

Ad Amedeo Bertolo

Francesco Codello
La condizione umana
nel pensiero libertario



elèuthera

© 2017 Francesco Codello
ed elèuthera editrice

progetto grafico di Riccardo Falcinelli

la bibliografia completa di questo libro
è liberamente scaricabile dalla sezione materiali del nostro sito

il nostro sito è **www.eleuthera.it**
e-mail: eleuthera@eleuthera.it

Indice

Introduzione	7
1. Un grosso sbaglio - 2. Alle origini del pensiero occidentale - 3. Tra Hobbes e Rousseau	
CAPITOLO PRIMO	
La natura umana nel pensiero classico dell'anarchismo	33
1. Alle origini del pensiero antiautoritario: <i>de La Boétie, Meslier - Godwin - Guyau - Thoreau - Stirner</i> - 2. Il pensiero anarchico classico: <i>Warren, Spooner, Tucker - Proudhon - Bakunin - Reclus - Grave, Malato, Lorulot - Malatesta - Goldman, Landauer - Armand, Devaldès, Rocker</i>	
CAPITOLO SECONDO	
Natura e mutuo appoggio: il pensiero di Pëtr Kropotkin	181
1. La morale anarchica - 2. Mutual Aid - 3. L'etica - 4. Tra natura e cultura	

CAPITOLO TERZO

L'anarchismo contemporaneo e l'indagine sulla natura umana	221
1. Approcci libertari multidisciplinari: <i>Clastres - Montagu, Comfort, Goodman</i> - 2. L'ecologia sociale e l'analisi di Bookchin - 3. Innatismo e natura umana in Chomsky e Russell - 4. L'anarco-primitivismo: la natura come futuro primitivo - 5. Contro l'essentialismo: post-anarchismo e neo-anarchismo	
Conclusioni	333
Bibliografia essenziale sull'anarchismo	340

Introduzione

La nozione di gene sembra oggi obbligatoria, la più sicura ed evidente che ci sia per spiegare l'ereditarietà e la riproduzione; e tuttavia non lo è per nulla. Il fatto che un fenomeno si riproduca in maniera più o meno identica non autorizza a supporre automaticamente un gene sottostante [...]. Non si crede più a questa teoria, salvo che in biologia dove, come abbiamo appena visto, si riproduce proprio questa metafisica [...]. Evidentemente esistono delle correlazioni fra le manifestazioni dei fenomeni biologici e alcuni frammenti del DNA. L'errore genetico consiste nel rendere la correlazione con i geni un legame di causalità essenziale¹.

Il biologo molecolare Jean-Jacques Kupiec contesta la sempre più diffusa convinzione secondo la quale il genoma costruisce l'organismo e ne determina la spiegazione ultima. Così come gli animali dimostrano di aver bisogno più di nutrimento che di informazione, le cellule sono governate dalla materia più che dai segnali che ricevono. La vita, secondo Kupiec e Pierre Sonigo, si basa su interazioni libere e non sulla dittatura di un dio-programma inscritto nel DNA. La libertà dunque prevale sul deter-

minismo e gli esseri umani non sono che una specie di società decentrata di cellule: noi non siamo né il centro né la finalità del nostro organismo. Il tema del rapporto tra libertà dell'essere e determinismo genetico è presente pertanto non solo nella speculazione filosofica ma pervade anche l'ambito della ricerca biologica.

Sia in Occidente che in Oriente, la filosofia si è interrogata molto per cercare di scoprire quale fosse la vera e più autentica natura dell'essere umano². In particolare, il pensiero anarchico, sempre preoccupato di rispondere a un cambiamento sociale radicale, ha affrontato anch'esso il tema della natura umana e, soprattutto, ha cercato di mettere in discussione l'essenzialismo, non tanto e non solo nella sua implicazione universalista, ma soprattutto nella sua conseguente immutabilità.

Le teorie essenzialiste descrivono appunto l'essenza o la natura «essenziale» delle cose, le realtà che sono al di là delle apparenze. Questo pensiero si caratterizza proprio per il fatto di non aver bisogno di ulteriori spiegazioni: sono spiegazioni ultime, oltre alle quali non c'è altra possibilità di conoscenza. Per l'essenzialismo si tratta di trovare e credere in una sostanza, in un principio primo da cui derivano le cose. Ai fini dei rapporti sociali, ancora più importante è riuscire a definire l'essenza di un concetto come «essere umano». Si potrebbe forse parlare dell'esistenza di un'essenza umana se tutti gli elementi culturali fossero ritenuti, per comune accordo, «accidentali», e ci si limitasse a una descrizione essenziale, puramente biologica, basata su aspetto fisico o codice genetico. Ma anche in questo caso esistono forti controversie e accese discussioni.

Contrariamente a quanto si pensa, l'anarchismo, che si oppone a qualsiasi forma di dominio, non ha nei suoi elementi caratterizzanti una visione troppo ottimistica della natura umana. La tradizione classica del pensiero anarchico ha affrontato questo tema preoccupandosi soprattutto di giungere a un pensiero etico che fosse il risultato di una duplice negazione: l'idea di un libero

arbitrio assoluto e la determinazione metafisica della morale. Ha aspirato poi a fondare la sua ontologia sul rifiuto di separare natura e cultura, volendo trovare nella natura stessa il presupposto dell'anarchia. Il pensiero libertario contemporaneo ha cercato di superare le problematiche che sono sorte da questa visione, negando l'esistenza di un'idea di natura umana, nella convinzione che è la cultura ciò che ne determina la vera natura.

L'idea dalla quale muove questa riflessione è innanzitutto capire se da una specifica concezione su quale possa essere l'essenza più autentica dell'uomo si siano poi declinate filosofie politiche conseguenti.

1. Un grosso sbaglio

È stato dunque tutto un grosso sbaglio. La mia modesta conclusione è che la civiltà occidentale sia stata fondata su una idea erronea e perversa di natura umana. Insomma, scusateci, ma ci siamo proprio sbagliati. E soprattutto non dimentichiamoci che questa perversa concezione di natura umana sta mettendo a repentaglio la nostra stessa esistenza³.

Molto prima di Thomas Hobbes e fino ai nostri giorni, la civiltà occidentale, secondo l'antropologo Marshall Sahlins, è stata costantemente ossessionata dallo spettro di una natura umana avida e litigiosa, egoista e violenta, che deve necessariamente essere tenuta soggiogata da istituzioni sociali ferree, dalle quali traggono giustificazione gerarchie e disuguaglianze sociali. A questa visione se ne è sempre contrapposta un'altra in apparenza radicalmente diversa, che è stata espressa in particolare da Jean-Jacques Rousseau, secondo il quale l'uomo nasce invece buono ed è la società che ne corrompe l'originario spirito positivo. Ma l'obiettivo polemico di Sahlins, in realtà, è ben più radicale della critica a Hobbes e sta proprio nel rifiuto di un'idea perniciosa e persistente, secondo la quale esisterebbe una natura umana im-

mutabile, universale, fondativa della specie umana. Oggetto di questa ipotesi critica è dunque l'essenzialismo, non tanto e solo nella sua implicazione universalista, ma soprattutto nella sua conseguente immutabilità.

2. *Alle origini del pensiero occidentale*⁴

Precursori di questa visione negativa della natura umana sono Esiodo e, quattro secoli dopo, Tucidide. *Le opere e i giorni* di Esiodo⁵ narra le violazioni della parentela e della morale, la brama per il potere e il tornaconto personale, la violenza e la distruzione che, nell'età del ferro, caratterizza gli esseri umani. Senza giustizia, gli umani, come le belve, si sarebbero divorati tra loro. Solo la vittoria di Zeus sui riottosi Titani, rappresentati come l'archetipo della natura umana, instaura la pace e l'ordine universale. Non esiste alcun ordine cosmico senza gerarchia e supremazia, ma al contempo nessun predominio è possibile senza conflitti, ingiustizie, costrizioni. Sotto la sovranità di Zeus, il cosmo si stabilizza grazie alla sua vittoria sul comportamento deviante e ribelle degli altri dèi, che avevano creato una società senza forma che corrispondeva all'iniziale stato amorfo dell'universo. Allo stesso modo, nella *Teogonia*⁶ l'ordine è il risultato di una lotta decennale, finalizzata al governo dell'universo, in cui vi è la contrapposizione tra Zeus, che capeggia una generazione di giovani dèi, e suo padre Crono, che capeggia i riottosi Titani. Emergono, nelle opere di Esiodo, alcune affinità tra i Titani e la specie umana che più tardi ritroviamo nella visione occidentale dell'ambito politico, visto come la necessaria costrizione da imporre a un individuo antisociale per natura. Il Titano è la figura che fonda la malvagità umana nella malvagità preumana. Se gli esseri umani sono Titani per natura, i loro antichi sovrani sono manifestazioni di Zeus per discendenza.

Tucidide, nel raccontare la guerra civile a Corcira⁷, narra della

sollevazione dei pochi contro i molti, una ribellione della classe privilegiata contro il governo democratico del popolo, con l'obiettivo di instaurare un regime oligarchico. La descrizione che Tucidide fa dell'implosione della società civile richiama quella della peste scatenatasi ad Atene, solo che questa volta la diffusione epidemica, la peste, è la natura umana stessa, che suole fare del male anche a dispetto delle leggi, lieta di mostrare la sua intolleranza verso ogni freno, mossa com'è da una bramosia selvaggia di comando, avidità e ambizione. Man mano che Tucidide descrive questa follia, si comprende come a soccombere a questa natura umana non siano solo le istituzioni sociali, ma la stessa lingua, la quale subisce un'analogia degenerazione. Il valore consueto delle parole in rapporto alle cose è trasvalutato da una nuova interpretazione⁸.

Date queste premesse, occorre rilevare come il concetto di natura sia caratterizzato da un'ambivalenza sostanziale⁹. All'inizio, infatti, il termine greco *physis* indicava la nascita, la generazione di un essere, o in senso metaforico il far apparire ciò che non è evidente, che è nascosto, ma anche il proseguimento della generazione, cioè la crescita¹⁰. Se ascoltiamo Eraclito e cerchiamo di interpretare il suo aforisma «la natura ama nascondersi»¹¹, possiamo intenderlo in due modi entrambi veritieri: ciò che fa apparire tende a far scomparire (ovvero ciò che fa nascere tende a far morire), e anche la forma (l'apparenza) tende a scomparire (ciò che è nato vuole morire). La realtà è tale che in ogni cosa ci sono due aspetti che si distruggono mutualmente.

In questa ambivalenza si incunea la dicotomia tra agire umano, consuetudini, costumi, e autodeterminazione delle cose naturali, tra *physis* e *nomos*. Le proprietà delle cose naturali sono considerate immuni dalla manipolazione e dall'intenzionalità umane. Le qualità oggettive delle realtà indipendenti del mondo esterno rappresentano un concetto astratto di oggettività. Si sviluppa già dall'antichità classica una concezione dell'invarianza delle leggi di natura¹²:

Io sono convinto che la stessa natura chiaramente rivela esser giusto che il migliore prevalga sul peggiore, il più capace sul meno capace. Che davvero sia così, che tale sia il criterio del giusto, che il più forte comandi e prevalga sul più debole, ovunque la natura lo mostra, tra gli animali e tra gli uomini, nei complessi cittadini e nelle famiglie¹³.

Questa idea di natura umana echeggia ancora in Eraclito quando dice che «tracotanza occorre spengere più che incendio» e che il «conflitto di tutte le cose è padre, di tutte è re, e gli uni, dèi li dimostrò, gli altri uomini; gli uni, schiavi li fece, gli altri liberi»¹⁴. Tutto ciò perché Eraclito affermava che «l'indole è per l'uomo il suo demone»¹⁵.

All'inizio *physis* indica sia l'azione espressa dal verbo *phye-sthai* (nascere, crescere, spingere) sia il suo risultato. L'idea di fondo è dunque quella di una parola che esprime un'insorgenza spontanea delle cose, un'apparizione, una manifestazione delle cose stesse, frutto di questa spontaneità. Ma, passo dopo passo, si comincia a immaginare una potenza che produce una simile manifestazione: dalla *physis* come processo alla *physis* come personificazione, dalla *physis* alla *natura*, dalla crescita che cresce alla crescita che ha finito di crescere. La parola *physis* connota il risultato della crescita: si passa da un uso relativo a uno assoluto, e la *physis*, divenuta *natura*, si sostanzierà allora nella sua personificazione. Questa trasformazione produce alcune conseguenze: la natura ha una finalità interna e il processo della natura non ha altro fine al di fuori di se stessa. La natura diviene ciò che vuole essere, ossia ciò che era già virtualmente: un sapere innato e istintivo. Prima che fosse elaborata l'idea di natura così descritta, si immaginava che solo gli dèi avessero accesso al funzionamento segreto delle cose visibili e invisibili, nascosto invece agli uomini: «Sulle cose invisibili, sulle cose mortali, evidente certezza sono gli dèi ad averla, agli uomini come tali è dato far congetture»¹⁶. Dopo che si afferma l'idea filosofica di natura, non si parlerà più di segreti divini, ma di segreti della natura, e questa, personifica-

ta, diverrà essa stessa la detentrica di quegli enigmi. La difficoltà di conoscere la natura si spiegherà in qualche modo con il comportamento che le è proprio: la tendenza a dissimularsi, la gelosia per i suoi segreti. Gli enigmi della natura saranno considerati parti invisibili che sfuggono all'osservazione ma esercitano un influsso sui fenomeni visibili¹⁷.

Il concetto di *physis* è stato creato dal pensiero scientifico, ma l'idea di *physis* si impone nel mondo greco anche come norma morale¹⁸. Il *nomos*, in quanto istituzione umana arbitraria (cioè storicamente data, dunque passibile di continui e repentini mutamenti), lascia il posto a una nuova istanza che può aspirare a una superiore validità. Non si tratta però di una qualche autorità divina, bensì di una nuova concezione che pone la *physis*, eternamente uguale a se stessa e non sottoposta al divenire, come l'unica norma possibile (in quanto universale) per indirizzare e giudicare la condotta umana¹⁹. Già Tucidide non parlava più di autorità divina ma di primato della natura, così come lo spirito attico la concepiva e aveva imparato a sfruttarla in rapporto alla problematicità della vita umana²⁰.

Per gli Elleni, ogni vita individuale trae origine dal contesto vitale che si identifica con il cosmo intero, dal quale deriva la sua legge interna. Come la pianta realizza la sua *physis* solo quando, raggiunta la maturità, produce i suoi frutti, così anche l'uomo e l'animale hanno in loro stessi una destinazione immanente che raggiungono solo attraverso il completo sviluppo delle loro attitudini. Raggiungere la meta significa quindi portare a compimento la propria natura. Verso questa meta gli animali tendono istintivamente, gli uomini consapevolmente sulla base di un atto di volontà. Ma in definitiva anche gli uomini non fanno che adeguarsi alla loro propria essenza. Il compito e il fine della loro vita non sono stabiliti dal di fuori, da una potenza superiore, ma sono fissati dalla loro natura di uomini. La propria *physis* è la norma che indica agli uomini ciò che per essi è buono, in quanto li porta a realizzare il loro destino e li avvicina alla perfezione²¹.

L'impulso naturale è ciò che indirizza l'agire umano e proviene appunto dall'interno: l'uomo, assecondandolo, non fa altro che rispettare la sua natura²².

In questo quadro si configura il contrasto tra *physis* e *nomos*, tra natura e legge. Fin dai tempi di Esiodo i filosofi e i poeti greci biasimano questa umanità selvaggia e brutale, nemica dell'ordine e della *polis*. A una tale visione si contrappone la descrizione della città come luogo di splendori umani e di civiltà. Entra dunque in gioco quel principio oppositivo che vede una natura cattiva e una cultura buona. Nella lunga storia dell'Occidente, questi due poli hanno costituito e costituiscono il fulcro della visione di quella che viene definita *civiltà*. Ma la polemica sofistica contro il *nomos* porta alla luce anche una diversa visione della questione, vale a dire l'opposizione tra una natura buona e la corruzione della stessa perpetrata dalla società. Emerge qui quella che sarà la concezione opposta, ma nello stesso tempo speculare, di Hobbes e Rousseau. Se la natura deve comandare, in questo comando è però inscritta la superiorità di alcuni, antitetica all'uguaglianza di tutti²³. Le cupe concezioni della natura umana elaborate dai sofisti mettono in risalto il compito attribuito alla cultura: domare la bestialità di una natura propensa a perseguire solo il proprio bene e a scatenare una sfrenata competizione tra gli esseri umani.

Anche la rivoluzione antropocentrica di Protagora («di tutte le cose è misura l'uomo, di quelle che sono come sono, di quelle che non sono come non sono») non sfugge alla definizione dell'uomo come un prodotto, *in primis*, della sua natura, che essendo «difettosa» rende indispensabile l'intervento di un sapiente che sappia indicare la retta via alle nature devianti²⁴.

Solo la *physis* può ormai identificare le qualità oggettive o le realtà indipendenti del mondo reale e solo essa può esprimere un concetto astratto di oggettività. Questa visione dell'invarianza delle leggi di natura²⁵ trova dunque la sua prima affermazione in questa epoca storica, nella quale si attesta la supremazia del più forte sul più debole e la sua ineluttabilità. La *physis* non ha

un soggetto, e conseguentemente negli umani fa riferimento ad aspetti del loro comportamento di cui essi non hanno responsabilità alcuna, cioè gli impulsi involontari inerenti al temperamento umano:

Nell'antica Grecia il *nomos*, che costituisce la sostanza dell'agire umano, è conosciuto e praticato individualmente. Da qui il suo carattere contingente e instabile, e anche inferiore rispetto alla natura in termini di realtà²⁶.

In questo spazio di pensiero occidentale il *nomos* acquisisce il significato di qualcosa di falso rispetto all'autenticità della *physis*; le leggi, le consuetudini, la cultura sono prodotti umani artificiali e non possono essere veri al pari della natura²⁷.

Paladino di questa visione della natura come verità è Diogene di Sinope, per il quale l'essere più vicini possibili alla natura diviene una scelta radicale e irreversibile. La natura, per il filosofo cinico, costituisce il fondamento su cui edificare la vita e l'uomo deve vivere seguendo la sua natura, rivisitando il comportamento animale alla luce della ragione umana²⁸. Il grande desiderio di Diogene era di trovare l'uomo, quello che vive in armonia e in coerenza con la sua più intima natura, al di fuori di tutte le convenzioni e degli artifici che hanno soffocato la sua autenticità²⁹.

L'antitesi tra natura (*physis*) e cultura (*nomos*) diviene un problema quando emerge lo Stato e la sua conseguente intrusione nei legami naturali di parentela³⁰. Ciò accade in Grecia, dove i drammatici conflitti tra la parentela e la città hanno ruotato intorno alla dicotomia tra natura e cultura fin dai tempi di Omero. Sofocle, ad esempio, nella sua tragedia *Antigone* descrive proprio le incompatibilità tra i principi della consanguineità e le prescrizioni della *polis*³¹. L'idea di parentela, presente fin dall'antichità, sembra introdurre un elemento caratterizzante la natura umana, tale da far emergere una visione della morale come qualcosa di più del dualismo tra natura (buona) e cultura (cattiva), e vicever-

sa. Come ha scritto Aristotele, i parenti sono la medesima entità presente in soggetti diversi: i figli sono parte dei genitori, così come fratelli, cugini e altri parenti sono persone che in diverso grado appartengono le une alle altre³².

La parentela allora è una relazione reciproca dell'essere, poiché i parenti sono membri di un insieme e il loro mutualismo può essere un'entità ontologica:

Quello che però è universalmente valido nella descrizione aristotelica della parentela come entità unica condivisa da soggetti diversi è l'etica che tale somiglianza assoluta comporta: l'amore reciproco che provano quelli che sono imparentati tra loro³³.

Natura è qui intesa pertanto come sinonimo di essenza, non individuale bensì universale, come principio metafisico. Le persone vivono naturalmente in società politiche, ma questa concezione di sociabilità innata è caratterizzata da una contraddizione che rimanda all'opposizione tra *physis* e *nomos* e che dunque tende a inficiarla. Secondo Aristotele, gli appetiti umani sono illimitati per natura e la maggioranza dell'umanità vive proprio per soddisfare questi appetiti, per cui gli uomini possono sì essere sociali per natura, ma questo non implica che siano naturalmente socievoli³⁴. L'uomo è per natura (vale a dire che questa è la sua essenza) l'animale che vive nella *polis*, e al di fuori di questa forma di vita comune non c'è spazio per alcuna forma di vita propriamente umana³⁵.

Se è indubbiamente questa l'idea prevalente di natura umana che l'ellenismo ci ha lasciato in eredità, è importante evidenziare che anche un'altra visione può essere dedotta da questa tradizione filosofica. Erodoto, ad esempio, e alcuni filosofi sofisti come Protagora hanno messo in risalto il posto che la cultura occupa nel determinare e definire le caratteristiche della natura umana e, dunque, del relativismo culturale e valoriale che tutto ciò implica e produce³⁶. Erodoto ci dice che tutti gli uomini ritengono le proprie usanze e i propri costumi migliori di quelli

altrui proprio perché, in essi, ognuno di loro si riconosce, vale a dire che riconoscono in queste convenzioni la propria natura e la propria specifica umanità. Inoltre ci fa notare come la natura umana sia fortemente condizionata dalla cultura in cui cresciamo e viviamo, introducendo un principio relativista secondo il quale le regole morali si definiscono sempre all'interno di una specifica cultura, che forma in modo irreversibile la natura dei suoi membri³⁷. Protagora, accanto al riconoscimento di una dimensione biologica (terra e fuoco) della natura umana, ne rileva anche una culturale e convenzionale. Nella sua polemica contro l'antica tradizione religiosa, in cui rivendica la centralità dell'uomo e la sua possibilità di scegliere e di decidere da sé, egli assegna alla cultura un posto di rilievo nello sviluppo e nella determinazione della natura umana³⁸. Il singolo uomo è inoltre la misura epistemica della conoscenza percettiva, come è documentato nel *Teeteto* di Platone, in cui la massima antropocentrica di Protagora viene interpretata proprio in senso relativista: «E non viene egli in certo modo a dire questo, che quale ciascuna cosa appare a me, tale codesta cosa è per me, quale appare a te, tale è per te; e uomini siamo tu e io?»³⁹.

Allo stesso modo, per gli uomini che si riuniscono in un consenso politico diventa legge quello che gli stessi decidono per il tempo e nei limiti che stabiliscono: «Infatti ciò che per una data città appare giusto e bello, codesto anche è, per quella città, e giusto e bello, finché così ella reputi e sancisca»⁴⁰.

3. Tra Hobbes e Rousseau

Hobbes esalta le descrizioni che Tucidide fa del fallimento delle assemblee cittadine greche, a suo avviso colpevoli di portare alla ribalta esclusivamente dei demagoghi. Il suo racconto della *stasi* a Corcira, costituisce la principale fonte della sua concezione dello stato di natura.

Diversamente da Aristotele, Hobbes non pensa che l'uomo sia un animale politico-razionale per natura. Anzi, a suo parere, ciò che caratterizza gli esseri umani nella loro originaria costituzione è semmai l'elemento della ferocia e dell'animalità. Se però da una parte la bramosia naturale e il desiderio spingono ogni uomo verso la pretesa di avere tutto per sé, dall'altra la *ratio naturalis*, più che la *ragione*, ovvero una sorta di istinto di sopravvivenza e di conservazione, finisce per prevalere e lo costringe, con un atto contronatura, a rinunciare alla sua narcisistica onnipotenza e a sottomettersi a un'autorità esterna. Proprio perché ciascuno è in perenne stato di guerra con i suoi simili (*homo homini lupus*), ragione e brame naturali entrano in conflitto e in contraddizione e la prima finisce inevitabilmente per avere la supremazia sulla seconda, essendo l'istinto di conservazione prioritario. Nasce così lo Stato, unica soluzione possibile per risolvere il problema della naturale guerra di tutti contro tutti e per superare lo stadio animale dell'uomo. Scrive Hobbes: «L'indole degli uomini è tale che, se non vengono trattenuti dal timore di una potenza comune, diffidano l'uno dell'altro, e si temono a vicenda; e che, potendo legittimamente provvedere a se stessi con la propria forza, ne hanno necessariamente la volontà»⁴¹.

Il suo scopo è mostrare come la condizione degli uomini fuori dalla società organizzata e civile, il cosiddetto stato di natura, non è altro che «guerra di tutti contro tutti, e che in tale guerra tutti hanno diritto a tutte le cose. Quindi, che tutti gli uomini, per necessità della loro natura, vogliono uscire da questo stato miserabile e odioso, non appena ne comprendono la miseria»⁴².

La natura umana, per Hobbes, non cambia nel passaggio dallo stato naturale a quello civile, poiché le passioni umane, nella società, sono soltanto tenute a freno. In questo modo egli si oppone alla concezione aristotelica, negando che l'origine della società civile sia da attribuirsi alla tendenza naturale degli uomini a unirsi in società. Non è l'appetito sociale a guidare gli uomini, ma il timore e l'utilità: «Dunque, ogni società si forma per l'utile

o per la gloria, cioè per amore di sé e non dei soci»⁴³. Ciascuno di noi non cerca per natura amici, ma si avvicina agli altri in cerca di onore e vantaggi personali. Sono sempre le circostanze a determinare il cercarsi degli uomini⁴⁴.

La violenza non nasce con l'uomo, ma l'uomo è violento in quanto fa parte di una natura in cui la violenza è la normalità. Hobbes non attribuisce all'uomo alcun sentimento morale, o naturale pietà, capace di contrastare la tendenza innata a nuocere agli altri a causa di un naturale istinto di conservazione e della paura di una morte violenta. È la ragione, intesa come calcolo, che opera al servizio della vita⁴⁵. Che cosa sia questa Ragione e come possa essere risolutiva nel garantire un ordine sociale pacifico, in realtà non è chiaro, tanto che lo stesso Hobbes ammette apertamente che ognuno chiama retta la propria ragione, ovvero ciò che vuole far passare agli altri come il giusto. Nel *Leviatano* il filosofo inglese ipotizza che gli uomini siano uguali per natura⁴⁶, e proprio da questa uguaglianza di capacità deriva una comune speranza e convinzione di poter raggiungere i propri fini. In tal modo, quando due uomini desiderano la medesima cosa, che però non possono entrambi possedere, diventano nemici e, nel tentare di perseguire il loro scopo, cercano di distruggersi a vicenda o di sottomettersi l'un l'altro. Dall'uguaglianza deriva dunque la diffidenza, e dalla diffidenza la guerra: «Inoltre, gli uomini non provano il piacere dello stare in compagnia (ma al contrario molta afflizione) laddove non esiste un potere capace di incutere a tutti soggezione»⁴⁷. Gli uomini sono uguali per natura e, in conseguenza di ciò, un potere legittimo può originarsi solo da un patto (contratto) che gli uomini stessi stringono tra loro, decidendo assieme di sottomettersi a un unico sovrano. L'esito di questa impostazione è pertanto inevitabilmente assolutistico⁴⁸.

Secondo Hobbes, possiamo trovare nella natura umana tre cause principali per il conflitto: la rivalità, la diffidenza, l'orgoglio. La prima spinge gli uomini all'aggressività per trarre un vantaggio, la seconda per garantirsi la sicurezza, la terza per

mantenere la reputazione. Fuori dagli Stati civili vi è pertanto sempre guerra di tutti contro tutti. Insomma, secondo il filosofo inglese, che ha un'idea alquanto fosca della natura umana, l'uomo è più cattivo che buono, più selvaggio che addomesticato, tanto da ritenere che un'autorità forte sia necessaria per contenere gli esseri umani a causa dei loro impulsi naturali bestiali e disordinati. Nel tracciare i confini tra autorità e libertà, dunque, favorisce concretamente la prima, poiché una dose, anche massiccia, di coercizione è necessaria per impedire agli esseri umani di distruggersi a vicenda. Conseguentemente l'area della libertà individuale deve essere ristretta e limitata.

A questa visione si contrappone quella di Rousseau, che contrariamente alla gran parte dei suoi predecessori modifica il giudizio valoriale sulla natura umana (da cattiva a buona), spostando però al contempo l'approccio analitico del ragionamento. A suo giudizio, i termini della contesa non devono più ruotare attorno alla questione di quanta libertà e quanta autorità siano compatibili con il vivere civile, ma è invece necessario ridefinire radicalmente proprio i termini di libertà e di autorità⁴⁹. Per Rousseau la libertà è un valore assoluto che si identifica con lo stesso individuo umano: sostenere che un uomo è un uomo e che egli è libero significa affermare due proposizioni pressoché identiche. La libertà non tollera alcun adattamento o compromesso, e se ci si discosta, anche di poco, da questa visione, si dà avvio a un processo di disumanizzazione. Nessun compromesso è possibile perché la libertà è l'attributo umano più sacro. Esiste una legge di natura che parla al cuore dell'uomo e alla sua ragione, e tutte le regole del diritto naturale sono incise nella stessa natura umana: la facoltà di volere e scegliere la retta via è qualcosa di intrinseco all'uomo. Queste leggi sono assolute e ogni essere umano sa di non doverle trasgredire⁵⁰. Ci troviamo qui davanti a un paradosso che mette assieme due assoluti, quello della libertà e quello delle regole giuste, e al contempo esclude ogni possibile compromesso tra le due polarità, come invece so-

steneva Hobbes. La soluzione di Rousseau è quella di pensare una forma di associazione nella quale ciascuno, unendosi ai suoi simili, non obbedisca che a se stesso e resti libero come prima. C'è una libertà, dunque, che è identica all'autorità, perché sono una cosa sola, coincidono: ciò che l'individuo necessariamente vuole è ciò che è bene per se stesso. E poiché la natura è armonia, per Rousseau ciò che ogni uomo vuole realmente non può cozzare con quello che vuole qualcun altro: qualunque cosa soddisfi un singolo uomo razionale deve necessariamente essere compatibile con qualunque cosa appaghi altri uomini razionali. Egli è certo di sapere con esattezza che cosa significhi essere un uomo naturale, cioè essere buono, e se tutti gli uomini fossero naturali, sarebbero tutti buoni⁵¹.

Rousseau esprime dunque una visione contrapposta a quella di Hobbes circa i fondamenti della natura umana⁵², ma come il filosofo inglese cerca di fondare la sua visione del mondo su un'idea di natura umana intesa come essenza universale: «Effettivamente è facile vedere che, fra le differenze che distinguono gli uomini, ne passano per naturali molte che sono unicamente effetto dell'abitudine e dei diversi generi di vita che gli uomini adottano nella società», e pertanto è importante comprendere come la disuguaglianza fra uomo e uomo «debba essere minore nello stato di natura che in quello di società, e quanto la disuguaglianza naturale debba aumentare nella specie umana per opera della disuguaglianza derivata dalle istituzioni»⁵³. L'origine del male e della corruzione dell'innata bontà sta dunque nella società che si afferma a scapito della naturalezza dell'uomo, corrompendone l'indole positiva⁵⁴. Il nocciolo della teoria rousseauiana è che ogni uomo è potenzialmente buono e che quando permetterà alla sua naturale bontà di dispiegarsi, a quel punto desidererà solo ciò che è giusto, e se non lo vorrà, è solo perché non comprende la sua vera natura.

Ambedue i filosofi, pur partendo da una concezione opposta di natura umana, pervengono così a negare il senso più profondo della libertà. Hobbes perché piega la libertà individuale, conse-

guentemente a un'idea di natura perversa e malevola, al Leviatano, Rousseau perché, pur muovendo da un'idea di natura buona, identifica la libertà individuale con la scelta obbligata della sottomissione. Saranno appunto queste due visioni di natura umana, diverse ma entrambe parte della concezione essenzialista, a costituire i due poli fondamentali della cultura occidentale.

È necessario a questo punto considerare anche le varianti introdotte dal pensiero giudaico-cristiano nella riflessione sulla natura umana, che dalla prospettiva filosofica passa a quella teologica:

Guardatevi dai falsi profeti che vengono a voi in veste di pecore, ma dentro son lupi rapaci. Dai loro frutti li riconoscerete. Si raccoglie forse uva dalle spine, o fichi dai rovi? Così ogni albero buono produce frutti buoni e ogni albero cattivo produce frutti cattivi; un albero buono non può produrre frutti cattivi, né un albero cattivo produce frutti buoni. Ogni albero che non produce frutti buoni viene tagliato e gettato nel fuoco. Dai loro frutti dunque li potrete riconoscere⁵⁵.

La violenza attraversa in lungo e in largo le Sacre Scritture, comparando in molti luoghi e sotto molti aspetti:

Ardente è la sua ira, le sue labbra traboccano di furore, la sua lingua è come un fuoco vorace, il suo soffio come una corrente che straripa e giunge fino al collo [...]. Il suo braccio si abbatte nell'ardore della sua ira in mezzo a un fuoco vorace, ad un uragano di pioggia e di tempesta [...]. Il soffio di Jahvé, come un torrente di zolfo, infiammerà la paglia e il legno ammuccinati in Tofet⁵⁶.

Qui addirittura la violenza del Dio di Israele si esprime negli elementi della natura identificandosi con essi e trasformandoli in motivo di lotta e di vittoria. Sono immagini e non possono esaurire la realtà a cui si riferiscono, e tuttavia anche da queste considerazioni, da queste metafore, sono scaturiti esiti violenti

nel lungo processo di secolarizzazione del monoteismo. La teologia cristiana cerca di contrapporre, in certe sue espressioni più sottili, il Dio violento della Bibbia al Dio buono e nonviolento della Buona Novella⁵⁷.

Nella *Lettera ai romani* di Paolo compaiono in modo più sistematico giudizi sulla condizione umana della comunità cristiana di Roma. Paolo disegna subito un quadro dell'umanità nel suo complesso come preda del peccato. In prima istanza, egli esamina la condizione dei pagani, colpevoli di peccati di ordine morale e intellettuale⁵⁸. Poi rimprovera anche gli ebrei di rimanere insensibili ai comandamenti divini, di disprezzare la bontà, la sapienza di Dio, mostrandosi inaccessibili al pentimento⁵⁹. La conclusione di questi atti di accusa è che «giudei e greci sono tutti sotto il dominio del peccato»⁶⁰. Quando analizza le ragioni dell'azione peccaminosa degli uomini, relega però sullo sfondo libertà e responsabilità individuali e accede a un ordine di discorso che chiama in causa l'universale condizione umana. Facendo esplicito riferimento al racconto della *Genesi* riferito ad Adamo, sostiene che «a causa di un solo uomo il peccato entrò nel mondo»⁶¹. Nell'umanità creata da Dio non c'era il peccato. Esso ha un'origine storica ben precisa nel momento in cui Adamo (assieme a Eva) non ha rispettato il comando ricevuto da Dio. Per Paolo, a partire da allora il peccato diviene una realtà con la quale tutti gli uomini avranno a che fare.

Nel corso del Medio Evo la società è stata considerata come un necessario e coercitivo antidoto al nostro innato egoismo. La malvagità è opera dell'umanità stessa, le appartiene antropologicamente, è una precisa responsabilità dell'uomo egoista che ha disobbedito a Dio. Adamo è il responsabile primo e noi, che discendiamo da lui, siamo una sua parte e *necessariamente* riproduciamo il male. Poche epoche hanno fatto riferimento a un modello umano universale ed eterno quanto il Medio Evo cristiano (soprattutto nei secoli XI-XV). L'uomo, per l'antropologia cristiana medievale, è una creatura di Dio, pertanto la sua

natura, la sua storia, il suo destino, sono conosciuti e identificabili nel libro della *Genesi*, all'inizio del Vecchio Testamento. L'uomo creato da Dio è padrone della Terra, ma si corrompe nella disobbedienza al Creatore; due esseri diversi coabitano in lui: quello fatto a immagine e somiglianza di Dio e quello che, avendo commesso il peccato originale, è stato cacciato dal paradiso. Queste due nature si risolvono, nella gran parte della storia medievale, in quella negativa, quella del peccatore, sempre pronto a soccombere alle tentazioni, a rinnegare Dio e dunque a perdere per sempre il paradiso e cadere nella morte eterna⁶². Questa idea di peccato originale porta, soprattutto in Agostino, a una concezione di natura umana destinata a diventare, nel bene e nel male, patrimonio di generazioni e generazioni di futuri cristiani, condizionando pesantemente il pensiero politico a venire. In assenza di un'autorità coercitiva, gli esseri umani si sbranerebbero infatti tra loro e guerre infinite sarebbero scatenate dalla cupidigia e dalla malvagità umane. Per Agostino prima e Tommaso poi, gli uomini si comportano tra loro peggio degli animali proprio perché la disobbedienza a Dio ha generato il peccato originale, che appunto per essere all'origine della storia dell'uomo al di fuori dal paradiso terrestre, diviene un attributo che condiziona fortemente la vita di ogni essere umano⁶³.

La malvagità della natura umana costituisce anche lo sfondo delle riflessioni di Niccolò Machiavelli, o perlomeno questo assioma viene considerato come una più che evidente possibilità:

Come dimostrano tutti coloro che ragionano del vivere civile, e come ne è piena di esempi ogni istoria, è necessario a chi dispone una repubblica e ordina leggi in quella, presupporre tutti gli uomini rei, e che li abbiano sempre a usare la malignità dello animo loro qualunque volta ne abbiano libera occasione; e quando alcuna malignità sta occulta un tempo, procede da una occulta cagione, che per non si essere veduta esperienza del contrario non si riconosce; ma la fa poi scoprire il tempo, il quale dicono essere padre d'ogni verità⁶⁴.

La natura ha creato gli uomini in modo che possano desiderare ogni cosa, ma al contempo non possano conseguire tutte le cose desiderate. Da ciò nascono i conflitti, le inimicizie, le guerre. Da una situazione originaria, naturale, che precede il vivere civile dell'uomo e che è appunto segnata dalla lotta per l'esistenza, scaturisce e si origina la violenza⁶⁵.

Machiavelli non assume alcuna impostazione teleologica per quanto riguarda la concezione dell'uomo, si preoccupa solo di partire dalla constatazione di come la natura sia, non di come dovrebbe essere:

Perché delli òmini si può dire questo generalmente, che sieno ingrati, volubili, simulatori, fuggitori de' pericoli, cupidi di guadagno, e, mentre fai loro bene, sono tutti tua, òfferonti il sangue, la roba, la vita, e' figliuoli, come di sopra dissi, quando il bisogno è discosto; ma, quando ti si appressa, e' si rivoltano. E quel principe, che si è tenuto fondato in sulle parole loro, trovandosi nudo di altre preparazioni, rovina⁶⁶.

Gli uomini non operano mai coerentemente con il bene se non per necessità⁶⁷. Contrariamente a quanto accadeva nella tradizione aristotelica, secondo la quale il ruolo delle leggi e dei costumi era quello di portare a compimento un fine interno dell'uomo, in Machiavelli gli ordinamenti sociali hanno il compito necessario di correggere gli ineliminabili elementi egoistici degli uomini e di piegare una natura umana essenzialmente negativa e conflittuale. Il passaggio dall'uomo qual è all'uomo quale dovrebbe essere risulta possibile solo attraverso un intervento esterno che operi sulle azioni sociali, in modo che queste producano comportamenti conformi alla virtù e accettabili dalla società. La natura, nella visione machiavellica, dispone gli esseri umani al conflitto; la politica deve dunque creare le condizioni per un ordine che, dopo l'abbandono della visione dell'uomo come *zoon politikon*, non può che essere artificiale, vale a dire creato e non dato. Non è più dunque la natura, con il suo *telos*

interno, a contenere e indicare i principi cui la prassi deve conformarsi, ma è nella prassi stessa che la natura è plasmata e regolata secondo un disegno prestabilito. L'opera del Principe risulta così necessaria, in quanto gli uomini combattono dapprima per necessità, ma poi anche per ambizione, per acquisire un sempre maggiore potere e dominio, e la lotta per l'esistenza si prolunga dallo stato naturale a quello civile. Sono dunque le passioni le cause principali delle inimicizie e delle guerre, e tutto ciò rivela come la limitatezza umana contrasti con il desiderio che ogni uomo ha di superare il limite⁶⁸.

Sia in Machiavelli che in Hobbes si coglie quindi il tentativo di giustificare la necessità del dominio per permettere il vivere civile. Bernard de Mandeville non solo riconosce che a prevalere nell'uomo sono le caratteristiche negative, pur collocandole in un'ottica che oggi definiremmo relativista, ma si sforza di dimostrare come la stessa felicità di una società mercantilistica sia legata non alla virtù ma ai vizi umani. L'egoismo è così considerato naturale, ma diviene anche socialmente utile in quanto ha la capacità di mantenere l'equilibrio sociale ed è quindi una caratteristica positiva dell'essere umano. Grazie alla legittimazione dell'egoismo, manifestatasi sin dall'origine del capitalismo e da questo teorizzata, dato che tutto avrebbe condotto al benessere materiale, tanto valeva lamentarsi dei vizi privati e della natura egoistica dell'essere umano.

Mi propongo di approfondire alcuni argomenti che finora ho soltanto sfiorato, per convincere il lettore che non solo le buone e amabili qualità dell'uomo non sono quelle che lo rendono più socievole degli altri animali, ma ancora che sarebbe assolutamente impossibile organizzare una moltitudine in una nazione popolosa, ricca e fiorente se si bandisse ciò che noi chiamiamo male naturale e morale⁶⁹.

La veridicità delle affermazioni circa la bontà della natura umana è, ai suoi occhi, non solo falsa ma anche incompatibile

con l'esperienza quotidiana. Mandeville si sforza di dimostrare che il *pulchrum* e l'*honestum*, la superiorità e il valore reale delle cose, sono generalmente precari e cambiano con il variare delle mode e dei costumi:

Ne consegue che le conclusioni ricavate dalla loro supposta certezza sono prive di significato e che le sublimi nozioni che riguardano la naturale bontà dell'uomo sono pericolose, perché tendono a trarre in inganno e restano semplici chimere⁷⁰.

Ai suoi occhi è pura evidenza che non sono le qualità buone e amabili dell'uomo, ma i suoi attributi odiosi e cattivi, le sue imperfezioni e la mancanza di quelle buone qualità tanto declamate, a costituire le cause prime che rendono l'uomo (da quando è stato cacciato dal paradiso) più socievole degli altri animali:

Voglio così dimostrare che se l'uomo fosse rimasto nel suo primitivo stato di innocenza, e avesse continuato a godere dei benefici a lui destinati, non è assolutamente probabile che sarebbe divenuto quella creatura socievole che è ora⁷¹.

In sostanza Mandeville sostiene con forza che la bontà, l'integrità, non sono le qualità adatte a rendere gli uomini più grandi e ad aumentare il successo del loro agire. Sono piuttosto le opposte tendenze egoiste a migliorare la condizione sociale e individuale. Le caratteristiche positive e buone non fanno altro che incrementare l'indolenza e la stagnazione della società e dell'individuo stesso, mentre «le necessità, i vizi e l'imperfezione dell'uomo, sommate alle intemperie dell'aria e degli altri elementi, racchiudono in sé i germi di ogni arte, industria e lavoro»⁷².

Queste considerazioni circa l'essenza egoistica della natura umana troveranno compimento nel Novecento con la visione di Sigmund Freud, che nella sua opera *Il disagio della civiltà* esplici-

terà tutto questo riconducendolo al risultato delle analisi psicoanalitiche. Sono tre le fonti dalle quali proviene la nostra sofferenza: la forza soverchiante della natura, la fragilità del nostro corpo e l'inadeguatezza delle istituzioni che regolano le reciproche relazioni degli uomini nella famiglia, nello Stato e nella società. La nostra natura non potrà mai essere completamente domata ed è pertanto indispensabile sottomettersi all'inevitabile. Partendo da Hobbes e rovesciando la prospettiva di Rousseau, Freud teorizza la necessità da parte della civiltà di soffocare gli istinti naturali per permettere la convivenza sociale:

Homo homini lupus: chi ha il coraggio di contestare questa affermazione dopo tutte le esperienze della vita e della storia? Questa crudele aggressività è di regola in attesa di una provocazione, oppure si mette al servizio di qualche altro scopo, che si sarebbe potuto raggiungere anche con mezzi più benigni. In circostanze che le sono propizie, quando le forze psichiche contrarie che ordinariamente la inibiscono cessano di operare, essa si manifesta, anche spontaneamente, e rivela nell'uomo una bestia selvaggia, alla quale è estraneo il rispetto per la propria specie [...]. 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 [...]. La civiltà deve fare di tutto per porre limiti alle pulsioni aggressive dell'uomo⁷³.

Per vivere degnamente, l'uomo civile deve dunque barattare una parte della sua felicità con la sicurezza, perché se pensasse di poter dare sfogo alle sue naturali pulsioni, troverebbe di fronte a sé solo il baratro e la rovina.

Per Freud, il problema fondamentale del destino della specie umana è capire fino a che punto «l'evoluzione civile degli uomini riuscirà a dominare i turbamenti della vita collettiva provocati dalla loro pulsione aggressiva e autodistruttrice»⁷⁴. Per il padre della psicoanalisi niente contrasta in modo stridente con la natu-

ra umana quanto il comandamento ideale di amare il prossimo come se stessi:

Nella psicoanalisi freudiana, la socializzazione del bambino è una ripetizione della storia sociale collettiva che rimanda alla repressione o sublimazione di tale maligna natura originaria⁷⁵.

L'idea tutta occidentale di una natura umana perversa e malvagia ha dominato e tuttora domina il nostro immaginario sociale, alimentando la convinzione che solo lo Stato e solo il capitalismo possono permettere agli esseri umani di vivere una vita degna di essere vissuta. Il che ha posto un'ipoteca sul futuro dell'umanità, anche per aver attestato che esiste una natura umana, che questa è universale e che, pertanto, occorre garantirne la realizzazione. La civiltà occidentale si è appunto forgiata su queste convinzioni.

Note all'Introduzione

1. J.-J. Kupiec, *La libertà biologica*, in J.-J. Kupiec – P. Sonigo, *Né dio né genoma*, elèuthera, Milano, 2009, p. 89.
2. Cfr. Ch'ù Chai – Winberg Chai, *Vie spirituali e filosofiche della Cina*, Jouvence, Milano, 2014.
3. M. Sahlins, *Un grosso sbaglio*, elèuthera, Milano, 2010, p. 127.
4. Cfr. G. Colli, *La nascita della filosofia*, Adelphi, Milano, 1990.
5. Cfr. Esiodo, *Le opere e i giorni*, Garzanti, Milano, 2012.
6. Cfr. Esiodo, *Teogonia*, Mondadori, Milano, 2004.
7. Cfr. Tucidide, *La guerra del Peloponneso*, Garzanti, Milano, 2003.
8. Cfr. M. Sahlins, *Un grosso sbaglio*, cit., p. 15.
9. Cfr. P. Hadot, *Il velo di Iside. Storia dell'idea di natura*, Einaudi, Torino, 2006. Vedi anche dello stesso autore: *La felicità degli antichi*, Cortina, Milano, 2011 (in particolare pp. 43-57).
10. Cfr. R. Bondi – A. La Vergata, *Natura*, il Mulino, Bologna, 2014, p. 13.
11. Eraclito, *Frammenti*, fr. 23, in *I presocratici*, BUR, Milano, 2008, p. 235.
12. Cfr. U. Galimberti, *Psiche e techne*, Feltrinelli, Milano, 2002, p. 474.
13. Platone, *Gorgia*, in *Opere complete*, Laterza, Bari, 2003, vol. 5, p. 189.
14. Eraclito, cit., fr. 43, p. 213; fr. 53, p. 217.
15. *Ibidem*, fr. 119, p. 233.
16. Alcmeone, *Frammenti*, fr. 1, in *I presocratici*, cit., p. 259. Cfr. Platone, *Timeo*, in *Opere complete*, Laterza, Bari, 1987, vol. 6 p. 419.
17. Cfr. M. Pohlenz, *L'uomo greco*, Bompiani, Milano, 2006, p. 319.
18. Cfr. W. Jaeger, *Paideia. La formazione dell'uomo greco*, Bompiani, Milano, 2011, p. 526.
19. Cfr. *Ibidem*, p. 221; J.-P. Vernant, *Le origini del pensiero greco*, Feltrinelli, Milano, 2007, pp. 100-101.
20. Cfr. W. Jaeger, *Paideia...*, cit., p. 353.
21. Cfr. *Ibidem*, pp. 571-574.
22. Cfr. *Ibidem*, pp. 573-574.
23. Cfr. *I sofisti*, BUR, Milano, 2008; Platone, *Gorgia*, cit.
24. Cfr. *I sofisti*, cit., pp. 89-139.
25. Cfr. W. Jaeger, *Paideia. La formazione dell'uomo greco*, cit., pp. 652-653.

26. M. Sahlins, *Un grosso sbaglio*, cit., p. 43.
27. A questo proposito è interessante il pensiero del sofista Antifonte, il quale sostiene con determinazione che tra natura e cultura vi è una divisione ben netta, e che l'una è il fondamento della libertà e l'altra è il fondamento della (necessaria) costrizione. Cfr. *I sofisti*, cit., pp. 307-363.
28. Cfr. M. Onfray, *Le saggezze antiche. Controstoria della filosofia I*, Fazi, Roma, 2006, p. 111.
29. Cfr. Diogene di Sinope, *Filosofia del cane*, duepunti edizioni, Palermo, 2010; N. Cappelli, *Vita da cani. Diogene e la filosofia che morde*, IPOC, Milano, 2011; Diogene Laerzio, *Vite dei filosofi*, Laterza, Bari, 2005, vol. 1, pp. 211-232.
30. Cfr. M. Sahlins, *La parentela: cos'è e che cosa non è*, elèuthera, Milano, 2014.
31. Cfr. Sofocle, *Antigone*, BUR, Milano, 1986, pp. 57-167.
32. Cfr. Aristotele, *Etica nicomachea*, BUR, Milano, 1986, vol. II, p. 753; 1162 a.
33. M. Sahlins, *Un grosso sbaglio*, cit., p. 55.
34. Cfr. O. Murray, *L'uomo e le forme della socialità*, in J.-P. Vernant (a cura di), *L'uomo greco*, Laterza, Bari, 1991, p. 219.
35. Cfr. M. Vegetti, *L'etica degli antichi*, Laterza, Bari, 2010, pp. 184-185.
36. Cfr. U. Zilioli, *Natura come cultura. A proposito di Erodoto, Protagora e gli altri da noi*, in M. Galletti – S. Vida (a cura di), *Indagine sulla natura umana*, Carocci, Roma, 2011; Erodoto, *Storie*, III, 38, 1, BUR, Milano, 1988, p. 285.
37. Cfr. Erodoto, *Storie*, III, 38, 3-4, cit., pp. 285-286.
38. Cfr. U. Zilioli, *Natura come cultura...*, cit., pp. 17-38.
39. Platone, *Teeteto*, in *Opere complete*, Laterza, Bari, 1991, vol. 2, p. 93.
40. *Ibidem*, p. 115.
41. T. Hobbes, *De cive*, Editori Riuniti, Roma, 1979, p. 71.
42. *Ibidem*, p. 73.
43. *Ibidem*, p. 81.
44. Cfr. *Ibidem*, p. 80.
45. Cfr. P. Vincieri, *Natura umana e dominio. Machiavelli, Hobbes, Spinoza*, Longo, Ravenna, 2009, p. 71.
46. Cfr. T. Hobbes, *Leviatano*, Laterza, Bari, 2010, p. 99.
47. *Ibidem*, p. 101.
48. Cfr. S. Petrucciani, *Democrazia*, Einaudi, Torino, 2014, p. 44.

49. Cfr. I. Berlin, *La libertà e i suoi traditori*, Adelphi, Milano, 2005 (in particolare pp. 58-89).
50. Cfr. *Ibidem*, p. 70.
51. Cfr. J.-J. Rousseau, *Lettere morali*, Editori Riuniti, Roma, 1978, p. 34.
52. Cfr. J.-J. Rousseau, *Origine della disuguaglianza*, Feltrinelli, Milano, 2014 (in particolare pp. 60-61).
53. *Ibidem*, pp. 68-69.
54. *Ibidem*, p. 72. Scrive inoltre Rousseau: «L'uomo è nato libero, ma in ogni luogo egli è in catene. Anche chi si crede padrone degli altri, non cessa tuttavia d'essere più schiavo di loro» (*Il contratto sociale*, BUR, Milano, 1988, p. 52).
55. Matteo, 7, 15-20.
56. Isaia, 30, 27-33; Ezechiele 20, 33.
57. Cfr. AA.VV., *Il Dio violento della Bibbia*, Edizioni San Lorenzo, Reggio Emilia, 2012, p. 9.
58. Cfr. Paolo, *Lettera ai romani*, 1, 29-31.
59. *Ibidem*, 2, 1-8.
60. *Ibidem*, 3, 9.
61. *Ibidem*, 5, 12.
62. Cfr. J. Le Goff: *L'uomo medievale*, Laterza, Bari, 2002, p. 5.
63. Cfr. M. Sahlins, *Un grosso sbaglio*, cit., pp. 61-71.
64. N. Machiavelli, *Discorsi sopra la prima deca di Tito Livio*, I, 3, BUR, Milano, 2013, p. 69.
65. Cfr. *Ibidem*, I, 2, pp. 65-66.
66. N. Machiavelli, *Il Principe*, libro XVII, Fabbri, Milano, 1973, pp. 84-85.
67. N. Machiavelli, *Discorsi...*, I, 3, cit., p. 70.
68. Cfr. P. Vincieri, *Natura umana e dominio*, cit., p. 18.
69. B. Mandeville, *La favola delle api*, Laterza, Bari, 2008, p. 230.
70. *Ibidem*, p. 244.
71. *Ibidem*, p. 245.
72. *Ibidem*, p. 264.
73. S. Freud, *Il disagio della civiltà*, Bollati Boringhieri, Torino, 2008, pp. 246-247.
74. *Ibidem*, p. 280.
75. M. Sahlins, *Un grosso sbaglio*, cit., p. 114.