
micromega - micromega-online

Rileggiamoli insieme

Egoista o altruista? La natura umana da Hobbes ai neuroni specchio

di Cristina Cecchi

Thomas Hobbes, *Leviatano*, Bur, Milano 2016

Giacomo Rizzolatti e Antonio Gnoli, *In te mi specchio. Per una scienza dell'empatia*, Rizzoli, Milano 2016

Homo homini lupus o *homo homini salus*? La natura umana è egoista o altruista? Cerchiamo di salvarci a discapito degli altri o insieme agli altri? Siamo accaparratori o solidali? E quali conseguenze ha l'una o l'altra concezione sul modo in cui si costituisce la socialità? Donald Trump è un neo-hobbesiano (o meglio un neo-pseudo-hobbesiano)?

Thomas Hobbes, con il suo *Leviatano*, è assurto a paradigma universale del modo di intendere la natura umana, spesso in opposizione al *bon sauvage* di Rousseau; entrambi si sono serviti delle proprie speculazioni antropologiche per fondare una teoria politica. Di questa poi l'umanità si è nutrita – e tuttora si nutre – nel processo di istituzione dell'ordinamento sociale e politico, con ricadute storiche enormi. Che cosa possono dire le scienze, in particolare le neuroscienze, riguardo alla struttura biologica, cioè presociale, dell'organismo umano? Si può usare la recente scoperta dei neuroni specchio – ovvero della fisiologica predisposizione all'empatia – per orientare diversamente le scelte politiche?

L'umanità è scura e dolente come un olio di Caravaggio, per Thomas Hobbes. Il padre della filosofia politica moderna pubblica il *Leviatano* nel 1651, dopo i trattati di Vestfalia – che chiudono la furia fradicia di sangue delle guerre di religione su scala europea e segnano l'inizio della statualizzazione della politica, ovvero del protagonismo storico della moderna forma stato – e alla fine della prima guerra civile inglese – in cui l'analisi storiografica marxista vede lo scontro tra vecchia nobiltà e borghesia in ascesa, tra il mondo ormai consunto dei privilegi e delle gerarchie divine o regali e le nuove soggettività che invocano la liberalizzazione dei commerci. Hobbes è profondamente inserito nel suo tempo, eppure modernissimo. Nel *Leviatano* si sente la scissione luterana tra i due regni, che consegna quello dell'uomo alla pura malvagità e all'immanenza afinalistica; si sente l'esperienza delle guerre di religione e la successiva affermazione delle tesi sulla convivenza; si sente il bisogno di sicurezza, il bisogno di dedicarsi ai propri affari della società protoborghese. Hobbes lotta contro le scorie del sistema feudale e nel contempo si ribella alla voracità predatoria e anomica dell'individualismo acquisitivo. Il *Leviatano* è insomma un'invenzione barocca; è stato interpretato come un trattato regalistico-assolutistico o un progetto liberale, un disegno di governo biopolitico o di rivoluzione capitalistica – attirandosi una serqua di critiche da ogni angolazione. Ma quello di Hobbes non è

l'assolutismo regio trionfante nella Francia di Luigi XIV e violentemente contrastato nell'Inghilterra della Gloriosa rivoluzione: è l'assolutismo dello stato moderno, l'embrione dello stato rappresentativo di diritto, che prenderà corpo e figura in esperienze politiche antiassolutistiche quali la Rivoluzione francese, le rivoluzioni borghesi dell'Ottocento, le costituzioni continentali e le vicende più recenti della democrazia. Hobbes è l'iniziatore archetipico della modernità politica, la levatrice di un nuovo ordine razionale. E se non inventa l'uomo egoista, di certo inventa l'uomo egoista come fondamento della teoria politica.

Dopo aver osservato che «la felicità è un continuo progredire del desiderio da un oggetto ad un altro» (da «Della differenza dei costumi», cap. XI), [\[1\]](#) [\[#_ftn1\]](#) Hobbes enuncia: «Cosicché pongo in primo luogo, come una inclinazione generale di tutta l'umanità, un desiderio perpetuo e senza tregua di un potere dopo l'altro che cessa solo nella morte. [...] perché [l'uomo] non può assicurarsi il potere e i mezzi per viver bene, che ha al presente senza acquisirne di maggiori». La causa prima della lotta dell'uomo contro l'uomo, dunque, è la connotazione della natura umana come *desiderante*: l'uomo non può fare a meno di procedere da un desiderio all'altro, la vita umana è un viaggio da un desiderio all'altro, il desiderio è il motore, la linfa, la maledizione della vita umana. Ottenuto ciò che si desiderava, si desidera subito altro, di più o di diverso. Il potere è la facoltà di realizzare i propri desideri. Perciò il desiderio che regna su tutti i desideri, perché a essi apre la via della realizzazione, è il desiderio di potere. Potere in primo luogo di garantirsi i mezzi per la sopravvivenza; e, qualora questa sia sufficientemente assicurata, potere in secondo luogo di garantirsi i mezzi per il miglioramento delle condizioni della propria sopravvivenza. Quindi la vita dell'uomo è un incessante tentativo di acquisire potere. Ma, se si considera il potere totale dell'umanità un insieme chiuso, l'acquisto del potere di uno ne comporta la cessione da parte di un altro; il miglioramento delle condizioni di sopravvivenza di uno avviene per sottrazione di mezzi e risorse a un altro.

«La natura ha fatto gli uomini così uguali nelle facoltà del corpo e della mente che [...] quando si calcola tutto insieme, la differenza tra uomo e uomo non è così considerevole, che un uomo possa di conseguenza reclamare per sé qualche beneficio che un altro non possa pretendere, tanto quanto lui» (da «Della condizione naturale dell'umanità per quanto concerne la sua felicità e la sua miseria», cap. XIII); ma gli uomini non sono in genere disposti ad accettare tale eguaglianza, e per vanagloria, pensando di *essere* più degli altri, pretendono di *avere* più degli altri. «Perciò, se due uomini desiderano la stessa cosa, e tuttavia non possono entrambi goderla, diventano nemici, e sulla via del loro fine (che è principalmente la loro propria conservazione, e talvolta solamente il loro diletto) si sforzano di distruggersi o di sottomettersi l'un l'altro»; di qui la percezione di un pericolo continuo, la diffidenza tra uomo e uomo, la sensazione della necessità non solo di stare sempre sulla difensiva, ma di aggredire per accaparrarsi quanto più dominio possibile, da principio per il fine dell'autoconservazione, poi come fine in sé. «Da ciò è manifesto che durante il tempo in cui gli uomini vivono senza un potere comune che li tenga tutti in soggezione, essi si trovano in quella condizione che è chiamata guerra e tale guerra è quella di ogni uomo contro ogni altro uomo», laddove per guerra non si intende solo il tempo del combattimento effettivo, ma una inclinazione, una posizione costante. La pace, viceversa, risulta aliena alla natura umana, così come il «piacere nello stare in compagnia». «Perciò tutto ciò che è conseguente al tempo di guerra in cui ogni uomo è nemico ad ogni uomo, è anche conseguente al tempo in cui gli uomini vivono senz'altra sicurezza di quella che la propria forza e la propria inventiva potrà fornire loro. In tale condizione non c'è posto per l'industria, perché il frutto di essa è incerto, e per conseguenza non v'è cultura della terra, né navigazione, né uso dei prodotti che si possono importare per mare, né

comodi edifici, né macchine per muovere e trasportare cose che richiedono molta forza, né conoscenza della faccia della terra, né calcolo del tempo, né arti, né lettere, né società, e, quel che è peggio di tutto, v'è continuo timore e pericolo di morte violenta, e la vita dell'uomo è solitaria, misera, sgradevole, brutale e breve.» L'uomo, insomma, è un essere abbruttito e degradato dallo stato di guerra perpetua cui la sua natura lo costringe. La natura ha dissociato gli uomini, li ha resi atti ad aggredirsi e distruggersi l'un l'altro. Tale degenerazione dell'umanità era la condizione in cui si viveva nello stato prepolitico, quando non c'era il timore di un potere comune, e in cui si tornerebbe a vivere se questo venisse meno.

«Perciò, finché dura questo diritto naturale di ogni uomo ad ogni cosa, non ci può essere sicurezza per alcuno (per quanto forte o saggio egli sia) di vivere per tutto il tempo che la natura ordinariamente concede agli uomini di vivere» (da «Della prima e seconda legge naturale e dei contratti», cap. XIV).

Insomma, la libertà assoluta coincide con la negazione della libertà assoluta; la massima espressione di vita è in verità negazione della vita stessa. Dalla triste condizione in cui l'uomo è messo dalla pura natura si può uscire: ci si può accordare per «il timore della morte, il desiderio di quelle cose che sono necessarie per condurre una vita comoda». È così che l'umanità esce dallo stato di natura ed entra nello stato di diritto. L'uomo rinuncia a una parte della libertà assoluta di cui gode nello stato di natura e si consocia. La prima – fondamentale e razionale – legge di natura, infatti, per Hobbes è «che ogni uomo debba sforzarsi alla pace, per quanto abbia speranza di ottenerla, e quando non possa ottenerla, cerchi e usi tutti gli aiuti e i vantaggi della guerra». Da cui la seconda legge di natura: «che un uomo sia disposto, quando anche altri lo sono, per quanto egli penserà necessario per la propria pace e difesa, a deporre questo diritto a tutte le cose; e che si accontenti di avere tanta libertà contro tutti gli altri uomini, quanta egli ne concederebbe ad altri uomini contro di lui». Ogni uomo ridimensiona la propria libertà e la propria possibilità di dominio, e rinuncia quindi alle comodità che, se fosse vittorioso, gliene deriverebbero, in considerazione del fatto che sono preferibili minori libertà, dominio e comodità al pericolo di morte o, peggio, alla vita trascorsa nel timore generato dal pericolo di morte. La radice della scelta sociale e della morale della reciprocità (trattare gli altri come vorremmo essere trattati noi, rispettare i patti e astenerci da ogni specie di torto che potremmo voler commettere ai danni degli altri) per Hobbes è dunque di una razionalità egoistico-strategica, e in fin dei conti utilitaristica: è l'autodifesa, l'accrescimento del potere dell'uno dato dall'unione con il potere degli altri. L'uomo, però, depone il proprio diritto naturale alla libertà assoluta non mediante semplice rinuncia, bensì mediante trasferimento ad altri; è dopo aver depresso il proprio diritto che egli è in dovere – è obbligato, è vincolato – verso coloro ai quali ha trasferito, ceduto il proprio diritto. «Il mutuo trasferimento del diritto è ciò che gli uomini chiamano contratto.»

Perché gli uomini rispettino la parola data con il contratto e adempiano al patto, tuttavia, è necessario che essi abbiano timore per le conseguenze dell'infrangere la parola; il che si ottiene soprattutto attraverso il timore di coloro ai quali si è traslato il proprio diritto: «la natura della giustizia consiste nel mantenimento dei patti validi, ma la validità dei patti non ha inizio se non con la costituzione di un potere civile sufficiente a costringere gli uomini a mantenerli»; «ci deve essere qualche potere coercitivo per costringere ugualmente gli uomini all'adempimento dei loro patti, per mezzo del terrore di una qualche punizione più grande del beneficio che si aspettano dall'infrangerli e per rendere sicura quella proprietà che gli uomini acquisiscono per contratto reciproco in ricompensa del diritto universale che abbandonano; e tale potere non c'è prima dell'erezione di uno stato» (da «Delle altre leggi di natura», cap. XV).

Lo stato, strumento unico attraverso cui garantire la pace, cioè la sopravvivenza e il benessere. «Questo è più del consenso o della concordia; è un'unità reale di tutti loro in una sola e medesima persona fatta con il patto di ogni uomo con ogni altro, in maniera tale che, se ogni uomo dicesse ad ogni altro, *io autorizzo e cedo il mio diritto di governare me stesso, a quest'uomo, o a questa assemblea di uomini a questa condizione, che tu gli ceda il tuo diritto, e autorizzi tutte le sue azioni in maniera simile*. Fatto ciò, la moltitudine così unita in una persona viene chiamato uno stato, in latino civitas. Questa è la generazione di quel grande Leviatano, o piuttosto (per parlare con più riverenza) di quel *dio mortale*, al quale noi dobbiamo, sotto il *Dio immortale*, la nostra pace e la nostra difesa. Infatti, per mezzo di questa autorità datagli da ogni particolare nello stato, è tanta la potenza e tanta la forza che gli sono state conferite e di cui ha l'uso, che con il terrore di esse è in grado di informare le volontà di tutti alla pace interna e all'aiuto reciproco contro i nemici esterni. In esso consiste l'essenza dello stato che (se si vuole definirlo) è *una persona dei cui atti ogni membro di una grande moltitudine, con patti reciproci, l'uno nei confronti dell'altro e viceversa, si è fatto autore, affinché essa possa usare la forza e i mezzi di tutti, come penserà sia vantaggioso per la loro pace e la comune difesa*. Chi regge la parte di questa persona viene chiamato sovrano e si dice che ha il *potere sovrano*; ogni altro è suo suddito» (da «Delle cause, della generazione e della definizione di uno stato», cap. XVII). Nel momento in cui l'umanità decide di costituirsi come società civile e per uscire dallo stadio del *bellum omnium contra omnes* ciascuno rinuncia alla propria libertà assoluta e cede il proprio potere al sovrano – in qualunque forma esso si presenti –, l'uomo si sottomette, si sottopone a leggi e dunque a castighi, si priva della facoltà di autogoverno, si aliena dal suo sé: in una parola, si fa suddito.

Oggi l'appartenenza allo stato – contratto che non viene volontariamente sottoscritto da ogni membro all'inizio della sua vita cosciente, ma che è stato sancito una volta per tutte e per tutti – ha certo connotati diversi da quelli dell'assolutismo del XVII secolo; nelle democrazie occidentali si presenta come sottomissione alle volontà di una maggioranza rappresentata da alcuni eletti, perlopiù accompagnata da una forma capitalistica dell'economia basata sulla competizione. Ma, proprio perché il Leviatano di Hobbes è l'archetipo di ogni statalismo moderno, il nucleo è lo stesso. L'idea di un egoismo consustanziale alla natura umana storicamente ha vinto; Hobbes, volente o nolente, l'ha universalizzata, fondandone il dominio storico. La considerazione che qualsiasi cosa, perfino un potere dispotico e invasivo, sia meglio del ritorno alla condizione naturale di guerra totale è il presupposto di base dell'esistenza dello stato. La società, lo stato, le leggi, il potere di punire, la proprietà, tutto discende dalla pulsione egoista dell'uomo in lotta con altri accaparratori, da regolare con opportune norme morali e materiali. La logica mercantile, la concorrenza permanente e l'individualismo possessivo sono ritenuti la catarsi sociale di inclinazioni naturali. [\[2\]](#) [\[#_ftn2\]](#) Il pensiero economico dominante si fonda sulla contraddittoria ideologia che afferma il prevalere dell'interesse particolare su quello universale e sostiene che il comune benessere nasca dall'esercizio dell'avidità di tutti. La genesi e il mantenimento del corpo politico avvengono per razionalità utilitaristica; al massimo ci si può concedere di pensare che dopo l'esperienza catastrofica del conflitto gli uomini arrivino a riconoscersi come eguali e perciò stipolino il patto di ognuno con tutti anche per consapevolezza morale. Non insetti eusociali, ma bestie polemogene che a un tratto si consociano perché scoprono che è loro di vantaggio, tutt'al più redente dopo la carneficina e addomesticate dalle leggi, dal timore della punizione, dall'(auto)imposizione della morale della reciprocità (con il solito corollario: vincolo - desiderio di infrazione - senso di colpa e vari altri sentimenti che abbattano l'uomo anziché elevarlo). La solidarietà sociale, poi, negli ultimi quarant'anni è decaduta al punto da essere ormai considerata roba da vecchi arnesi

retrogradi; ed è tutto un blaterare di meritocrazia, smantellamento del welfare, respingimento dei migranti, debiti sovrani che non debbono ottenere remissione prima che un intero popolo schiatti di fame. L'umanità nuova che un secolo e qualcosa fa sembrava nascita è morta, l'uomo ha riguadagnato la caverna. Così il chiaroscuro barocco e violento della narrazione antropologica del *Leviatano* descrive il nostro oggi – e forse il domani sarà peggio.

E se Hobbes avesse avuto torto? Se egoista per natura e solidale per convenienza non fossero le uniche due opzioni? Se si riconoscesse che l'uomo è anche empatico e solidale per natura?

Obiezione: Jean-Jacques Rousseau vide nello stato di natura hobbesiano una finzione filosofica che retrodatava alle origini dell'uomo caratteristiche di un uomo civilizzato, anzi, corrotto da una civiltà malsana. Anche Karl Marx ed Émile Durkheim – pur con vari distinguo, che purtroppo qui occorre tralasciare – rimproverarono a Hobbes di avere illegittimamente proiettato nello stato prepolitico la conflittualità e la brama di autoaffermazione che connotano quell'autentico *bellum omnium contra omnes* che è la società borghese liberale. Hobbes, in sostanza, si sarebbe dimenticato della dimensione storica e materiale, avrebbe creato un'astrazione lontana da qualsiasi realtà. Eppure Charles Darwin registrava il carattere universale e in un certo senso storico di alcune emozioni – le espressioni elementari di riso e pianto, paura e gioia, stupore e smarrimento –, da considerare patrimonio dell'evoluzione più che effetto di una storia di civiltà. Non si tratta dunque di un'astrazione, ma dell'individuazione di strutture neurobiologiche ataviche le quali determinano la natura umana prima e al di là delle condizioni storiche.

Dato che la scienza non è un deposito di conoscenze specialistiche bensì un bene comune, come la *Commedia* di Dante, a una scoperta scientifica si può attingere per modificare gli stili di pensiero collettivi. Con la scoperta dei neuroni specchio le neuroscienze hanno penetrato il tempio delle scienze sociali, rivoluzionando il modo in cui pensiamo i rapporti interpersonali. All'inizio degli anni novanta, Giacomo Rizzolatti è stato protagonista delle ricerche che hanno condotto alla scoperta dei neuroni specchio in alcune aree della corteccia cerebrale – una scoperta ampiamente discussa e infine accettata dalla comunità scientifica, per portata rivoluzionaria paragonata da alcuni a quella del Dna. [\[3\]](#) [\[#_ftn3\]](#) Individuati nell'uomo nelle aree premotorie, inclusa l'area di Broca (quella che presiede all'attività del linguaggio), hanno la funzione di attivare le relazioni intersoggettive; per la precisione, hanno la caratteristica di attivarsi sia quando compiamo un'azione sia quando osserviamo altri compierla: sono i neuroni dell'empatia, e ci dicono che siamo neurobiologicamente costruiti per provare le emozioni degli altri.

Si può immaginare che alle origini del percorso evolutivo siano sorte pratiche da cui l'uomo, procedendo per imitazione dell'azione altrui, ha iniziato l'apprendimento; tali processi imitativi sono regolati da neuroni particolari e hanno garantito lo sviluppo cognitivo della specie umana: grazie all'imitazione si sono diffusi gli strumenti, le tecniche, i rituali, le strategie di difesa, il linguaggio, divenendo parte della cultura del gruppo. La trasmissione della cultura, con la possibilità di migliorare quel che il proprio predecessore ha trovato, è alla base dell'avanzamento della nostra specie. Senza l'imitazione la creatività serve a poco; e l'imitazione comporta la comprensione dell'agire dell'altro da sé. La comprensione biologicamente certificata, tuttavia, di per sé non è sufficiente a rivoluzionare l'idea di socialità.

L'uomo è neurofisiologicamente predisposto per imparare a compiere certe

azioni (a questo ci si riferisce quando si parla di «neuroni premotori»); sta poi anche agli stimoli esterni far sì che tale sviluppo avvenga, che l'apprendimento si verifichi, e che quelle azioni entrino dunque nel patrimonio delle capacità di un individuo. Il che avviene per l'apprendimento delle funzioni motorie, ma si può considerare che avvenga anche per le funzioni empatiche. Attraverso lo studio del sistema motorio della scimmia in situazioni di interazione sociale, Rizzolatti e la sua équipe hanno scoperto dei neuroni che si attivavano sia quando la scimmia compiva un'azione sia quando osservava lo sperimentatore compierla. «Abbiamo chiamato questi neuroni *mirror*, in italiano “neuroni specchio”», accertandoli poi anche per l'uomo: capiamo l'azione dell'altro proprio come se l'avessimo agita in prima persona. Dopo la scoperta dei neuroni specchio Rizzolatti e colleghi si sono chiesti se ci siano neuroni specchio anche per le emozioni e hanno scoperto che nelle mappe di risonanza magnetica funzionale gli stessi punti si attivavano sia quando un'emozione era evocata da stimoli naturali (per esempio l'odore di uova marce) sia quando il soggetto vedeva – o meglio leggeva – la stessa emozione (il disgusto) in un altro. In sostanza, l'uomo fa esperienza mentale delle stesse emozioni che prova un altro; le emozioni dell'altro non vengono capite cognitivamente, con l'intelligenza, ma sentite direttamente, come se fossero proprie: non si tratta solo di imitazione e comprensione, ma proprio di sentire se stessi come se si fosse l'altro. In questo modo i neuroni specchio ci danno la facoltà dell'immedesimazione, della partecipazione, dell'empatia – il cui deficit sarebbe invece alla base di patologie come autismo, narcisismo, disturbo borderline della personalità. L'evoluzione ha selezionato l'empatia come risorsa biologica indispensabile per la sopravvivenza della specie e degli individui che la compongono. L'empatia non è il vagheggiamento di un animo contemplativo e fiducioso: è una componente fondamentale inscritta nel tessuto cognitivo umano. Sta poi alla società esaltarla o deprimerla.

Quando Hobbes descrive l'uomo dei primordi che cerca di accaparrarsi le risorse naturali per la propria sopravvivenza coglie senz'altro una verità antropologica: nessuno vuole negarlo. Tuttavia, se esiste un egoismo originario e ineliminabile nella natura umana, senza dubbio esiste un altro egoismo, un prodotto storico dell'organizzazione sociale individualistico-possessiva, la quale accentua l'egoismo naturale, fa leva su di esso e lo esaspera. Ma storia non è fato: il suo corso è in parte plasmabile. Scommettere sull'empatia anziché sull'egoismo significa pensare una società solidale anziché antagonista, dare fiducia alla fratellanza che precede la legge, alla cooperazione che precede l'utile. Decidere una diversa evoluzione della specie. Modellare un'umanità nuova.

NOTE

[1] [#_ftnref1] Questa e tutte le citazioni che seguono sono tratte dall'edizione: Thomas Hobbes, *Leviatano*, traduzione di Gianni Micheli, con un saggio introduttivo di Carlo Galli, Bur, Milano 2016.

[2] [#_ftnref2] Si veda Crawford Brough Macpherson, *Libertà e proprietà alle origini del pensiero borghese. La teoria dell'individualismo possessivo da Hobbes a Locke*, Mondadori, Milano 1982, p. 27: «La tesi è che le difficoltà della teoria liberal-democratica moderna abbiano radici più profonde di quanto si pensasse, e che la difficoltà centrale si trovi proprio nell'originario individualismo del diciassettesimo secolo e sia da ricercare nel suo aspetto possessivo».

[3] [#_ftnref3] Il volume suggerito in apertura (*In te mi specchio. Per una scienza dell'empatia*, Rizzoli, Milano 2016) è una conversazione tra Giacomo

Rizzolatti e Antonio Gnoli, che dà spazio anche alle ricadute filosofiche e sociopolitiche della scoperta; si vedano inoltre Giacomo Rizzolatti e Corrado Sinigaglia, *So quel che fai. Il cervello che agisce e i neuroni specchio*, Raffaello Cortina, Milano 2006; Marco Iacoboni, *I neuroni specchio. Come capiamo ciò che fanno gli altri*, Bollati Boringhieri, Torino 2008. Al crocevia tra neuroscienze e scienze umane si trovano anche: Jean-Pierre Changeux, *Il bello, il buono, il vero. Un nuovo approccio neuronale*, Raffaello Cortina, Milano 2013; Jaak Panksepp e Lucy Biven, *Archeologia della mente. Origini neuroevolutive delle emozioni umane*, Raffaello Cortina, Milano 2014.

(5 giugno 2017)

Copyright © 1999-2017 GEDI Gruppo Editoriale S.p.A. - P.Iva 05703731009