

Limiti alla crescita, universalismo e progresso sociale

Abstract: The paradigm of limits to growth has been legitimized by important contributions, both scientific and philosophical. Although it has oriented the political program of the major ecological movements, its weakness is to be “negative” (placing constraints) and paternalistic (preaching to others what it would be right to do). We evaluate the weight of these criticisms by examining Ingrid Robeyns’ recent refined version of it, according to which it would be efficient and right to put an upper limit on income and wealth. We then move on to criticize the universalist ideology that has always permeated the ecological paradigm, arguing that, ultimately, Humanity will be able to awaken and jointly face the ongoing crises. Evolutionary biology helps to account for the weakness of this approach: the human species reproduces by mixing conflict and cooperation on an individual and group level. Humans have always been divided into many tribes, which can collaborate, but which sometimes exist as they defend and affirm borders and identities. It is rather empty to imagine the ecumenical convergence of all humans on the same order of priorities. Finally, we distinguish between growth and social progress. We try to formulate a definition of progress that constitutes the premise for a more adequate narration of the story of our biosphere.

I limiti del limitarismo

Se nel capitolo quarto abbiamo discusso la tesi degli *abbondantisti*, ovvero degli esponenti della crescita economica perpetua, volgiamoci adesso a considerare la posizione dei *limitaristi*, ovvero dei propugnatori dell’insostenibilità di una crescita indefinita in un ambiente fisico finito. Non siamo qui interessati ad esaminare i contributi analitici del famoso rapporto al Club di Roma, *Limits to Growth*, che nel 1971 aprì un dibattito fecondo, controverso e mai chiuso. Vogliamo semplicemente soppesare l’idea – trasmessa anche da quel libro, benché molto più antica – che l’unica risposta al conflitto tra pianeta ed economia risieda nel proteggere il primo, ponendo vincoli alla dinamica della seconda.

Si tratta di un’idea che ha guidato, e in parte orienta ancora, i movimenti ecologisti. Più crescita comporta quasi sempre più devastazioni ambientali, perché richiede “troppo” di tutto: troppe risorse, troppo inquinamento, troppe conseguenze sistemiche come l’effetto serra o il riscaldamento globale. Quindi occorre regolare, contenere, depotenziare il motore del capitalismo.

Nicolò Bellanca, University of Florence, Italy, nicolo.bellanca@unifi.it, 0000-0002-3809-3455
Luca Pardi, CNR-IPCF, Institute for Chemical-Physical Processes, Italy, luca.pardi@pi.ipcf.cnr.it, 0000-0002-6870-1490

FUP Best Practice in Scholarly Publishing (DOI 10.36253/fup_best_practice)

Nicolò Bellanca, Luca Pardi, *Limiti alla crescita, universalismo e progresso sociale*, pp. 113-126, © 2020 Author(s), CC BY 4.0 International, DOI 10.36253/978-88-5518-195-2.11, in Nicolò Bellanca, Luca Pardi, *O la capra o i cavoli. La biosfera, l’economia e il futuro da inventare*, © 2020 Author(s), content CC BY 4.0 International, metadata CC0 1.0 Universal, published by Firenze University Press (www.fupress.com), ISSN 2704-5919 (online), ISBN 978-88-5518-195-2 (PDF), DOI 10.36253/978-88-5518-195-2

I limitaristi propongono di razionare (per legge, per autodisciplina, o per entrambe) le quantità di alcuni processi produttivi, di alcune forme di consumo, di alcuni tipi di trasporto, e così via. Tuttavia, non appena il limitarismo passa dal versante della critica alla crescita illimitata, al versante propositivo, impegnandosi a indicare quali sono le attività umane da contingentare, tende a scivolare nel paternalismo. Qualcuno (la società? Il governo? Un'élite di saggi o di scienziati? Un leader carismatico? Un sommo sacerdote? Il gruppo più forte?) deve stabilire quali limiti imporre a tutti gli altri.

In questa prospettiva, i limitaristi chiedono alle persone di compiere delle rinunce. Ma le principali motivazioni per tali rinunce sono la salvaguardia della natura e il benessere di chi ancora non esiste. Non può stupire che esse s'infrangano contro le ragioni del *qui e adesso*. Ad esempio, gli attuali cittadini che dovrebbero consumare meno – perché un'abbondanza a loro favore comporterà una scarsità futura, e sarà dunque iniqua verso le future generazioni –, sono talvolta coloro che si arrabbatano per sbarcare il lunario, con un orizzonte necessariamente molto breve.

Il messaggio dei limiti alla crescita è dunque risultato sempre politicamente debole. Tradurre i limiti del pianeta in limiti alle nostre azioni, viene infatti percepito, specialmente nei Paesi occidentali, come una restrizione alle libertà e come l'auspicio di uno statalismo invadente, non di rado portatore di sprechi e corruzione.

Inoltre, questo messaggio si traduce spesso in precetti etici (“devi fare così!”) e in appelli alla responsabilità individuale (“perché non lo fai?”), che appaiono opinabili e, ancor più, paternalistici. Per rendere conto di quest'ultimo aspetto, consideriamo una versione, recente e raffinata, di questa impostazione. Essa è sostenuta da Ingrid Robeyns, una delle più note allieve di Amartya Sen, ed è un'impostazione che si concentra sui limiti *sociali*, anziché su quelli *ecologici*, delle collettività umane. Come abbiamo rimarcato in apertura del capitolo terzo, gli approcci – in questo caso, *limitaristi* – che insistono sulle variabili “interne” o “esterne” al sistema socioeconomico, non sono tra loro equivalenti: per i linguaggi e i metodi usati, nonché per le implicazioni pratiche. La loro logica di fondo è però ampiamente sovrapponibile.

Vi dovrebbero essere limiti superiori alla quantità di reddito e di ricchezza che ognuno può detenere? Robeyns risponde che vi è qualcosa di sbagliato se, nella società locale cui apparteniamo e nel mondo intero, alcune persone posseggono o controllano quantità estreme di denaro e di patrimoni.

Ella chiama, per l'appunto, la sua posizione *limitarismo*: non è moralmente ammissibile avere più risorse di quanto sia necessario per realizzare pienamente le proprie potenzialità. Non è che avere molti soldi sia in sé spregevole, o che le persone ricche siano in quanto tali non virtuose. Invece essere troppo ricchi comporta conseguenze negative per altri valori a cui teniamo. In particolare, i super-ricchi esercitano influenze deleterie sull'eguaglianza politica e sulla possibilità di soddisfare i bisogni più urgenti.

Il primo argomento è stato sviscerato molte volte, documentando che le persone ricche sono in grado di tradurre il loro potere finanziario in potere politico

attraverso una varietà di meccanismi: con l'acquisto di voti (finanziando partiti politici e singoli candidati), con lo stabilire l'agenda del processo decisionale collettivo (mediante le lobby), con l'influenzare le opinioni (controllando i media) e con il soggiogare le scelte pubbliche alle proprie esigenze (minacciando di spostare altrove gli investimenti). Malgrado siano stati escogitati numerosi interventi legislativi e regolamentativi per frenare l'impatto dei super-ricchi sulla vita democratica, va riconosciuto che grande parte di questa influenza politica sfugge al funzionamento delle istituzioni formali e, quindi, può essere bloccata soltanto togliendo il carburante al motore, ovvero la super-ricchezza a coloro che, disponendone, la usano.

Il secondo argomento – quello di poter soddisfare i bisogni più urgenti – poggia su alcune constatazioni empiriche: nel nostro mondo albergano enormi sacche di povertà e di vulnerabilità, immense disparità nei luoghi e tra i luoghi, urgenti problemi di azione collettiva (tra i quali spicca il cambiamento climatico). Per affrontare questi nodi occorre procurarsi risorse finanziarie adeguate. Un antico e glorioso argomento a favore dell'imposta progressiva sul reddito, si basa sulla cosiddetta utilità marginale decrescente del denaro: se l'erario impone a Tizio e a Caio di versare un'imposta fissa di 1.000 euro, ma Tizio, avendo tanti quattrini, attribuisce poca utilità a ogni singolo euro in meno, mentre Caio, disponendo di pochi soldi, conferisce elevato valore alla perdita di ciascun euro, allora l'imposta riduce molto più il benessere soggettivo di Caio. Ne segue che se desideriamo rendere più equo l'onere fiscale, occorre tassare più Tizio che non Caio. La stessa logica può essere invocata dal limitarismo. Se, oltre una certa soglia quantitativa, aggiungere denaro a quello già posseduto non contribuisce alla realizzazione di una persona, la società può valutare moralmente rilevante bloccare quel flusso e deviarlo per finanziare i bisogni collettivi più urgenti.

Il succo dell'argomentazione rimanda al *principio del salvataggio*, enunciato da Thomas M. Scanlon: se ti viene presentata una situazione in cui puoi impedire che accada qualcosa di molto brutto, o alleviare la terribile situazione di qualcuno, facendo solo un leggero (o anche moderato) sacrificio, sarebbe sbagliato non farlo. Questo punto può essere rafforzato prendendo in considerazione un problema, come il cambiamento climatico, che riguarda la sopravvivenza della specie umana. Il principio da applicare, in un caso simile, è che chiunque può aiutare dovrebbe farlo; ne segue che chi detiene così tanta ricchezza da non poter con essa migliorare la propria condizione esistenziale, deve contribuire nella massima misura al salvataggio del pianeta.

A differenza della posizione per la quale è di primaria importanza morale che tutti abbiano *abbastanza*, Robeyns propugna dunque la tesi che nessuno deve ottenere *troppo*. Va osservato che questa tesi vale, se vale, indipendentemente dall'origine della super-ricchezza da eliminare: che essa provenga da straordinari talenti, da durissimo impegno, da mera fortuna, da passiva eredità o da traffici criminali, non cambiano le sue conseguenze sull'eguaglianza politica e sulla possibilità di rispondere a bisogni urgenti. Considerando quelle conseguenze, il limitarismo non si candida soltanto come dottrina morale, per la quale abbiamo il dovere di non essere troppo ricchi. Esso è anche una regola di giustizia distri-

butiva, ed è quindi una visione politica, per la quale l'autorità pubblica costringe a rispettare la norma. Lo Stato dovrebbe tassare ogni surplus di denaro che oltrepassi la linea della piena realizzazione delle potenzialità umane, e dovrebbe riformare le istituzioni sociali ed economiche affinché non consentano alle persone di diventare super-ricche.

Vale la pena di ricordare che molti tra i più autorevoli economisti, iniziando da Keynes, hanno rimarcato che gli enormi guadagni di alcuni *businessmen* non sono affatto incentivi necessari per il dinamismo economico. Ad esempio, chi aspira alla funzione di amministratore delegato di una *corporation*, avrà ancora forti motivazioni – in termini di potere, reputazione e retribuzione – per farlo: nessuna *opportunità* gli verrà preclusa. Sarà una parte della *ricompensa* derivante dallo svolgimento di quella opportunità che sarà eliminata o che, se percepita, verrà tassata. La riduzione dei vantaggi monetari, ossia la scomparsa del super-ricco, servirà per pagare qualcosa di più importante: l'ampliamento delle opportunità per gruppi sociali disagiati, la tendenza verso l'eguaglianza politica dei cittadini e il finanziamento di problemi collettivi sui quali si gioca la sopravvivenza della specie.

Robeyns annota che il limitarismo è agnostico riguardo alla distribuzione al di sotto della linea di ricchezza – non si pronuncia su quale grado di eguaglianza debbano avere i redditi e i patrimoni tra i non ricchi –, mentre è radicale rispetto a ciò che la giustizia distributiva richiede nella parte alta della distribuzione. Per dirla con George Monbiot, «proprio come riconosciamo una linea di povertà, al di sotto della quale nessuno dovrebbe cadere, dovremmo riconoscere una linea di ricchezza, al di sopra della quale nessuno dovrebbe innalzarsi».

Passando ai commenti, occorre osservare che Robeyns muove dal rifiuto di un'assunzione della scienza economica *mainstream*: «nessuno, se non il soggetto individuale, può valutare le proprie preferenze e il proprio livello di benessere». Questo postulato immagina un soggetto pienamente autonomo nel compiere le scelte, inclusa la scelta dei gusti e dei valori; ma un simile soggetto, staccato dal contesto storico-sociale, ovviamente non esiste. Ad esso Robeyns contrappone, sulle orme di Sen, l'idea della "floritura umana" (o *eudaimonia*), il termine con cui gli antichi greci chiamavano la condizione esistenziale di piena realizzazione delle proprie potenzialità.

Nella sua riflessione, il punto cruciale non è *dove* si può tracciare con *precisione* la linea della ricchezza, ma se il concetto ha senso. Ella prova ad indicare i criteri generali della soglia massima, sostenendo che le persone hanno dei funzionamenti universalmente basilari (salute fisica, salute mentale, sicurezza personale, alloggio, qualità dell'ambiente, istruzione, formazione e conoscenza, attività ricreative, tempo libero, hobby e mobilità); e che, in base al contesto storico, al luogo e al momento, è possibile stabilire quale livello dei vari funzionamenti sia ragionevole rivendicare, da parte delle persone, per "florire". Calcolando quanti soldi occorrono per acquistare i beni e servizi corrispondenti al livello fissato, otteniamo la linea della "vita piena", al di sopra della quale sta la ricchezza moralmente non giustificata. Questa linea non è dunque posta da un singolo (magari molto ricco e influente!), bensì dalla pubblica deliberazione.

Pertanto il criterio intersoggettivo di che cosa, qui ed ora, realizza le potenzialità umane di tutti e di ciascuno dovrebbe «essere stabilito dai processi democratici e dalle procedure di scelta sociale». Una volta fissato, esso giustificherebbe tanto il limitarismo *distributivo* (per il quale non è moralmente giustificato avere “troppa” ricchezza), quanto il limitarismo *politico* (per cui limitare l’ammontare di ricchezza detenuta da un individuo contribuisce a realizzare uno stato di cose più giusto). Tuttavia, i super-ricchi esistono e controllano gran parte delle leve del potere: ne segue, proprio per le ragioni ricordate dalla stessa Robeyns, che i processi democratici e le procedure di scelta sociale tendono ad essere svuotati. Inoltre, ogni decisione collettiva, fosse pure quasi unanimistica, rischia di togliere la libertà a coloro che non l’approvano: alcuni possono scegliere di rinunciare a qualcuno dei funzionamenti di base, non curandosi della propria salute, o credendo a superstizioni invece di istruirsi, o contestando lo svolgimento dei processi deliberativi, e tra loro possono esservi sia dei super-ricchi, sia dei cittadini comuni.

Una terza obiezione riguarda la natura selettiva, anziché generale, del vincolo postulato da Robeyns. Per cogliere il punto, introduciamo dei paragoni. Se un temporale imperversa sulla nostra città, siamo consapevoli che ci bagneremo camminando, che non possiamo usare la bicicletta e che dovremo guidare piano l’automobile; ma nessuno c’impedisce di uscire. Allo stesso modo, un sistema fiscale progressivo preleva di più a chi guadagna o possiede di più: esso può disincentivare le attività volte a ottenere o accantonare soldi, ma non impedisce ad alcuno di diventare un super-ricco. In entrambi gli esempi, una limitazione alla libertà che si applica a tutti non riduce la libertà *sociale* di ciascuno; e se vi sono eccezioni, devono derivare da un’altra norma generale. Al contrario, il limitarismo di Robeyns comporta l’impossibilità di superare una linea di ricchezza, così precludendo certi comportamenti e decurtando la nostra libertà. Supponiamo che, per evitare di oltrepassare la linea di ricchezza, venga introdotta una tassazione con aliquota marginale del 100%; e d’altra parte ricordiamo che, in taluni casi storici, la tassazione progressiva è arrivata fino ad aliquote marginali del 90%. Quel modesto 10% in meno segnala una grande differenza: ciascuno può accrescere senza limiti i propri mezzi economici, pur davanti ad una norma generale che gliene prenderà gran parte; costui è e rimane una persona libera. Quella di Robeyns è invece una limitazione selettiva, che si applica soltanto ad alcuni o a pochi: che costoro siano individuati per il colore della pelle, per l’etnia di appartenenza o per l’ammontare della ricchezza, non cambia l’arbitrarietà dell’intervento.

Infine, il distacco di Robeyns dal *mainstream* degli economisti poggia su una qualche distinzione tra le preferenze soggettive, che riguardano i *desideri*, e la “fioritura umana”, che concerne i *bisogni* (o qualche concetto apparentato). I bisogni sono giudicati più rilevanti dei desideri, poiché questi ultimi rispondono a uno stato emotivo e cercano un piacere addizionale, mentre l’esaudimento dei bisogni rappresenta un modo per esprimere i propri funzionamenti fondamentali. È, questa, una concezione essenzialistica dei *sapiens*, per la quale il godimento estemporaneo va sottomesso alla ricerca della vita buona; ed è grazie

ad un simile essenzialismo che l'approccio di Robeyns riesce a separare tra le azioni appropriate e quelle non necessarie, e che può sostenere che chi, avendo tanti soldi, ha già effettuato le azioni appropriate per la propria "fioritura", deve rinunciare ai soldi con cui effettuerebbe le azioni non necessarie.

In conclusione, Robeyns immagina un individuo che non esiste (anche se magari auspicabile) e battezza "razionali" le sue scelte, in quanto combaciano con le scelte che lei stessa gli attribuisce ed impone. Nel caso del suo limitarismo, siamo alle prese con una proposta tanto fascinosa quanto insidiosa. Per un verso, restiamo affascinati dall'idea, radicale e blasfema, di abolire la ricchezza estrema e di ridurre il potere dei super-ricchi. Per l'altro verso, riconosciamo che il "giusto limite" per intervenire deriva da un approccio che un libertario non può accettare: esso darebbe forma a una società forse più eguale, ma in cui le scelte sarebbero orientate da criteri che dovrebbero valere per tutti.

A differenza di altre versioni del limitarismo, che si concentrano sui vincoli alla produzione di reddito e ricchezza, l'approccio di Robeyns si sofferma su distribuzione e giustizia sociale. Ma la logica è la medesima, e un sostanziale dirigismo-paternalismo affiora in entrambe.

Siamo molte tribù: sull'impotenza politica dell'ecologismo

Abbiamo bisogno della storia per capire il mondo, ma senza la preistoria, la storia non ha molto senso, e senza biologia non ha molto senso nemmeno la preistoria (E.O. Wilson). Inoltre nulla ha senso in biologia, se non alla luce dell'evoluzione. Ci troviamo così di fronte al difficile, e scabroso, problema di discutere della natura evuzionistica profonda di *Homo sapiens*. Un argomento pericoloso in sé, che vogliamo affrontare con la dovuta prudenza, primo perché nessuno degli autori è studioso di biologia evuzionistica o di filosofia della scienza, secondo per evitare di cadere nelle semplificazioni della socio-psicologia evuzionistica e, in genere, dell'evuzionismo *pop*, efficacemente criticate da Telmo Pievani, ma soprattutto per sottrarci alla tendenza ad aderire ad uno dei molti partiti che caratterizzano, più che in altri campi, l'ambiente accademico in questo campo.

Abbiamo già parlato, nel capitolo primo, dell'eccezionalità umana nel *taxon* dei primati e della sua travolgente vicenda biologica e culturale. Qui vogliamo porre l'accento sugli aspetti più rilevanti della socialità umana che dovrebbero entrare nel discorso politico. Ma necessariamente dobbiamo inquadrare il problema in modo più generale. Che l'uomo sia un animale sociale non è in discussione, ma descrivere cosa sia la socialità umana, come sia nata e si sia evoluta in un ambiente mutevole, è più difficile. Ci accingiamo a compiere questo sforzo nella convinzione che non si possa parlare dell'umanità contemporanea, dei 7-8 miliardi di individui di *Homo sapiens* che popolano la Terra, senza affrontare anche gli aspetti biologici, e in particolare etologici, come vengono illuminati dalla visione evuzionista. Il nostro è uno sforzo che deve essere preso anche come una richiesta di aiuto ed un invito, rivolti a tutti i naturalisti di diversa forma-

zione, a partecipare ad una nuova sintesi che ci permetta di guardare a noi stessi ed al nostro destino con occhi meno velati dalle ideologie.

Homo sapiens è, in termini biologici, una specie eusociale, come le formiche, le api, le termiti e poche altre specie animali. L'eusocialità definisce un gruppo, più o meno numeroso, nel quale convivono diverse generazioni, si accudiscono i piccoli anche di altri individui e si afferma una divisione del lavoro tra gruppi riproduttivi e non riproduttivi. Nelle formiche e nelle api, ad esempio, la riproduzione è appannaggio di una regina, mentre le caste inferiori, operaie, soldati, ed altre divisioni funzionali eventualmente presenti, spesso con una complessa e rigida divisione del lavoro, sono costituite da individui sterili. L'esistenza di caste sterili negli insetti sociali è stata vista a lungo, in biologia comportamentale, come un caso che è problematico inscrivere nella prospettiva dell'adattamento evolutivo: se l'evoluzione si svolge attraverso la riproduzione differenziale dei singoli organismi, come possono evolversi e persistere individui che rinunciano a trasmettere i propri geni?

In questo relevantissimo dibattito scientifico i tre concetti-chiave sono altruismo, reciprocità e cooperazione. Intorno ad essi dilagano le confusioni terminologiche e definitorie. Qui chiamiamo "altruista" un comportamento che comporta un costo per il donatore e un vantaggio per il beneficiario. Invece la "reciprocità" esprime comportamenti cooperativi bidirezionali, *tit for tat*, o pan per focaccia. Si dà reciprocità *diretta* nel caso in cui due individui si scambiano gesti collaborativi, per i quali non è necessaria la contemporaneità dell'azione: io ti spulcio adesso affinché tu mi spulci successivamente. Si ha reciprocità *indiretta* quando gli individui interagenti sono diversi: io ti dono del cibo oggi, e domani qualcun altro lo donerà a me. Infine, la "cooperazione" emerge in natura come estensione dei comportamenti di reciprocità diretta e indiretta.

In termini evuzionistici, sono state proposte due soluzioni al problema del sorgere e del mantenersi della cooperazione: la selezione parentale (*kin selection*), ovvero più estensivamente la fitness inclusiva, e la selezione di gruppo, ovvero più estensivamente la selezione multilivello. Queste teorie, nonostante accese contrapposizioni polemiche, sembrano offrire approcci complementari allo studio dell'evoluzione sociale: l'una si concentra sull'identificazione dei fenotipi ottimali e quindi sugli esiti finali del processo di selezione naturale, mentre l'altra si focalizza sul processo di selezione come tale. Vediamo meglio.

I tentativi di modellizzare quantitativamente la selezione parentale e poi la fitness inclusiva (vedi box 1) furono impostati, a partire dagli anni 1930, da studiosi come J. B. S. Haldane, W. D. Hamilton e John Maynard Smith. Il punto cruciale è ben espresso dalla battuta attribuita ad Haldane: "sarei felice di dare la vita per due fratelli o otto cugini".

La diseguaglianza di Hamilton permette il confronto di costi e benefici dell'azione altruista in termini di fitness. Ad esempio nel caso in cui un individuo rinuncia a riprodursi per aiutare un parente con la propria prole. La diseguaglianza è la seguente:

BOX 1. L'EVOLUZIONE E LA FITNESS INCLUSIVA

Le specie viventi si riproducono trasmettendo ai discendenti le loro caratteristiche fisiologiche, morfologiche o comportamentali. Queste caratteristiche vengono vagliate dall'ambiente in cui gli organismi si trovano a vivere e sono soggette a variazione casuale nel corso del tempo, dovuta a mutazioni genetiche. La selezione naturale fa sì che le variazioni che risultano favorevoli all'organismo nell'ambiente dato, gli impartiscano un vantaggio riproduttivo che le diffonde nella popolazione di quella specie. Una variazione interna ad una popolazione può essere determinata anche dalla cosiddetta deriva genetica, che si verifica quando il campionamento casuale dei geni provoca la variazione di frequenza di un determinato allele. Questo meccanismo importa in particolare per popolazioni poco numerose. L'idoneità biologica, o fitness, consiste nella capacità di sopravvivere fino a passare i propri geni alle generazioni successive. La fitness *diretta* è quella che l'individuo ottiene riproducendosi, la fitness *indiretta* è quella ottenuta dall'individuo aiutando i propri parenti prossimi a riprodursi. La somma di fitness diretta e indiretta è la *fitness inclusiva*.

$$rB > C$$

dove B è il beneficio in termini di fitness diretta dell'oggetto dell'azione altruista, cioè il numero di discendenti che guadagna. C sono i costi dell'altruista e r è il grado di parentela fra i due attori, cioè il numero che esprime la probabilità che i due attori abbiano lo stesso gene: 1/2 per due fratelli o per un figlio, 1/4 per un nipote, 1/8 per un cugino. Ad esempio se rinuncio a mettere al mondo un figlio, ma aiuto mia sorella a farne 3 l'equazione è soddisfatta. Infatti in questo caso

$$C = 0,5, B = 3 \text{ e } r = 0,5:$$

$$0,25 * 3 = 0,75 > 0,5$$

Secondo Hamilton, quando la disequazione è soddisfatta in una popolazione tende a diffondersi il gene che favorisce l'altruismo. La disuguaglianza di Hamilton spiega bene il comportamento degli imenotteri eusociali nei quali le figlie della regina "rinunciano" alla fitness individuale per allevare sorelle. Ma è stata contestata a più riprese e, come succede spesso, le critiche hanno dato luogo a dibattiti animosi condotti a colpi di documenti e articoli contrapposti. Fortunatamente, per un pubblico interessato, non mancano tentativi di sintesi equanimi (citati in fondo al capitolo).

Passiamo al modello della selezione di gruppo o multilivello. Per intenderlo, conviene tornare al concetto di eusocialità. Questa si manifesta, oltre che nella specie umana, in formiche, api, termiti e poche altre specie: fra i mammiferi, oltre all'uomo, soltanto il roditore *Heterocephalus glaber* è considerato eusociale. Pur comparando raramente nel corso dell'evoluzione, essa ottiene un grande successo. Le formiche sono dominatrici del mondo degli artropodi, occupando il 60% delle terre emerse, mentre l'uomo è il dominatore del mondo dei vertebrati e ormai non solo di quello.

L'eusocialità umana si dispiega tanto a livello individuale, quanto a livello di gruppo. In molte specie la selezione è basata sulla competizione individuale: il suo bersaglio è il singolo gene o, meglio, il singolo allele, che impartisce il tratto all'individuo, modellandone il fenotipo. Così, ad esempio, accade nelle forme di selezione sessuale in cui i maschi lottano per conquistare la compagna, oppure cercano di attirare la compagna con caratteristiche comportamentali o ornamentali. Ma la cooperazione umana scaturisce da un duplice livello di conflittualità. Per un verso, vi è la conflittualità individuale interspecifica, che è anzitutto sessuale e che, tra gli umani, viene accentuata dalla circostanza per cui tutti gli adulti normali possono riprodursi. Per l'altro verso, vi è la competizione fra gruppi: *Homo sapiens* è rimasto diviso in gruppi tribali, distribuiti su territori contigui e in conflitto tra loro, per il 95% della sua esistenza; se si prende il genere *Homo*, per oltre il 99%.

Il modello della selezione multilivello intende contribuire alla spiegazione dell'eusocialità umana. Il bersaglio della selezione continua ad essere l'individuo, anzi meglio il singolo allele. Tuttavia, nella competizione fra gruppi la selezione determina effetti sulla fitness indiretta, grazie ai quali gli alleli determinanti l'altruismo tendono a propagarsi nella popolazione. Da un lato, se un comportamento altruistico riduce la fitness netta dell'altruista e dei suoi parenti, esso non può evolvere. Dall'altro lato, però, mentre l'altruista può essere meno idoneo dell'egoista nel suo gruppo, i gruppi con molti altruisti si espandono a detrimento dei gruppi con pochi e questa espansione può più che compensare la perdita di fitness subita dall'altruista. Per la selezione di gruppo la fitness di un individuo non dipende dunque soltanto dai suoi geni, ma anche dalle caratteristiche del gruppo al quale appartiene.

La selezione di gruppo non fa alcun assunto sulla natura cooperativa o egoistica degli individui, e tanto meno dei geni stessi. Essa dice semplicemente che un'intensa competizione fra gruppi, se migliorerà le prestazioni e l'adattamento a livello di gruppo, favorirà meccanismi che offuscheranno la distinzione fra benessere di gruppo e individuale (Nowak 2012).

È però indubbio che all'interno di un gruppo umano vince l'individuo più competitivo, cioè il più individualista, egoista, mascalzone, ipocrita, ma anche quello più inventivo, irrequieto, innovativo. Al contrario, nella competizione fra gruppi prevalgono quelli al cui interno è più efficace la cooperazione basata su altruismo, fedeltà, lealtà, eroismo, empatia, ma anche conformismo, fanatismo, xenofobia. Sono le "guerre tribali", come le chiama Nowak, che guidano la selezione di gruppo, mentre il "nepotismo", ovvero la selezione di parentela, continua ad agire internamente ai gruppi.

Pertanto, la cooperazione nasce in un gruppo per meglio opporsi ad altri gruppi. Come scriveva Rudyard Kipling, *All the people like us are We, and everyone else is They* (tutti quelli che ci somigliano sono Noi, e tutti gli altri sono Loro). Tendiamo a collaborare con quelli che percepiamo o immaginiamo "simili", ma *soltanto* con loro; e invece la differenziazione da altri è lo strumento per cooperare *tra noi*.

In breve, i tratti del comportamento umano discendono da fonti contraddittorie: per un verso, la competizione tra individui e quella tra gruppi; per l'altro verso, la cooperazione come strumento per meglio competere, sia verso altri individui che verso altri gruppi. Siamo quel che siamo nel "male" (i conflitti) e nel "bene" (le forme di collaborazione). *Homo sapiens*, suggerisce Edward O. Wilson, è una chimera genetica che porta in sé anime contraddittorie.

In effetti la coesistenza di competizione e cooperazione, e l'essere l'una condizione per l'altra, stanno alla base di ogni teoria evuzionista. Teniamoci a questo punto fermo, ma potremmo andare oltre. Gli stessi "miti della creazione" con cui alcuni biologi si esercitano per spiegare l'inizio della vita, fanno riferimento a "comportamenti" cooperativi fra entità molecolari che, in quanto tali, non sono viventi, quantunque organiche. La convivenza di cooperazione e competizione sono una caratteristica della realtà fisica, chimica e biologica.

Una prima conclusione banale si può trarre da questa discussione: quale che sia la scuola di biologia evuzionistica a cui decidiamo di appartenere (meglio non farlo comunque), non è possibile interrogarsi sull'etologia e sulla socialità umana, senza prendere in considerazione la nostra storia evolutiva di animali e di primati in particolare. Nel caso umano, è ovviamente inevitabile che questo studio serva da ponte anche per l'indagine della psiche.

A prescindere, quindi, da quale modello evolutivo "ci piace di più", possiamo in effetti convenire con Wilson e sostenere che l'uomo è una chimera in cui convivono pulsioni opposte di altruismo ed egoismo, lealtà e tradimento, eroismo e codardia, amore e odio. Se la spiegazione dell'evoluzione della cooperazione umana è ancora controversa, possiamo comunque riconoscere che abbiamo "menti tribali", strutturate in un lungo periodo in cui i gruppi umani si confrontavano in territori attigui, con diverse strategie di conflitto e collaborazione.

La nostra società contemporanea può, da questo punto di vista, essere concepita come un intreccio inestricabile di tribù differenti a cui ciascuno di noi appartiene. Il campanilismo, il tifo sportivo, il nazionalismo (o la sua versione debole nel patriottismo), l'adesione ad un credo religioso, ad un partito politico, e perfino ad una teoria scientifica, ridotte all'osso, mostrano quanto resta della nostra natura tribale. Questa necessità di far parte di un gruppo ha ormai anche l'appoggio di evidenze empiriche provenienti dalla psicologia sperimentale. Nel suo libro *The Righteous Mind* (non a caso tradotto in italiano con il titolo *Menti Tribali*), lo psicologo Johnatan Haidt documenta un florilegio di comportamenti umani, riguardanti le scelte morali e quelle politiche, che si adattano molto bene a questa visione.

Tiriamo le implicazioni politiche della nostra digressione nella biologia. Osservare la natura umana significa fare i conti con i suoi vizi e le sue virtù. Questo lo fanno un po' tutti. Il problema è che poi, generalmente, considerando i grandi temi contemporanei, come la disuguaglianza, la crisi ambientale o le migrazioni, si ricorre alla soluzione universalista. Si ammette il "gruppiismo", ossia la natura tribale dell'animale uomo, ma si auspica un nuovo illuminismo, un socialismo meno reale e più aderente all'ideale, una fratellanza universale dei popoli, e così via. Ciò permette ai vari autori che si occupano del destino umano, in partico-

lare di fronte alla crisi ecologica (lasciamo qui perdere quelli per i quali il problema non esiste), di crearsi il loro lieto fine hollywoodiano, risparmiandosi di guardare nell'abisso che si è aperto davanti a noi con la crisi climatica e le varie altre crisi concatenate che caratterizzano il mondo attuale.

Il risultato è una melassa basata su un misto di volontarismo – che può andare dalla scelta vegana al riciclo compulsivo, dall'orto biologico ai veicoli elettrici – e di propaganda politica indifferenziata. Sul volontarismo non c'è molto da dire. Parliamo allora della propaganda politica. Perché diciamo indifferenziata? Perché non si capisce quale sia il soggetto sociale e/o politico a cui ci si rivolge. Il Manifesto del Partito Comunista aveva un soggetto preciso: i proletari di tutto il mondo, o almeno quelli dell'Europa capitalista, sotto la quale scavava la vecchia talpa del comunismo. L'ecologismo ha da sempre avuto un messaggio universale che prescinde sia dalla natura tribale dell'uomo, sia dalle manifestazioni di quest'ultima che si sono realizzate nella storia. Greta Thunberg si rivolge all'ONU, cioè ai governi di tutto il mondo, per dire che sulla questione ambientale la situazione è scientificamente “di una chiarezza cristallina”, quindi fate qualcosa. Tutti applaudono e nessuno fa nulla. La chiarezza cristallina evidentemente non basta.

Occorre fare i conti con un sistema che, per globalizzato che sia, è pur sempre diviso in Stati Nazione i cui interessi concorrenti sono ineludibili e talvolta neppure chiaramente identificabili. Non esiste una classe politica a cui rivolgersi, esistono molte classi politiche, più o meno riconosciute a livello nazionale e sovranazionale, con livelli di consenso e dissenso più o meno pronunciati. Non esiste una religione, esistono infiniti gruppi religiosi che si sovrappongono in modo non coincidente con gli Stati, le comunità linguistiche ed etniche, le diverse classi sociali e le categorie di reddito e così via. Esistono le tribù economiche organizzate nelle grandi corporation come nelle piccole aziende, nelle organizzazioni di lavoratori, tutte istituzioni ciascuna delle quali è frazionata al proprio interno in sottogruppi che ogni tanto collaborano e ogni tanto si fanno la guerra. Un guazzabuglio davanti a cui dire “dobbiamo, o dovete, fare qualcosa”, corrisponde a non dire nulla.

Putin osservò su Greta Thunberg: “le sfugge la complessità del mondo”. Come dargli torto. E infatti l'ecologismo è rimasto dov'era cinquant'anni fa. Al limitarismo, esaminato nel precedente paragrafo, e al volontarismo. Ha convinto l'1 per mille delle società di vecchia industrializzazione e inizia ora lentamente a penetrare nelle nuove società emerse dal sottosviluppo. Dato che fra le cose di una chiarezza cristallina c'è anche il fatto, di cui siamo convinti, che non ci sia più molto tempo per ridurre in modo efficace l'impatto della crisi ecologica in atto, l'impressione è che l'elaborazione delle idee sia in uno stato di gravissimo ritardo. Prevale un insieme di retorica verde e di faciloneria tecnologica, con una buona dose di conformismo umanitario e di cosmopolitismo alla moda. Nulla da cui sembra possa nascere qualcosa di politicamente rilevante, per il progetto immenso a cui siamo chiamati a mettere mano: ridurre l'impatto ecologico umano iniziando il cammino verso la sostenibilità reale. Il problema oggi non è che fare, ma chi dovrebbe farlo, come e dove.

Crescita economica e progresso sociale

Chiudiamo questo capitolo riflettendo sul rapporto tra crescita e progresso. La “crescita economica” riguarda l’aumento della dimensione dell’economia di un Paese, misurato dall’aumento del PIL; oppure si riferisce all’aumento del PIL pro-capite, che è il PIL totale diviso per la popolazione. Invece il “progresso sociale” propugna l’idea, ereditata dall’Illuminismo, che la società sia un prodotto umano, e che quindi sia modificabile da parte di coloro che l’hanno creata. Quest’idea è stata a lungo declinata in termini escatologici, agognando un fine e una fine della storia umana. È stata inoltre a lungo associata alla spropositata ambizione di una pianificazione dall’alto dell’intero cambiamento storico-sociale. Il suo senso più profondo, tuttavia, può e deve essere recuperato in termini laici. Esso suggerisce che è possibile fare qualcosa per migliorare le cose, mentre invece la nostra cultura è oggi dominata dalla visione fatalista dell’immodificabilità di un mondo disuguale ed eterodiretto, ovvero dalla percezione di una deriva sociale ineluttabile della quale nessuno è veramente disposto a dichiararsi responsabile.

Ebbene, sulla base delle critiche rivolte ai paradigmi della crescita illimitata, della crescita verde e dei limiti alla crescita, possiamo formulare dei criteri che ci aiutino a stabilire il livello di progresso sociale di un contesto umano? Possono tali criteri consentirci di valutare un contesto più progredito rispetto ad un altro? Infine, ma soprattutto, è possibile enunciare dei criteri che evitino il paternalismo, nel quale un Tutore indichi ad un Pupillo qual è il suo “vero interesse” o il suo “vero bene”? Come è facile intendere, la risposta a queste domande può contribuire a ripensare anche i rapporti tra gli umani e l’ambiente.

Per comparare varie situazioni, affermando che l’una è socialmente più progredita dell’altra, senza invocare giudizi paternalistici, occorre, a nostro parere, considerare il *grado di poliarchia* di una certa collettività umana. Per “poliarchia” intendiamo la molteplicità delle fonti e dei luoghi del potere. Per limitare l’egemonia di un gruppo sugli altri, ovvero per evitare la centralizzazione del potere, il meccanismo più efficace consiste nell’articolare la società in differenti sfere istituzionali: mercantile, burocratica, di cittadinanza, occupazionale, politica, confessionale, familiare, amicale, nazionale, etnica, regionale. Ogni persona attraversa, o *può* attraversare, simultaneamente tante fra queste sfere. Invece di aderire in maniera totale all’interesse di una singola sfera, la persona coltiva le sue opportunità sociali essendo inserita in reticoli di nessi eterogenei, ognuno dotato di diritti e di risorse specifici. Può avvantaggiarsi dentro un reticolo grazie a diritti e risorse acquisiti in un altro reticolo: rafforzarsi sul mercato dei capitali grazie alla sua origine etnica; trovare lavoro grazie alle conoscenze fatte al club; entrare in politica grazie al suo ruolo religioso, e così via.

Esprimiamoci anche alla rovescia: una società *non* poliarchica è definita dall’elevata correlazione tra le caratteristiche delle sue varie sfere istituzionali. Essa funziona come se ogni suo membro appartenesse ad un’unica sfera: poiché razza, genere, livello di reddito e di patrimonio, localizzazione residenziale, profilo professionale, credo religioso, livello culturale, e così via, procedono

allo stesso modo, ossia collocano la persona nella stessa fascia della gerarchia sociale, la società è organizzata mediante isole di segregazione; chi ha studiato nelle migliori scuole, è anche chi frequenta le persone influenti, ed è anche uno dei più ricchi, e così via. Basta conoscere la posizione di un soggetto in una sfera per sapere dove sta in ogni altra sfera. Invece una società è tanto più poliarchica, quanto più in essa i soggetti sono simultaneamente membri di molteplici gruppi, e una buona parte dei gruppi stanno in sfere istituzionali non eccessivamente correlate. In essa ciascuno può combinare le diverse appartenenze per costruire la propria effettiva identità sociale.

Nella società poliarchica è dunque possibile e conveniente che ciascuno giochi contemporaneamente su più tavoli sociali, ossia che bilanci il minore potere acquisito in una sfera con un potere maggiore raggiunto in un'altra. Moltiplicando le fonti e i luoghi del potere, essa permette a persone e a gruppi di non dovere dipendere soltanto dalla posizione ottenuta o ereditata entro una certa sfera istituzionale. Quando ognuno può valorizzare le proprie risorse e competenze, trasferendole nella sfera istituzionale più appropriata, allora è difficile che qualcuno possa vincere ovunque e la società – in maniera dinamica, conflittuale, pur sempre approssimativa – minimizza le proprie asimmetrie di potere.

Una maniera metaforica per esprimere il connotato decisivo del progresso sociale, consiste nell'osservare che una società poliarchica è "polifonica". In musica, la polifonia è la combinazione, simultanea e armoniosa, di più linee melodiche individuali. La metafora polifonica evoca tanti suoni che, pur intrecciandosi, continuano a distinguersi, senza che s'imponga una voce dominante. Nulla sappiamo degli specifici suoni che ognuno emetterà, e non occorre fissare una qualche graduatoria tra suoni più o meno appropriati. Una società progredisce nella misura in cui rende possibile a tutti cantare, e a nessuna voce di cancellare le altre.

Riferimenti bibliografici

Il testo fondativo del limitarismo è D. H. Meadows *et al.*, *I limiti della crescita: rapporto del System Dynamics Group, Massachusetts Institute of Technology (MIT), per il progetto del Club di Roma sulla difficile situazione dell'umanità* (ed. orig. 1972), LuCe, Pisa 2018.

Le critiche alle posizioni dei movimenti ecologisti sono in parte riprese da S. Bartolini, *La grande decelerazione. Come vivere meglio e salvare il pianeta*, Abòca, Milano, in corso di stampa.

Di Ingrid Robeyns, si vedano: I. Robeyns, *Having Too Much*, in J. Knight e M. Schwartzberg (a cura di), *Wealth: NOMOS LVIII*, New York University Press, New York 2017, pp. 1-44; Id., *What, if Anything, is Wrong with Extreme Wealth?*, "Journal of Human Development and Capabilities", 20(3), 2019, pp. 251-266. La sua frase citata è in I. Robeyns, *Wellbeing, Freedom and Social Justice. The Capability Approach Re-Examined*, Open Book Publishers, Cambridge 2017, p. 173.

La citazione di George Monbiot è in G. Monbiot, *Embarrassment of Riches*, 2019, <<https://www.monbiot.com/2019/09/20/embarrassment-of-riches/>> (09/20).

Sulle critiche all'evoluzionismo *pop*, si veda T. Pievani, *Evoluti e abbandonati*, Einaudi, Torino 2014. Sulle confusioni concettuali e terminologiche, un contributo

ormai classico è S. West *et al.*, *Social social semantics: altruism, cooperation, mutualism, strong reciprocity and group selection*, "Journal of Evolutionary Biology", 20(2), 2007, pp. 415-32. Per una rassegna equanime degli attuali approcci evolutivisti, si veda J. Cepelewicz, *L'elusivo calcolo dell'altruismo e la selezione parentale*, 2018, <https://www.lescienze.it/news/2018/04/21/news/selezione_parentale_cooperazione_eusocialita_hamilton-3946857/> (09/20). Intorno al tema dell'altruismo si veda S. Okasha, *Biological Altruism*, "The Stanford Encyclopedia of Philosophy" (Summer 2020 Edition), <<https://plato.stanford.edu/archives/sum2020/entries/altruism-biological/>> (09/20). Sull'eusocialità e sul paradigma della selezione multilivello, si vedano E. O. Wilson, *La conquista sociale della terra*, Raffaello Cortina editore, Milano, 2013 (ed. orig. 2012). La citazione di Nowak è tratta da M. Nowak e R. Highfield, *Supercooperatori*, Codice, Torino, 2012 (ed. orig. 2011), capitolo 4. Sui problemi della selezione di gruppo, si veda S. Pinker, *The False Allure of Group Selection*, 2012, <https://www.edge.org/conversation/steven_pinker-the-false-allure-of-group-selection> (09/20). Di grande interesse il dibattito seguente l'intervento di Pinker. La citazione di Rudyard Kipling è tratta da *We and They*, dalla raccolta di poesie *Debits and Credits* (1919-1923), all'indirizzo <http://www.kiplingsociety.co.uk/poems_wethey.htm> (09/20). Di Johnatan Haidt si veda J. Haidt, *Menti tribali*, Codice, Torino 2013 (ed. orig. 2012). In riferimento ai "miti della creazione", si veda L. Margulis, *Symbiotic Planet: A New Look at Evolution*, New York, Basic Books 1998.

Sulla società poliarchica, si veda N. Bellanca, *Isocracy*, Palgrave Macmillan, London 2019.