

MEDICINA NEI SECOLI
ARTE E SCIENZA



GIORNALE DI STORIA DELLA MEDICINA
JOURNAL OF HISTORY OF MEDICINE

Fondato da / *Founded by* Luigi Stroppiana

QUADRIMESTRALE / *FOUR-MONTHLY*

NUOVA SERIE / *NEW SERIES*

VOL. 24 - No 1

ANNO / *YEAR* 2012

Articoli/Articles

DARWIN VS. MARX?
NOTE A MARGINE DI *INDIVIDUALISMO E COOPERAZIONE*

LUIGI CAVALLARO
Palermo, I

SUMMARY

DARWIN VERSUS MARX? REFLECTIONS ON A BOOK BY GIOVANNI JERVIS

Giovanni Jervis' 2002 book Individualismo e cooperazione. Psicologia della politica [Individualism and Cooperation: Psychology of Politics] is the outcome of a critical reflection begun by the author at the end of the 1970s in order to explore the manifestations and the problems of cooperation between individuals, and to identify some "universal" psychological factors that could define the role of psychology within politics and constitute an "objective foundation" of any human culture. Although Jervis was, so to speak, favoring Darwin against Marx, it is argued that, from his overall reasoning, several of his arguments actually are in favor of the inevitable "historicity" of individuals, due to the social conditioning they are subjected since birth: too often certain "universalistic" approaches transmit, together with scientific advances (or even without them), well identifiable ideological motives linked to precise and well defined historical and economic interests?

Si tratta quindi di capire che cosa produce le eccessive riduzioni al banale di problemi ricchi di complessità, perché mai ne abbiamo bisogno, e come queste semplificazioni si diffondano poi in quanto slogan, stereotipi e "sentito dire".

Giovanni Jervis¹

Key words: Individualism – Cooperation - Psychology of politics – Darwin - Marx

1. È con qualche timore che ho accettato il generoso invito di Gilberto Corbellini e Massimo Marraffa di prendere parte a questo convegno dedicato a Giovanni Jervis: la mia formazione giuridica e la mia professione di magistrato mi rendono oggettivamente distante non solo dall'accademia, ma anche dallo specifico dei temi che formano viceversa l'oggetto principale delle relazioni qui presentate². Se mi sono deciso ad accettare l'invito degli organizzatori è solo perché coltivo per hobby un'insensata passione per il marxismo, che mi ha portato da molti anni a collaborare a quotidiani e riviste più o meno catacombali come ormai sono quelle della sinistra marxista di questo Paese; ed è proprio in questa veste che mi sono imbattuto nella riflessione di Jervis, o meglio in quella parte di essa più specificamente curvata su questioni *lato sensu* sociali e politiche.

Naturalmente, il fatto di essere un *outsider* (per di più appartenente ad una cultura ormai minoritaria, per molti perfino totalmente screditata) rende massimo il rischio che quel che dico possa essere considerato frutto di un qualche "sentito dire", per dirla con il titolo di questo convegno. Proprio per ciò, allo scopo di ridurre al minimo un rischio che di per sé è ineludibile, ho scelto di occuparmi fondamentalmente di un solo testo dell'ingente bibliografia jervisiana, quello in cui Jervis affronta *ex professo* il tema delle ricadute politiche della sua ultratrentennale rielaborazione dei fondamenti della psicologia: alludo naturalmente a *Individualismo e cooperazione*, il cui sottotitolo appunto recita "Psicologia della politica"³. È qui infatti che Jervis non solo manifesta quanto la politica sia sempre rimasta al centro dei suoi interessi⁴, ma soprattutto viene di fatto ad un'organica resa dei conti con il marxismo. Ed è qui, dunque, che la sua densissima riflessione può incrociare la strada di uno come me, che – avendo scoperto il marxismo dopo la caduta del muro di Berlino e l'implosione dell'URSS – quei conti non è del tutto convinto che siano definitivamente chiusi.

2. *Individualismo e cooperazione*, che appare nel 2002, costituisce il punto d'approdo di una riflessione che Jervis intraprende sul finire degli anni '70, quando la delusione dovuta per un verso alle spinte normalizzatrici allora in atto perfino nelle punte più progressive della società italiana e per un altro verso all'evidente immaturità della contestazione giovanile, lo spinge a indirizzare la propria esplorazione verso tematiche come la crisi delle grandi utopie sociali, la decadenza dei moralismi tradizionali, la responsabilità, l'individualismo e la cooperazione, alla ricerca di "*universali psicologici*" (secondo un'espressione di Jon Elster)⁵ in grado non solo di definire il ruolo della psicologia nei riguardi della politica, ma anche di offrire un "*fondamento oggettivo*"⁶ a qualsiasi cultura umana, come tale idoneo a essere studiato in termini scientifici.

L'esistenza di "universali psicologici", cioè di "motivazioni psicologiche spontanee, o primarie, al di là della retorica con cui i grandi conflitti e i piccoli interessi sono mascherati nel linguaggio corrente", è proprio ciò che Jervis reputa che possa "valere come prima definizione del ruolo della psicologia nei confronti della politica"⁷: se scopo della psicologia è quello di capire "come si fabbrichino le azioni umane", i suoi insegnamenti possono tornare utili "anche quando le azioni che ci interessano sono quelle che definiscono il campo della politica"⁸. Più precisamente, sebbene Jervis denunci come illusoria la pretesa che si possa definire uno spazio teorico definibile come "psicologia politica"⁹, il suo convincimento di fondo è che gli psicologi possano offrire un contributo su alcuni temi di grande rilevanza politica: in primo luogo, in merito alle "concezioni della natura umana che, in modo più o meno esplicito, guidano le azioni politiche"; in secondo luogo, circa il "modo in cui gli esseri umani, da soli o in accordo fra loro, si valutano a vicenda", una questione che spazia dai giudizi su persone o gruppi alle diffidenze e ai pregiudizi tipici del razzismo; in terzo luogo, circa "i modi in cui vengono prese le decisioni che portano alla cooperazione oppure allo scontro"¹⁰.

Ora, la caratteristica della psicologia moderna, com'è noto, è che non parte più "dall'alto", cioè dal mondo socialmente evoluto e dall'autoconsapevolezza dell'adulto, per poi esercitare la riduzione critica e scendere introspettivamente a esplorare l'inconscio e l'influenza degli istinti: essa piuttosto muove da talune relazioni "semplici" (come funzionano le connessioni fra cellule nervose e in che modo apprendono organismi umilissimi, come i vermi e le lumache) per poi "salire" verso i comportamenti più articolati degli animali e, mano a mano, verso la mente umana e i suoi aspetti sociali e culturali¹¹.

Ne vengono due conseguenze di rilievo per chi voglia dedicarsi allo studio della vita sociale. In primo luogo, per comprendere come si struttura la cooperazione, bisogna obbligatoriamente prendere le mosse da ciò che, scrive Jervis, "vi è più di elementare nella mente di tutti"¹², pena la produzione di teorie psicologiche approssimative (se non proprio erronee). In secondo luogo, occorre abbandonare quell'"anti-individualismo metodologico" che, fino a poco tempo fa, aveva improntato di sé le scienze sociali: esso, infatti, non appare ulteriormente difendibile di fronte alla moderna psicologia di ispirazione darwiniana, che "ha dimostrato che la cooperazione e perfino l'altruismo non si affermano contro l'interesse egoistico dell'individuo, ma precisamente a partire da quest'interesse"¹³.

3. È questo, più in generale, uno degli approdi della transizione culturale che ha avuto luogo in Occidente a partire dalla rivoluzione del '68. Già nella seconda metà degli anni '70 – e Jervis lo ricorda puntualmente – inizia infatti una sorta di "rivincita" del naturalismo, non solo nella psicologia e nella linguistica, ma anche e specialmente nelle scienze sociali, dove l'individualismo metodologico celebra nuovi fasti contro l'opposta tendenza di matrice sedicente "progressista" che aveva dominato la scena nei trent'anni precedenti. (Se ne volesse cercare un esempio al di fuori delle discipline psicologiche, basterebbe ricordare la progressiva svalutazione della macro-

economia keynesiana a vantaggio della microeconomia promossa dalla “*Nuova economia classica*” e dalla scuola delle “*aspettative razionali*”.)

Parallelamente, si assiste alla crisi della concezione anti-biologistica del funzionamento della mente umana: l’ipotesi che l’intelletto sia anche qualcosa che risponde a “*leggi di natura*”, considerata fino a quel momento come una minaccia all’autonomia della coscienza e alla libertà della cultura, regredisce via via che il marxismo cede il passo a concezioni che privilegiano l’autonomia autocostitutiva di “*moltitudini*” insofferenti verso qualunque forma di autorità, sia essa quella del potere o delle “*competenze*”.

È pur vero che, non di rado, questa tendenza sfocia nell’eccesso opposto del “relativismo culturale” e del “*multiculturalismo*”, dietro i quali cresce l’idea un po’ balzana che ognuno abbia il diritto di sostenere quel che gli pare, purché sia in buona fede (salvo poi meravigliarsi quando qualcuno giunge a dire che, siccome tutto è “*interpretazione*”, perfino dell’Olocausto si può discutere se sia *realmente* accaduto o meno): Jervis giustamente se ne rammarica¹⁴ e a questa deprecabile tendenza dedicherà di lì a poco un breve quanto corposo *pamphlet*¹⁵. Ma non è meno vero che, al netto dei suoi criticabili eccessi, il nocciolo fecondo di questa tendenza consiste – secondo Jervis – proprio nell’aver rivalutato l’idea dell’individuo come *produttore* di società, e non solo come suo *prodotto*, aprendo così la porta alla possibilità che le scienze sociali (e in primo luogo la teoria politica) recepissero i progressi nel frattempo compiuti dalla biologia e dalla psicologia.

Ora, tanto i primi (sintetizzabili nel duplice principio secondo cui non esiste una netta linea di demarcazione fra le specie animali e quella umana e non è possibile separare i fattori genetici che incidono sullo sviluppo morfologico di un organismo da quelli che ne indirizzano lo sviluppo comportamentale)¹⁶, quanto i secondi (riassumibili nella scoperta che esistono due sistemi motivazionali

fondamentali, quello autoaffermativo, volto alla ricerca del proprio interesse e, proprio per ciò, passibile di indurre alla competizione, e quello cooperativo, che comprende la disponibilità a stare e fare insieme, a chiedere e dare aiuto)¹⁷ mostrano, secondo Jervis, “che le vere unità operative della vita sociale non sono i gruppi ma precisamente gli individui”¹⁸: per quanto si trovi costantemente immerso in una rete di nessi comunicativi e di significati condivisi, è il singolo, infatti, a muoversi, pensare, decidere; è per il singolo che si pone il problema di sopravvivere, di riprodursi e di creare reti di sicurezza; è il singolo ad amare e a dedicarsi agli altri e a desiderare di essere amato ed accudito dagli altri ed è ancora il singolo a elaborare strategie e a formare alleanze e legami più o meno durevoli.

Non può meravigliare, allora, che sia stata la teoria dei giochi a fornire a biologi e psicologi la “*cassetta degli attrezzi*” necessaria per stilizzare le forme più semplici della competizione e della cooperazione: il senso ultimo delle ricerche compiute sui geni da Maynard Smith e Dawkins, sugli spinarelli da Milinski, sui pipistrelli vampiri da Wilkinson, nonché sulle molteplici modalità della socializzazione umana sta, infatti, nel convincimento che l’agire interindividuale – si tratti di due geni, due pesci, due scimmie o due esseri umani – può essere opportunamente rappresentato come un confronto fra “razionalità limitate” alle prese con il problema di individuare la “strategia” migliore per affrontare una situazione “incerta”, vale a dire una situazione in cui il risultato conseguibile dall’uno è inscindibilmente legato al comportamento non perfettamente prevedibile dell’altro, e richiede un grado più o meno consistente di “*fiducia*”, pena il naufragio della cooperazione e l’approdo di entrambi i giocatori alla situazione per nulla soddisfacente (*rectius*: Pareto non-ottimale) del “*dilemma del prigioniero*”.

Sotto questo profilo, nota ancora Jervis, la novità della psicologia di impronta darwiniana non sta certo nell’aver “*schiacciato*” riduzionisticamente la natura umana sulle specie animali, ma nell’aver

consentito la chiarificazione di concetti tipici dell'universo antropologico (come "emozione", "coscienza di sé", "legame fra individui", "competizione", "inganno", ecc.) mediante lo studio di come essi si presentano negli animali¹⁹.

4. Si può a questo punto argomentare che Jervis, una volta ripudiato il marxismo giovanile, abbia finito con l'accettare una prospettiva politica di ispirazione "darwiniana", nel senso argomentato in un noto saggio di Paul H. Rubin, da poco tradotto in italiano e opportunamente introdotto da Gilberto Corbellini? È cioè plausibile sostenere che in *Individualismo e cooperazione* Jervis abbia impiegato le conoscenze evoluzionistiche sulla natura umana per mettere a fuoco l'origine delle preferenze politiche individuali²⁰? E magari per suggerire che, essendo quelle preferenze il risultato dell'evoluzione biologica, le forme di organizzazione politica si sarebbero selezionate per soddisfarle nel modo più efficace²¹?

Molte evidenze militano certamente a favore della tesi affermativa. Sebbene Jervis considerasse la psicologia evoluzionistica solo come "un punto di riferimento"²² per un dibattito costantemente aperto, pochi dubbi possono sussistere sul fatto che egli condividesse la sua assunzione di fondo secondo cui "le nostre attitudini mentali sono radicate nella nostra storia biologica ed evolutiva"²³. "È ormai considerato ben dimostrato – leggiamo ad esempio nelle *Prime lezioni di psicologia* – che le differenze psicologiche fra gli individui [...] siano legate più che altro a fattori genetici e assai meno, invece, a influenze familiari e ambientali"²⁴. Né è vero che un neonato impari a cooperare "solo perché crescendo gli viene impartita un'educazione che incivilisce la sua natura istintivamente selvatica": questo era appunto "il pregiudizio tradizionale, tipico dell'ideologia predarwiniana"²⁵, mentre la nostra mente "per quanto sia adattabile non è infinitamente adattabile. È soltanto una mente, e un cervello, di un certo tipo"²⁶. E siccome "il nostro cervello è ancora molto simile a quello

degli uomini di Cro-Magnon”²⁷, è probabile che “perfino nelle più articolate fra le società umane la vita quotidiana sia condizionata da strutture comportamentali elementari che hanno origine nelle forme sociali degli ominidi nostri progenitori”²⁸.

Sulla stessa falsariga si collocano alcune importanti affermazioni di *Pensare dritto, pensare storto*. Sia le “disposizioni innate a cooperare”, sia le “disposizioni a competere”, scrive Jervis, si sono autoselezionate nei millenni “per assicurarci la massima probabilità di sopravvivere e soprattutto, in una logica darwiniana, la massima possibilità di allevare figli che sopravvivano a loro volta fino all’età feconda”:

*Se oggi siamo qui è perché tutti i nostri progenitori furono, casualmente, i fortunatissimi possessori di combinazioni genetiche ottimali: erano portatori, come si dice, di un vantaggio riproduttivo. Gli altri non riuscivano altrettanto efficacemente né a cooperare né a competere, avevano minore successo come genitori e magari neppure sopravvivevano fino all’età adulta, per cui ovviamente il loro DNA non è arrivato fin qui*²⁹.

Di conseguenza, non soltanto dobbiamo assumere che “non arriveremo mai a capire noi stessi in quanto adulti se non prendiamo le mosse dallo studio del bambino”, ma soprattutto dobbiamo concludere che “non capiremo la nostra specie se non studiamo il modo di percepire, agire e associarsi degli animali. Noi siamo i loro eredi e parti significative di loro vivono in noi”³⁰.

Già sulla scorta di queste evidenze si potrebbe in effetti argomentare che Jervis avrebbe potuto condividere l’affermazione di Rubin secondo cui, pur vivendo in gruppi politici di decine o centinaia di milioni di persone, noi manterremmo “le stesse preferenze evolutive che si sono sviluppate nei piccoli gruppi”³¹, a cominciare da quella per “una certa libertà dal controllo sociale”³² e per un altruismo limitato, che cioè sappia contenere i rischi del *free-riding* connessi ad ogni meccanismo di redistribuzione della ricchezza³³: in fondo, uno

dei presupposti cardine di *Individualismo e cooperazione* è che la democrazia liberale e il capitalismo di mercato rappresentano l'unico modello di cooperazione che si è rivelato "vitale", sopravvivendo a tutti i tentativi di sostituirlo con qualcos'altro³⁴; e questa "vitalità" delle democrazie capitalistiche potrebbe a sua volta essere considerata un effetto della loro attitudine a soddisfare al meglio le preferenze politiche degli individui.

Mi pare però di poter dire che una conclusione del genere non farebbe giustizia della complessità dell'elaborazione di Jervis. Tra le pieghe della sua argomentazione affiorano infatti numerosi argomenti idonei a revocare in dubbio gli stessi capisaldi su cui si è costruita la psicologia evoluzionistica, per non parlare delle inferenze che se ne sono tratte circa la matrice evolutiva delle nostre preferenze politiche.

5. Un argomento decisivo si rinviene proprio in *Individualismo e cooperazione*. "La biologia moderna può aiutarci a capire il comportamento umano – incluso quello politico", scrive infatti Jervis, "ma non è *la spiegazione* di nessun comportamento particolare. Noi tutti viviamo (prevalentemente) nell'universo della cultura, non già (prevalentemente) in quello della natura"³⁵. Il modo in cui viviamo incide significativamente sullo sviluppo della nostra mente: "la carenza di stimoli sensoriali e intellettivi determina un insufficiente sviluppo delle connessioni nervose del cervello durante l'infanzia e l'adolescenza" e una "carenza delle cure genitoriali può determinare insufficienze e distorsioni dello sviluppo sia fisico che psichico"³⁶. E se considerazioni del genere gettano corposi dubbi sull'idea (pure sostenuta da Jervis) secondo cui le differenze psicologiche fra gli individui sarebbero legate "più che altro a fattori genetici e assai meno, invece, a influenze familiari e ambientali"³⁷, ancor più dubbi induce quel risultato ormai acquisito in molti esperimenti sociali, secondo cui "basta un piccolo slittamento nelle regole implicite in un dato ambiente [...]

per farci passare da comportamenti socialmente accettabili a comportamenti che in qualsiasi cultura vengono considerati inumani”³⁸. Insomma, dice Jervis, “la vita degli uomini e delle donne è plasmata dalla storia e dalla cultura assai più che dai condizionamenti del DNA”³⁹. Il dato centrale, al riguardo, è che “ciascuno delle migliaia di geni presenti nei nostri cromosomi si attiva soltanto quando (e se) dall’esterno della cellula arrivano gli stimoli appropriati”, a conferma che qualunque ipotesi “determinismo genetico”, se mai ha avuto un senso, “ne ha ancora meno alla luce delle conoscenze attuali”⁴⁰. È pur vero che, nonostante queste precisazioni, Jervis rifiuta la rigidità dell’alternativa tra “natura” e “cultura” e, richiamandosi alla necessità di “esaminare le loro interazioni”⁴¹, non manca di stigmatizzare proprio “l’opinione di Karl Marx”, che “non riteneva che esistesse una natura umana ed era convinto che i modi di pensare derivassero dai rapporti di produzione e dalle collocazioni sociali”⁴². Resta però un problema: se è vero che permane tuttora notevole la difficoltà di valutare con esattezza “quanto pesino le predisposizioni innate nella costruzione del comportamento”⁴³, come si fa a “cogliere il rapporto fra innato e acquisito, fra i fattori genetici e quelli ambientali”⁴⁴? Nei pochi animali che si possono allevare – ha osservato in proposito Luigi Luca Cavalli Sforza – è possibile compiere esperimenti per valutare la base genetica di taluni comportamenti, ma nell’uomo “le possibilità di analisi genetiche sono assai modeste” e le conclusioni riportate spesso con grande risalto sui *mass media* circa supposte basi genetiche dell’altruismo o della curiosità, ecc., “sono sempre assai deboli”⁴⁵. Non si potrebbe allora meglio supporre – come obiettò Stephen Jay Gould a Edward O. Wilson – che, se è vero che “la gamma dei nostri comportamenti potenziali è circoscritta dalla nostra biologia”, ciò va inteso nel (limitatissimo) senso che “la nostra vita sociale sarebbe ben diversa se fossimo organismi in grado di operare la fotosintesi [...] o avessimo dei cicli vitali come quelli dei moscerini”⁴⁶? Sarà solo un caso che lo stesso Cavalli Sforza sia tornato in tempi recenti a criticare la psicologia evuzionistica in ragione della

sua tendenza a “ignorare la potenza dell’eredità culturale”, ossia il fatto che “nell’uomo il comportamento è largamente appreso, per insegnamento diretto e per l’esempio fornito dalla società di appartenenza”⁴⁷? E non ne verrebbe in questo caso confermato che il materialismo darwiniano, nella misura in cui ci rimanda alla nostra origine animale, permette al contempo di collocare la nostra ontogenesi proprio in questo “vivere e ingravidarsi come cultura nella cultura umana”, ai cui “effetti” Freud diede il nome di “inconscio”⁴⁸?

Un fatto è certo, ed è che il programma di ricerca associato alle reti neurali, che meglio di altri ha posto in luce le capacità ricorsive e autoaddestranti dei nostri circuiti cerebrali (e che proprio per ciò Jervis riconosceva come uno dei più gravidi di implicazioni per “un’interpretazione naturalistica del *problema della mente*”)⁴⁹, è pervenuto a conclusioni del genere: secondo Domenico Parisi, ad esempio, è giunto il momento di riconoscere

*non solo che gli esseri umani sono un corpo e un cervello e che quindi bisogna fare i conti con le neuroscienze e le scienze biologiche in genere, ma anche che quello che gli esseri umani fanno, quello che sentono, quello che pensano, non dipende soltanto da quello che succede dentro al loro corpo o dentro al loro cervello o, se si preferisce, dentro alla loro mente. Dipende anche da quello che sta al di fuori del loro corpo, del loro cervello o della loro mente, e fuori ci sono soprattutto gli altri esseri umani, gli artefatti tecnologici e artistici, la società, la cultura, la produzione e lo scambio dei beni, le istituzioni della vita politica, e tutte queste cose cambiano nel tempo, storicamente*⁵⁰.

Per capire la mente, insomma, “bisogna andare al di sotto e al di sopra di essa”⁵¹, cioè sia in direzione delle scienze biologiche che in direzione delle scienze sociali. Ma bisogna farlo ricordando che entità più piccole, che si combinano tra loro per dar luogo a entità più grandi, non mantengono immutate le proprie caratteristiche: “si verifica una retroazione dal livello più grande al livello più piccolo: le entità più grandi influenzano le unità più piccole di cui sono fatte, ed entro certi limiti le trasformano”⁵². Il che non vale solo ad esclu-

dere la plausibilità del riduzionismo (e con esso probabilmente anche dell'individualismo metodologico), ma soprattutto a riconoscere che “organismi che, come gli esseri umani, vivono essenzialmente in società, hanno caratteristiche che dipendono dal loro vivere insieme e che non avevano quando vivevano da soli o in piccoli gruppi. Il livello più alto, quello della società, retroagisce sul livello più basso, quello degli individui”. Non esiste, perciò, “una mente umana”, una mente “universale”, ma “ci sono tante menti quante sono le culture”:

Naturalmente, ci sono aspetti di queste menti che sono universali, non fosse altro perché la mente emerge nell'individuo da una base geneticamente ereditata che è universale, in quanto appartiene alla specie Homo sapiens. Ma per sapere quali aspetti della mente sono universali bisogna sapere quali aspetti non lo sono, cioè bisogna studiare le variazioni culturali della mente. [...] Anche il particolare modo in cui in una certa società vengono prodotti e fatti circolare i beni e quali beni vengono prodotti e fatti circolare [...] sono fattori che influenzano i comportamenti e la mente degli individui che fanno parte di quella società⁵³.

Insomma, se non vogliamo cadere nella trappola della “fallacia storica”, dobbiamo riconoscere che “in quanto organismi viventi siamo entità storiche”: esattamente come, da darwinista convinto, obiettava Corbellini a Jervis⁵⁴. Solo che questa è anche un'obiezione classicamente marxista: né ci sarebbe da stupirsi se solo si pensasse che Marx scrisse a Engels che l'*Origine delle specie* conteneva “i fondamenti storico-naturali del nostro modo di vedere”⁵⁵. Tornando a *Individualismo e cooperazione* e prendendo a prestito proprio da Marx un'indicazione di metodo⁵⁶, non potremmo allora supporre che, nel ricorrere alla teoria dei giochi per descrivere “i modi in cui vengono prese le decisioni che portano alla cooperazione oppure allo scontro”⁵⁷, Jervis ci stia in realtà parlando solo della “cooperazione in generale”? Ossia di un'astrazione che può essere utile a fissare quei caratteri comuni che la cooperazione possiede in ogni epoca storica, ma che in quanto tale non serve a cogliere i caratteri tipici di *nessu-*

na forma di cooperazione *storicamente determinata*? E non potrebbe darsi che una simile astrazione, benché per il suo carattere astratto indubbiamente valida per tutte le epoche storiche, sia a sua volta, in quanto astrazione, il *prodotto di specifiche condizioni storiche* e possieda la sua validità solo “per ed entro queste condizioni”⁵⁸?

6. Nella trattazione di Jervis, in effetti, più d'un indizio emerge al riguardo. È indubbio infatti che “siamo programmati da prima della nascita, e in ogni fase della nostra vita, a costruire interazioni di vario tipo con le altre persone”, ed è altrettanto indubbio che queste interazioni “si presentano come *strutture di rischio*”, dal momento che il vantaggio che ciascuno di noi si attende di ritrarne dipende da qualcosa che non possiamo mai pienamente prevedere, cioè “il comportamento di un'altra persona”⁵⁹. Ma affinché per gli esseri umani la questione si possa concettualmente porre in questi termini, cioè nei termini di individui che si confrontano reciprocamente su come (e se) cooperare, occorre che “individui” *senz'altra determinazione* possano effettivamente darsi all'esperienza immediata: il che – come scrive correttamente Jervis – richiede *istituzioni sociali* in cui “il *singolo* cittadino può ottenere rapidamente giustizia dalla legge se ha subito un torto, dispone *singolarmente* di efficaci difese – a spese dello Stato – contro gli abusi occasionali dei burocrati, sa di essere *personalmente* aiutato da uffici appositi se qualcuno lo discrimina, [...] dispone di un minimo di assistenza se è solo e privo di risorse” e, ultimo ma non meno importante, riesce davvero a «sottrarsi alla pressione di pregiudizi moralistici maggioritari»⁶⁰. Se infatti è vero che la libertà personale emerge “come esperienza di libertà mentale e come possibilità soggettiva di riflessione e di scelta”⁶¹, bisogna aggiungere che questa emersione è frutto di un processo storico che ha comportato non soltanto il completo ribaltamento “del significato medievale del termine “soggetto”, che indicava l'essere sottomessi (*subjecti*) dei contadini, e sanciva l'anonimato di una vita schiacciata

dalla penuria e dall'ubbidienza"⁶², ma anche e soprattutto l'acquisizione di uno "spazio personale" che sottraesse il singolo dall'esposizione costante allo sguardo e al giudizio altrui⁶³: ciò che non era possibile, per non fare che un esempio, all'80% degli operai della Vienna degli anni '30, che – secondo una testimonianza di Wilhelm Reich – vivevano con tutta la loro famiglia in una sola stanza⁶⁴.

D'altra parte, se così stanno le cose, si deve concludere che l'individuo senz'altra determinazione diventa l'unità operativa della vita sociale solo con l'apparire del *Welfare State* novecentesco: vale a dire, allorché viene dotato di "un formidabile apparato di diritti"⁶⁵ che gli permettono non solo di difendere la propria libertà dallo Stato e di partecipare alle decisioni che coinvolgono la collettività in cui è inserito, ma soprattutto di rivendicare un adeguato livello di benessere e sicurezza economica. Senza il *generale* miglioramento delle abitudini alimentari, dell'igiene, della qualità delle abitazioni, dell'istruzione, della salute ecc., che il *Welfare* ha reso possibile, è difficile in effetti pensare che "individui" diversi dagli appartenenti alla *educated bourgeoisie*⁶⁶ avrebbero mai fatto la loro comparsa sulla scena della storia e della psicologia: assai più probabilmente avremmo continuato ad avere, come in passato, "gruppi" (tribù, *gentes*, classi ecc.), di cui gli individui erano semplici membra o – come gli eroi – personificazione.

Prendendo a prestito la riflessione di Alain Supiot, mi verrebbe fatto di sostenere che la comparsa dell'individuo è legata a quel modo – prettamente occidentale – con cui si è realizzato il legame fra la dimensione biologica e la dimensione simbolica costitutive di ogni essere umano: alludo alla figura del "soggetto di diritto", ovvero – per dirla con Supiot – dell'*homo juridicus*⁶⁷. E messa così la questione, non mi sentirei di convenire con Jervis sull'idea che, nel confronto con il mondo animale, l'universo antropologico abbia acquistato nuove caratteristiche: al contrario, si dovrebbe dire che è il comportamento animale a essersi chiarito una volta guardato con la lente dei concetti tipici della

psicologia degli umani, a conferma che “l’anatomia dell’uomo è una chiave per l’anatomia della scimmia”⁶⁸ e non viceversa.

7. È perfino superfluo sottolineare quanto un simile modo di vedere refluisca negativamente sulla possibilità di argomentare in favore della matrice evolutiva delle nostre preferenze politiche, e segnatamente per una loro collocazione addirittura nel Pleistocene⁶⁹. Sembra piuttosto di poter dire che anche in questo caso il richiamo al Pleistocene funzioni come una “scappatoia”, alla quale gli psicologi evuzionisti ricorrono per dar conto della persistenza di certe vestigia comportamentali pur in presenza di condizioni ambientali affatto diverse da quelle del tempo in cui si sarebbero evolute⁷⁰: prima fra queste la cosiddetta “visione-tunnel” tipica della nostra psicologia sociale⁷¹, cioè la nostra abitudine a collocarci in un ambito socio-economico estremamente ristretto e a ignorare le conseguenze a medio-lunga distanza (e a medio-lungo termine) delle nostre azioni – proprio come se facessimo ancora parte soltanto di una ristretta tribù di parenti, amici e colleghi di lavoro. È questa abitudine che attualmente compromette il funzionamento dei sistemi sociali entro cui si sviluppa la nostra cooperazione, siano essi ispirati alla logica del mercato o a quella della pianificazione; e non sarà certo dal modo in cui cooperano vermi e lumache che potremo trarre insegnamento per affrontare le modalità assai più complesse con cui il dilemma fra cooperare e competere si presenta nel mondo in cui viviamo.

Ma non è questo che qui importa sottolineare, tanto più che non credo che Jervis avrebbe mai dubitato di una conclusione del genere. Il problema, piuttosto, mi pare un altro. Perché mai, nonostante perfino in una prospettiva classicamente darwiniana appaia sempre più chiara l’importanza dell’eredità socioculturale, ci troviamo di fronte a ripetuti tentativi di accentuare “il lato natura”⁷² dei comportamenti e delle preferenze politiche?

Una possibile risposta si potrebbe mettere in questi termini. La teoria economica neoclassica argomenta l'efficienza dei mercati capitalistici concorrenziali muovendo dall'ipotesi che si possa descrivere il comportamento del sistema economico sulla base delle preferenze e delle dotazioni degli agenti e degli insiemi di produzione delle imprese⁷³. In linguaggio meno esoterico, la teoria economica descrive il funzionamento del sistema capitalistico in termini di un processo "lineare", che muove dalla fissazione esogena delle dotazioni e delle preferenze degli individui che vi prendono parte e si conclude con la determinazione endogena delle quantità prodotte e scambiate, dei prezzi e della distribuzione. Attraverso questa procedura, in cui la logica dei comportamenti individuali viene espressa nei termini di una relazione tra fini dati e mezzi scarsi disponibili per usi alternativi, si suppone che si possa pervenire alla piena occupazione delle risorse, cioè che i prezzi di equilibrio siano fissati ad un livello che consente di assorbire interamente le dotazioni esistenti⁷⁴.

È importante sottolineare che l'ipotesi di esogenità delle preferenze costituisce il vero e proprio architrave logico di tutta la teoria: poiché la curva di domanda del mercato risulta dall'aggregazione delle domande dei singoli agenti, occorre che ciascun addendo sia perfettamente determinato prima della somma. Diversamente, supponendo cioè che le preferenze individuali siano condizionate dal comportamento degli altri agenti del sistema, la teoria non potrebbe conseguire le finalità che si propone, dal momento che la curva della domanda (parziale) del mercato si rivelerebbe determinante nella formazione dell'*n*-esima curva di domanda individuale⁷⁵, e in questo modo verrebbero a cadere i presupposti del procedimento di aggregazione.

Messa in questi termini la questione, si capisce che gli economisti neoclassici abbiano avuto da sempre il loro bel daffare per escludere che le preferenze potessero essere determinate da altro che dalla volontà degli individui che le esprimono. E si capisce anche che,

in mancanza d'altro, abbiano finito per accogliere con entusiasmo l'ipotesi "sociobiologica" di Edward O. Wilson: cosa di meglio per blindare la teoria (e soprattutto le sue conseguenze di politica economica) di una spiegazione che riconduce le preferenze individuali alla nostra evoluzione biologica⁷⁶?

Se questa ipotesi fosse plausibile, potrebbe costituire una chiave per spiegare come mai, contro ogni ragionevolezza⁷⁷, i programmi di ricerca della psicologia evoluzionistica tendono attualmente a indirizzarsi verso l'identificazione di geni che regolerebbero i neurotrasmettitori e la morfogenesi delle aree cerebrali maggiormente implicate nel comportamento sociale⁷⁸: potremmo cioè trovarci di fronte ad una riproposizione del vecchio *determinismo biologico*, che "è sempre stato usato per difendere gli ordinamenti sociali come biologicamente inevitabili, dai tempi dei sovrani assoluti fino all'imperialismo del XIX secolo"⁷⁹. Non è detto che si tratti di un'illazione veteromarxista: in fondo, è proprio Rubin a concludere la sua perorazione a favore di una "politica secondo Darwin" sostenendo che il punto "più significativo" della sua analisi è costituito dal riconoscimento della "superiorità della società occidentale, soprattutto statunitense, nel soddisfare i desideri umani"⁸⁰.

Va da sé che argomentare in favore della "plasticità" delle nostre strutture cerebrali⁸¹ e di una consequenziale trasmissibilità culturale (storica) delle nostre preferenze politiche serve a evitare "la riduzione immediata del sociale al biologico e il disconoscimento di ciò che di radicalmente nuovo ha portato il sorgere del lavoro e dei rapporti di produzione rispetto alla vita meramente animale", ma non comporta affatto "la negazione del condizionamento che la natura esercita tutt'ora sull'uomo, la relegazione della biologicità dell'uomo in una specie di prologo preistorico dell'umanità, il disconoscimento della rilevanza che certi dati biologici hanno in rapporto all'esigenza della *felicità*"⁸². Meno ancora significa dimenticare le tragedie che nel secolo scorso si sono avute in nome del mito dell'«uomo nuovo»

o sponsorizzare progetti di “manipolazione dei popoli” analoghi a quelli della Cina maoista o della Cambogia di Pol Pot⁸³. Temo piuttosto l’inverso: che la presunta matrice darwiniana⁸⁴ della psicologia evolucionistica “serva a nascondere e a trasmettere, insieme ad acquisizioni scientifiche (o senza di esse), motivi ideologici ben precisi legati alla difesa di valori e interessi storicamente definiti”⁸⁵. Sono anche queste parole di Jervis, e mi sembrano più che mai attuali.

BIBLIOGRAFIA E NOTE

1. Cit. da CORBELLINI G., JERVIS G., *La razionalità negata. Psichiatria e antipsichiatria in Italia*. Torino, Bollati Boringhieri, 2008, p. 26.
2. Il che, aggiungo, non è certo un bene, ma caso mai un problema: si vedano sul punto le considerazioni di MUNTONI G., *Dinamiche psichiche nel tentativo di conciliazione*. *Psicoterapia e scienze umane*, 2002; 4: 57-65.
3. JERVIS G., *Individualismo e cooperazione. Psicologia della politica*. Roma-Bari, Laterza, 2002.
4. Cfr. CORBELLINI G., JERVIS G., op. cit. nota 1, p. 24.
5. Cfr. JERVIS G., nota 3, p. 3. Il riferimento è a ELSTER J., *Political Psychology*. Cambridge, At the University Press. 1993, p. 140.
6. JERVIS G., op. cit. nota 3, p. 148.
7. JERVIS G., op. cit. nota 3, p. 4.
8. JERVIS G., op. cit. nota 3, p. 6.
9. JERVIS G., op. cit. nota 3, p. 6.
10. JERVIS G., op. cit. nota 3, p. 7.
11. JERVIS G., op. cit. nota 3, pp. 100-101.
12. JERVIS G., op. cit. nota 3, p. 101.
13. JERVIS G., op. cit. nota 3, p. 102-103.
14. JERVIS G., op. cit. nota 3, spec. pp. 132-140.
15. JERVIS G., *Contro il relativismo*. Roma-Bari, Laterza, 2005.
16. JERVIS G., nota 3, spec. pp. 145-146.
17. JERVIS G., nota 3, p. 165.
18. JERVIS G., nota 3, p. 171.
19. JERVIS G., nota 3, p. 147.
20. In ciò risiede appunto l’essenza della “politica darwiniana”, come chiarisce Corbellini nella sua prefazione al libro di Rubin: cfr. CORBELLINI G.,

Darwin VS. Marx?

- Politica darwiniana vs darwinismo politicizzato*. In: RUBIN P.H., *La politica secondo Darwin*. Torino, IBL Libri, 2009, p. 9.
21. CORBELLINI G., op. cit. nota 20, p. 15.
 22. Cfr. ad es. JERVIS G., *Pensare dritto, pensare storto. Introduzione alle illusioni sociali*. Torino, Bollati Boringhieri, 2007, p. 73.
 23. Che questa sia l'assunzione di fondo della psicologia evolutivista è argomentato in RUBIN P.H., op. cit. nota 20, p. 39 e *passim*.
 24. JERVIS G., *Prime lezioni di psicologia*. Roma-Bari, Laterza, 2004, p. 12.
 25. JERVIS G., op. cit. nota 24, p. 29.
 26. JERVIS G., op. cit. nota 24, p. 105.
 27. JERVIS G., op. cit. nota 24, p. 106.
 28. JERVIS G., op. cit. nota 24, p. 110.
 29. JERVIS G., op. cit. nota 22, pp. 26-27.
 30. JERVIS G., op. cit. nota 22, p. 78.
 31. RUBIN P.H., op. cit. nota 20, p. 341.
 32. RUBIN P.H., op. cit. nota 20, p. 344.
 33. RUBIN P.H., op. cit. nota 20, pp. 346-347.
 34. JERVIS G., op. cit. nota 3, pp. 17-18.
 35. JERVIS G., op. cit. nota 3, p. 178.
 36. JERVIS G., op. cit. nota 24, p. 107.
 37. JERVIS G., op. cit. nota 24, p. 12.
 38. JERVIS G., op. cit. nota 22, pp. 22-23.
 39. JERVIS G., op. cit. nota 22, p. 73.
 40. JERVIS G., op. cit. nota 22, p. 74.
 41. JERVIS G., op. cit. nota 22, p. 74.
 42. JERVIS G., op. cit. nota 22, p. 77.
 43. JERVIS G., op. cit. nota 24, p. 111.
 44. JERVIS G., op. cit. nota 24, p. 112.
 45. CAVALLI SFORZA L. L., *L'evoluzione della cultura*. Torino, Codice edizioni, 2004, p. 95.
 46. GOULD S. J., *Potenzialità biologica contro determinismo biologico*. In: GOULD S. J., *Questa idea della vita*. Roma, Editori Riuniti, 1984, pp. 240-241.
 47. CAVALLI SFORZA L. L., op. cit. nota 45, p. 94.
 48. Così ALTHUSSER L., *Freud e Lacan*. Roma, Editori Riuniti, 1981, pp. 16-17.
 49. Cfr. JERVIS G., op. cit. nota 24, p. 138 n. 7.
 50. PARISI D., *Una nuova mente*. Torino, Codice edizioni, 2006, p. 47.
 51. PARISI D., op. cit. nota 50, p. 75.
 52. PARISI D., op. cit. nota 50, p. 81.

53. PARISI D., op. cit. nota 50, p. 83.
54. Cfr. CORBELLINI G., JERVIS G., op. cit. nota 1, pp. 30-31.
55. Si veda la lettera di Marx a Engels del 19 dicembre 1860, in *Carteggio Marx-Engels*, Roma, Edizioni Rinascita, 1951, III, p. 477. Engels, un anno prima, non era stato da meno: “*Darwin, che sto appunto leggendo, è proprio stupendo. Per un certo aspetto la teleologia non era stata ancora sgominata e lo si è fatto ora. E poi non è stato ancora mai fatto un tentativo così grandioso per dimostrare uno sviluppo storico nella natura, o almeno non così felicemente*” (ibid., p. 372).
56. MARX K., *Lineamenti fondamentali della critica dell’economia politica*. Firenze, La Nuova Italia, 1978, vol. 1, pp. 6-7.
57. JERVIS G., op. cit. nota 3, p. 7.
58. MARX K., op. cit. nota 56, p. 32.
59. JERVIS G., op. cit. nota 3, p. 183.
60. JERVIS G., op. cit. nota 3, p. 107.
61. JERVIS G., op. cit. nota 3, p. 107.
62. JERVIS G., op. cit. nota 3, p. 121.
63. JERVIS G., op. cit. nota 3, p. 108.
64. Cit. da JERVIS G., *I militanti e lo stregone*. In: JERVIS G., *Il buon rieducatore*. Milano, Feltrinelli, 1977, p. 53.
65. L’espressione è di MARSHALL T. H., *Cittadinanza e classe sociale*. Roma-Bari, Laterza. 2002, p. 11. Ho approfondito il tema in CAVALLARO L., *Lo Stato dei diritti. Politica economica e rivoluzione passiva in Occidente*. Napoli, Vivarium, 2005.
66. Sul nesso inscindibile tra libertà e proprietà che caratterizza la riflessione del liberalismo classico (e sulla sistematica rimozione di questo nesso nella letteratura neoliberale del XX secolo) si veda LOSURDO D., *Contro storia del liberalismo*. Roma-Bari, Laterza, 2005.
67. SUPIOT A., *Homo juridicus. Saggio sulla funzione antropologica del Diritto*. Milano, Bruno Mondadori, 2006.
68. MARX K., nota 56, p. 33.
69. Come invece sostiene RUBIN P. H., op. cit. nota 20, pp. 341 ss.
70. Sulla scappatoia del Pleistocene ho ripreso considerazioni di ELDREDGE N., *Perché lo facciamo. Il gene egoista e il sesso*. Torino, Einaudi, 2005, p. 125.
71. Si veda sul punto SEABRIGHT P., *In compagnia degli estranei. Una storia naturale della vita economica*. Torino, Codice edizioni, 2005.
72. Giusta l’espressione di RUBIN P. H., op. cit. nota 20, p. 41.
73. Si veda HAHN F. H., *I neocardiani*. In: HAHN F. H., *Stabilità, disoccupazione, moneta*. Bologna, il Mulino, 1989, pp. 120-121.

74. Così in specie BRANCACCIO E., *Una teoria monetaria della riproduzione sociale*. In: BRANCACCIO E., *La crisi del pensiero unico*, Milano, Franco-Angeli, 2009, pp. 149-150.
75. Il rilievo risale ad LEIBENSTEIN H., *L'effetto di imitazione di massa, l'effetto snob e l'effetto Veblen nella teoria della domanda dei consumatori*. In: BREIT W., HOCHMAN H. M., *Problemi di microeconomia*. I, Milano, Etas Kompass, 1970.
76. La filiazione wilsoniana è esplicitamente riconosciuta in: RUBIN P. H., op. cit. nota 20, p. 45. Ma già Gary Becker aveva riconosciuto come l'approccio dei sociobiologi fosse perfettamente familiare agli economisti neoclassici: cfr. BECKER G., *L'approccio economico al comportamento umano*. Bologna, il Mulino, 1998.
77. Si vedano al riguardo i rilievi di CAVALLI SFORZA L.L., nota 45, p. 4.
78. Lo ricorda CORBELLINI G., op. cit. nota 20, p. 31.
79. GOULD S. J., op. cit. nota 46, p. 246.
80. RUBIN P. H., op. cit. nota 20, p. 356.
81. Per una prima introduzione al tema vedi KANDEL E. R., *Alla ricerca della memoria. La storia di una nuova scienza della mente*. Torino, Codice edizioni, 2007.
82. Riprendo qui TIMPANARO S., *Sul materialismo*. Pisa, Nistri-Lischi, 1970, p. XIII. Mi sembra tuttora un valido (se non proprio il più valido) programma di ricerca per quanti oggi vorrebbero riallacciarsi alla tradizione marxista.
83. Questa in effetti è sempre stata la vera preoccupazione di Jervis: cfr. ad es. JERVIS G., op. cit. nota 3, p. 10.
84. Dico "presunta" perché non sono convinto che Jervis cogliesse nel segno quando sosteneva che i dissensi che tuttora persistono tra gli studiosi che si richiamano alla tradizione darwiniana riguardassero "aspetti metodologici e ideologici di importanza non centrale" (JERVIS G., nota 24, p. 101): i dissidi tra Dawkins (che insieme a Wilson può essere considerato come il padre della psicologia evoluzionistica) e Gould e Eldredge erano e sono ben più profondi. Cfr. sul punto STERELNY K., *La sopravvivenza del più adatto. Dawkins contro Gould*. Milano, Raffaello Cortina, 2004.
85. JERVIS G., *Psicanalisi e ideologia*. In: JERVIS G., op. cit. nota 64, p. 46.

Correspondence should be addressed to:

Luigi Cavallaro, Tribunale di Palermo, Piazza Vittorio Emanuele Orlando.

E-mail: luigicavallaro@libero.it.

