato nella sua dimensione fisica, morfologica, biochimica, ecc. I corpi che vengono al mondo, tuttavia, esperiscono l'ambiente in modo diverso e soggettivo. È il livello del *Leib*, del corpo soggetto, dell'*objet veçu* di Merleau Ponty e della tradizione fenomenologica.

Chiunque voglia approfondire la prospettiva dell'*embodied cognition* restando nell'ambito epistemologico delle Scienze cognitive non può lasciare irrisolto questo problema. Dove si incontrano il *Korper* e il *Leib*? La struttura del corpo e il suo esperire? Può la Scienza cognitiva individuare questo luogo della coincidenza o deve per forza dividersi tra l'universalità della biologia o della fisica e la soggettività della psicologia o della filosofia? Se non ne fosse capace sarebbe costretta a tornare al vecchio ordine epistemologico in cui discipline diverse cucinavano infinite ricette dualistiche di quello che dovrebbe essere l'oggetto unico dell'analisi scientifica: la cognizione incarnata. Se, al contrario, dovesse riuscirci avrebbe finalmente esaurito la sua fase crisalidea e potrebbe infine dedicarsi a comprendere a fondo il fenomeno unitario del funzionamento cognitivo degli organismi viventi.

Dove non è ancora arrivata la scienza cognitiva contemporanea era, invece, arrivato Baruch Spinoza. In lui conoscenza delle strutture fisiologica dei corpi e quella delle funzioni cognitive che instanziano è risolta sul piano prettamente scientifico dell'etologia cognitiva. Non c'è un corpo individuale e un soggetto che ne esperisce la diversità, ma ci sono tante strutture specie-specifiche e tanti mondi esperienziali quante sono le specie che ne realizzano le possibilità virtuali concesse dall'evoluzione dei genotipi.

Gilles Deleuze nel 2007 aveva già chiaramente individuato questo nesso tra teoria del corpo e dimensione etologica dell'etica spinoziana. Di questo importante lavoro, la cui prospettiva filosofica non mi è del tutto congeniale, condivido tuttavia due intuizioni fondamentali:

- a) la centralità epistemologica della domanda che si pone Spinoza nella sua Etica (« la problematica centrale della sua filosofia [...] la sua sola questione, è: cosa può un corpo? Noi che sproloquiamo sull'anima e sullo spirito non sappiamo per niente cosa può un corpo » — Deleuze, 2007: 55);

- b) la definizione di quella stessa Etica come “Etologia” (« e se mi chiedo qual è il senso della parola “etica” e in cosa differisce dalla morale, rispondo: l’etologia » — ivi: 78).

Basterà in questa sede attenerci al programma fondamentale dell’Etica spinoziana a cui si riferisce Deleuze: determinare i limiti del corpo indipendentemente dai vincoli imposti dal nostro apparato mentale; ricostruire il rapporto fra la struttura dei corpi e le funzioni che esso rende possibili; fissare il contesto naturale generale (universale) entro il quale questi obbiettivi hanno un senso.

Come abbiamo detto Spinoza è un critico del dualismo cartesiano e platonico. Cerca, quindi, di trovare ed esaurire nel corpo il funzionamento dell’intera capacità mentale. Anche l’anima, secondo lui, non è libera ma « agisce secondo certe leggi e quasi come un *automa spirituale* » (Op. 159). Non c’è una sostanziale differenza strutturale tra l’anima di piante, animali e uomini, giacchè « nella materia esistono unicamente rapporti e azioni meccaniche » (Op. 579). Contrariamente a quello che pensano teologi e filosofi, la tecnologia corporea, per quanto straordinariamente complessa, è scientificamente spiegabile per intero senza far ricorso ad enti soprannaturali. Tecnologia corporea e tecnologia mentale sono, d’altro canto « una sola e medesima cosa che è concepita ora sotto l’attributo del pensiero, ora sotto quello dell’estensione » (Op. 1321”).

Il manifesto epistemologico spinoziano della mente come *idea corporis* è tutto contenuto in questa doppia sfida che coincide, appunto, col ritrovamento dell’anello di congiunzione tra il *Korper*, cioè il corpo come estensione, e il *Leib*, cioè il corpo che patisce le “affezioni” che gli provengono dalle relazioni col mondo esterno e col suo stesso esperire interno. Il tutto naturalmente senza mai uscire da sé stesso o produrre specchi dualistici in cui duplicarsi in un rimando infinito di immagini: « la mente non è mai stata senza corpo, né il corpo senza mente » (Op. 315).

Da questo punto di vista non c’è dubbio che per Spinoza il *Korper* è completamente istanziato nella sua idea di corpo: « intendo per corpo un modo che esprime in una maniera certa e determinata l’essenza di Dio, in quanto è considerata come una cosa estesa »: il massimo dell’universalità biologica. Nella Seconda Proposizione dell’Etica enuncia perentoriamente la rivoluzionaria “naturalizzazione” dell’idea di Dio (che rese “eretico” l’anticreazionista Spinoza in tutti gli ambienti culturali del tempo consacrandolo, tuttavia, come apripi-

sta del naturalismo filosofico moderno): « l'estensione è un attributo di Dio, ossia *Dio è cosa estesa* » (Op. 1225).

Più specificamente studiare l'essenza di un corpo significa studiare ciò che la caratterizza maggiormente sotto il profilo dell'estensione, studiarne la "specie-specificità", diremmo in termini contemporanei:

dico che appartiene all'essenza di una cosa *ciò che, se è dato, la cosa è necessariamente posta, e se è tolto, la cosa è necessariamente tolta*; ovvero ciò senza di cui la cosa non può né essere né essere concepita, e che, viceversa, senza la cosa, non può né essere né essere concepito (Op. 1221 — cors. mio).

La specie-specificità del *Korper* è facilmente individuabile: nella biologia moderna indica quell'insieme di tratti genetici evolutivi e automaticamente trasmissibili che si sono sviluppati in maniera casuale ma orientati dalla selezione naturale (sintesi darwiniana moderna) e dalle leggi della forma e dello sviluppo (Evo-Devo) sino a determinare una trasformazione del pool genico talmente significativa da determinare la generazione di una nuova specie. Soprattutto nell'Evo-Devo è esclusa da questa accezione qualsiasi riferimento alle funzioni: l'evoluzione misura la trasformazione continua (graduale nella versione dell'ortodossia darwiniana, ma anche discontinua in talune ipotesi della sintesi moderna come quella di J.S. Gould o Stuart Kauffman, e altri ancora) della struttura fisiologica, anatomica, morfologica, biologica in senso stretto. Nel *Korper* non c'è posto per spiegazioni funzionali, nel senso che non pertiene allo studio della corporeità "oggettiva" ipotizzare o speculare sul rapporto fra strutture e funzioni. Forme e strutture della corporeità tendono ad essere "universali", ovvero mirano ad individuare ciò che caratterizza univocamente non un dato elemento ma tutti gli elementi di uno specifico raggruppamento o, nei termini prettamente spinoziani che abbiamo appena citato: « ciò senza di cui la cosa non può né essere né essere concepita, e che, viceversa, senza la cosa, non può né essere né essere concepito » (*ibidem*).

Il *Leib*, come abbiamo visto, è invece il regno della soggettività: dei modi di esperire comportamenti corporei, affetti, passioni, emozioni, opinioni, discorsi, immagini: ciò che oggi studia una certa parte dell'*embodied cognition*, e in particolare l'enattivismo, la neo-fenomenologia, il neo-esistenzialismo, come pure l'estetica patetica, la neo-estetica mediologica, ma anche la psicopatologia, e, più in generale ciò che resta della psicologia pre-cognitiva. In questo

genere di dibattito si è assistito ad un tentativo di compromesso tra filosofie naturalistiche e filosofie trascendentali. In molti rami di queste nuove prospettive filosofiche si accetta, ad esempio, l'idea che i metodi di indagine sperimentale possano essere proficuamente utilizzati in ricerche di tipo fenomenologico (Gallagher–Zahavi, 2008: 48). Oppure che gli studi sulla coscienza possano usare come supporto l'apparato tecnico delle scienze cognitive. Tuttavia gli esiti di questa prospettiva, soprattutto nell'ambito dell'*embodied cognition*, hanno finito col provocare una serie di contraddizioni a cascata (Pennisi, 2016; 2017): ritorni al comportamentismo, confusioni fra strumenti e procedure della cognitività (la cosiddetta *CC Fallacy* evocata da Gallagher, 2017 e 2018) ecc. Il motivo fondamentale che ostacola il raggiungimento di una sorta di compromesso fra questi approcci e le scienze cognitive è l'incapacità di articolare una precisa scansione dei *frames* di pertinenza dell'indagine cognitiva. Per esempio, è chiaro che se noi utilizziamo il principio generale secondo cui « la coscienza è una condizione *sine qua non*, a priori del fare scienza » (Gallagher–Zahavi, 2008: 47) impediamo contemporaneamente una scienza della coscienza e una filosofia della scienza. Non che uno studio della coscienza non possa rientrare nelle prospettive di una scienza cognitiva naturalisticamente orientata, ma solo nel senso che questo tipo di indagine deve prevedere almeno di aver precedentemente sondato e saturato l'esplorazione comparativa sistematica della biologia degli stati fisiologici della coscienza: come nel fondamentale *Mind Time* di Benjamin Libet (2007). *Mind Time*, invece, è un libro divisivo nella neo-fenomenologia, anche se di recente Gallagher (2017: 139 e ss.) ha ammesso l'importanza che questo genere di analisi possono svolgere per il paradigma enattivista e neo-fenomenologico. Al di là, comunque, delle singole critiche o dei consensi occasionali, è evidente che senza una preventiva scrematura dei livelli di indagine e delle loro pertinenze è semplicemente impossibile rispondere alla malposta domanda “cosa è e cosa può fare un corpo”. Bisogna assolutamente apparecchiare una gerarchia procedurale degli approcci e dei metodi per poter arrivare ad un qualunque risultato scientificamente apprezzabile.

Ciò, quindi, che mi pare più rilevante nell'opera di Spinoza è l'aver finalmente individuato il link corretto tra *Korper* e *Leib*, cioè, appunto, il livello pertinente a stimare cosa può un corpo, al di là di come noi soggettivamente lo esperiamo o, anche, al di là di come lo descriviamo nei termini del nostro linguaggio (Pennisi, 2017).

Questo livello è il livello etologico, ed è orientato in una direzione che, diremmo oggi, evolucionista. Diversamente che nelle tradizioni della filosofia della mente contemporanea, infatti, l'elemento soggettivo, o, in termini biologici, la variazione fenotipica, non è adatto, secondo Spinoza, a spiegarci la natura e le differenze tra i corpi: « la mente è tanto più atta a percepire più cose adeguatamente quante più proprietà il suo corpo ha in comune con altri corpi » (1677: 1283) e quanto più « vive tra individui che s'accordano con la sua natura » (ivi: 1541).

I corpi, pertanto, non possono che definirsi su base comparativa: la domanda giusta non è cosa può fare un corpo ma cosa un corpo non può fare nell'ambito della sua estensionalità biologica, circoscrivendo, per eliminazione, l'ambito delle sua realizzabilità. Questa impossibilità, tuttavia, non ha a che fare con la fenomenologia dei comportamenti individuali, culturali, tecnologici, sociali o ambientali: tutti ambiti caratterizzati dall'illimitatezza degli usi o, comunque, dalla indeterminabilità delle funzioni, che hanno natura comportamentale, storica (micro o macro-storia) e culturale.

Le relazioni pertinenti che i corpi hanno tra loro sono tutti di natura etologica, cioè determinati non dalla storia ma dalla biologia delle interazioni. La differenza consiste nel fatto che le interazioni biologiche permangono nonostante i cambiamenti che ne affettano le parti, mentre le altre sono destinate ad un'esistenza effimera. Così tutto ciò che è acquisito nel corso dell'esistenza individuale, e quindi è fugace e contingente, muore con lo stesso individuo che lo ha "patito". La stessa idea di cognizione non fa eccezione: possiamo dire di condividere una struttura cognitiva con tutti i nostri conspecifici perché nasciamo con la medesima struttura fisiologica trasmessa attraverso i tratti del genotipo e le leggi dello sviluppo della forma. Tutto ciò che è appreso modella, invece, i fenotipi e può adattare e modificare i comportamenti ambientali, funzionali, culturali, mentali, ma smette di esistere con la fine del corpo. Lo studio di queste eterne contingenze è naturalmente possibile per le discipline che vogliono dedicarsi allo studio dei "prodotti" e non a quello delle "strutture" dei corpi. In sostanza per tutto l'ambito scientifico che potremmo definire pre-cognitivista, culturalista, de- o anti-naturalistico, nel senso panteistico spinoziano.

In questo contesto ciò che un corpo "non può fare" è strettamente determinato dalla sua intrinseca costituzione specie-specifica, che, ovviamente determina in modo altrettanto specifico la costituzione e

le possibilità della sua mente: « per determinare in che cosa la mente umana differisce dalle altre e in che cosa è ad esse superiore, ci è necessario [...] conoscere la natura del suo oggetto, cioè la natura del corpo umano » (1677: 1242–3).

A questo schema nulla fa eccezione. La percezione, ad es.:

la mente umana deve percepire tutto ciò che accade nel corpo umano. Dunque la mente umana è atta a percepire moltissime cose, ed è tanto più atta, quanto più atto è il corpo umano. (1677: 1253)

Più in generale vale la regola che:

le idee che abbiamo dei corpi esterni indicano più la costituzione del nostro corpo che la natura dei corpi esterni. (1677: 1255)

l'idea di tutto ciò che accresce o diminuisce, asseconda od ostacola la potenza d'agire del nostro corpo, accresce o diminuisce, asseconda od ostacola la potenza di pensare della nostra mente. (1677: 1333)

La distinzione tra una mente umana da una mente animale, inoltre, non è di natura ontologica ma evolutiva: una diversa gradazione di complessità e specificità che caratterizza il corpo umano rispetto a quello animale (cfr. Jaquet, 2004; Sangiacomo, 2010):

gli affetti degli animali [...] differiscono tanto dagli affetti degli uomini, quanto la loro natura differisce dalla natura umana. Il cavallo e l'uomo sono, certo, ambedue trascinati dalla libidine di procreare; ma quello da una libidine equina, questi, invece, da una libidine umana. Così pure le libidini e gli appetiti degli insetti, dei pesci e degli uccelli devono essere diversi gli uni dagli altri. Benché, dunque, ciascun individuo viva contento della natura di cui è formato e ne goda, tuttavia tale vita di cui ciascuno è contento e tale gaudium non sono altro che l'idea o l'anima di questo individuo, e perciò il gaudium dell'uno differisce tanto dal gaudium dell'altro, quanto l'essenza dell'uno differisce dall'essenza dell'altro. (1677: 1401)

quando dico che uno passa da una perfezione minore ad una perfezione maggiore, e viceversa, non intendo dire che costui si muti da un'essenza o forma in un'altra, giacché il cavallo, per esempio, si distrugge tanto se si muta in un uomo, quanto se si muta in un insetto; ma intendo dire che noi pensiamo che la potenza d'agire di tale individuo, *in quanto è intesa come la sua natura (specie-specifica), aumenta o diminuisce.* (1677: 1437)

nessuna cosa singola [...] si può dire più perfetta di un'altra perché ha perseverato nell'esistenza per un tempo più lungo, giacché la durata delle cose non si può determinare dalla loro essenza; l'essenza delle cose, infatti,

non implica alcun tempo certo e determinato di esistenza; ma qualunque cosa, sia più o meno perfetta, potrà sempre perseverare nell'esistenza con la medesima forza con cui incomincia ad esistere, sicché, in questo, tutte sono uguali. (1677: 1437)

3. La sintesi darwiniana: dalla *kin selection* alla biopolitica

Non c'è dubbio che la posizione di Spinoza risponde in maniera appropriata e del tutto originale all'istanza nietzscheiana di "fare del corpo il filo conduttore" della conoscenza del mondo animale umano e non umano. Aveva ragione Heidegger — dal suo punto di vista — di esserne preoccupato. Connettendo le possibilità del corpo a quelle dello sfondo etologico generale Spinoza conferma il timore di Heidegger che per questa via « un pensiero "biologico" senza limiti » possa estendersi anche alla dimensione ontologica, sostituendola con quella etologica: sarebbe la fine della (sua) filosofia! Ciò che viene meno è la dimensione soggettiva della corporeità, relegata ad oggetto di studio per le scienze della cultura e non per quelle della natura. Problemi, d'altrocanto, di cui si trovano tracce anche nell'*embodied cognition* contemporanea.

Resta, tuttavia, uno spiraglio per riaccostare natura e cultura, anche questo intravisto da Nietzsche quando, come abbiamo visto all'inizio di questo lavoro, individua l'errore della selezione naturale di Darwin nel considerare determinante la forza dell'ereditarietà nello spingere le direzioni dell'evoluzione. La lotta per la sopravvivenza non è un meccanico avvicinarsi di "buoni geni", ma capacità di intessere relazioni, cooperare, estendere la rete di aggregazioni che permette di affermare la volontà di potenza di grandi masse e del loro potenziale riproduttivo. In termini essenziali le loro scelte *biopolitiche*.

Chiunque conosca anche superficialmente il pensiero darwiniano sa, d'altrocanto, che la selezione naturale non ha nulla a che vedere con la competizione tra i più forti. Scrive al proposito Darwin: « la conservazione delle differenze e variazioni individuali favorevoli e la distruzione di quelle nocive sono state da me chiamate "selezione naturale" o "sopravvivenza del più adatto" » (1859: 147). Si tratta di quel dispositivo evolutivo che, nell'ambito della variazione popolazionale (che oggi chiamiamo diversità del pool genico) determina un progressivo accrescimento riproduttivo degli individui che presentano il miglior profilo adattativo nell'ambiente in cui vivono e

un'altrettanto progressiva diminuzione di quelli che non riescono a competere per la sopravvivenza, avviandosi all'estinzione. Ciò accade sia tra specie diverse sia tra membri della stessa specie. Tra specie diverse i meccanismi selettivi agiscono soprattutto sulla base di restrizioni ecologiche, col conseguente ridursi o ampliarsi di specifiche nicchie che permettono la stabilizzazione della specie. La selezione tra i membri della stessa specie, invece, passa soprattutto per i meccanismi sociali che comprendono la dominanza sessuale e quella prettamente biopolitica.

Nella storia dell'evoluzionismo la definizione e la descrizione di entrambi i meccanismi selettivi si sono rivelate sin dall'inizio palesemente condizionate da ipoteche ideologiche. La lotta per la sopravvivenza di specie diverse si è subito colorata di immagini truculente, come la celebre raffigurazione del "mastino di Darwin", Thomas Henry Huxley, che si rappresentava la Natura « con rosse fauci e tremendi artigli ». La competizione sessuale, d'altro canto, si è troppo spesso caricata di valenze antropocentriche del tutto fuorvianti arrivando a presupporre una sorta di autocoscienza riproduttiva latente in tutte le specie animali non umane capace di spiegare qualsiasi comportamento di relazione. Le proiezioni predittive delle strutture e dei comportamenti sociali derivanti da queste malintese ideologie selettiviste dipingevano — e, per certi aspetti, dipingono ancor oggi — un mondo fatto da maschi-alfa padroni esclusivi della sessualità, della territorialità e della vita stessa dei branchi di femmine; giovani maschi totalmente assoggettati, senza alcun diritto di accoppiarsi e riprodursi per proprio conto; femmine-oggetto, supine vittime delle volontà di potenza maschili, politicamente ininfluenti e pronte a piegarsi allo stupro o all'infanticidio di fronte alla necessità di accasarsi comunque.

Questo genere di schematizzazioni non solo è difficilmente applicabile all'animale umano, ma pone una serie di problemi anche rispetto agli ipotetici mondi biopolitici di molte altre specie. Innanzitutto, se effettivamente i principi di dominanza sessuale, territoriale e politica fossero improntati al primato eugenetico della riproduzione dei migliori, con conseguente progressiva estinzione dei peggiori, si porrebbe il problema di spiegare la persistenza praticamente eterna di soggetti deboli in quasi tutti i gruppi di animali sociali. Secondo uno schema prettamente evolutivo-popolazionale, i discendenti dei soggetti che non trasmettono le proprie caratteristiche genetiche, o le trasmettono in maniera ridotta, dovrebbero infatti estinguersi in breve tempo.

In secondo luogo, sempre che queste ipotesi interpretative fossero vere, si porrebbe il problema di capire come possa funzionare in maniera efficiente un sistema sociale che taglia qualsiasi *chance* riproduttiva — e quindi politica — della stragrande maggioranza della popolazione attiva di una data comunità. In altri termini una feroce repressione delle potenzialità riproduttive di tutti i maschi diversi dal maschio-alfa (o, nei rari casi di società a dominanza femminile, dalle femmine primarie) risulterebbe scarsamente economica, inducendo una minor probabilità di riuscita dell'intera specie (o comunità).

Infine queste schematizzazioni suggerirebbero la necessità di cercare le ragioni degli assetti stabili di questi corpi sociali naturali in una causalità tutta interna alla costituzione genetica degli individui. Non tanto, cioè, nella biologia storico-sociale delle comunità, quanto nei loro *pedigree* genetici. Nonostante l'inesistenza della genetica ai suoi tempi, Darwin aveva puntato proprio su questa possibilità, poiché il suo modello dichiarato pregenetista era l'attività di selezione manipolatoria praticata dagli allevatori di specie domestiche, attiva nel cuore stesso della teoria selezionista espressa in *L'origine dell'uomo*:

la selezione sessuale dipende dal successo di certi individui sopra altri dello stesso sesso in relazione alla propagazione delle specie, mentre la selezione naturale dipende dal successo di entrambi i sessi, a tutte le età, in relazione alle condizioni generali di vita. La lotta sessuale è di due specie; una è la lotta tra individui dello stesso sesso, generalmente maschi, onde allontanare e uccidere i rivali, mentre le femmine rimangono passive; l'altra è pure tra individui dello stesso sesso per attrarre o eccitare quelli del sesso opposto, e qui le femmine non sono più passive, ma scelgono il compagno più piacevole. Quest'ultima specie di selezione è intimamente analoga alla scelta che l'uomo fa inconsapevolmente, ma efficacemente, tra i suoi prodotti domestici quando, per un tempo lungo, continua a scegliere gli individui più belli e più utili, pur senza alcun desiderio cosciente di modificare la razza. (Darwin 1871: 265)

Questa sostituzione di un modello sociale biologico-naturale con un modello artificiale ricalcato sulla pratica antropocentrica di ingegnerizzazione sociogenetica (si pensi alle razze canine) — che era sembrata a Darwin (1859: 102) una conferma della potenza della selezione naturale — può essere considerata la causa di quell'errore che farà dire a Nietzsche che non vincono affatto i forti ma i deboli che sono stati capaci di organizzarsi e riprodursi e che gli fa catalogare Darwin tra i "mediocri" che però possono cambiare il mondo.

Quell'errore, infatti, ha goduto di un'enorme fortuna nella cultura contemporanea, soprattutto in quella più divulgativa. Una fortuna fondata sull'idea che si possa definire qualcosa che somigli ai geni migliori, introducendo l'attribuzione di proprietà qualitative a strutture biologiche del tutto neutrali come, appunto, la struttura genomica degli individui. È quello che abbiamo chiamato prima il modello–Dawkins: certamente il più coerente tra quanti accettano i principi della selezione naturale fondati sulla dominanza genetica. L'astuzia di questo modello permette, se non altro, di evitare di cadere nel grottesco immaginando che siano gli individui e non i loro geni a trovare le strategie riproduttive più adatte all'autoperpetuazione. Ciò accade per una sorta di inesorabilità logica incorporata nel principio stesso. Se immaginiamo, infatti, la struttura delle società come una conseguenza delle strategie di riproduzione dei geni, pur sapendo che i loro portatori sono individui "naturali" e non cavie da laboratorio sociale come gli animali degli allevamenti umani, ci troviamo invischiati senza scampo nella confusione tra sessualità e riproduzione, tra biopolitica e genetica.

Questa confusione è diffusissima in ambito sociobiologico, dove, a causa della cogenza logica del principio della selezione sessuale, qualsiasi comportamento sociale legato alla sessualità viene immediatamente ricondotto ad uno scopo di vantaggiosità parentale. Ciò, a sua volta, comporta una serie di conseguenze sociali a catena: dalla struttura della dominanza sessuale deriva la struttura di quella politica, quindi dalle strategie genetiche derivano gli assetti politici di ogni singola specie. La fagocitazione della naturalità biologica in quella genetica conduce alla fatale riduzione della biopolitica all'ingegnerizzazione di strutture sociali stenotopiche: caste incarnate in sistemi politici immodificabili ed eterne come nella Repubblica platonica. È ciò che, come abbiamo visto all'inizio, è accaduto nella *Sociobiologia* (1975) di Edward Wilson.

La sua recente e stupefacente marcia indietro con esplicita ammissione di errore sulla *kin selection* (Wilson 2008; Nowak, Tarnita e Wilson 2010), l'attuale serratissima discussione critica sulla selezione sessuale riletta in chiave di selezione sociale dai rivoluzionari lavori di Joan Roughgarden (2004; 2012), il lungo lavoro sul campo svolto da Jean Goodall sui gorilla, da Frans de Waal su bonobo e scimpanzé, da Shirley Strum sui babbuini, da Dario Maestripietri sui macachi, che hanno riscritto l'intera teoria della *kin selection*, della dominanza e, quindi, della biopolitica animale, ci dicono chiara-

te che non esiste alcuna chiusura predeterminata nella comprensione della natura sociale degli animali umani e non umani. Analizzando senza pregiudizi la vita animale si capisce meglio quella umana ma, ci insegnano queste nuove ricerche, studiando senza pregiudizi gli uomini si capiscono meglio anche gli altri animali (Pennisi, 2014; Pennisi-Falzone, 2010 e 2016).

Di tutti questi importanti studi accenneremo qui solo a quello di Shirley Strum (2012) sui babbuini. Si tratta di uno straordinario esempio di ricerca sul campo che ha ribaltato l'ideologia sessista, il mito della forza e dei poteri di esibizione simbolica su cui si baserebbe la politica dei primati genetici. Sui babbuini ha sempre pesato un pregiudizio evolucionistico favorito dalla struttura fisiologica che caratterizza la loro costituzione biologica. Zuckerman (1932; 1933) ha sostenuto che i babbuini formano gruppi sociali fondati sul sesso, la violenza e l'assoluta dominazione maschile del leader sia sui maschi che sulle femmine. Altri studiosi (Washburn e DeVore 1961; DeVore e Hall 1965) hanno attribuito queste caratteristiche sociali alla morfologia evolutiva della specie, che ha regalato ai babbuini maschi un'anatomia adatta all'aggressione: grande corpo, enormi canini, mantello impressionante e foltissimo, palpebre bianche in mostra durante la competizione sessuale con altri maschi e contro i predatori. Ad un animale con un'immagine così antropocentricamente autorevole non poteva che spettare di diritto l'attribuzione di una politica dispotica e immobilista, descritta infatti dai primi studi di Hausfater (1975) e Hausfater, Altmann e Altmann (1982).

Analogamente a quanto ha fatto Jean Goodall per gli scimpanzé e i gorilla, o Frans de Waal per i bonobo, Shirley Strum ha studiato sul campo per più di quarant'anni la vita dei babbuini, sfatando questi miti e accostando i loro comportamenti sociali a quelli dell'uomo. Da questo lungo periodo di osservazione diretta emerge innanzitutto una società ad organizzazione matrilineare che orienta i comportamenti e le scelte di tutti i membri della comunità. Il controllo di essa è affidato all'intera famiglia, piuttosto che ai soli maschi adulti. Le femmine, oltre alla maternità, rivestono funzioni politiche ben precise (cfr. anche Hausfater 1975; Ransom 1981). A differenza di quanto non potesse far prevedere l'approccio classico, le gerarchie maschili risultano estremamente dinamiche (Strum 1982). Le posizioni di primo piano non sono obbligatoriamente correlate con l'accesso alle femmine ricettive. Addirittura può accadere che la gerarchia non tenga conto della vittoria in un incontro aggressivo tra due maschi

(*ibidem*). Soprattutto emerge il riconoscimento dell'importanza sociale di investire sulle relazioni interpersonali e su quelle che abbiamo prima chiamato "relazioni speciali" (Strum 2012: 5; Smuts 1985).

Particolarmente significativo è che, indipendentemente dalle gerarchie sociali, maschi giovani e femmine, ma anche maschi giovani e cuccioli di babbuino, intrecciano spesso rapporti approfonditi che svolgono un'importante funzione sociale. Ad esempio i giovani babbuini maschi dedicano molto tempo, attenzione e cura ai piccoli di femmine che appartengono al maschio dominante o, comunque, a maschi con cui queste femmine si accoppiano e si riproducono. All'interno del gruppo della madre si aggregano in tal modo alcuni "zii" acquisiti: giovani maschi di cui i cuccioli imparano a fidarsi (Palombit, Seyfarth e Cheney 1997; Palombit 2009; Strum 2012; nei macachi: Manson 1994). Questo tipo di rapporto non è un modo di dimostrare la propria sudditanza alla famiglia dei maschi più forti: al contrario scaturisce dalla possibilità di usare questi cuccioli come una sorta di "scudo sociale" contro l'aggressività dei maschi dominanti. Nei casi di conflitto, infatti, il maschio più debole (quasi sempre il più giovane) si presenta dinnanzi al maschio più forte assieme ad un cucciolo cui si era affiliato determinando la rinuncia del più forte all'aggressione. Ciò non accade perché il maschio-alfa si commuove e perdona l'insolente giovanotto, ma perché quest'ultimo, accompagnandosi con il nipotino, trascina con sé una pletora di *followers*, ovvero di membri del gruppo della femmina, di entrambi i sessi, che svolgono un potente compito di mobbing: vociando a più non posso suggeriscono al maschio dominante che è meglio stare alla larga. L'amicizia con le femmine è d'altro canto molto redditizia per i maschi più giovani. Non solo serve a proteggerli dalla violenza dei capi, ma permette loro anche di sviluppare "fidanzamenti" molto più stretti dei fugaci rapporti sessuali di tipo occasionale che caratterizzano la vita dei babbuini. È così che il cerchio della cooperazione interessata si chiude: lo "zio" utilizza i cuccioli dell'amica per non farsi aggredire dal "maschio bestiale" (Wrangham e Peterson 1996), ma quest'ultimo non può violentare o uccidere i piccoli materni per l'azione dissuasiva svolta anche dalla sola presenza di altri maschi giovani nella famiglia estesa. Insomma i babbuini sembrano aver scoperto delle ottime alternative all'aggressione: le strategie sociali di competizione e di difesa basate sulle alleanze e sulla cooperazione reciproca di più conspecifici per uno scopo comune.

Conclusioni

Quella che potrebbe essere una noiosa disputa filologica che coinvolge Nietzsche, Spinoza e Darwin nasconde, in realtà, la capacità di sollevare e, per certi aspetti, risolvere problemi teorici centrali in cui, al contrario, sembrano essere rimaste impigliate le più lucide menti del pensiero cognitivista contemporaneo.

Spinoza ha chiarito che non si può utilizzare il tema della corporeità senza aver prima delimitato lo sfondo etologico sulla quale questa possa essere inquadrata. L'*embodied cognition* contemporanea è invece tuttora immersa nella confusione tra corporeità come struttura biologica e corporeità come capacità soggettiva di esperire il mondo.

Nietzsche ha colto una sorprendente contraddizione nel darwinismo delle origini: quello di affidare alla trasmissione dei buoni geni la chiave della spiegazione degli assetti biopolitici degli animali sociali. La sociobiologia dagli anni settanta e una certa parte della sintesi darwiniana moderna centrata sulla *kin selection* hanno invece ritardato la possibilità di comprendere la peculiarità specie-specifica delle evoluzioni biopolitiche delle società complesse.

Solo gli studi più recenti di etologia sul campo hanno cominciato a far luce su questo punto. Eppure gli sviluppi demografici e i fenomeni della globalizzazione hanno evidenziato anche agli occhi del senso comune quanto fragili siano le ipotesi neo-platoniche di ingegnerizzazione delle società complesse a partire da visioni semplificate sia di natura tecnologica (il controllo delle reti) che di natura biologica (le regole della dominanza a partire dai “buoni geni” e l’ipotesi della *kin selection*).

Queste disillusioni dovrebbero forse spingere le nuove tendenze delle scienze cognitive sociali (le neuroscienze sociali, l'*extended mind*, l'*embodied cognition*) a volgere ogni tanto lo sguardo anche al passato, non per rimpiangerlo ma per suggerire strade diverse e, forse, migliori per il loro futuro.

Riferimenti bibliografici

BARBER, N. [2028?] (2004), *Kindness in a Cruel World. The Evolution of Altruism*, New York, Prometheus Books.

- COOK, J.Th. (1991), *Spinoza's Science of the "Idea of the Body"*, in J.C. Smith (ed.), *Historical Foundation of Cognitive Science*, Kluwer, Dordrecht–Boston–London, 81–98.
- CORDS, M. (2002), *Friendship among adult female blue monkeys (« Cercopithecus mitis »)*, « Behaviour », 139, pp. 291–314.
- DAMASIO A. (2004), *Looking for Spinoza: Joy, Sorrow, and the Feeling Brain*, London, Vintage.
- DARWIN, C. (1859), *On the origins of species by means of natural selection*, London: John Murray [D. G. Beer (ed.). Oxford: Oxford University Press. 2008].
- (1871), *The Descent of man and selection in relation to sex (1st ed.)*, London: John Murray [Cambridge University Press. 2009].
- DAWKINS, R. (1976), *The Selfish Gene*, Oxford, Oxford University Press; trad. it. *Il gene egoista*, Milano, Mondadori, 1992.
- DELEUZE, J. (2007), *Cosa può un corpo. Lezioni su Spinoza*, Ombre Corte, Verona (2013).
- DÜSING, E. (2006), *Nietzsche Denkweg. Theologie – Darwinismus – Nihilismus*, Wilhelm Fink Verlag, München.
- DEVORE, I. e HALL, K.R.L. (1965), *Baboon ecology*, in I. DeVore (a cura di), *Primate Behavior. Field Studies of Monkeys and Apes*, New York, Holt, Rinehart and Winston, pp. 20–52.
- FRANCESCHELLI, O. (2009), *Darwin e l'anima. L'evoluzione dell'uomo e i suoi nemici*, Donzelli, Roma.
- GALLAGHER, Sh., ZAHAVI, D. (2008), *The Phenomenological Mind. An Introduction to Philosophy of Mind and Cognitive Science*, Routledge, London–New York (trad. it., *La mente fenomenologica. Filosofia della mente e scienze cognitive*, Cortina, Milano, 2009).
- GALLAGHER, Sh. (2017), *Enactivist Interventions Rethinking the Mind*, Oxford Un. Press, Oxford.
- (2018), *Mindfulness and mindlessness in performance*, « Reti, saperi, linguaggi. Italian Journal of Cognitive Sciences », 1/2018 a. 6 (10) pp. 13–22.
- HAUSEFATER, G. (1975), *Dominance and Reproduction in Baboons (Papio cynocephalus)*, Basel, S. Karger.
- HAUSEFATER, G., ALTMANN, J. e ALTMANN, S. (1982), *Long-term consistency of dominance relationships among female baboons*, « Science », 217, pp. 752–755.

- HEIDEGGER, M. (1939), *La volontà di potenza come conoscenza*, in Id., *Nietzsche*, Adelphi, Milano, pp. 393–543.
- JAQUET, J. (2004), *L'unité du corps et de l'esprit. Affects, actions et passions chez Spinoza*, Puf, Paris.
- KAPPELER, P.M. e SILK, J.B. (2010), *Mind the Gap. Tracing the Origins of Human Universals*, Berlin–Heidelberg, Springer.
- KAPPELER, P.M. e VAN SCHAİK, C. (2004), *Sexual Selection in Primates. New and Comparative Perspectives*, New York, Cambridge University Press.
- LIBET, B., *Mind time. The temporal factor in consciousness*, Harvard Un.Press, Cambridge Mass (trad.it., *Mind Time. Il fattore temporale nella coscienza*, Cortina, Milano, 2006).
- MACK, M. (2010), *Spinoza and the Specters of Modernity. The Hidden Enlightenment of Diversity from Spinoza to Freud*, New York–London, Continuum.
- MANSON, J.H. (1994), *Mating patterns, mate choice, and birth season heterosexual relationships in free-ranging rhesus macaques*, « *Primates* », 35, 4, pp. 417–433.
- MICHELINI, F. (2006), “*Chaos sive Natura*”? *Naturalismo e teleologia in Darwin e Spinoza*, in P. Costa, F. Michelini (eds.), *Il naturalismo moderno e le sue forme*, EDBL, Bologna, pp. 53–72.
- (2015), *Zufall und Teleologie. Von Darwin zu Spinoza und zurück*, in B. Hartmut, R. Werner, S. Ulrike (eds.), *Contingentia. Transformationen des Zufalls*, De Gruyter, Berlin, pp. 387–408.
- MULLER, M.N. e WRANGHAM, R.W. (2009), *Sexual Coercion in Primates and Humans. An Evolutionary Perspective on Male Aggression Against Females*, Cambridge, MA, Harvard University Press.
- NIETZSCHE, F. (1882), *La gaia scienza*, in S. Giametta (ed.) *Opere filosofiche*, I, pp. 83–360, UTET, Torino, 2002.
- (1885), *Così parlò Zarathustra*, in S. Giametta (ed.) *Opere filosofiche*, I, pp. 361–714, UTET, Torino, 2002.
- (1886), *Al di là del bene e del male*, in S. Giametta (ed.) *Opere filosofiche*, II, pp. 21–224, UTET, Torino, 2003.
- (1888), *Il crepuscolo degli idoli*, in S. Giametta (ed.) *Opere filosofiche*, II, pp. 409–502, UTET, Torino, 2003.
- NOWAK, M.A., TARNITA, C.A. e WILSON, E.O. (2010), *The evolution of eusociality*, « *Nature* », 466, pp. 1057–1062.
- PALOMBIT, R.A. (2009), “*Friendship*” with males. *A female counterstrategy to infanticide in the Okavango Chacma Baboons*, in M.N. Muller e R.W. Wrangham

- gham (eds.), *Sexual Coercion in Primates and Humans. An Evolutionary Perspective on Male Aggression Against Females*, Cambridge, MA, Harvard University Press, pp. 377–409.
- PALOMBIT, R.A., CHENEY, D.L. e SEYFARTH, R.M. (2001), *Female–female competition for male «friends» in wild chacma, baboons (*Papio cynocephalus ursinus*)*, «*Animal Behaviour*», 61, pp. 1159–1171.
- PALOMBIT, R.A., SEYFARTH, R.M. e CHENEY, D.L. (1997), *The adaptive value of “friendship” to female baboons. Experimental and observational evidence*, «*Animal Behaviour*», 54, pp. 599–614.
- PENNISI A. (2014), *L'errore di Platone. Biopolitica, linguaggio e diritti civili in tempo di crisi*, Bologna, il Mulino.
- (2016), *Prospettive evoluzioniste nell'embodied cognition: il cervello “inquieto del corpo*, «*Reti, saperi, linguaggi. Italian Journal of Cognitive Sciences*», 1/2016 a. 5 (9) pp. 179–202.
- (2017), *Cos'è un corpo. Spinoza e l'embodied cognition*, Lo Piparo, F., *Scritti in onore di Tullio De Mauro*, CSFSL, Palermo (in stampa).
- PENNISI A., FALZONE A. (2010), *Il prezzo del linguaggio. Evoluzione ed estinzione nelle scienze cognitive*, il Mulino, Bologna 2010.
- (2016), *Darwinian biolinguistics. Theory and history of naturalistic philosophy on language*, Springer, Berlin–Heidelberg–New York–Cham.
- PUTNAM H. (1981), *Reason, Truth and History*, Cambridge, Cambridge University.
- RANSOM, T.W. (1981), *Beach Troop of the Gombe*, Lewisburg, PA, Bucknell University Press.
- RAVVEN, H.M. (2003a), *Spinoza's anticipation of contemporary affective neuroscience*, “*Consciousness and Emotion*, 4,2 (2003):257–90.
- (2003b), *Approaches to Evolutionary Naturalism: Spinoza's Anticipation of Politics and the Life Sciences*, 22, 1:70–74.
- ROUGHGARDEN, J. (2004), *Evolution's Rainbow. Diversity, Gender and Sexuality in Nature and People*, Los Angeles, CA, University of California Press.
- (2012), *The social selection alternative to sexual selection*, «*Philosophical Transactions of The Royal Society of London — B*», 367, pp. 2294–2303.
- ROWLANDS M. (2003), *Externalism. Putting Mind and World Back Together Again*, Chesham, Acumen.
- (2010), *The new science of the mind. From extended mind to embodied phenomenology*, Cambridge, Mass., MIT Press.

- SANGIACOMO, A. (2010), *Gli strani confini della coscienza: Spinoza e gli animali*, "Giornale Critico di Storia delle Idee", A.2, n.4, 2010: 145–162.
- SILK, J.B. (2002), *Females, food, family, and friendship*, « Evolutionary Anthropology », 11, pp. 85–87.
- (2003), *Cooperation without counting. The puzzle of friendship*, in P. Hammerstein (ed.), *Genetic and Cultural Evolution of Cooperation*, Cambridge, MA, The MIT Press, pp. 37–54.
- SMUTS, B.B. (1985), *Sex and Friendship in Baboons*, Hawthorne, CA, Aldine.
- SPINOZA B. (Op), *Tutte le opere*, a cura di Andrea Sangiacomo, Milano, Bompiani, 2010.
- (1656–1677), *Tractatus de Intellectus Emendatione (Trattato sull' emendazione dell' intelletto, e sulla via per dirigerlo nel modo migliore alla vera conoscenza delle cose)*, in Op:103–184.
- (1663), *Renati Des Cartes Principiorum Philosophiæ (Principi della filosofia di cartesio)*, in Op:363 526.
- (1677), *Ethica Ordine Geometrico Demonstrata (Etica dimostrata secondo l'ordine geometrico)*, in Op:1141–1624.
- STEWART, M. (2013), *Il cortigiano e l'eretico. Leibniz, Spinoza e il destino di Dio nel mondo moderno*, Milano, Feltrinelli.
- STRUM, S.C. (1982), *Agonistic dominance in male baboons. An alternative view*, « International Journal of Primatology », 3, pp. 175–202.
- (2012), *Darwin's monkey. Why baboons can't become human*, « Yearbook of Physical Anthropology », 55, pp. 3–23.
- TOMASELLO, M. (2014), *A natural history of human thinking*, Cambridge, MA: The MIT Press.
- (2015), *A natural history of human morality*, Cambridge, MA: Harvard University Press.
- WASHBURN, S.L. e DEVORE, I. (1961), *Social behavior of baboons and early man*, in S.L. Washburn (ed.), *The Social Life of Early Man*, New York, Wenner Gren Foundation for Anthropological Research, pp. 91–105.
- WILSON, E.O. (1975), *Sociobiology. The New Syntesis*, Cambridge MA, Harvard University Press; trad. it. *Sociobiologia. La nuova sintesi*, Bologna, Zanichelli, 1979.
- (2008), *One giant leap. How insects achieved altruism and colonial life*, « BioScience », 58, 1, pp. 17–25.

WRANGHAM, R. e PETERSON, D. (1996), *Demonic Males. Apes and The Origins of Human Violence*, Boston, MA, Houghton Mifflin; trad. it. *Maschi bestiali. Basi biologiche della violenza umana*, Roma, Muzzio, 2005.

ZUCKERMAN, S. (1932), *The Social Life of Monkeys and Apes*, London, Routledge & Kegan Paul.

——— (1933), *Functional Affinities of Man, Monkeys, and Apes*, London, Routledge & Kegan Paul.