

# JURA GENTIUM

Rivista di filosofia del diritto internazionale e della politica globale  
Journal of Philosophy of International Law and Global Politics

*Diritti e civiltà*

Anno 2011





# JURA GENTIUM

Rivista di filosofia del diritto internazionale e della politica globale  
Journal of Philosophy of International Law and Global Politics



# Il fascino discreto della natura umana

Alberto Artosi

Sono felice dell'opportunità che qui mi è data di intervenire in una discussione dell'ultimo impegnativo libro di Gustavo Gozzi, *Diritti e civiltà. Storia e filosofia del diritto internazionale*<sup>1</sup>. Soprattutto felice perché si tratta di un'occasione da tempo desiderata, che mi consente di rendere omaggio a un amico, studioso e collega che stimo e ammiro in ciascuna di queste declinazioni. Ciò detto, va detto anche che la mia felicità è pari qui solo alla mia impertinenza professionale rispetto ai temi del libro. Mi si scuserà quindi se, per via di questa impertinenza, mi concentrerò su quello che potrebbe essere considerato un dettaglio. Ma che tanto un dettaglio forse non è, visto che interviene alla fine del libro — al termine del “lungo cammino” che dalle origini del diritto internazionale, attraverso le sue trasformazioni, porta all'affermazione dei diritti umani e dei diritti dei popoli — costituendo come “un punto d'approdo” dal quale gettare “uno sguardo sulle ragioni profonde” dell'intero percorso. Punto d'approdo che si trova però non in una cala tranquilla, ma in una costa frastagliata su cui campeggia la “tensione [...] tuttora irrisolta”, e probabilmente irrisolvibile, “tra il diritto e la forza e tra le due prospettive del cosmopolitismo e del realismo” (p. 382). Si tratta di una tensione ben nota e che attraversa tutta la cultura occidentale a partire dal famoso scambio di vedute tra gli ateniesi e i Melii nel V libro della *Guerra del Peloponneso* di Tucidide. Ma c'è un'altra cosa che attraversa tutta la cultura occidentale a partire da Tucidide. È l'importazione nel discorso politico della ἀνθρωπεΐα φύσις: la natura umana. “Si osò dapprima in Corcira la maggior parte di questi crimini; quanti ne possono perpetrare, per spirito di vendetta, individui schiacciati dal peso di un dispotismo tracotante più che retti da una saggia mano e perciò pronti a replicare con la vendetta a chi, tenendoli in soggezione, ne alimenta il rancore; e da gente che anela a scuotersi di dosso il troppo noto fardello della miseria, principalmente se nutre la torbida speranza, coltivata da una bramosia frenetica, d'impossessarsi dei beni altrui; e da uomini, che non per avidità di beni, ma accesi da una vampa d'ira quale né il naturale ingegno né l'educazione sanno imbrigliare, si sfrenano con ferocia implacabile contro concittadini pari a loro di stato sociale. In quel momento critico la vita nella città infranse gli argini: la natura umana, in cui è vivo sempre e rigoglioso l'impulso a calpestare le leggi, stabilito su di esse il suo scomposto dominio, godette a dimostrare come nessun freno valesse a spezzarne la esuberante insolenza, il furore gioioso di sopraffare ogni giusto precetto, ombroso di ogni autorità che tentasse di affermare il proprio potere [...] Così aspri avvamparono, nel seno della popolazione urbana di Corcira, i primi tumulti di parte”<sup>2</sup>. Il racconto della *stasis* di Corcira (la fazione oligarchica si ribellò al governo democratico nel tentativo di rompere l'alleanza con Atene) era destinato a diventare il resoconto paradigmatico della “lunga catena d'orrori” (III, 82) cui va incontro la città allo scatenarsi incontrollato della “natura umana”: una natura violenta e bestiale, avida e depravata, pronta a riesplodere in tutta la sua distruttiva ferocia quando non sia più tenuta a freno dal potere inibitore delle leggi. Al

---

<sup>1</sup> il Mulino, Bologna, 2010.

<sup>2</sup> Tucidide, *La guerra del Peloponneso*, III, 84-85, trad. di E. Savino, Garzanti, Milano, 2003, pp. 215-16.



tempo stesso, esso inaugura una tradizione che erige la “natura umana” a supremo principio della scienza politica (e non solo della scienza politica). È chiaro che Gustavo ha presente questa tradizione quando scrive che “l’analisi della natura umana ci può offrire una prospettiva illuminante” soprattutto se, come egli suggerisce, utilizziamo gli “strumenti interpretativi [...] in larga misura convergenti” forniti dall’antropologia kantiana e dalla psicoanalisi freudiana (p. 382). Che è una proposta interessante. Ma ha i suoi problemi. Vediamo.

Il punto non è se sia o no legittimo proporre un’interpretazione in chiave di psicoanalisi freudiana di Kant. Non si tratta di questo. La questione è piuttosto: perché proprio la psicoanalisi? Mi permetterò di formulare un’ipotesi (mi dirà poi Gustavo se mi sbaglio o meno). L’ipotesi è che Gustavo consideri la “traduzione” di Kant in termini psicoanalitici come un modo per porre — come avrebbe detto lo stesso Kant — la dottrina della natura umana sul “cammino sicuro di una scienza”. Così, almeno, mi pare che vada intesa la seguente dichiarazione. “Credo che la complessa antropologia kantiana”, scrive Gustavo nell’unico altro punto del libro in cui tocca la questione, “che troviamo espressa — soprattutto nella *Religione nei limiti della ragione* e nell’*Antropologia pragmatica* — attraverso il conflitto tra ‘inclinazione al male radicale’ e ‘disposizione morale’, possa essere attualmente riformulata in modo più adeguato attraverso la prospettiva psicoanalitica [...] Occorre infatti procedere oltre la rozza antropologia politica hobbesiana o lockiana e anche oltre la pur così esplicitiva antropologia kantiana e sostituirla con la rappresentazione della personalità che ci viene offerta dalla psicoanalisi” (p. 325). E per quale altro motivo dovremmo farlo se non perché si tratta di una rappresentazione *scientificamente* superiore (cioè superiore in quanto *scientifica*) a quella offerta dalle sue ‘rozze’ alternative? Non intendo riaprire qui la controversia sul carattere scientifico o non scientifico della psicoanalisi (che dovrebbe essere ormai passata *in rem iudicatam*). Ma si dà il caso che, personalmente, non consideri affatto rozza “la rozza antropologia politica hobbesiana”. O meglio: se è rozza, allora è rozza anche l’antropologia tucididea alla quale si ispira. O non è vero che la descrizione hobbesiana dello stato di natura ricalca alla lettera il paradigma tucidideo di tutte le situazioni di cui è responsabile una natura umana lasciata a se stessa e ai suoi bestiali appetiti, cioè non debitamente sottomessa a un potere esterno? Ma procediamo con ordine.

“Occorre [...] riflettere”, scrive Gustavo, “sulla persistenza insuperabile della violenza. Per renderne conto Freud ricorre alla sua nota teoria delle pulsioni, che mostra straordinarie similitudini con la concezione kantiana. Egli individua infatti le pulsioni che tendono a conservare e ad unire (pulsioni erotiche e pulsioni sessuali o pulsioni di vita) e pulsioni che invece tendono a distruggere e ad uccidere (pulsione aggressiva o distruttiva o di morte). Le tendenze aggressive degli uomini sono probabilmente insopprimibili e, con esse, anche la guerra. Ma ‘l’umanità è soggetta al processo dell’incivilimento (altri [...] chiamano più volentieri questo processo civilizzazione)’, attraverso il quale si esprimono le pulsioni antagonistiche che tendono ad unire costruttivamente. Il processo freudiano dell’incivilimento — che credo possa corrispondere agli effetti determinati dalla forza della disposizione morale kantiana — opera sia attraverso il rafforzamento dell’intelletto, che domina progressivamente la vita pulsionale e che instaura gradualmente un diritto che non lascia nessuno alla mercé



della forza bruta [citazione da *Il disagio della civiltà* di Freud<sup>3</sup>], sia mediante l'interiorizzazione dell'aggressività" (pp. 383-4). Gustavo nota le "straordinarie similitudini" fra la teoria freudiana delle pulsioni e la concezione kantiana (corroborate da una citazione dall'*Antropologia pragmatica* sugli effetti della civilizzazione). Non nota, invece, quanto più straordinarie siano le similitudini con "la rozza antropologia politica hobbesiana". Eppure *Il disagio della civiltà* (l'opera di Freud alla quale Gustavo fa riferimento assieme al carteggio Freud-Einstein) non lascia dubbi sulla matrice hobbesiana del "processo freudiano dell'incivilimento" (e in generale, come vedremo, della "rappresentazione della personalità che ci viene offerta dalla psicoanalisi"). Si legga la descrizione del "primo tentativo di regolare le relazioni sociali", nel cui contesto si colloca il passo sull'instaurazione del diritto al quale allude Gustavo nella precedente citazione. "In mancanza di tale tentativo", scrive Freud, "le relazioni sociali sarebbero soggette all'arbitrio dei singoli, vale a dire che il più forte fisicamente deciderebbe secondo i suoi interessi e i propri moti pulsionali [...] La vita umana in comune è resa possibile in primo luogo se si afferma una maggioranza più forte di ogni singolo [...] Il potere di questa comunità si oppone allora come 'diritto' al potere del singolo, che viene condannato come 'forza bruta'. Questa sostituzione del potere della comunità a quello del singolo è il passo decisivo verso la civiltà"<sup>4</sup>. Questo (a parte qualche idiosincrasia freudiana) è puro Hobbes<sup>5</sup>. Se qualcuno avesse dei dubbi può cercare di sollevare il velo di Maya che occulta il "residuo della personalità arcaica, non ancora domata dalla civiltà"<sup>6</sup>, sotto le "pretensioni ideali della società incivilita"<sup>7</sup>, per scoprire la "parte di vero dietro tutto questo, negata con tanto zelo", e cioè che "l'uomo non è una creatura mansueta, [...] che egli vede nel prossimo non soltanto un eventuale aiuto e oggetto sessuale, ma anche un invito a sfogare su di lui la propria aggressività, a sfruttarne la forza lavorativa senza ricompensarlo, ad abusarne sessualmente senza il suo consenso, a sostituirsi a lui nel possesso dei suoi beni, ad umiliarlo, a farlo soffrire, a torturarlo e a ucciderlo. *Homo homini lupus*: chi ha il coraggio di contestare quest'affermazione dopo tutte le esperienze della vita e della storia? [...] In circostanze che le sono propizie [cioè propizie alla "crudele aggressività"], quando le forze psichiche contrarie che ordinariamente la inibiscono cessano d'operare, essa si manifesta anche spontaneamente e rivela nell'uomo una bestia selvaggia [...] L'esistenza di questa tendenza all'aggressione, che possiamo scoprire in noi stessi e giustamente supporre negli altri, è il fattore che turba i nostri rapporti col prossimo e obbliga la civiltà a un grande dispendio di forze. Per via di questa ostilità primaria degli uomini tra loro, la società incivilita è continuamente minacciata di distruzione"<sup>8</sup>. Non è forse questo lo spettro evocato da Tucidide quando, descrivendo i disordini che imperversavano nelle città greche segnandole "a fondo [...] con le infinite tracce del tormento e del sangue", concludeva amaramente che così le cose sempre "sono state e saranno sempre ... finché non si converta la natura umana" (III, 82)<sup>9</sup>? Natura umana

<sup>3</sup> S. Freud, *Il disagio della civiltà e altri saggi*, Torino, Bollati Boringhieri, 2010, p. 231.

<sup>4</sup> *Ibid.*

<sup>5</sup> Quando contrappone il potere civile del popolo a quello brutale della moltitudine: cfr. *De Cive*, XII, 8. Ringrazio Silvia Vida per questo opportuno riferimento.

<sup>6</sup> S. Freud, *Il disagio della civiltà*, cit., p. 232.

<sup>7</sup> *Ivi*, p. 244.

<sup>8</sup> *Ivi*, pp. 246-7.

<sup>9</sup> Trad. it. cit., p. 212.



che, da allora, dev'essersi ben poco convertita se, al momento di stendersi sul divano di Freud, si ripresentava con lo stesso aspetto, sinistro catalizzatore di tutti i nostri più foschi timori, espressi ancora una volta in chiari termini hobbesiani: “a questo programma della civiltà si oppone la naturale pulsione aggressiva dell'uomo, l'ostilità di ciascuno contro tutti e di tutti contro ciascuno. Questa pulsione aggressiva è figlia e massima rappresentante della pulsione di morte”<sup>10</sup>. Certo, Freud usa il linguaggio affascinante delle sua “teoria delle pulsioni”. Ma l'impianto — su questo non dovrebbero ormai esserci più dubbi — è quello fissato da tutta la tradizione che va da Tucidide a Hobbes passando attraverso Sant'Agostino, la cui teoria del peccato originale rappresenta uno dei punti più alti della amena storia della “illusione occidentale della natura umana”, come Marshall Sahlins intitola un suo piccolo (ma grandissimo) libro pubblicato pochi anni fa. Nel quale libro Sahlins sostiene che tutta “[l]a teoria freudiana, secondo cui i primitivi istinti antisociali del bambino, soprattutto la libido e l'aggressività, sono repressi da un super-io che rappresenta il ruolo del padre e, più in generale, quello della cultura, prende [...] la specifica forma hobbesiana o agostiniana del dominio sovrano sugli impulsi anarchici dell'uomo”<sup>11</sup>: un'affermazione che, dopo la lettura della descrizione del processo di interiorizzazione dell'aggressività nel cap. 7 de *Il disagio della civiltà*, trovo difficile non condividere.

Ciò dimostra che la teoria freudiana non è ‘scientifica’? Certo che no. Ma leggiamo quel che scrive subito dopo Sahlins a proposito della visione freudiana dei processi di socializzazione del bambino. “Che ce ne dovremmo fare”, si chiede, “di tutta la mole di dati etnografici che smentiscono tale visione [...]? In effetti, a parte la nostra, sono poche le società conosciute dall'antropologia per le quali il fulcro della socializzazione è l'addomesticamento delle innate predisposizioni antisociali dei bambini. [...] La credenza più comune è che il bambino semplicemente non è ancora una persona completa, e non perché sia un'antipersona al momento della nascita. [...] La condizione di persona si acquisisce gradualmente mediante le interazioni sociali, specialmente quelle che implicano la reciprocità e l'interdipendenza, poiché queste comprendono e formano le identità sociali del bambino”<sup>12</sup>. Ad esempio, “[l]'infanzia, per gli Aymara degli altopiani boliviani, è il progredire da una imperfetta e (a?) una perfezionata umanità segnato dall'assunzione di obblighi sociali, senza però ‘l'elemento punitivo che implica il concetto di *repressione*, da noi usato per esprimere il processo mediante il quale un bambino viene socializzato’ (Olivia Harris)”<sup>13</sup>. Ancora: “con riferimento ai modi in cui i melanesiani concepiscono la socialità, [Marilyn] Strathern osserva che questa non presuppone una società che sovrasta gli individui, come un insieme di forze che ne controlla gli impulsi: ‘I problemi immaginati dell'esistenza sociale non sono quelli di un complesso di norme, valori o regole esteriorizzate che deve essere costantemente rinforzato e sostenuto contro quelle realtà che vorrebbero sovvertirle’”<sup>14</sup>. Conclusione: per la maggior parte delle società, “i bambini sono una umanità-in-divenire, per noi un'animalità-da-sopraffare. [...] Qui [in Occidente] il comportamento del bambino è in gran parte raffigurato nei termini organici di ‘bisogno’ e ‘appetito’,

---

<sup>10</sup> Ivi, p. 257.

<sup>11</sup> M. Sahlins, *The Western Illusion of Human Nature*, Chicago, Prickly Paradigm Press, 2008; trad. it. *Un grosso sbaglio. L'idea occidentale di natura umana*, Milano, Elèuthera, 2010, p. 115.

<sup>12</sup> Ivi, pp. 115-6.

<sup>13</sup> Ivi, p. 117.

<sup>14</sup> *Ibid.*



che, visti come ‘esigenze’, ne rinforzano l’egoismo. Ma”, conclude Sahlins, “forse non vedremmo i bambini come egoistiche creature desideranti se non lo fossimo anche noi. Ringraziamo dunque Freud per un altro importante concetto: proiezione”<sup>15</sup>.

Ancora una volta, ciò non dimostra che la teoria freudiana non sia ‘scientifica’— non più di quanto “tutta la mole di dati etnografici” sull’esistenza di sofisticate cosmologie ‘primitive’ dimostri la non scientificità della teoria della relatività. E tuttavia suggerisce che “la rappresentazione della personalità che ci viene offerta dalla psicoanalisi” potrebbe essere il risultato di una “proiezione” (dell’autopercezione dell’uomo occidentale) in un senso molto più generale di quanto Gustavo, credo, sarebbe disposto ad ammettere. Il che finirebbe per rendere la “prospettiva” offertaci dall’analisi della natura umana” sì “illuminante”, ma in un modo, temo, abbastanza diverso da quello da lui inteso. Cioè, finirebbe per svelarci che si tratta ancora una volta, per dirla con Geoffrey Lloyd, di “un tipico prodotto di esportazione occidentale”<sup>16</sup>. E ciò è confermato al massimo grado dall’analisi di ciò che sta a fondamento di qualsiasi discorso sulla natura umana. Mi riferisco, è ovvio, alla ben nota antitesi tra *physis* e *nomos*, natura e cultura, che è talmente radicata nella cultura occidentale che viene fuori, in un modo o nell’altro, in praticamente tutti i discorsi. Lo stesso Gustavo ce ne dà un esempio ben più che calzante in quella “tensione tra il diritto e la forza” che rappresenta il “punto d’approdo” del suo libro, e che fu già usata da Callicle nel *Gorgia* platonico per elaborare la distinzione tra *physis* e *nomos* servendosi proprio dell’argomento realista degli effettivi rapporti di forza fra gli stati: “Per queste ragioni, dunque, per legge si dice che è brutto e ingiusto il cercare di avere più degli altri, ed è questo ciò che essi chiamano ‘commettere ingiustizia’. Invece, mi pare che la natura stessa mostri questo, vale a dire che è giusto che chi è migliore abbia più di chi è peggiore, e chi è più capace abbia più di chi è meno capace. E che le cose stanno così, lo dimostra in molti casi, sia nelle altre specie animali, sia in tutte le città e stirpi umane, cioè che il diritto si giudica con questo criterio: che il più forte comandi sul più debole ed abbia più di lui. Del resto, avvalendosi di quale diritto Serse mosse guerra alla Grecia, o suo padre agli Sciti?” (483c-d)<sup>17</sup>. Di questa distinzione fra cultura e natura dobbiamo ringraziare (sempre e di nuovo) i nostri progenitori intellettuali greci. E tutta la nostra civiltà che l’ha adottata come principio ordinatore del suo universo. Ma, scrive Sahlins, si tratta di una distinzione “che non risulta evidente a nessun altro a parte noi”<sup>18</sup>. “I domini che gli antichi Greci e noi stessi contrapponiamo come natura e cultura”, scrive Lloyd a conclusione del suo studio comparativo della cultura greca e cinese, “formano, per i Cinesi, un tutto unico [...] Basta il materiale [...] esaminato per mettere in dubbio qualsiasi assunzione circa l’universalità o uniformità della dicotomia natura-cultura”<sup>19</sup>. “L’idea stessa di una divisione tra natura e cultura”, scrive Tim

---

<sup>15</sup> Ivi, p. 118.

<sup>16</sup> G.E.R. Lloyd, *Grecia e Cina: due culture a confronto. Mondi antichi, riflessioni moderne*, Milano, Feltrinelli, 2008, p. 175.

<sup>17</sup> Trad. it. di A. Festi, in Platone, *Tutte le opere*, a cura di E. V. Maltese, Roma, Newton & Compton, 1997, vol. 3, p. 421.

<sup>18</sup> M. Sahlins, *Un grosso sbaglio*, cit., p. 103.

<sup>19</sup> G.E.R. Lloyd, *Cognitive Variations. Reflection on the Unity and Diversity of the Human Mind*, Oxford, Clarendon Press, 2007, p. 140.





Ingold, “è un’opinione occidentale”<sup>20</sup>. A ciò s’aggiunga che essa è fonte di tali e tante difficoltà<sup>21</sup> che viene da chiedersi se non sia giunta anche per essa — come per un’altra celebre (e strettamente connessa) dicotomia — la “fine” (Putnam *docet*). E, con essa, anche la fine dell’idea di una natura umana indipendente dalla cultura.

C’è una cosa che mi lascia perplesso. Ed è che Gustavo (che è tutt’altro che un turiferario della cultura occidentale) se ne rende perfettamente conto. “Gli sviluppi che abbiamo seguito, dalla prima età moderna, all’età dell’illuminismo, alla fase storica del colonialismo e, infine, al suo tramonto”, leggiamo in uno scritto non pubblicato, ma che Gustavo mi consentirà di citare, “comportano necessariamente la crisi del paradigma che aveva tentato di coniugare la ‘certezza’ di un’universale natura umana con la constatazione delle diversità culturali. Al fondo di questo paradigma era infatti racchiusa *la rappresentazione della natura umana secondo una prospettiva eurocentrica* che aveva legittimato l’egemonia occidentale sulla base della presunta arretratezza delle altre civiltà. La rivendicazione del riconoscimento delle altre civiltà e culture dopo la fine della stagione del colonialismo impone la necessità di abbandonare l’idea di un’”universale’ natura umana e di costruire una nuova rappresentazione dei rapporti tra le culture, introducendo una prospettiva che assuma un diverso fondamento”. E allora? Perché quell’inopinata rivendicazione di un simile (screditato) artefatto culturale? Un’ipotesi l’ho già fatta, ed è quella che mi ha guidato sin qui — vale a dire che per Gustavo quella di ‘natura umana’ sia una nozione scientificamente perfettibile. Ne faccio un’altra (e ancora una volta Gustavo mi dirà se mi sbaglio). L’ipotesi è che Gustavo non sappia (o non voglia) rinunciare a quel tipo di presupposti che Foucault definiva ‘quasi-trascendentali’, che si tratti — come nel libro — dell’idea di una natura umana universale, oppure — come nello scritto citato — del “postulato dell’universalità psichica” che sta alla base dell’etnopsicoanalisi: cioè, secondo una definizione riportata da Gustavo, del postulato dell’”unità fondamentale dello psichismo umano”, dal quale, sempre secondo la stessa fonte, “deriva la necessità di riconoscere lo stesso statuto etico ed anche scientifico a tutti gli esseri umani”. Ma anche qui c’è un problema molto ben individuato e formulato da Tim Ingold riguardo ad asserzioni analoghe in ambito di biologia evuzionistica. “Secondo la ipotesi attualmente preferita della provenienza dall’Africa, questa razza di cosiddetti ‘umani moderni’ [cioè l’*Homo sapiens sapiens*] si disperse dalla sua culla africana e alla fine colonizzò il mondo. È sorprendente con quale accuratezza questa ipotesi rispecchi la storia della conquista coloniale globale da parte degli Europei bianchi tanto favorita da Darwin e dai suoi contemporanei. La storia può essere stata capovolta, ma la struttura è la stessa: una razza dominante, dotata di superiore intelligenza, soppianta tutte le altre”<sup>22</sup>. Come dire:

---

<sup>20</sup> T. Ingold, “Against Human Nature”, in N. Gontier, J. P. van Bendegem, D. Aerts (a cura di), *Evolutionary Epistemology, Language and Culture. A Non-Adaptationist, System Theoretical Approach*, Dordrecht, Springer, p. 279.

<sup>21</sup> Come la *thesis cum antithesi* secondo cui *a*) la cultura è il prodotto dell’evoluzione biologica (natura), ovvero *b*) l’evoluzione biologica (natura) è il prodotto della cultura. “Si può dare il nome di *scettico*”, scrive Kant nella sezione della *Critica della ragion pura* dedicata alle antinomie della ragione, “a questo metodo di assistere a un conflitto di affermazioni, o meglio di provocarlo, non allo scopo di decidere alla fine in favore dell’una o dell’altra parte, ma per stabilire se l’oggetto della contesa non sia magari una semplice illusione” (B 451/A 423-24; trad. it. di P. Chioldi, Torino, UTET, 1992, pp. 363-4). E di “illusione antropologica” parlava infatti a tal proposito Foucault.

<sup>22</sup> Ingold, “Against Human Nature”, cit., p. 278.



il lupo perde il pelo ... “Infatti”, prosegue Ingold, “si dà effettivamente il caso che, mentre affermiamo l’unità umana sotto la rubrica di una singola sub-specie, lo facciamo in termini che celebrano il trionfo storico della civiltà occidentale”<sup>23</sup>. E conclude: “Non è difficile riconoscere, nel seguito di capacità di cui tutti gli uomini si dice siano innatamente dotati, i valori centrali e le aspirazioni proprie della nostra società e del nostro tempo”<sup>24</sup>: una cosa detta già (a ragione) della sociobiologia, detta ora (altrettanto a ragione) della sua erede conclamata, la psicologia evoluzionistica, nonostante le sue presunte credenziali scientifiche, e che è vano sperare possa non dirsi dell’etnopsicoanalisi (o di qualsiasi altra cosiddetta ‘scienza’ della natura umana). Con la conseguenza che ciò che ne “deriva” è la subdola “necessità di riconoscere lo stesso statuto etico ed anche scientifico a tutti gli esseri umani” solo nella misura in cui hanno tutti i caratteri dell’umanità occidentale<sup>25</sup>.

In conclusione: ho cercato di esporre i miei motivi di perplessità sugli argomenti che pretendono di basarsi su una qualche idea oggettiva di natura umana. In particolare, ho fatto leva sulla tesi, che ritengo più che fondata, che ciò che si nasconde dietro a una simile idea è in realtà il prodotto dell’autopercezione dell’uomo occidentale (sempre in bilico tra autoesaltazione e autodisprezzo, ma sempre ingordamente narcisistico). Non dirò, con Sahlins, che “la civiltà occidentale sia stata fondata su un’idea erronea e perversa di natura umana” e che sia stato “tutto un grosso sbaglio”, né lo seguirò quando ci ammonisce a non dimenticare “che questa perversa concezione di natura umana sta mettendo a repentaglio la nostra stessa esistenza”<sup>26</sup>. Dopotutto, nessuno sa

---

<sup>23</sup> Ivi, p. 279.

<sup>24</sup> Ibid.

<sup>25</sup> Colgo l’occasione per dire due parole sulla “prospettiva interculturale dei diritti” umani tanto cara a Gustavo e da lui difesa con tanta intelligenza e passione (si veda il cap. 12 del suo libro). Credo che un autentico dialogo tra le culture non passi per la via di qualche universalismo più o meno *sui generis* (incluso il “costituzionalismo occidentale” più o meno multiculturalizzato), ma per il riconoscimento della *effettiva* (e talvolta incommensurabile) diversità degli esseri umani e la negoziazione delle reciproche tolleranze (che è, credo, cosa un po’ diversa dalla “‘forma di compromesso’ della diversità” di cui parla Gustavo [p. 342]). Devo in parte questa formulazione a Serge Latouche. Del quale vorrei citare anche il seguente argomento (che sarebbe piaciuto a Montaigne): “che se l’India avesse conquistato il mondo, la purificazione delle vedove farebbe parte dei diritti della donna e l’uccisione delle vacche sarebbe proscritta come un crimine contro il rispetto della vita” (S. Latouche, *L’occidentalizzazione del mondo*, Torino, Bollari Boringhieri, 1992, p. 148). Non c’è dubbio.

<sup>26</sup> M. Sahlins, *Un grosso sbaglio*, cit., p. 127. Sahlins non dice da nessuna parte come ciò stia accadendo. Ma non è l’unico a sostenerlo. C’è un articolo sul *Guardian* del 24 settembre 2009 che fa alcune considerazioni al proposito, anche se il background è diverso. L’articolo si intitola *Stop capitalism defining human nature*. L’autore comincia col sottolineare la paradiastole operata “dall’ordine morale alterato” del capitalismo: “La bramosia [...] diventata ambizione, l’invidia [...] una manifestazione di sano spirito competitivo, l’ingordigia [...] solo un naturale desiderio di avere di più”, e via di questo passo. Dopodiché denuncia gli effetti distruttivi dell’alleanza tra saccheggio dissennato della natura e (pretesa) immutabilità della natura umana. Ma l’effetto più distruttivo è dato dalla stessa “finzione” di una “natura umana, vista come unico punto fermo nel costante ribollire di febbrile cambiamento e crescita [...] Si spinge la gente a comportarsi in un certo modo per poi approvare il risultato di tale comportamento come conforme alla natura umana”. E prosegue: “Se non c’è alcun spazio pubblico per altri attributi dell’umanità, questa truce visione non potrà che sopraffare la nostra capacità di essere generosi, altruisti, disponibili e gentili [...] Spietato, egocentrico, individualista — se queste caratteristiche sono ricompensate, chi non le coltiverà, relegando le virtù umane a una pratica furtiva [...]?”. È così che l’uomo (occidentale e forse ben presto tutti coloro che bussano alla sua porta cupidi di conformarsi alla “natura umana”) viene reso peggiore inculcandogli l’idea che è nella sua (immutabile) natura esserlo.



## JURA GENTIUM



veramente come sia la natura umana<sup>27</sup>, ammesso che si possa postulare una cosa del genere. Ma, se si può postulare, allora alla “truce visione” di una natura umana talmente preda delle sue perverse inclinazioni che non può essere soggiogata se non sottomettendola al governo di una forza esterna, preferisco l’altra idea adombrata da Gustavo: quella di una tensione — la kantiana “tensione tra l’inclinazione al male radicale e la disposizione morale” (p. 382) — *interna* alla stessa natura umana, ovvero, sempre per usare le parole di Gustavo, di una essenziale “ambivalenza della natura umana” che, per come la vedo io, altro non è che l’ambivalenza dell’umanità occidentale, questa sì, in effetti, sempre alle prese con le sue tensioni irrisolte. Visto sotto questa luce, quello di Gustavo mi appare allora come il nobile tentativo di trovare una risposta a queste tensioni all’interno della stessa tradizione occidentale — nella kantiana “disposizione morale” o nei ricchi frutti dell’ “incivilimento”— col conforto, se non di “certezze”, almeno della “prospettiva” che il cammino verso il regno del diritto, della pace e della “unione tra i popoli”, benché “lungo e lentissimo”, è tuttavia “inarrestabile”. Che è un pensiero bellissimo. Ma per il quale posso dire soltanto: Dio t’ascolti, Gustavo. Dio t’ascolti.

---

Come effetto di una “perversa concezione” che “sta mettendo a repentaglio la nostra stessa esistenza” credo basti e avanzi.

<sup>27</sup> “Le due scuole erano distinte e tutte le opinioni erano possibili”, scrive Wang Chong tirando le fila del famoso dibattito su natura umana buona/natura umana cattiva tra Mencio e Xunzi: ciascuno vedeva solo un lato e trascurava gli altri (vedi M. Scarpari, “The Debate on Human Nature in Early Confucian Literature”, *Philosophy East & West*, 53 (2003), pp. 323-39, in particolare p. 335). Incidentalmente, ciò riduce drasticamente il potere esplicativo del concetto di natura umana. “Le premesse”, scrive Popper commentando il disinvoltato ricorso a questo concetto da parte dei teorici del progresso alla Mill, “sono basate su un solo aspetto della ‘natura umana’, senza prendere in considerazione altri lati [...] Così possiamo ‘ridurre’ queste osservazioni alla ‘natura umana’ anche ove osserviamo esattamente il contrario del progresso descritto da Mill [...] Infatti sono pochissimi gli eventi concepibili che non potrebbero essere plausibilmente spiegati per mezzo della ‘natura umana’. Ma un metodo che spiega tutto quello che potrebbe accadere non spiega nulla” (K. Popper, *Miseria dello storicismo*, Milano, Feltrinelli, 1975, p. 135).