

Può esistere una dicotomia natura-cultura nei processi evolutivi del linguaggio?

Antonino Pennisi

Università di Messina
anpenni@gmail.com

Abstract In this article we suggest a way to settle the classical nature vs nurture debate through a naturalized idea of language's structures and functions. This idea involves two essential conditions: the first is that we must be able to describe the species-specificity of human language in naturalistic terms; the second is that we must estimate linguistic behaviors on the comparative basis of the adaptive selection, rather than referring only to their functional and social uses in human societies. In other words, if we are able to establish the ethologic species-specificity of language, then the resulting philosophy of language should take into account the “price of language”, that is not only its “inner” potentials (traditionally described as “cultural”), but also its high “external” risks (traditionally considered as “natural”). In this work, we use the origin of human language as a way to show that the nature vs nurture debate is unfounded. The balance between what is conveyed by the phylogenetic structure and what is recapped at every ontogenetic restart can be different, but each animal species acquires and conveys data to co-specifics always using dedicated procedures: in biology culture is any mechanism that allows to acquire information from the members of one's own species through social systems. Thus, we can consider culture as an expression of the biological possibilities of *Homo sapiens*.

Keywords: Nature vs nurture; evolution of language; species-specificity; eco-evo-devo; anthropocentrism and anthropomorphism

1. Antropocentrismi

«Ha ancora senso parlare oggi del concetto di cultura?» Non è, come potrebbe sembrare a prima vista, un *ultras* cognitivista o naturalista di qualche importante università americana o inglese a porsi oggi questa domanda: è, al contrario, il più cauto e autorevole degli antropologi culturali italiani, Francesco Remotti, nel suo ultimo libro dal significativo titolo: *Cultura: dalla complessità all'impovertimento* (2011).

Se la consapevolezza della crisi di un concetto-chiave del mondo moderno arriva anche in Italia si può stare tranquilli che il problema è davvero sentito. Remotti ricorda che già alla fine del Novecento fuori dai nostri confini gli antropologi avevano smascherato quello che Ugo Fabietti ha chiamato «l'imbroglione della cultura» e «il peccato discontinuista» (FABIETTI 2002: 51 e 25). Dietro questo

termine si è, infatti, affermata la tendenza ad amplificare ciò che differenzia gli esseri umani, e non ciò che li unisce, ad alzare barriere identitarie anziché approfondire i sostrati comuni. Così l'inglese Adam Kuper nel 1999 e lo svedese Unni Wikan nello stesso anno definiscono la cultura come «una forma di razzismo» e l'antropologa palestinese Lila Abu-Lughod intitola il suo lavoro più rilevante: *Writing against Culture* (1991).

La netta percezione di questa crisi irreversibile si è trasformata nei primi anni del nuovo secolo in una positiva rielaborazione teorica dell'idea di "cultura" non più centrata sulla contrapposizione a quella di "natura"¹. Dall'allargamento di questo dibattito ben oltre le scienze sociali è scaturito il recente passaggio dal "culturalismo" al "neoculturalismo" – a cui è dedicato il nostro Congresso – che ha avuto vasta eco anche in ambito naturalistico (TOMASELLO 1999, 2008). Il neoculturalismo traccia per la prima volta, una discontinuità assoluta con il dibattito delle scienze sociali precedente all'affermazione delle scienze cognitive e alla nuova sintesi evoluzionista. Esso si fonda, infatti, sulla legittimazione delle culture degli animali non umani e sull'allargamento della storia culturale in direzione etologica ed evoluzionista:

tutto parte – scrive ancora Remotti – da una considerazione biologica della cultura, come una dimensione (...) non esclusivamente umana, ma zoologica, e, quindi, in fondo, naturale; tutto si origina dal rendersi conto di come gli esseri umani non siano l'unica specie culturale, e, tuttavia una specie che, molto più di altre, ha fatto dipendere la sua stessa sopravvivenza dalla cultura (REMOTTI 2011: VII).

Se anche gli antropologi culturali sono riusciti a compiere questo significativo passo nei confronti dell'approccio naturalistico non dovrebbe risultare impossibile fare altrettanto, e forse anche di più, nella comunità delle scienze del linguaggio. Non c'è dubbio, infatti, che la "svolta linguistica" abbia rappresentato l'altra faccia della medaglia antropocentrica utilizzata dal concetto di cultura professato nella antropologia e nelle altre scienze sociali del XX secolo².

Sino all'affermarsi delle scienze cognitive e, comunque, certamente sino alla seconda metà del Novecento – epistemologicamente egemonizzata dal paradigma della "svolta linguistica" – l'idea della specificità e unicità del linguaggio umano era incapsulata in una visione fortemente antinaturalistica e antropocentrica che ha accomunato filosofie linguistiche per altri aspetti contrapposte come l'analitica logico-formale, lo strutturalismo e il generativismo: tutte immagini completamente defisicizzate dei processi di codificazione, elaborazione, produzione e comprensione del linguaggio. La specificità di quest'ultimo, in un tale contesto, è interamente attribuita alle potenzialità autonome di una forma di intelligenza formale

¹ Una traccia di questa discussione che ha iniziato a riaccostare biologia e cultura (cfr. INGOLD 1986; INGOLD e GIBSON 1993) si può trovare nell'attuale dibattito antropologico sull'evoluzionismo (NETTLE 2009a, 2009b; RUNCIMAN 2009; DUNBAR 2004; LAYTON 2009) e nell'aurorale riflessione sui rapporti tra antropologia ed etologia, tra culture umane e culture animali (REMOTTI 2009, 2011) e infine nell'utilizzazione di modelli cognitivisti e pragmatici nell'antropologia culturale di Dan Sperber (1996).

² Sarebbe superfluo, in questa sede, ricordare, inoltre, come in tutta la tradizione otto-novecentesca delle scienze sociali il primato delle culture umane è interamente fondato sul dogma della superiorità del linguaggio umano come contrassegno dell'unicità della specie (cfr. MARCHESINI-TONUTTI, 2007). Cultura e linguaggio, o, meglio, culturalismo e svolta linguistica, non a caso rappresentano i principali bersagli delle Scienze cognitive.

“illimitatamente creativa” e “indipendente dal contesto” (Chomsky), “onniformativa” (Hjelmslev), capace di “autoreferenzialità” (Tarski), “semioticamente onnipotente” (Prieto, De Mauro).

L’illimitata libertà di cui godrebbe il linguaggio e la sua capacità di generare infiniti universi di rappresentazioni non solo viene considerata una faccenda che riguarda solo gli esseri umani ma pian piano assume al ruolo di pervasiva metafora della stessa attività cognitiva. Una convinzione talmente radicata da generare una cascata di cecità cognitive, involontari corollari del peccato antropocentrico originale.

La prima, e più invasiva, è l’idea secondo la quale un’attività è “cognitiva” solo quando è “rappresentazionale”. L’identificazione filosofica tra “pensare” e “rappresentarsi il mondo” è dilagata nei secoli verso tutti i campi del sapere. Quanti, tra i più sensibili a un’etica naturalista, cercano almeno di tacitare i sensi di colpa nei confronti del resto del mondo animale, arrivano al massimo a prospettare l’idea che: “ogni specie dispone, comunque, di un proprio modo di rappresentarsi il mondo”. Ciò che appare davvero impossibile da ammettere è che possano esistere mondi cognitivi del tutto privi di attività rappresentazionale, che si possa vivere in maniera adattivamente adeguata senza alcuna forma di parola, pensiero, concetto, idea, significato, segno o sistema di riferimento. Insomma senza alcun tipo di traduzione di informazioni in etichette mentali.

La seconda cecità cognitiva – derivata dalla prima e forse ancor più antica nella storia delle idee – è la convinzione secondo cui sia proprio la rappresentazione linguistica a determinare la superiorità cognitiva dell’animale uomo rispetto al resto del mondo animale. Del tutto refrattari a riflettere sull’anomalia e, per certi aspetti, sull’artificialità del modo di categorizzare il flusso di informazioni vitali attraverso l’incasellamento di qualsiasi oggetto naturale o culturale entro una maglia della complessissima rete dei nostri lessici, il pensiero linguistico del Novecento ha convertito ad arte quello che Vico chiamava “il primo difetto della mente umana” (la nominalizzazione dell’inattingibile realtà) in una scorciatoia filosofica riciclando la millenaria tesi dell’alterità dualistica del pensiero umano. L’idea di una diversa sostanza tra *signifié* e *signifiant*, *competence* e *performance*, tra la “materia della mente” e l’attività rappresentazionale che permetterebbe di estrarne vaporose entità prive di ogni “peso” con cui comunichiamo e ragioniamo ha costituito, d’altro canto, la principale barriera che separa tuttora il metodo sperimentale dalla pura attività speculativa.

Esiste, infine, una terza forma di cecità cognitiva più raffinata e scientificamente avvertita. Si tratta dell’idea, largamente presente non solo in ambito filosofico ma anche in vasti strati della cultura scientifica, secondo cui alla rappresentazione linguistica dovremmo i processi evolutivi che hanno caratterizzato la selezione naturale del sapiens. Questa tesi è, generalmente, accompagnata dalla versione naturalistica del dualismo che abbiamo prima visto e che, in questo caso, si manifesta sotto le spoglie della frattura tra l’“evoluzione naturale” e l’“evoluzione culturale”. La prova generalmente esibita di questa dicotomia consisterebbe nella diversa cronologia tra le due storie, caratterizzate da lente trasformazioni dovute al caso nella prima, e dalla rapidità del fluire degli avvenimenti significativi nella seconda. In questa singolare tesi accade, ovviamente, di veder assimilati i processi culturali ai processi linguistici e la rapidità della selezione umana alla corsa della storia evolutiva culturale.

2. Primatocentrismi

Se le scienze umane e sociali novecentesche hanno certamente commesso il reato di antropocentrismo reiterato forzando a dismisura il ruolo cognitivo della centralità “culturale” del linguaggio, nel campo opposto, almeno nell’ambito di alcune ricerche, si è percorsa la strada opposta: negare al linguaggio una dimensione specie-specifica ed attribuirgli semplicemente una funzione accessoria e strumentale rispetto allo sviluppo di caratteristiche tipiche dei Primati non umani come la gestualità e la condivisione di azioni volte alla cooperazione sociale.

Il principale esponente di questa prospettiva neo-culturalista è Michael Tomasello che nel corso degli ultimi quindici anni ha più volte riadattato le sue ipotesi primatocentriche tentando di evitare contraddizioni interne al paradigma naturalistico.

In una prima fase – culminata ne *Le origini culturali della cognizione umana*, 1999 – egli è stato «ossessionato», come lui stesso ammette (2008: 22), dall’apparente inconciliabilità tra «processi evolutivi e storico-culturali» (*ib.*). Il “grande enigma” che si poneva all’inizio del libro era infatti quello di spiegare in termini evolutivi il salto cognitivo compiuto dall’evoluzione umana solo negli ultimi 250.000 anni con il moderno *Homo sapiens*. Perché per un periodo variabile da sei a due milioni di anni la linea evolutiva umana non si era di molto scostata da quella delle grandi scimmie e poi, d’improvviso, sembra essere decollata in poche decine di migliaia di anni?

Le spiegazioni possibili a problemi simili nell’ambito della biologia evoluzionista sono generalmente due: la prima consiste nel verificarsi di una nuova speciazione che riscrive – pur nella continuità dell’evoluzione morfologica – il ricablaggio di nuovi organismi e quindi dei loro comportamenti cognitivi e sociali; l’altra è l’accelerazione della trasmissione culturale che renderebbe velocissima l’evoluzione funzionale della vecchia specie, senza, tuttavia, mutarne la natura (filogenetica).

Tomasello opta per la seconda escludendo a priori l’ipotesi speciativa e lasciando inevaso il problema della differenza etologica tra il *sapiens* e tutta la sua linea ereditaria precedente:

vi è un solo meccanismo biologico noto che possa produrre in così breve tempo cambiamenti comportamentali e cognitivi come questi (...). Questo meccanismo biologico è la *trasmissione sociale o culturale* che opera su scale temporali inferiori (...) rispetto all’evoluzione organica» (TOMASELLO 1999: 22).

Grazie alla “cumulatività” della trasmissione culturale, infatti, l’evoluzione sociale si àncora a un “dente di arresto» che impedisce di slittare all’indietro (*ivi.*: 23) massimizzando i processi di evoluzione cognitiva.

Già in questa prima versione quello che a questo punto sembrerebbe evidente – e cioè che la sociogenesi della cumulatività della trasmissione culturale non può che fondarsi sulla capacità umana di utilizzare il linguaggio – è, invece, e sorprendentemente, del tutto disattesa:

nelle discussioni sulla filogenesi della condizione umana il linguaggio è spesso citato come una causa dell’unicità cognitiva dell’uomo. Ma considerare il linguaggio una causa evolutiva della condizione umana è un po’ come considerare il denaro una causa evolutiva dell’attività economica umana. Non vi è dubbio che acquisire e usare un linguaggio naturale influenzi, e persino trasformi, la natura della condizione umana, proprio come il denaro trasforma la natura dell’attività economica umana. Ma il linguaggio non nasce dal nulla. Non è piombato sulla Terra come un asteroide vagabondo, né, a dispetto di quel che

credono studiosi contemporanei come Chomsky (1980), è il frutto di una bizzarra mutazione genetica indipendente dagli altri aspetti della condizione e della vita sociale. Proprio come il denaro (...) il linguaggio naturale è una istituzione sociale di natura simbolica che è nata storicamente da attività sociocomunicative preesistenti (TOMASELLO 1999: 119).

Curiosamente troviamo trapiantata proprio nel cuore della cultura naturalistica una delle tesi più care all'idealismo linguistico: la vecchia cariatide del linguaggio-istituzione, cioè del linguaggio come una tra le tante convenzioni sociali (diritto, moneta ecc.) preesistente persino alla nascita della linguistica moderna (SAVIGNY 1814, NENCIONI 1946, PIOVANI 1962). Sicché abbiamo una specie di idra epistemologica con due teste che normalmente si divorerebbero tra loro (l'idealismo storicistico e il monismo naturalistico) ma che in questo caso convivono pacificamente in un solo corpo, seppur mostruoso.

Altrettanto curioso per una prospettiva naturalistica è il ricorrente rifiuto di delocalizzare e scorporificare il linguaggio: il linguaggio non è un organo, non è una proprietà dominio-specifica, non dipende da una «bizzarra mutazione genetica»: è una capacità cognitiva e comunicativa particolare, ma librata nell'indefinito limbo delle proprietà culturali.

In realtà tutti questi strani anacronismi teorici che stridono con i percorsi e le continue scoperte nell'ambito della biolinguistica, assieme ad una quantità di sottili e barocche distinzioni di cui sono pervase le ipotesi di Tomasello, è pienamente spiegabile con il vero intento delle sue opere che è – dichiaratamente – il «sostanziale ribaltamento della teoria chomskiana» (2008: 22).

Per Chomsky, com'è noto, non solo il linguaggio è una forma di intelligenza specie-specifica, ma è anche un dispositivo innato e non culturalmente acquisito. Naturalmente le forme fonetiche, grammaticali, lessicali e semantiche sono appresi in ogni singola comunità culturale, ma la natura ricorsiva, combinatoria e creativa della sintassi costituisce un universale cognitivo comune a tutta la specie umana, e solo ad essa. Il caso di Chomsky che, nonostante i numerosi cambiamenti e le molteplici revisioni teoriche della sua prospettiva non abbandonerà mai questa idea, non è tuttavia pienamente rappresentativo delle più attuali tendenze del paradigma naturalistico. Egli, infatti, non identifica mai il linguaggio con gli organi periferici o centrali che lo producono: paradossalmente, anzi, finisce col condividere con i suoi oppositori l'idea che il linguaggio sia sostanzialmente una tipologia di pensiero, una "forma di intelligenza" estranea o comunque indifferente ai correlati morfologici con cui si manifesterebbe semplicemente nel mondo delle "strutture superficiali". Non è un caso che il fondatore delle scienze cognitive – nonostante tutte le ultime formulazioni vaghe, elusive ed oscillanti (CHOMSKY 1980, HAUSER-CHOMSKY-FITCH 2002) – sia oggi sostanzialmente avverso o comunque indifferente sia alla prospettiva neuroscientifica che a quella evolucionista.

Nonostante ciò Tomasello, ancora nel 2008, finisce col sacrificare anche quel poco che resta in Chomsky della specie-specificità biologica del linguaggio sull'altare della prospettiva neoculturalista. Nelle sue versioni più recenti, infatti, l'ipotesi di Tomasello arriva a negare alla specificità linguistica persino l'adattività sociale autocostringendosi, in tal modo, a formulare una spiegazione primatocentrica dell'origine della comunicazione umana fondata sulla gestualità che appare forzata e assai improbabile.

Egli parte infatti dalla constatazione (etologicamente e sperimentalmente accertata) che la comunicazione vocale nei Primati non umani non è funzionale a veicolare i

processi di cooperazione comunicativa data la tendenza ad attrarre l'attenzione sugli emittenti e non sui referenti esterni. Viceversa l'indicare deittico attraverso l'additamento – e quindi i segni manuali – spingerebbe l'attenzione verso l'esterno e non sulla fonte del segnale. In altri termini nei Primati non umani la comunicazione vocale può essere utilizzata solo per attrarre l'attenzione verso se stessi e non per chiedere e ri-chiedere forme di cooperazione ed aiuto sociale, mentre l'uso dei gesti permetterebbe una proiezione referenziale della semantica sociale, incoraggiando l'attenzione condivisa e, quindi, le forme di interazione cooperativa.

C'è in primo luogo da notare che anche gli usi della comunicazione vocale nei Primati non umani, e in tante altre specie, non esclude affatto l'uso deittico-referenziale delle informazioni: basti pensare che l'acuto grido di allarme dello scimpanzè che segnala l'avvicinarsi di un predatore centra – è vero – l'attenzione su chi lo ha emesso ma, contemporaneamente, avverte della presenza di un pericolo esterno, anzi costituisce un referente perfetto del significato di pericolo.

Il vero problema è, tuttavia, che Tomasello tratta la vocalità dei Primati non umani alla stessa stregua di quella degli umani, e, in special modo, del moderno *Homo sapiens*. Pur di non ammettere una differenza specie-specifica fondata sui correlati morfologici e cerebrali del linguaggio umano, che lo costringerebbero a considerare, nonostante le parentele e le evidenti derivazioni morfologiche, il *sapiens* una specie diversa dai suoi antenati, immagina una scena primordiale totalmente improbabile, in cui si passa in un susseguirsi infinito di gradi intermedi dalla segnicità manuale alla vocalità convenzionalizzata.

Ora non è certo improbabile che la storia evolutiva del genere *Homo* abbia conosciuto momenti del genere in cui gestualità e vocalità si siano mutualmente sorretti e co-evoluti orientati da fini cooperativi per un migliore adattamento selettivo. Ma è altrettanto vero che ogni speciazione, sia anagenetica (diretta) che cladogenetica (per scissione), comporta la generazione di una nuova specie filogeneticamente diversificata dalla precedente, seppur con essa apparentata. Ogni speciazione è riscrittura cognitiva, ogni speciazione rispecchia una diversa ontologia adattativa. La ricostruzione del sistema cognitivo umano comincia nel momento in cui qualsiasi altra forma transitoria viene scartata per selezionare sempre più, sino all'esclusività, la forma parlata del pensare. La stessa forma parlata del pensare che usiamo anche oggi: intatta rispetto a come era nel momento in cui ne abbiamo sperimentato la coazione specie-specifica, frutto della conclusione dei processi esattativi delle nostre strutture morfologiche permanentemente disponibili. Se questo modulo fisiologicamente teleonomico del linguaggio non si fosse autonomizzato in una nuova specie di primati non avremmo mai avuto l'exploit forse anche patologico dell'iper-adattamento umano che ha sempre "ossessionato" Tomasello e, forse, neanche quella forma speciale di socialità cooperativa, ma anche conflittuale, che lo stesso Tomasello pone a fondamento della natura umana.

3. Conclusioni: linguaggio e selezione naturale

Vorrei sostenere in conclusione l'idea che sia possibile far coesistere la specificità e unicità della facoltà di linguaggio con una ipotesi totalmente naturalizzata della sua struttura e delle sue funzioni, senza ricorrere in alcun modo a contrapposizioni puramente nominalistiche tra la nozione di "cultura" e quella di "natura".

Questa ipotesi, d'altrocanto, implica due condizioni essenziali: la prima è che sia possibile definire in termini naturalistici la specie-specificità del linguaggio umano; la seconda è che si possano misurare i comportamenti linguistici non più in

riferimento ai soli usi funzionali e sociali interni alle società umane ma sulla base comparativa della selezione adattativa che riguarda tutte le specie animali (e non solo).

In altri termini se la specie-specificità etologica del linguaggio venisse davvero accertata, la filosofia del linguaggio che ne scaturirebbe dovrebbe tenere conto del “prezzo del linguaggio”, ovvero non solo delle sue potenzialità “interne” (considerate sino ad ora “culturali”) ma anche dei suoi alti rischi “esterni” (considerati sino ad ora “naturali”).

L’origine del linguaggio umano costituisce un eccellente esempio per evidenziare l’insussistenza di questa contrapposizione tra natura e cultura.

Per esempio il fatto che l’evoluzione biologica sia più lenta di quella culturale è una sorta di illusione ottica, dovuta alla confusione che esiste tra i termini lingua/e e linguaggio, tra variazioni storiche e funzione generativa della *faculté de langage*. Certo quest’ultima ha una storia evolutiva lunga e graduale almeno quanto quella dei primati. Per ricostruirla dobbiamo inevitabilmente attraversare i passaggi critici del bipedismo, dell’accrescimento delle capacità craniche delle trasformazioni cerebrali, dei ricablaggi della corteccia uditiva e motoria, della discesa della laringe e dell’assestamento del tratto vocale e, soprattutto, di tutti i processi esattativi (usi sociali, funzionalizzazioni specifiche, ecc.) che sono scaturiti a tutti i livelli da queste variazioni strutturali e dalla loro lenta metabolizzazione. D’altro canto, sia nella sua fase di incubazione che in quella di conclamazione questa facoltà ha generato prodotti: gesti accompagnati a grida, vocalizzazioni olistiche ed emozionali, articolazioni vocali di varia complessità, dai primi grugniti ai quarantamila dialetti e lingue odierne. Se chiamassimo “lingue” tutte queste variazioni funzionali i tempi biologici e quelli culturali coinciderebbero.

Non diverso sarebbe il problema anche se partissimo dagli effetti ecologici del rapporto strutture-funzioni prodotti da un’unica evoluzione (quella biologica). In questo caso è certo che l’evoluzione culturale sembrerebbe volare: dal momento in cui la lenta trasformazione delle strutture si stabilizza in un meccanismo cognitivo adatto non solo alla trasmissione ma anche alla formalizzazione e alla conservazione delle conoscenze, i vantaggi adattativi che ne scaturiscono sembrano, infatti, moltiplicarsi a dismisura. *Questa accelerazione è dovuta tuttavia al maturare di quelle condizioni strutturali (sinergie morfologiche, exaptation) che, sebbene siano derivate da un lungo percorso evolutivo non finalizzato all’evoluzione culturale, di fatto imprimono a quest’ultima una svolta che può apparire come un salto (cognitivo, tecnologico ecc.).*

In qualsiasi caso non è possibile uscire fuori dal circolo unitario natura-cultura:

si può dire – scrive Cavalli-Sforza – che la cultura sia un meccanismo biologico, in quanto dipende da organi, come le mani per fare gli strumenti, la laringe per parlare, le orecchie per udire, il cervello per capire, ecc. che ci permettono di comunicare tra di noi, di inventare e di costruire nuove macchine capaci di esercitare funzioni utili e speciali, di fare tutto quel che è necessario, desiderato e possibile. Ma è un meccanismo dotato di grande flessibilità che ci permette di applicare qualunque idea utile ci venga in mente, e sviluppare soluzioni per i problemi che nascono di volta in volta (CAVALLI-SFORZA 2004: 78).

Le resistenze a rinunciare al comodo inganno della dicotomia natura/cultura sono, tuttavia, numerose. Quella più frequente è fondata sulla tipologia della trasmissione delle informazioni: quelle “naturali” si trasmetterebbero per via genetica mentre

quelle “culturali” per via diretta. Verità lapalissiana, che tuttavia restringe il termine *natura* all’ambito della genetica e il termine *cultura* a quello delle scienze sociali. Questa restrizione obbliga a postulare una doppia sostanza: una materiale (i geni) e una immateriale (le idee, la conoscenza, il capitale culturale e così via). *Ma potrebbero le idee (e quindi la conoscenza, le tradizioni, ecc.) esistere senza i soggetti che le hanno per primi formulate? E questi soggetti avrebbero potuto formularle nella forma in cui lo hanno fatto se non avessero avuto un sistema organico (senso-motorio, cerebrale, cognitivo) fatto in uno specifico modo?*

Si tratta quindi di un vestito ideologico improbabile costruito a misura di tutte le scorciatoie filosofiche dualistiche. Di fatto non c’è alcuna necessità di considerare naturale solo ciò che è trasmissibile geneticamente e culturale tutto il resto. Qualsiasi prassi che non si trasmette per via ereditaria è naturale quanto qualsiasi tratto passato dai nostri geni ai geni dei nostri figli.

Non esistono, infatti, *passaggi immateriali*. Sia i processi imitativi, spontanei o indotti, sia l’istruzione esplicitamente impartita dai genitori o da altri conspecifici seguono proprie specifiche vie di conduzione e necessitano di apparati corporei in grado di produrre e ricevere le informazioni. La percentuale tra le informazioni veicolate dalla struttura filogenetica e quelle ricapitolate a ogni ripartenza ontogenetica può variare in una certa misura da specie a specie, ma tutte le specie naturali – quindi tutte le specie animali – acquisiscono e trasmettono dati ai propri conspecifici utilizzando sempre procedure dedicate: in biologia è cultura qualunque meccanismo che consenta acquisizione di informazione da membri della propria specie attraverso sistemi sociali in grado di dar luogo a comportamenti.

Balene che apprendono dialetti diversi dal proprio, macachi che imparano dai conspecifici a lavare le patate, uccelli della stessa specie che cantano in maniera diversa secondo il luogo in cui vivono, non sono proceduralmente molto diversi dai bambini che imparano a scrivere grazie alle istruzioni impartite da un insegnante. Il fatto che le pratiche messe in atto per trasmettere, direttamente o indirettamente, le informazioni ai propri conspecifici, possano variare per quantità, complessità, organizzazione, sistematicità, strutture sociali dei gruppi ecc., non intacca per nulla il principio della naturalità della cultura: anche le procedure più intricate restano interamente naturali. Sono risorse biologiche che variano solo per complessità e grado di efficienza comunicativa.

Da questo punto di vista la cultura del *sapiens* è certamente la più complessa tra tutte quelle appartenenti al regno animale. Ma in una concezione radicalmente naturalizzata della cultura faremmo bene a non esaltare questa complessità. La seconda condizione che abbiamo posto alla nostra ipotesi ci impone, infatti, di chiederci se – in una concezione totalmente naturalizzata della nozione di cultura – questa maggiore efficienza costituisca poi una superiorità adattativa o può comportare addirittura dei rischi per la selezione naturale (PENNISI-FALZONE 2010).

Se questa domanda sarebbe potuta suonare quasi oltraggiosa nel clima ciecamente antropocentrico della cultura novecentesca, oggi, grazie alle scienze cognitive e naturali, essa può svolgere, al contrario, una funzione di stimolo e di riflessione critica.

Oggi sappiamo, infatti, che in linea di massima la velocità di estinzione è direttamente proporzionale alla complessità morfologica, sociale e cognitiva delle

specie animali³. In altri termini più le specie sono complesse più sono adattativamente fragili nei lunghi tempi. Per esempio il ciclo di vita media dei mammiferi (che sono gli animali più recenti e più complessi) è dieci volte più breve di quello degli invertebrati, sei di quello dei ricci e quattro di quello degli animali marini in genere: cinque volte meno rispetto a quello di tutti gli altri animali.

Sopportare il peso adattativo della complessità culturale e sociale, della diversità intraspecifica, di un pensiero tecnomorfo che è frutto della articolazione linguistica e della categorizzazione semantica forzata, pur nel quadro dell'unità genetica e biologica della specie umana e dell'intrinseca natura cooperativa della sua socialità è l'incerta sfida che ci attende. Konrad Lorenz la definiva una sfida contro quella *accelerazione adattativa* che già nel 1973 aveva individuato come la causa principale degli *Otto peccati capitali della civiltà*.

Bibliografia

ABU-LUGHOD, Lila (1991), *Writing against Culture* in FOX, Richard G. [ed.,] *Recapturing Anthropology: Working in the Present*, Santa Fe, New Mexico, School of American Research Press.

CAVALLI-SFORZA, Luigi Luca (2004), *L'evoluzione della cultura. Proposte concrete per studi futuri*, Milano, Codice.

CHOMSKY, Noam (1980), *Rules and Representations*, New York, Columbia University Press (tr. it. *Regole e rappresentazione*, Milano, Il Saggiatore, 1981).

DUNBAR, Robin (2004), *The Human Story. A New History of Mankind's Evolution*, London, Faber and Faber Limited (tr. it. *La scimmia pensante. Storia dell'evoluzione umana*, Bologna, Il Mulino, 2009).

FABIETTI, Ugo (2002), *Identità etnica*, Roma, Carocci.

HAUSER, Marc D.; CHOMSKY, Noam; FITCH, W. Tecumseh (2002), «The faculty of language: what is it, who has it, and how did it evolve?» in *Science*, n. 298, pp. 1569-1579.

INGOLD, Tim (1986), *Evolution and social life*, Cambridge, Cambridge University Press.

INGOLD, Tim; GIBSON, Kathleen R. (1993), *Tools, language and cognition in human evolution*, Cambridge, Cambridge University Press.

³ Secondo la *body-size-rule* o “regola di Cope”, dal nome del biologo che la enunciò nel 1885, oggi confermata da Peters, 1983.

KUPER, Adam (1999), *Culture: The Anthropologists' Account*, Harvard, Harvard University Press.

LORENZ, Konrad (1973), *Die acht Todsünden der zivilisierten Menschheit*, Verlag München, Piper & Co. (tr. it. *Gli otto peccati capitali della nostra civiltà*, Milano, Adelphi, 1974).

LAYTON, Robert (2009), *Cultural variation and social complexity: a comment on Nettle's 'Beyond nature versus culture'* in *Journal of the Royal Anthropological Institute*, n. 15, pp. 247–249.

MARCHESINI, Roberto; TONUTTI, Sabrina (2007), *Manuale di zooantropologia*, Roma, Meltemi

NENCIONI, Giovanni (1946), *Idealismo e realismo nella scienza del linguaggio*, Firenze, La Nuova Italia.

NETTLE, Daniel (2009a), *Beyond nature versus culture: Cultural variation as an evolved characteristic*, in *Journal of the Royal Anthropological Institute*, n. 15, pp. 223-40.

NETTLE, Daniel (2009b), «Social class through the evolutionary lens» in *The Psychologist*, n. 22, pp. 934-7.

PENNISI, Antonino; FALZONE, Alessandra (2010), *Il prezzo del linguaggio. Evoluzione ed estinzione nelle scienze cognitive*, Bologna, Il Mulino.

PETERS, Robert H. (1983), *The Ecological Implications of Body Size*, New York, Cambridge University Press.

PIOVANI, Pietro (1962), *Mobilità, sistematicità, istituzionalità della lingua e del diritto*, Milano, Giuffrè.

REMOTTI, Francesco (2011), *Cultura: dalla complessità all'impoverimento*, Roma-Bari, Laterza.

REMOTTI, Francesco (2009), *Noi, primitivi: lo specchio dell'antropologia*, Torino, Bollati-Boringhieri.

RUNCIMAN, Walter G. (2009), *The theory of cultural and social selection*, Cambridge, Cambridge University Press.

SAVIGNY, Friedrich C. von (1814), *Vom Beruf unserer Zeit für Gesetzgebung und Rechtswissenschaft*, Heidelberg, Mohr (trad. it. *La vocazione del nostro secolo per la legislazione e la giurisprudenza*, Bologna, Forni, 1968).

SPERBER, Dan (1996), *Explaining culture: A naturalistic approach*, Cambridge, MA, Blackwell.

TOMASELLO, Michael (1999), *The cultural origins of human cognition*, Cambridge, Harvard University Press (trad. it. *Le origini culturali della cognizione umana*, Bologna, Il Mulino, 2005).

TOMASELLO, Michael (2008), *Origins of Human Communication*, Cambridge, MA, The MIT Press.

WIKAN, Unni (1999), *Culture: A new concept of race in Social Anthropology*, n. 7 , pp. 57-64.