

MONDI CONTIGUI O PARALLELI? SUL CONCETTO DI CULTURA

Fabrizio Sciacca

Abstract

Although the concept of culture is generally applied to human nature in its universality, it is invented, constructed and modified by Western European science and philosophy. As a Western cultural product, cultures have found a rather vague conceptualization, as if they were abstract entities to be looked upon with suspicion or awe. The response that postmodernity has attempted to find to overcome this impasse has become entrenched in an irreconcilable dualism, that between universalism and relativism. In this essay I offer, in a highly simplified way, a contribution to the idea of culture and its philosophical and political implications, to try to see, beyond this dualism, an alternative based not on opposing concepts but on a complex intersecting ground.

47

Keywords: Culture, Cultures, Political Philosophy, Genetics, Conflict.

1. Alle radici di un concetto

Vi sono vari modi di definire il concetto di cultura. Nessuno è bastevole. La cultura è certamente uno strumento biologico, perché dipende da organi come la laringe, in grado di esprimere parole attraverso suoni, le mani per costruire utensili, il cervello per comprendere tutto questo, e così via. È però uno strumento flessibile, perché permette di applicare qualunque idea venga in mente e sviluppare soluzioni per problemi. I problemi non sorgono: non verrebbe mai alla mente qualcosa come un “problema”, se esso non fosse riconosciuto come *tale*. La ricerca dell’adattamento di soluzioni a qualcosa come un problema riconosciuto dalla mente è, in una versione meno semplificata, un altro modo di definire la cultura. Le differenziazioni linguistiche tendono a ridurre gli scambi culturali e ad aumentare le differenze culturali. Il multiculturalismo non è mai una “fusione di

culture”: sostenere ciò è nient’altro che un’affermazione priva di logica. Una cosa è la trasmissione culturale, che è un’idea molto seria; un’altra cosa è la banalizzazione politologica dell’ideologia multiculturale. Esistono culture che possono dare origine ad altre culture, ma una cultura rimane sempre differente rispetto a un’altra. Intendo dire che una “società multiculturale” non può essere intesa come una *Mischung*, un cocktail di modi di fare in uno stesso territorio, ma deve essere intesa come una società organizzata in cui esiste una tradizione locale fatta di usi, costumi e modi per radicati, e in cui si innestano, per via di fenomeni in gran parte migratori, altri usi, costumi e modi a essa estranei, e in gran parte a essa non funzionali, che rimangono da essa ben distinti e rispetto alla quale non mostrano, spesso, alcun segno di gradimento, tanto a livello di trasmissione *culturale*, quanto a livello di trasmissione *genetica*.

48

È per questo che, per converso, tra popolazioni che sono caratterizzate da un rado scambio culturale le differenze possono svilupparsi molto facilmente. La migrazione svolge un ruolo importante nell’evoluzione culturale. La riproduzione genetica tra esseri umani di etnie diverse è un esempio di migrazione culturale, che comporta anche una migrazione genetica. Le migrazioni sono state in piccola parte culturali, in gran parte genetiche. Il primo è il caso dei viaggiatori, degli artisti, dei commercianti. Il secondo è quello dovuto a invasioni colonizzatrici, siano esse dettate da intenti di conquista o di emigrazione – si pensi ai Romani nell’Europa centrale, ai Greci e ai Fenici nel mediterraneo, ai Mongoli nell’Asia centrale e nell’Europa orientale, e così via. La migrazione genetica tra le popolazioni è dovuta alla selezione naturale, diversa in ambienti diversi, e al *drift*, ovvero all’effetto del caso dovuto al fatto che, essendo i genitori di ogni generazione pari a un numero finito, si verificano variazioni statistiche da una generazione all’altra nella frequenza relativa alle forme di un gene. La variazione genetica tra le popolazioni è dovuta alla selezione naturale, diversa in ambienti diversi, e al *drift*. La variazione genetica tra le popolazioni è esigua rispetto alla variazione individuale all’interno delle popolazioni. La natura della trasmissione culturale non ha tratti netti. Può essere duratura come quella genetica, o molto veloce. È conservatrice, ad esempio, quella verticale, tra genitori e figli o tra parenti, e molto rapida quella orizzontale, simile alle epidemie infettive: può essere da uno a uno o da uno a molti, come nel

caso dei leader nei sistemi politici totalitari, o nel caso di maestri o capi o insegnanti, o da molti a uno, dove il vero trasmettitore non è un individuo ma un'entità sociale come un gruppo omogeneo, si pensi alla moda o al conformismo di massa (Cavalli-Sforza 2006: 249 ss.). Mentre l'evoluzione biologica è frutto di una mutazione genetica casuale (Penrose 1938: 233-237), l'evoluzione culturale è frutto di una trasmissione volontaria: *“il cambiamento della frequenza genica è l'evento fondamentale dell'evoluzione biologica”* (Price 1970: 520). Il carattere o l'attitudine a fare qualcosa come musica può ad esempio essere frutto di una predisposizione genetica ma condizionata o modificata o perfezionata da trasmissione culturale, poiché evoluzione biologica ed evoluzione culturale possono certamente evolvere di pari passo. Si parla in tal senso di coevoluzione biologico-culturale (Cavalli-Sforza e Feldman 1981; Wilson 1975; Wilson e Lumsden 1981; Lévi Strauss 2010: 19-39; Walliser 2007: 251-264; Gayon 2007: 80-92).

Un esempio paradigmatico di interazione tra genetica e cultura è dato dall'enzima della lattasi, che in origine era prodotto negli esseri umani solo durante i primissimi anni di vita, e che da un certo momento in poi viene sviluppato da molti europei per tutta la vita: è un caso di interazione tra genetica e cultura in cui è la cultura agricola e dell'allevamento in Europa ad aver determinato un cambiamento genetico. Questa è la ragione per cui la tolleranza del latte di altri animali negli esseri umani è prevalentemente diffusa in ceppi di origine europea. Una parte importante dell'ambiente viene ereditata non per via genetica e nemmeno per apprendimento culturale diretto, ma per eredità di una sorta di nicchia ecologica (Odling-Smee 1995: 195-202). Da questa prospettiva, nicchie sociali sono organizzazioni e istituzioni, preposte a particolari bisogni sociali (ad esempio i governi per il mantenimento della sicurezza, dell'ordine, della legalità, del vivere secondo regole comunemente ritenute accettabili o civili, le industrie per la produzione di strumenti di lavoro, i circoli spirituali o religiosi per la coltivazione delle ragioni dell'anima, etc.). Spesso si dimentica che le radici di molti fenomeni culturali possono risalire molto indietro nel tempo, essendo dovute in gran parte a fattori evolutivi e genetici alquanto differenti tra loro. La selezione naturale controlla dunque i cambiamenti culturali, non essendo altro che la capacità di sopravvivere sino all'età della riproduzione e di generare figli. Per eccessivo ottimismo o pessimismo sociale, le decisio-

ni culturali possono influenzare, anche negativamente, i ritmi di riproduzione e ciò può essere causa di rischi. L'evoluzione culturale è sempre sotto il controllo della selezione naturale. Il problema è che le teorie filosofiche rischiano di essere insufficienti e astratte se non tengono conto delle conoscenze della neurofisiologia. Non c'è dubbio che la parte più interna del cervello sia la sede delle emozioni ed è più antica di quella esterna dal punto di vista evolutivo. Cambiamenti evolutivi rapidi dal punto di vista culturale hanno riguardato, ad esempio, lo sviluppo del linguaggio, dell'agricoltura, della lavorazione dei metalli, la scrittura, l'industria, la medicina. Qualunque innovazione culturale non determina solo dei costi ma anche dei benefici. La lavorazione del carbone ha causato l'oscuramento dei cieli e del paesaggio nonché l'insorgenza del rachitismo. La medicina implica un costo anche da un punto di vista genetico: cura le malattie, e in gran parte esse sono curabili dal punto di vista ereditario. Curando la malattia, si abbassa il tasso di mortalità e aumenta, di generazione in generazione, il numero dei malati – questo il costo genetico; tuttavia, in gran parte si tratta di malati curabili – questo il beneficio. Quelli incurabili non dovrebbero aumentare, perché la selezione naturale provvede a tenere basso il livello. Si tratta di un aspetto che apre all'analisi filosofica del problema del rapporto tra distribuzione di risorse, valutazione dei costi e salute (Russo 2016).

Alcune religioni vietano l'aborto e questo limita la possibilità di prevenzione di malattie ereditarie trasmissibili; alcune culture ignorano il fatto che il rimedio migliore, in alcune situazioni, sarebbe astenersi dalla riproduzione. In certi casi, ad esempio, la sterilizzazione o l'eutanasia potrebbero essere un rimedio all'infelicità umana e uno strumento utile al benessere sociale, sebbene tutto ciò, come è noto, finisce per scontrarsi con ragioni di carattere religioso fatte passare, non so quanto a buon diritto, per ragioni di carattere culturale.

Si è detto di come la selezione naturale mostri che un adattamento culturale sia in grado di produrre una mutazione genetica rapidamente. Charles Darwin aveva mostrato come la grande siccità alle isole Galapagos avesse ridotto la disponibilità dei semi piccoli morbidi. Avendo difficoltà a nutrirsi, la specie dei fringuelli dal becco corto (il fringuello terribile medio, *Geospiza fortis*) cambiò rapidamente la profondità del becco nel giro di qualche decennio, dando luogo a una nuova specie: «l'effetto del-

la selezione naturale sulla numerosità di ciascuna specie e sulla evoluzione dei becchi di date dimensioni è stata verificata con successo su ventisette generazioni di fringuelli in condizioni rigidamente controllate» (Keynes 2006: 314). Le culture umane possono evolvere più rapidamente dei fringuelli di Darwin. A volte il comportamento è talmente rapido da sembrare troppo liquido per essere fatto passare attraverso il filtro della selezione naturale. La trasmissione di differenze culturali si nutre anche di evocazione di differenze date dall'ambiente locale. Gran parte della variazione culturale umana deriva da informazioni geneticamente trasmesse che vengono *evocate* da indicazioni ambientali (Tooby e Cosmides 1992: 19-136). L'attività culturale è in tal senso un'estensione del *fitness* darwiniano. L'adattamento genetico è quello di una popolazione (non di un individuo) attraverso la selezione naturale, ma è probabilmente vero che l'attività generale è influenzata dalle esigenze di massimizzazione della soddisfazione individuale (Cavalli-Sforza e Feldman 1981: 362-366).

La cultura è fatta quindi di informazioni aventi sede nel cervello, si chiamino memi, idee, capacità, credenze, atteggiamenti o persino valori, sono essenzialmente varianti culturali. La forza dell'evoluzione culturale, che a mio parere è *imprescindibilmente darwiniana* – è frutto dei processi che determinano i cambiamenti culturali e, in parte, anche le mutazioni genetiche. Si tratta di quelle forze evolutive culturali che uno studio ha suddiviso in forze casuali e forze decisionali. Le prime sono forme di mutazione culturale (effetti dovuti a processi individuali: un cattivo ricordo di un evento), derivate culturali (*cultural drifts*), effetti causati da anomalie statistiche in piccole popolazioni. Le seconde sono caratterizzate da comportamenti non casuali delle varianti culturali operate da singoli individui, come le variazioni guidate, o le trasmissioni preferenziali. I cambiamenti della composizione culturale di una popolazione sono dovuti agli effetti del credere a una certa variante culturale piuttosto che ad altre. La selezione naturale delle varianti culturali può avere luogo sia a livello individuale che a livello di gruppo. La logica della selezione naturale si applica alla variazione trasmessa per via culturale esattamente come per quella genetica. Le varianti culturali devono competere.

Arriviamo così a una prima definizione di cultura: *la cultura è un adattamento essenziale, imperfetto, di strategie di comportamento finalizzate a un obiettivo*, in cui cultura e geni coevolvono nel

senso che nulla nella cultura ha senso se non alla luce di un processo evolutivo. La cultura è un tratto derivato negli esseri umani, per quanto la trasmissione sociale del comportamento è simile e comune anche negli esseri umani. La cultura implica l'imitazione. Apprendimento è imitazione. I bambini si concentrano esattamente sull'apprendimento della tecnica che viene loro mostrata, tanto fedelmente da ritenerla prioritaria rispetto all'obiettivo (priorità della tecnica sullo scopo). Imitazione non è emulazione, in cui si ha la priorità dello scopo sulla tecnica.

Le credenze che portano alla trasmissione demografica sfruttano le preferenze per il prestigio e spiegano la tendenza a preferire la carriera nel lavoro, il potere nella società piuttosto che l'incremento della riproduzione: una prole numerosa spesso indebolisce le possibilità intellettuali dei genitori. Tuttavia, alcune *sottoculture* – intendo ciò nel senso di una doppia relazione di un piccolo gruppo rispetto alla cultura madre e alla cultura dominante (Hall e Jefferson 1976; Procter 2007) – resistono con successo alla transizione demografica. Fermo restando che si dovrebbe parlare di 'cultura' in senso antropologico o filosofico, è accettato anche a livello scientifico parlare di culture in senso atecnico soprattutto quando ci si riferisce alle c.d. differenze culturali, ovvero a usanze o costumi di diversi popoli o gruppi o comunità.

Pensiamo, in controtendenza, a quanto avviene presso gli amish, che invece di ridurre il tasso di natalità hanno reagito agli aumenti del costo della vita non riducendo il numero dei figli (la media per ogni famiglia amish è otto figli), ma intraprendendo altre attività (imprese familiari artigianali). Gli amish non a caso hanno meritato l'attenzione dei genetisti, i quali hanno studiato le malattie genetiche specifiche di queste comunità particolarmente chiusa, in cui vi sono parecchi consanguinei (in ciascuna delle più importanti congregazioni nordamericane si ritrovano almeno cinque cognomi identici nella metà della popolazione), che vive secondo regole rigide aderenti a una visione del mondo sostanzialmente ferma al XVIII secolo, al tempo degli scissionisti anabattisti antizwinglyani Conrad Grebel e Felix Mantz.

2. Identità e confini

Dal punto di vista della tecnologia, gli amish hanno utilizzato un compromesso che ha loro consentito di proteggere la loro identità culturale, e anche la loro fiducia nella possibilità di essere competitivi nella produzione di manufatti. Non mi risulta che il teorico delle libertà negative e del libertarismo Robert Nozick si sia mai occupato degli amish, ma sono certo che egli sarebbe stato d'accordo nel dire che essi rappresentano un ottimo esempio di come la libertà di una comunità (non solo dell'individuo libertario) sia in grado di sconvolgere i modelli di giustizia distributiva universalizzanti. Gli amish conservano appieno il loro diritto di proprietà, possiedono terreni, e rappresentano una forma di comunitarismo resistente a qualsiasi tipo di assimilazione (anche linguistica: la lingua parlata in comune è il Pennsylvania dutch – *dutch* da *deutsch* – un dialetto germanico tuttora parlato nelle alpi bernesi) alle interferenze dello stato, della chiesa e del multiculturalismo. Eppure, tutto ciò non ha fatto degli amish una comunità isolata ma – pur non avendo alcuna struttura politica – del tutto capace di essere produttiva e di entrare nel mercato capitalista. Gli amish possiedono infatti, e solo in apparenza paradossalmente, una struttura a loro modo capitalista. Sono proprietari dei beni di cui dispongono. La dimensione comunitaria è evidente nel caso di fallimento di un imprenditore amish. Egli si rivolgerà in primo luogo alla famiglia e alla comunità per ritrovare un lavoro, in secondo luogo alla sua chiesa e in terzo luogo alla sua banca. Dal punto di vista della giustizia distributiva, ogni amish percepisce una pensione ma non dallo stato, derivante da una forma di autofinanziamento (un'applicazione kantiano-rawlsiana quasi perfetta del principio di accumulazione del giusto risparmio, si potrebbe dire) conferito da ogni adepto alla propria comunità di appartenenza. Pur non frequentando le scuole pubbliche, gli amish non godono di una esenzione fiscale completa, essendo comunque chiamati a pagare le imposte sul reddito e le tasse scolastiche. Dal punto di vista culturale, il controllo sociale viene esercitato sui giovani dagli anziani in modo molto puntuale. Niente televisione né cellulari, niente sport, matrimoni endocomunitari, battesimo (conformemente all'anabattismo) in età adulta, scomunica dei devianti. Esiste una forma di tolleranza da parte dello stato: viene riconosciuto il loro divieto di non

prestare il servizio militare. Ed è come se, nel corso del tempo, gli amish siano diventati una sorta di curiosità da rispettare.

La diversità amish è certamente un segno di distinzione che non ha mai cercato l'integrazione, ma la separazione con la cultura dell'istituzione giuridico-politica dominante. Questo caso prova in modo molto efficace quanto sia poco promettente la ricetta propugnata dalle istituzioni liberali occidentali di una non ben chiaramente identificata integrazione multiculturale, fatto oggi più che mai attestato con pari efficacia da esempi purtroppo non costruttivi, ma violenti e devastanti. L'esempio amish sembra invece affermare, in modo lodevolmente positivo, il fatto che culture estranee a un contesto tendano in ogni caso a essere *resistenti*. Ed è altrettanto chiaro, appunto, che la modalità di resistenza possa essere evitativa o conflittuale.

54

Spesso si parla di *confini* finiti, stabili – segnati sulla terra. Si dovrebbe invece riflettere su come i confini siano mobili, e su quanto il concetto di 'cultura' sia chiamato in causa in questa circostanza. Ciò accade quando i confini non sono delimitati dal territorio, ma dalle persone: individui in movimento possono essi stessi costituire il confine entro un certo spazio. E tanto tali confini sono forti, quanto le persone che ne sono portatrici esprimono o rivendicano un'appartenenza, una 'identità culturale' (in senso alquanto atecnico parlando di 'cultura'), come viene convenzionalmente chiamata dagli scienziati sociali e ormai anche da buona parte dei filosofi politici. Tale fenomeno della mobilità del confine, ovvero della personificazione del confine è ben diffuso – direi più che altrove nel nostro pianeta – nelle società contemporanee occidentali, dove accanto alle 'culture' locali si trovano 'culture' di popoli c.d. migranti (con un termine piuttosto discutibile invalso ovunque, come se si trattasse di un fenomeno migratorio biologicamente scontato, simile a quello degli uccelli). Si dice che tali popoli siano appunto portatori di differenze – che definiamo differenze culturali, ma che sarebbe meglio definire *differenze di tradizioni, di usi o costumi* – in quanto marcatori di un confine. Questi portatori di differenze sono marcatori di differenti appartenenze. In un medesimo spazio, il territorio è così solo virtualmente (o formalmente) delimitato da confini (la città, la regione, la nazione, e così via). I veri confini sono gli stessi individui, portatori di identità differenti che vogliono restare distinte, senza incontrarsi. In un certo senso, è meglio che sia così. È preferibile che tali identità restino separate, anziché scontrarsi.

3. Oltre il dualismo

Guardando la questione da un punto di vista più strettamente filosofico-politico, mi sembra sterile porsi nella prospettiva del dilemma opzionale tra relativismo e universalismo. Infatti, si potrebbe essere relativisti sostenendo che le culture sono resistenti, e universalisti sostenendo che esse non sono autosignificanti. Entrambe le affermazioni sono plausibili, ma poste in termini alternativi non se ne esce più. Tanto i relativisti quanto gli universalisti potrebbero sostenere all'infinito e con lo stesso peso argomentativo le loro ragioni.

Al conflitto culturale si arriva quando le regole sociali di tipo culturale pretendono di avere la meglio sulle norme giuridiche vigenti, sostituendosi a esse: il particolare contro il generale. Prima di arrivare ciò, *lo straniero è sacro*. Dal punto di vista della sua intoccabilità, egli è considerato altro, si è pervasi da quel terrore magico-religioso che si prova in presenza di qualcosa che non ci appartiene e che deve rimanere *al di là* della fisicità ordinaria di ciò che attraverso il tatto riconosciamo come nostro. L'incantesimo che si rompe spesso distrugge anche la sospensione della favola e sfocia nella crisi del sangue e della violenza senza fine e senza altro scopo che non quello della contaminazione: il sangue sgorga da un contatto, è pur sempre un atto di riconoscimento che rompe la sospensione magico-metafisica dell'evitazione.

55

Torna la domanda: *cosa* fonda dunque il conflitto?

Nella difficile relazione sociale tra culture, non bisogna sottovalutare un elemento chiave: la *paura*, comune a tutti, forti e deboli. La variabile sta nel fatto che i deboli cercano di fuggirla, i forti di affrontarla. Lo stesso vale tra le culture: la paura è alla base del conflitto con l'altro – mettere l'altro a distanza o considerarlo sacro è un modo di allontanare la paura, non di affrontarla. È certamente un segno di debolezza sociale, sebbene non violento – evitare l'altro in quanto tale. Sappiamo che i vichinghi norvegesi in Groenlandia sopravvissero più di quattro secoli grazie al fatto di mantenersi a distanza dagli Inuit, e questo fu un successo, osserva correttamente Jared Diamond (2005: 263-292) – ma è probabile che questa non comunicazione finì per determinare la loro scomparsa da quella terra artica, dato che non favorì alcun rapporto commerciale o socialmente cooperativo.

L'ambivalente dualismo tra universalismo e relativismo culturale, se posto in termini alternativi, finisce per ingabbiare la

questione dell'identità culturale in una querelle spiraloide senza fine. Un modo per superare questa *impasse* è offerto dalla radice delle interazioni umane. Il meccanismo di difesa e di offesa presso i gruppi umani è frutto di un calcolo, istintivo o razionale che sia: quello che sta alla base del sentimento di paura. La paura ha certamente un significato vitale: fonda il conflitto ed è allo stesso tempo un passaggio necessario verso l'ordine sociale. Con questo non intendo dire che la paura *crei* l'ordine politico. Thomas Hobbes ricorda che l'eguaglianza nel desiderio di qualcosa genera diffidenza e dalla diffidenza precede la guerra, dato che nello stato di natura, questa guerra di eguali è senza giustizia e le nozioni di giusto e ingiusto non vi hanno luogo (Hobbes 1651: 117, 122).

Tuttavia, la paura dell'altro fuori dello stato di natura persiste, perché gli individui, a differenza del modello hobbesiano non si percepiscono come *simili*, giacché la loro differenza culturale (identitaria, di costumi, tradizioni, e così via) li precede. Però, certamente la paura ha un'efficacia *sociativa*: ad esempio attraverso la fuga di un individuo verso l'altro o attraverso lo scatenamento dell'aggressività collettiva. Come ricorda Irenäus Eibl-Eibesfeldt (1971: 205-206), è il legame più antico presso tutti gli animali vertebrati. Nel branco di pesci, l'appartenenza al medesimo genere diventa meta della *fuga* e ha valenza domestica. A maggior ragione negli umani, gli animali più insicuri che hanno e fanno più paura (Escobar 2023: 35), la paura è rimasta una forza "estremamente sociativa" di cui si avvalgono i leader politici, che agitano "la paura per i nemici e per il caos, perché l'ordine ci dà un sentimento di essere orientati, e quindi di sicurezza" (Sciacca 2013: 9).

Bibliografia

- Cavalli-Sforza, L.L. (2006). *Geni, popoli e lingue*. Milano: Adelphi.
- Cavalli-Sforza, L.L. & Feldman, M.W. (1981). *Cultural Transmission and Evolution: A Quantitative Approach*. Princeton: Princeton University Press.
- Diamond, J. (2005). *Collasso. Come le società scelgono di morire o di vivere*. Torino: Einaudi.
- Eibl-Eibesfeldt, I. (1971). *Amore e odio. Per una storia naturale dei comportamenti elementari*. Milano: Adelphi.
- Escobar, R. (2023). *I volti della paura*. Bologna: Il Mulino.
- Gayon, J. (2007). "Evoluzione culturale: lo spettro dei possibili". In: *Geni e cultura*, a cura di J.-P. Changeux. Palermo: Sellerio. 80-92.

- Hall, S. & Jefferson, T. (1976). *Resistance through Rituals: Youth Subcultures in Post-war Britain*. London: Hutchison.
- Hobbes, T. (1651). *Leviatano*. Firenze: La Nuova Italia, 1976.
- Keynes, R. (2006). *Fossili, fringuelli e fuegini. Le avventure e le scoperte di Charles Darwin*. Torino: Bollati Boringhieri.
- Lévi-Strauss, C. (2010). "Razza e cultura". In: Id., *Lo sguardo da lontano*. Milano: Il Saggiatore. 9-39.
- Odling-Smee, F. John (1995). "Niche Construction, Genetic Evolution and Cultural Change". *Behavioural Processes*, 35: 195-202.
- Penrose, L.S. (1938). "Genetic Linkage in Graded Human Characters". *Annals of Eugenics*, 8 (3): 233-237.
- Price, G.R. (1970). "Selection and Covariance". *Nature*, 227: pp. 520-521.
- Procter, J. (2007). *Stuart Hall e gli studi culturali*. Milano: Cortina.
- Russo, P. (2016). *Salute e giustizia sociale. Verso una teoria politica normativa*. Soveria Mannelli: Rubbettino.
- Sciacca, F. (2013). "Forme simboliche di controllo del conflitto". In: *Parole del conflitto (nel silenzio della politica)*, a cura di F. Sciacca. Soveria Mannelli: Rubbettino. 3-6.
- Tooby, J. & C., Leda (1992). "The Psychological Foundation of Culture". In: *The Adapted Mind: Evolutionary Psychology and the Generation of Culture*. Eds. J. Barkow, L. Cosmides and J. Tooby. Oxford: Oxford University Press. 19-136.
- Walliser, B. (2007). "Razionalità, evoluzione e genesi delle istituzioni". In: *Geni e cultura*, a cura di J.-P. Changeux. Palermo: Sellerio. 251-264.
- Wilson, E.O. & Lumsden, C.J. (1981). *Genes, Mind and Culture*. Cambridge, Belknap Press of Harvard University: Cambridge (MS).
- Wilson, E.O. (1975). *Sociobiology: The New Synthesis*. Cambridge, Belknap Press of Harvard University: Cambridge (MS).