Capitolo secondo

L'UOMO NATURALE E IL SELVAGGIO

NEI *DISCORSI* DI ROUSSEAU

1. Età dell'oro e degenerazione

L'impressione che si ricava da una prima lettura del *Discorso sulle scienze e sulle arti* non è affatto univoca: magnifico esempio di retorica virtuosa, oppure gusto estremo del paradosso e del rovesciamento, mera costruzione sofistica o ancora forbita esercitazione storico-libresca – che altro? Nessuna formula o definizione s'attaglia in maniera adeguata a questo primo importante scritto roussoiano, senonché ogni giudizio che noi esprimiamo su di esso risulta essere necessariamente condizionato dalle opere successive, specialmente dal secondo *Discorso* – ancor più paradossale e *rivoluzionario* – e dagli scritti che lo accompagnano. È proprio tale *ri*orientamento della lettura a liberarci dal dubbio di infingimento e di *posa* nelle intenzioni di Rousseau: non di scandalizzare si trattava ma di *scandagliare* a fondo l'anima e le opere umane, come forse nessuno aveva fino ad allora intrapreso. Starobinski ha giustamente scritto che l'aspetto teatrale e forzato non è mai in lui una simulazione gratuita, quanto piuttosto una "manifestazione" finalizzata ad allertare le coscienze[1].

È nel richiamare alla memoria, in una pagina famosa delle *Confessions*, quella

1 Cfr. J.-J. ROUSSEAU, *Œuvres complètes*, édition publiée sous la direction de B. Gagnebin et M. Raymond, Gallimard, Paris 1964, vol. III, "Introductions", p. XLVI, d'ora in poi *O.C.*

che sarà poi ricordata come l' "illuminazione di Vincennes", seguita alla lettura casuale sul *Mercure de France* della domanda proposta dall'Accademia di Digione, che lo stesso Rousseau ci comunica l'entusiasmo, quasi al limite del delirio, con cui un'avventura intellettuale radicalmente nuova e originale sta per avere inizio:

> Non appena lessi questo, vidi un altro universo e divenni un altro uomo [...]. I miei sentimenti ascesero con la più inconcepibile rapidità al tono delle mie idee. Tutte le mie piccole passioni furono soffocate dall'entusiasmo per la verità, la libertà, la virtù, e la cosa più sorprendente è che questa effervescenza si mantenne nel mio cuore per più di quattro o cinque anni, a un livello così alto, come non è mai stata nel cuore di un altro uomo[1].

L'*estremismo* roussoiano, quello che è stato anche descritto come un pensare per paradossi – e cui lo stesso Rousseau ha fornito non pochi argomenti – ma che è prima di tutto un "sentire"[2], si rivela in realtà fin dall'inizio in forma di *radicalità filosofica*: non solo il pensiero, ma ogni fibra dell'esistenza ne risulterà scossa.

Eviteremo qui di condurre un'analisi dettagliata – peraltro più volte compiuta – del primo *Discorso*, e cercheremo invece di coglierne gli aspetti essenziali, riconducibili, crediamo, ad un solo *incipit sinfonico*, il grande tema roussoiano della *naturalità* dell'uomo.

Nella *Préface* alla seconda lettera a Bordes, un testo incompiuto che segue di qualche anno la stesura del *Discours sur les sciences et les arts*, Rousseau ha ormai sedimentato la certezza di «avere scoperto delle grandi cose»; non solo, è fermamente convinto che ciò cui sta lavorando è un «triste e grande sistema, frutto di un esame sincero della natura umana, delle sue facoltà e della sua destinazione»; non ha infine più dubbi sulla *bontà originaria* dell'uomo:

---

1 J.-J. ROUSSEAU, *Le confessioni*, libro VIII, in *Opere*, a cura di P. Rossi, Sansoni, Firenze 1993, p. 946. Si veda anche la *Lettera a Malesherbes* del 12 gennaio 1762, in *Lettere morali*, a cura di R. Vitiello, Editori Riuniti, Roma 1983, p. 199 e sgg.

2 Cfr. P. CASINI, *Introduzione a Rousseau*, Laterza, Roma-Bari 1981, p. 9: «Il trapasso dell'immediata reazione emotiva alla catarsi razionale è un dato costante del temperamento di Rousseau: un filosofo che "sente" prima di "pensare", e pensa per immagini». Ma già Lessing aveva avuto modo di osservare che «il suo cuore ha preso parte a tutte le sue considerazioni speculative».

Ma quanto al sistema che io ho sostenuto, lo difenderò con tutte le mie forze fin quando rimarrò convinto che è quello della verità e della virtù e che è per averlo abbandonato a sproposito che la maggior parte degli uomini, *degenerati dalla loro bontà primitiva*, sono caduti in tutti quegli errori che li rendono ciechi e nelle miserie che li opprimono[1].

Siamo nell'inverno del 1753: Rousseau ha già scritto la *Prefazione* al *Narciso* e nel novembre è stata proposta dall'Accademia di Digione la questione che lo spingerà a coronare la sua ricerca critica con il *Discorso sull'origine dell'ineguaglianza*. È da tempo in balìa di un fervore intellettuale che in quattro anni lo conduce a tramutare un'intuizione più pratica che teorica – un discorso da leggersi a voce alta e in pubblico, a guisa di sferzante monito – in un *sistema* che, nel mentre tratteggia entro la cornice di un potentissimo affresco lo sviluppo del genere umano, fa balenare insieme un nuovo modello *antropologico* e *politico* in grado di salvare (forse) gli uomini dalla loro inesorabile corruzione. Cos'è successo nel frattempo?

L'idea originaria è tutta nel primo *Discorso*, in quella aberrante opposizione che Rousseau scopre esservi tra lo scintillìo delle apparenze, che è in realtà la miseria di uno *snaturamento* empiricamente constatabile, e l'essenza primigenia della natura umana che dietro quelle, nonostante l'oblio, ancora si nasconde:

Un abitante di qualche lontana contrada, che cercasse di formarsi un'idea dei costumi europei fondandosi sullo stato delle scienze fra noi, sulla perfezione delle nostre arti, sulla decenza dei nostri spettacoli, sulla cortesia delle nostre maniere, sull'affabilità dei nostri discorsi, sulle nostre continue dimostrazioni di benevolenza e su questa gara tumultuosa di uomini di ogni età e di ogni stato, che sembrano affaccendati dal levar dell'aurora fino al tramontar del sole a rendersi servigi reciprocamente; questo straniero, dico, intuirebbe dei nostri costumi esattamente il contrario di quello che sono[2].

---

1 *O.C.*, vol. III, p. 105 [corsivo nostro].

2 *Discorso sulle scienze e sulle arti*, in *Opere*, cit., p. 6. La finzione dello straniero che osserva dall'esterno, del tutto in linea con la suggestione provocata dalle *Lettere persiane*, avrà, come vedremo, nello sviluppo del pensiero *antropologico* roussoiano una funzione del tutto peculiare. Fino all'esito esistenziale estremo: sarà lo stesso Rousseau a divenire lo straniero, l'esiliato, il nomade (cfr. in proposito J. STAROBINSKI, *Jean-Jacques Rousseau. La trasparenza e l'ostacolo*, trad. it. di R. Albertini, il Mulino, Bologna 1982, p. 83) – e a vestirne anche esteriormente i panni, in foggia armena!

Sono state le scienze, le lettere e le arti a stendere «ghirlande di fiori sulle catene di ferro» di cui gli uomini civilizzati sono carichi, e che «soffocano in loro il sentimento di quella libertà originaria per la quale sembravan nati»[1]. E non solo di tale *scissione*, quasi materialmente visibile intorno a sé, fin nei comportamenti individuali e nei costumi sociali, è possibile fare esperienza in modo diretto: essa è anche chiaramente rinvenibile, pur nelle sue multiformi manifestazioni ma all'interno di un flusso univocamente direzionato, nella storia e negli *exempla* che questa ci offre.

All'Egitto, a Greci e Romani, all'eccelsa Costantinopoli, all'immensa Cina, templi della corruzione che le scienze e le arti ovunque accompagnano, a questi quadri vengono opposti da Rousseau «quello dei costumi di un piccolo numero di popoli», i primi Persiani, gli Sciti, i Germani, gli Svizzeri, e, sopra tutti, Sparta che cacciava «dalle [sue] mura, le arti e gli artisti, le scienze e gli scienziati»[2]. Similmente vengono citati, ad esempio eterno di virtù, semplicità dei costumi e grandezza d'animo, figure sublimi quali Socrate, Catone il Censore, Fabrizio Luscino.

Non vi è dubbio che il *mito dell'età dell'oro* – dell'esiodea *razza d'oro* dei primordi o del regno di Saturno – svolga qui una funzione centrale: eppure non ci deve ingannare il tono ispirato, in qualche luogo poetico e insieme nostalgico, perché allora correremmo il rischio di considerare il *Discorso sulle scienze e sulle arti* l'ennesima perorazione retorico-morale sull'età perduta e felice degli antichi, e *non* una spietata analisi critica degli odierni costumi, che rileva, tra le altre cose, il tracollo della *virtù*[3].

1 *Discorso sulle scienze e sulle arti*, cit., p. 4. Anche Herder denuncerà il «dispotismo sulle anime sotto fiorite catene» recato dai progressi e dal «gran mare di luce del secolo» (in *Ancora una filosofia della storia per l'educazione dell'umanità*, trad. it. di F. Venturi, Einaudi, Torino 1951, p. 91).

2 Cfr. *Discorso sulle scienze e sulle arti*, cit., pp. 6-7.

3 «Mi si assicura che da lungo tempo è andata perduta l'illusione dell'Età dell'oro. Perché poi non si aggiunge che da molto tempo ci si è disillusi riguardo alla chimera della virtù?» (*O.C.*, *Dernière réponse*, vol. III, p. 80). Resta il fatto che il termine "virtù" abbia ancora qui un carattere astratto e indeterminato. A proposito poi del carattere *mitico* delle escursioni roussoiane *ab origine*, non dissimile è lo spirito che

Ma non solo.

Nella seconda parte dello scritto fa infatti la sua apparizione, in qualità di *epifenomeno* accanto alle inquisite scienze ed arti, un termine del problema alquanto più corposo: il lusso, nato «dall'ozio e dalla vanità degli uomini». Rousseau chiarirà meglio nelle *Observations* pubblicate nel settembre 1751 per replicare alle critiche degli avversari – l'occasione gli verrà da uno scritto anonimo del re polacco Stanislao –, il suo punto di vista in merito: nel ribadire che il lusso *non nasce dalle scienze*, ma sempre insieme si originano e si sviluppano, egli comincia a stabilire una *genealogia* secondo cui «la prima fonte del male è l'ineguaglianza; dall'ineguaglianza sono venute le ricchezze; poiché le parole povero e ricco sono relative, e ovunque gli uomini saranno uguali, non vi saranno né ricchi né poveri. Dalle ricchezze sono nati il lusso e l'ozio; dal lusso le belle arti e dall'ozio le scienze»[1]. Nella successiva *Derniére reponse*, che è dell'aprile 1752, la questione si va ancor più articolando:

> Il lusso mantiene cento poveri nelle nostre città e ne fa morire centomila nelle nostre campagne: il denaro che circola tra le mani dei ricchi e degli artisti per procurar loro il superfluo, è sottratto alla sussistenza del contadino; e costui non ha abiti precisamente perché gli altri bisognano di galloni [...]. I miei avversari sono ben fortunati poiché la deplorevole delicatezza della nostra lingua mi impedisce di entrare in dettagli che li farebbero arrossire della causa ch'essi osano difendere[2].

---

anima gli intenti *restauratori* del Platone che predilige Sparta (e che Rousseau più volte ricalcherà trasferendo la sua ammirazione sulla novella *polis* ginevrina) o del Dante apologeta della «Fiorenza [che] dentro da la cerchia antica, / ond'ella toglie ancora e terza e nona, / si stava in pace sobria e pudica», nei canti del Cacciaguida. Tali echi ritorneranno nella *Dedicace* al secondo *Discorso*.

1 *O.C.*, vol. III, pp. 49-50. La critica di scienze ed arti non è, tuttavia, senza appello: esse, infatti, all'interno di una società armonica e non scissa, potranno fare grandi cose, in uno con la virtù e il potere politico, animate come sarebbero «da una nobile emulazione, e cooperanti armonicamente alla felicità del genere umano» (*Discorso sulle scienze e sulle arti*, cit., p. 17).

2 *O.C.*, vol. III, p. 79. Era stato Mandeville a raccontare che nell'alveare scontento «il lusso / dava lavoro ad un milione di poveri», allo stesso modo in cui l'armonia musicale rende concordi le dissonanze (cfr. B. MANDEVILLE, *La favola delle api*, trad. it. di T. Magri, Laterza, Roma-Bari 1994, p. 14). Tale mondo paradisiaco del vizio («Così ogni parte era piena di vizio, / ma il tutto era un paradiso», ivi, p. 13), in sé paradossale, non lo è meno dopo il suo rovesciamento virtuoso: «La semplice virtù non può fare vivere le nazioni / nello splendore; chi vuole fare tornare / l'età dell'oro, deve tenersi pronto / per le ghiande come per l'onestà» (ivi, p. 21) – così si conclude la *morale* della favola, che certo non avrebbe spaventato il nostro Jean-Jacques!

Risulta così chiaro che le argomentazioni roussoiane rivolte con veemenza contro gli istituti che fanno grandi le nazioni del suo tempo – la cultura, l'agio, lo sfarzo, i progressi dell'economia e del commercio – non hanno affatto il carattere di mere esercitazioni stilistico-letterarie: esse sono piuttosto le prime prove di una potente quanto corrosiva *critica sociale e antropologica*.

È l'uomo appunto nella sua *naturalità*, spoglio di ogni sovrastruttura, nettato dalla polvere dei secoli e dell'oro (l'oro luccicante delle conquiste e dei turpi appetiti, non quello delle origini), ciò di cui Rousseau va alla ricerca. Accanto al mito dell'*età d'oro* e al rievocato uomo delle origini, già in questi primi scritti fa la sua comparsa, a mo' di esemplare commento, un altro mito, per il momento tenuto ai margini del discorso, ma che prenderà sempre più spazio: il *buon selvaggio*, per quanto ancora visto secondo un'ottica che potremmo definire montaigniana, svolge in Rousseau una funzione importante fin dal principio della sua riflessione.

«I selvaggi d'America, che van tutti nudi e che vivono solo del prodotto della caccia [secondo la classificazione che abbiamo visto in Montesquieu], non sono mai stati domati: qual giogo, infatti, potrebbe imporsi ad uomini che *non han bisogno di nulla?*»[1]; essi sono ovviamente immuni dai vizi della *politesse* – e del resto già Montaigne aveva perspicacemente espresso la preferenza per la semplicità e naturalità dei loro governi, opponendo a questi persino le più perfette leggi che la filosofia da Platone in poi aveva avuto l'ardire di immaginare[2]. Tuttavia Rousseau rompe con tale schema astratto e semplicistico – ci verrebbe da dire *moralistico* – e si prepara ad affrontare il problema alle radici: «So che tante volte – scriverà nella *Prefazione* al *Narciso* – i retori hanno detto tutto questo, ma loro lo dicevano declamando, e io lo dico sulla base di fondate ragioni; loro hanno intravisto il male, e io ne scopro le cause»[3].

1 *Discorso sulle scienze e sulle arti*, cit., p. 4 [corsivo nostro].
2 Ivi, p. 7.
3 *Opere*, cit., p. 27. La *Prefazione* alla commedia *Narcisse ou l'amant de lui même* – scritta da

Egli ha già le idee chiare in merito, come è rilevabile anche da un passo importantissimo della *Dernière reponse*, dove la genericità con cui nel primo *Discorso* era stata raffigurata «l'immagine della semplicità dei primi tempi», in cui «ci appare quasi una bella riva, adornata dalle sole mani della natura, alla quale si volgono incessantemente i nostri occhi, e dalla quale ci sentiamo allontanare con rimpianto»[1] – e che crediamo sia sovrapponibile alla figura dell'innocente e virtuoso selvaggio – viene superata e rilanciata in una prima chiara enunciazione della tesi della *naturale bontà dell'uomo*:

> Si dice che i primi uomini furono cattivi; donde segue che l'uomo è naturalmente cattivo. Questa non è un'asserzione di poca importanza; mi pare anzi valga la pena che venga provata. Gli Annali di tutti i popoli che si osa citare come prova, sono molto più favorevoli alla supposizione contraria; e occorrerebbero pure delle testimonianze per costringermi a credere ad un'assurdità. Prima che le orrende parole *tuo* e *mio* fossero inventate; prima che esistesse questa specie di uomini crudeli e brutali chiamati padroni, e quell'altra specie di bugiardi e bricconi che denominiamo schiavi; prima che vi fossero degli uomini abbastanza abominevoli da osare avere il superfluo mentre altri uomini muoiono di fame; prima che una mutua dipendenza li avesse tutti forzati a divenire furbi, gelosi e traditori; io vorrei che mi si spiegasse in che cosa potrebbero consistere questi vizii, questi crimini che si rimproverano loro con tanta enfasi[2].

Come si può notare, Rousseau connette qui per la prima volta in maniera tanto esplicita, la "caduta" umana dallo stato di grazia delle origini con la genesi della proprietà e della

---

Rousseau poco dopo la sua prima rappresentazione, alla fine del dicembre 1752 – è unanimemente ritenuta dai commentatori «il maggiore anello di congiunzione fra il primo e il secondo *Discorso*». Vi è in particolare in questo testo una nota alquanto interessante, proprio incentrata sul selvaggio, volta a smentire la pretesa universalità del modo utilitaristico attraverso cui le società vengono ovunque organizzandosi: «Fra i selvaggi, la voce dell'interesse personale è alta quanto lo è fra noi, ma non afferma le stesse cose: l'amore per la società e la preoccupazione per la loro comune difesa sono i soli legami che li uniscono. Quel termine di *proprietà* che costa tanti delitti tra le nostre persone per bene, non ha fra di loro quasi alcun senso [...] Lo dico a malincuore, ma l'uomo retto è colui che non ha bisogno di ingannare nessuno, e quest'uomo è il selvaggio» (*ibidem*). La polemica è qui chiaramente indirizzata contro Hobbes e Mandeville – del resto citati qualche pagina prima come inventori di «assurdi sistemi» e di perniciose dottrine. Che poi si vogliano far valere le massime pseudofilosofiche che da loro derivano anche al di fuori dei confini europei – beh, questo è francamente troppo per un Rousseau già qui antietnocentrico!

1 *Discorso sulle scienze e sulle arti*, cit., p. 12.

2 *Dernière réponse de J.-J. Rousseau de Genève*, in *O.C.*, vol. III, p. 80; nel medesimo passo Rousseau inserisce una nota "riservata ai filosofi" in cui afferma di credere alla naturale bontà dell'uomo. Questa risposta – la più lunga e, crediamo, la più interessante delle repliche ai critici del primo *Discorso* – è apparsa nell'aprile del 1752, dopo che Charles Bordes, *philosophe* scettico e libertino, un tempo amico di Rousseau, ebbe pronunciato un discorso apologetico delle scienze e delle arti di fronte all'Accademia di Lione, successivamente pubblicato sul *Mercure* del dicembre 1751.

divisione in classi. Siamo già ben oltre la dimensione polemico-scandalistica del primo *Discorso*: la marcia verso il *Discours sur l'origine de l'inégalité* è ormai cominciata! Occorrerà svolgere un lungo e paziente percorso critico prima di giungere alla meta. Per ora la *dialettica della corruzione* appare priva di rimedi possibili, «a meno di qualche grande rivoluzione da temere quasi al pari del male da cui potrebbe guarire, e che è biasimevole desiderare quanto impossibile da prevedere»[1].

2. Le basi dell'antropologia roussoiana

«I filosofi che hanno esaminato i fondamenti della società, han sentito tutti la necessità di rimontare fino allo stato di natura, ma nessuno di loro vi è arrivato»; essi «han trasportato nello stato di natura idee prese nella società: parlavan dell'uomo selvaggio e dipingevano l'uomo civile»[2]. Rousseau insiste, vi tornerà più volte, sulla grave "metàbasi in altro genere", consistente nel «trasferire in un sistema un essere che non può sussistere che in un altro», che accomuna i vari giureconsulti e filosofi del diritto, già denunciata in apertura dell'*Esprit* da Montesquieu. D'altra parte occorre prestare molta attenzione – e non sempre i commentatori lo hanno fatto – al significato fluido e variegato che egli attribuisce a termini quali "stato di natura" o "uomo selvaggio", o ancora "primitivo", "originario" e simili. Nel brano sopra riportato, tratto dall'esordio del *Discorso sull'origine della disuguaglianza*, l'identità cui si allude di *naturale* e *selvaggio* sembrerebbe riportarci alla matrice seicentesca della discussione intorno allo *stato di natura*, quando i giusnaturalisti – come abbiamo visto – tendevano ad utilizzare la figura del selvaggio al fine di fornire un referente empirico al loro

1 *Observations*, ivi, p. 56.
2 *Discorso sull'origine della disuguaglianza*, in *Opere*, cit., pp. 42-43.

quadro ipotetico. Ma non è così: Rousseau, come mostreremo nel corso della nostra indagine, s'avvale del riferimento alla *sauvagerie* in modo plurivalente e stratificato, ora per contrapporla polemicamente alla *politesse*, ora nel suo significato *etnologico*, altre volte per indicare uno stadio evolutivo ben preciso, fino a volgerne addirittura il senso in chiave utopica. Occorrerà distinguerne l'accezione di volta in volta e a seconda dei contesti, ed è lui stesso a rendercene avvertiti in una nota dell'*Émile*: «sono persuaso che si può essere chiari, anche nella povertà della lingua nostra, non dando sempre le medesime accezioni alle medesime parole, ma facendo in modo, tutte le volte che si adopera ciascuna parola, che l'accezione che le si dà sia sufficientemente determinata dalle idee che vi si riferiscono, e che ogni periodo in cui questa parola si trova, serva per così dire, di definizione»[1].

Si deve in primo luogo chiarire che cosa Rousseau intende per "stato di natura". Un'indicazione preziosa può esserci data dalla *Prefazione* al *Discours sur l'inégalité*, dove viene indirettamente menzionato un passo del X libro della *Repubblica* di Platone, nel quale, a sua volta, sono oggetto di discussione la natura e l'immortalità dell'anima, e che reputiamo utile riportare:

> Dobbiamo invece osservare attentamente con il raziocinio quale essa [è dell'anima che si sta parlando] è allo stato di perfetta purezza. Il raziocinio la troverà molto più bella e splendida e ne distinguerà le varie forme di giustizia e ingiustizia, e tutte le qualità che or ora abbiamo elencate. Però ora abbiamo detto il vero rispetto al modo in cui essa ci appare presentemente. *L'abbiamo vista in quella condizione in cui si trova Glauco marino*; chi lo vedesse non ne riconoscerebbe più tanto facilmente la pristina natura, perché le parti antiche del corpo sono in parte spezzate, in parte corrose e completamente sfigurate dai flutti. *Altre poi vi si sono aggiunte, conchiglie alghe sassi;* e così rassomiglia più a una bestia qualsiasi che al suo essere naturale[2].

Rousseau parafrasa il mito riferito da Platone, collocandolo nella prospettiva della

1 *Emilio*, in *Opere*, cit., libro II, p. 409. Cfr. inoltre M. DUCHET, *Le origini dell'antropologia*, trad. it. di S. Moravia, Laterza, Roma-Bari 1976, vol. III, p. 144.

2 PLATONE, *La Repubblica*, in *Opere complete*, trad. it. di F. Sartori, Laterza, Roma-Bari 1984, vol. VI, p. 334 [corsivo nostro].

ricerca dello *stato primitivo* dell'uomo che si appresta a compiere, dandone certo una lettura *storicizzante*, funzionale al compito che si pone di attraversare «tutti i cangiamenti che la successione dei tempi e delle cose ha dovuto produrre nella sua costituzione originaria» – ma ponendosi fin d'ora, crediamo, in una prospettiva più ampia, se non opposta, di quella dei giusnaturalisti: lo stato di natura è qui l'«essenza intima» dell'anima umana, la sua *natura* in senso ontologico, e che è stata ormai «alterata in seno alla società da mille cause senza posa rinascenti», fino al punto da sfigurarsi e da divenire quasi irriconoscibile, similmente alla statua del dio marino[1].

Solo parzialmente Rousseau intende lo stato di natura come il *caput mortuum* che al termine del consueto processo privativo, fatto di successive sottrazioni, rimaneva visibile nel chiuso laboratorio del filosofo seicentesco; diversamente dai suoi predecessori, egli insiste piuttosto sull'elemento dell'*interiorità*, del rientro conoscitivo in sé, della ricostruzione di quel che l'uomo è costitutivamente in se stesso. Goldschmidt, alquanto opportunamente, rileva il carattere di assoluta autonomia dello stato di natura roussoiano, del tutto scisso e, soprattutto, *non causalmente legato* allo stato civile – distante in questo dai giusnaturalisti che avevano fatto della *sociabilité* naturale il fondamento delle leggi e dello stato[2]. Il problema che però si pone, di ordine insieme metodologico e sostanziale, è che difficilmente si potrà risalire a tale *essenza* primigenia, utilizzando un «metodo analitico» – *privativo* e *astrattivo*, come traduce Goldschmidt – per il quale

un filosofo superficiale osserva delle anime cento volte rimpastate e fermentate nel lievito della società e crede di avere osservato l'uomo. Ma per conoscerlo bene bisogna saper distinguere la gradazione naturale dei suoi sentimenti, e non è tra gli abitanti di una grande città che bisogna ricercare *l'originario tratto della natura nella impronta del cuore umano* [...] Si chieda perché i selvaggi trasportati da noi

1 Cfr. *Discorso sull'origine della disuguaglianza*, cit., p. 39.

2 Cfr. V. GOLDSCHMIDT, *Anthropologie et politique. Les principes du système de Rousseau*, Vrin, Paris 1974, pp. 218-19.

[anche questa è, a suo modo, una "metàbasi"] non condividono né le nostre passioni né i nostri piaceri, e non si curano affatto di tutto ciò che noi desideriamo con tanto ardore[1].

D'altra parte è parimenti impossibile senza affidarsi al ragionamento e alla *congettura*: poiché «non è lieve impresa districare ciò che v'è d'originario e d'artificiale nella natura attuale dell'uomo, e conoscer bene uno stato *che non esiste più, che forse non è mai esistito, che probabilmente non esisterà mai*»[2] – uno stato, evidentemente, del tutto *ideale*.

Quale allora il materiale ricognitivo cui eventualmente riferirsi e il percorso concettuale da compiere? Ecco i due nodi centrali senza il cui scioglimento la comprensione e la stessa possibilità del *Discorso sull'origine della disuguaglianza* – e insieme del suo carattere non più solo requisitorio ma anzi prevalentemente investigativo – rimarrebbero precluse.

Metodo ed esperienze

Che la figura del *selvaggio* rappresenti un filo conduttore imprescindibile, tanto nei suoi aspetti puramente ipotetici quanto nell'ormai cospicuo materiale etnologico accumulato in secoli di letteratura derivata dalle relazioni di viaggio, risulta del tutto

1 *Scritti sull'Abbé de Saint-Pierre. Lo stato di guerra nasce dallo stato sociale*, in *Opere*, cit., p. 166 [corsivo nostro]. Goldschmidt commenta in proposito: «Questo "metodo analitico", cioè a dire, privativo, anziché rimontare fino allo stato di natura resta sempre allo stato di società e, invece di raggiungere l'uomo naturale, ci fa vedere solamente un uomo civilizzato e reso infelice, per essere stato sottomesso a "una privazione dolorosa" o, più esattamente, perché si sarà "trasportat[o] in un sistema un essere che non può sussistere che in un altro"» (V. GOLDSCHMIDT, op.cit., p. 224).

2 *Discorso sull'origine della disuguaglianza*, cit., p. 39 [corsivo nostro].

evidente, al punto che il *Discours* è leggibile pressoché nella sua totalità in termini di *apologia del selvaggio* – apologia in verità inedita, per il suo carattere *scientifico* e *sistematico*, mancante in tutti gli scritti precedenti sull'argomento. Quel che però ci preme anzitutto esaminare, prima di procedere ad una analisi più dettagliata della questione della *sauvagerie* così come si presenta nel testo roussoiano – con la sua eventuale, ma non scontata, sovrapposizione alle categorie di *primitivo* e di *naturale* – insieme alle conseguenze che tutto ciò determina nell'impianto complessivo dell'antropologia roussoiana, è la questione metodologica.

Rousseau l'affronta esplicitamente, per quanto con brevi accenni, verso la fine della prima parte del *Discours*, dopo aver presentato il problema dell'origine della diseguaglianza come strettamente connesso alla dicotomia naturale/artificiale – traducibile anche nei termini selvaggio/civile –, e dunque nelle sue coordinate strettamente concettuali e in continuità con i temi del primo *Discorso*, e prima di passare, nella seconda parte, alla costruzione della *cronologia* entro cui tale opposizione si sarebbe venuta dispiegando:

> Confesso che – scrive a questo punto – potendo gli avvenimenti che debbo descrivere essere sopravvenuti in vari modi, non posso determinarmi nella scelta che *per via d'ipotesi*; ma oltre il fatto, che le ipotesi diventan ragioni, quando sono le più probabili che possan trarsi dalla natura delle cose e i soli mezzi disponibili per scoprire la verità, le conseguenze che io trarrò dalle mie, *non saranno perciò punto congetturali*; poiché sui principi che ho stabilito non si saprebbe formare altro sistema, che non mi fornisse gli stessi resultati e dal quale non potessi trarre le stesse conclusioni[1].

Appare qui manifesto come Rousseau muova con estrema decisione da quel che inizialmente appariva un quadro ipotetico, di congetture meramente intuitive – ricavate per via d'impressioni e di introspezione da una legge naturale che è scritta nella

1 Ivi, p. 59 [corsivo nostro]. Già nella *Prefazione*, Rousseau si era chiesto: «Quali esperienze sarebbero necessarie per arrivare a conoscer l'uomo naturale; e quali sono i mezzi di far tali esperienze in seno alla società?» (ivi, p. 39). Da Locke a Buffon, tale esigenza *sperimentale* era stata del resto già fortemente avvertita e discussa (cfr. *O.C.*, vol. III, p. 1295, nota 1 alla p. 124 del testo a cura di Starobinski).

sensibilità più che nella razionalità, come vedremo – verso la costruzione di un vero e proprio *sistema*. Come ciò risulta possibile?

Nel passo che segue troviamo chiaramente delineato lo schema logico che Rousseau intende utilizzare, al fine di poter "catturare" ed "imbrigliare" l'*idea naturale* di uomo – ovvero, «districare ciò che v'è d'originario e d'artificiale nella natura attuale dell'uomo», com'egli si esprime – e che possiamo così sintetizzare:

a) premessa generale: enormità del flusso temporale a fronte dei singoli avvenimenti («serie innumerevoli di secoli», come viene enunciato da Rousseau);

b) azione continua delle cause minime – concetto mediato da Buffon, il quale lo utilizza per spiegare la differenziazione in *varietà* dell'unica specie umana;

c) ipoteticità valida in assenza di riscontri fattuali certi – linea metodologica già richiamata nell'esordio, che intende servirsi di «ragionamenti ipotetici e condizionali [...] simili a quelli che fan sempre i nostri fisici intorno alla formazione del mondo»[1];

d) sussidiarietà reciproca di storia e filosofia – traducibile nella ricostruzione della catena fattuale A→B ovvero nella sua simulabilità, rispettivamente;

e) riduzione tipologica per classi degli avvenimenti[2].

Come viene rilevato da Duchet, nel suo fondamentale saggio su Rousseau in *Anthropologie et histoire au siècle des lumières*, le due parti del secondo *Discorso* si giustappongono «dialetticamente e stilisticamente» in un tempo naturale che si distende indefinitamente, stato di felice immobilità e di riposo narcisistico dell'uomo originario, contro un ciclo delle rivoluzioni in cui l'accadere storico si fa vieppiù predominante: «alla pienezza della felicità primitiva si contrappone una storia umana invasa

1 *Discorso sull'origine della disuguaglianza*, cit., p. 43.
2 Cfr. ivi, p. 59.

dall'evento»[1]. È importante però aggiungere come l'immagine dell'uomo primitivo delineata nella prima parte, derivi retrospettivamente la sua efficacia empirica, e con ciò la sua verosimiglianza, dall'*excursus* storico-antropologico schizzato nel secondo "atto" del *Discours*[2], le cui premesse metodologiche abbiamo ora schematizzato. Reciprocamente, l'ipotesi che Rousseau aveva in mente da alcuni anni (dai tempi dell'illuminazione di Vincennes quantomeno), e che si presenta qui strutturata in un insieme congetturale coerente – quel «triste e grande sistema» della seconda lettera a Bordes –, costituisce l'elemento dei principii, potremmo dire la premessa *metafisica*, dell'intera teoria evolutiva descritta nella seconda parte: «poiché sui principi che ho stabilito non si saprebbe formare altro sistema, che non mi fornisse gli stessi resultati e dal quale non potessi trarre le stesse conclusioni». In altre parole: l'intuizione ormai consolidata di un radicale *snaturamento* dell'uomo civilizzato, se strettamente connessa con i materiali storici, etnografici e letterari disponibili, consente di risalire *tanto temporalmente quanto ontologicamente* al "puro stato di natura", dando così luogo ad una circolarità metodologica soddisfacente e, si presume, sufficiente per i filosofi in ascolto – quei severi *giudici* cui Rousseau mostra qui di rivolgersi[3].

Georges Pire ha puntualmente mostrato come l'influsso delle relazioni di viaggio debba ritenersi determinante, e non meno della lettura di Seneca, per la formazione delle idee dei due *Discorsi*, venendo anzi quelle a costituire una delle risorse principali per la descrizione dell'ipotetico stato primitivo, oltre che, in un secondo momento, fonte

---

1 M. DUCHET, op.cit., vol. III, p. 142.

2 È sempre Michèle Duchet (cfr. *ibidem*) a mettere in rilievo l'effetto di drammatizzazione ottenuto da Rousseau con i due "tempi" del secondo *Discorso*.

3 Per un approfondimento del "programma metodologico" che Rousseau qui brevemente riepiloga, rimandiamo all'ottimo commento di Goldschmidt (cfr. op.cit., pp. 382-93). Se lo studioso francese, riferendosi al punto *d* dello schema sopra citato, conclude per il valore di verità – filosofica, non storica e tanto meno ipotetica – conferito da Rousseau allo stato di natura, che assume così il carattere di principio in qualche modo *a priori* dell'intero sistema (stato di natura → storia congetturale → dispotismo – quest'ultimo rilevabile empiricamente), crediamo però non dia il giusto rilievo al carattere *circolare* del metodo roussoiano, su cui qui abbiamo voluto insistere.

eminente per non pochi passi dell'*Emilio*[1].

Tuttavia Rousseau non manca di denunciare le carenze scientifiche – se così possiamo dire – rilevabili intorno alla raccolta e all'organizzazione del materiale etnologico, cui pure attinge a piene mani. È un'esigenza e insieme l'auspicio affinché l'osservazione dell'uomo, meglio *degli uomini* – dei caratteri universali della specie e insieme delle diverse nazioni e società – faccia ulteriori progressi, lungo la strada, possiamo presumere, segnata da Vico e da Montesquieu: è quel che Lévi-Strauss ha sottolineato con vigore, ascrivendo al pensatore ginevrino il merito di avere non solo prefigurato ma addirittura fondato l'etnologia e più in generale le scienze dell'uomo[2]. Rousseau fa il punto della situazione, in una lunga nota del *Discours sur l'inégalité*, lamentando che

> dopo tre o quattrocento anni che gli abitanti d'Europa inondano le altre parti del mondo, e pubblicano incessantemente nuove raccolte di viaggi e di relazioni, sono persuaso che *noi non conosciamo di uomini che i soli Europei* [...]. Gli individui hanno un bell'andare e venire, *sembra che la filosofia non viaggi*: così quella di ciascun popolo è poco adatta per un altro [...]; non hanno saputo scorgere, all'altro capo del mondo, se non ciò che sarebbe toccato loro d'osservare senza uscir dalla loro strada, e che i veri caratteri distintivi delle nazioni, che colpiscono gli occhi fatti per vederli, sono quasi sempre sfuggiti ai loro. Da ciò è venuto quel bell'adagio morale, tanto ripetuto dalla folla filosofica, che gli uomini sono ovunque gli stessi[3].

Se la filosofia non ha fino ad ora viaggiato – mentre lo hanno fatto marinai, mercanti,

---

1 Cfr. G. PIRE, *Jean-Jacques Rousseau et les relations de voyages*, in "Revue d'histoire littéraire de la France", 1956, pp. 355-378. La fonte principale di Rousseau, più dei singoli autori, è stata certamente l'*Histoire générale des voyages* «monumentale opera, traduzione parziale di una collezione inglese e pubblicata da Didot a partire dal 1741 sotto la direzione dell'abbé Prévost, *summa* di tutti i resoconti di viaggio anteriori. Vera e propria enciclopedia, essa contiene informazioni d'ogni genere sulla geografia fisica dei diversi paesi, sui loro prodotti minerali, vegetali e animali, e soprattutto una grande quantità di indicazioni relative agli usi e ai costumi degli abitanti» (ivi, p. 358). Nonostante il motto «laissant donc tous les livres scientifiques» della *Prefazione* al *Discours sur l'inégalité*, Pire è convinto che Rousseau abbia «incontestabilmente consacrato molto tempo alla lettura dei racconti di viaggio».

2 Cfr. C. LÉVI-STRAUSS, *Jean-Jacques Rousseau, fondatore delle scienze dell'uomo*, in *Razza e storia e altri studi di antropologia*, a cura di P. Caruso, Einaudi, Torino 1967, p. 86.

3 *Discorso sull'origine della disuguaglianza*, cit., nota X, pp. 88-89. La «folla filosofica» della traduzione italiana è, nel testo originale, «tourbe philosophesque», e Starobinski fa notare come *philosophesque* sia un neologismo coniato da Rousseau. Sia Saint-Preux che Emilio, come si ricorderà, dovranno ad un certo punto rompere con la società ed abbandonare la patria, per dedicarsi a proficui viaggi in terre lontane.

soldati e missionari, non certo mossi da intenti teoretici; e anche i gesuiti, gli Chardin o i Kaempfer, i Du Tertre o i Kolbe, non sono stati certo all'altezza del compito – ebbene è giunto il momento di dotarla di un respiro più planetario, meno angusto e più *universale* del geometrico, ma pur sempre europeo, mondo cartesiano:

> Ma, tolte queste relazioni, noi non conosciamo affatto i popoli delle Indie orientali, frequentate unicamente da Europei più avidi di riempirsi le borse che le teste. L'Africa intera e i suoi numerosi abitanti, tanto singolari per il carattere quanto per il colore, sono ancora da esaminare; tutta la terra è coperta di genti, di cui non conosciamo che i nomi, e abbiam la pretesa di giudicare il genere umano! Supponiamo un Montesquieu, un Buffon, un Diderot, un Duclos, un D'Alembert, un Condillac, o uomini di tal tempra, che viaggino per istruire i loro compatrioti, osservando e descrivendo, come essi san fare, la Turchia, l'Egitto, la Barberia, l'impero del Marocco, la Guinea, il paese dei Cafri, l'interno dell'Africa e le sue coste orientali, il Malabar, il Mogol, le rive del Gange, i regni del Siam, del Pegù e di Ava, la Cina, la Tartaria, e specialmente il Giappone: poi, nell'altro emisfero, il Messico, il Perù, il Cile, le terre di Magellano, senza dimenticare i Patagoni, veri o falsi, il Tucuman, il Paraguay, se fosse possibile, il Brasile, infine i Caraibi, la Florida e tutti i paesi selvaggi; viaggio più importante di tutti, che bisognerebbe fare con la maggior cura[1].

Rousseau ha qui raggiunto una consapevolezza straordinaria – ben più acuta di quella dei contemporanei – del valore che l'osservazione e lo studio attento della diversità dei costumi assumono in vista della scienza più importante di tutte, «la più utile e meno progredita fra tutte le conoscenze umane», ossia quella dell'uomo, così come era stata evocata nell'iscrizione del tempio di Delfo – e che sola può restituirci il concetto originario di *uomo naturale*. Non solo, il passo che abbiamo ora riportato rivela con sufficiente chiarezza il programma e insieme il nodo problematico su cui concentrare la nostra attenzione: posto il carattere universale della natura umana, difficilmente la si potrà penetrare nei suoi elementi costitutivi primi, senza far riferimento al suo particolarizzarsi geo-climatico, al suo dar luogo a *culture*, a società e a nazioni di cui noi vediamo solo ora, *longo post tempore*, l'infinita varietà. Rousseau indugia

1 Ivi, p. 90. Ci pare notevole il rilievo, da parte di Rousseau, della carenza pressoché totale di informazioni circa i popoli africani, una lacuna che peraltro Landucci non attribuisce alla scarsità di scritti o di relazioni, di per sé abbondanti, quanto piuttosto al carattere di *novità radicale* – come abbiamo visto nel capitolo precedente – che il mondo americano aveva assunto fin dal '500 agli occhi degli Europei (cfr. S. LANDUCCI, op. cit., p. 10).

nell'immaginare un "viaggio intorno ai mondi" che sortirebbe effetti veramente epocali, e che non dovrebbe tralasciare nel suo tortuoso snodarsi landa alcuna del globo; si stupisce anzi che «in un secolo in cui ci si picca di belle cognizioni, non si trovino due uomini ben uniti, ricchi uno di danaro, l'altro di genio, entrambi amanti della gloria e aspiranti all'immortalità, dei quali uno sacrifichi ventimila scudi dei suoi beni e l'altro dieci anni della sua vita» per portare a termine una siffatta impresa.

Critica dell'etnocentrismo – meglio, dell'asfittico eurocentrismo, specie quello di certi *philosophes* –, osservazione etnologica e ricostruzione della figura antropologica del selvaggio primitivo (il Caraibo o l'Ottentotto essendo gli esemplari umani più prossimi allo stato di natura e, come scritto nell'*Essai sur l'origine des langues*, «gli esquimesi, il più selvaggio di tutti i popoli»), vengono qui ad intrecciarsi nell'unitaria esigenza della fondazione, per dirla con Lévi-Strauss, di una rigorosa *scienza dell'uomo*. Tale idea – o, se si vuole, prefigurazione – non poteva essere espressa meglio in un brano famoso dell'*Essai sur l'origine des langues*, dove nuovamente viene ribadito il *bisogno filosofico del viaggio*, ma ancor più il *bisogno del viaggio filosofico*, di quel "pensare in grande" che solo potrà farci uscire dai ristretti confini del "noto", del "familiare" – di conoscenze, cioè, che sortiscono l'effetto non che di avvicinare, ma di deformare la natura umana, osservata com'è attraverso una lente troppo debole e affatto inadeguata:

> Il grande difetto degli europei è di filosofare sempre sulle origini delle cose a partire da ciò che succede intorno a loro: essi non mancano di mostrarci i primi uomini abitanti di una terra ingrata e rude, morenti di freddo e di fame, occupati a farsi un riparo e degli abiti; ovunque essi vedono la neve e i ghiacci dell'Europa: senza pensare che la specie umana, così come tutte le altre, ha avuto origine nei paesi caldi e che sui due terzi del globo, l'inverno è a malapena noto. Quando si vogliono studiare gli uomini occorre guardare vicino a sé, *ma per studiare l'uomo occorre imparare a spingere lo sguardo lontano; occorre prima osservare le differenze per scoprire le proprietà*[1].

1 J.-J. ROUSSEAU, *Saggio sull'origine delle lingue*, a cura di P. Bora, Einaudi, Torino 1989, p.51 [corsivo nostro]. Cfr. ivi, Introd., p. XV: «La possibilità e la necessità di moltiplicare i luoghi

Sarà solo l'adozione costante di tale metodo, e in particolare una corretta connessione dei due lati – l'universale natura umana e la sua multiforme manifestazione empirica –, già precipua preoccupazione di Montesquieu, a restituirci un'immagine attendibile della complessa parabola del destino umano: dalla sua comparsa sul proscenio della natura, felice aurora senza tempo, fino al lugubre degenerare delle società nelle più intollerabili ingiustizie e diseguaglianze[1].

Il selvaggio, i selvaggi: prototipo ed exempla

Ritorniamo, dopo questa breve escursione sul problema del metodo, al nostro oggetto principale. Il *puro e vero stato di natura* – ben più originario e attendibile se

dell'osservazione come caratteristiche distintive dell'umanità e compito imprescindibile quando si tratti di "studiare gli uomini", percorre tutta l'opera di Rousseau, fino alla pluralità riflessiva dell'autosservazione nelle *Confessioni* e nei *Dialoghi* di *Rousseau juge de Jean-Jacques*».

1 Se abbiamo voluto qui richiamare l'attenzione sul problema del metodo, soprattutto in relazione alla ricerca etnologica, non meno importante è la sua valenza "storiografica". Vi insiste Goldschmidt, nel saggio che abbiamo citato (cfr. pp. 107-67), che, a quel che ci risulta, è il più ampio commento al secondo *Discorso* che sia stato fino ad ora scritto. Dopo avere giustamente scartato l'interpretazione *psicologistica* che la tendenza roussoiana all'introspezione ha indotto alcuni commentatori a credere centrale nel metodo del *Discours sur l'inégalité*, lontanissimo in realtà dal livello onirico delle *Réveries* o dei *Dialogues* («Se occorre abbandonare "tutti i libri scientifici", è per consultare "la natura che non mente mai", e non l'oracolo personale di cui Rousseau deterrebbe il privilegio», ivi, p. 125) – Goldschmidt passa ad occuparsi dell'asserzione roussoiana contenuta nell'Esordio «commençons donc par écarter tous les faits». Dietro l'apparente "precauzione" nei confronti dei teologi, vi sarebbe in realtà in questa formula una rivendicazione di carattere scientifico, resa peraltro evidente dall'allusione al metodo congetturale dei fisici: al senso "ovvio" si deve così sostituire un senso implicito che conduce necessariamente al *problema della storia*. La "storia senza fatti" cui si appella Rousseau è «un'eziologia» (ivi, p. 164), intesa come *ricerca delle cause naturali* della storia del genere umano, donde la necessità dello studio, più che dei fatti storici, dell'antropologia e dell'etnografia, della geografia, dei climi – ciò che trova in Montesquieu un illustre precedente (ivi, p. 166). Dovremo tornare sul problema della storia; vogliamo solo aggiungere che se nella storia congetturale qui teorizzata il fatto storico, almeno in linea di principio, non entra, quel che Rousseau non può proprio escludere è un'ampia utilizzazione del *dato etnologico-antropologico*. Non possiamo d'altro canto non concordare con Derathé, quando ritiene comunque prioritaria la riflessione sui fatti: «È quindi attraverso il ragionamento che Rousseau elabora la sua teoria dell'uomo selvaggio, e se, come ha dimostrato Gilbert Chinard, tiene conto dei fatti e delle osservazioni letti nei resoconti di viaggio, *è solo in via subordinata, solo quando collimano con le sue deduzioni e confermano il suo assunto iniziale*» (R. DERATHÉ, *Rousseau e la scienza politica del suo tempo*, trad. it. di R. Ferrara, il Mulino, Bologna 1993, p. 167 [corsivo nostro]). Era stato lo stesso Derathé a rimarcare un'analoga consuetudine metodologica in Montesquieu (v. sopra, cap. I, nota 54).

messo a confronto coi modelli, questi sì fittizi, di Hobbes o di Pufendorf[1] – è dunque in ultima analisi fuori del tempo – forse mai esistito e tuttora inesistente; ma perché crediamo che Rousseau tenda in parte a concepirlo in termini di *idea*, in un senso che è vicino a quello platonico: il richiamo al mito del pescatore beotico, la cui figura originaria si è deturpata e ricoperta di elementi estranei, avente la funzione – nel testo di Platone – di descrivere per via di metafora il corrompimento dell'anima immortale, non sarebbe così casuale o estemporaneo, né puramente didascalico, risultando anzi del tutto appropriato nonché teoreticamente rilevante[2].

Chi *nel presente*, meglio di chiunque altro, conserva le vestigia di quel che l'uomo *è naturalmente* – e *fu* nella notte dei tempi – è indubitabilmente il selvaggio. Anzi – come precisa Duchet – *i* selvaggi, riuniti in società come i civilizzati, e dunque non proprio sovrapponibili al solitario e silvestre uomo primitivo delle origini. Ma che cosa ci dicono questi uomini che vengono a trovarsi in una sorta di *stato intermedio*, non più del tutto naturali ma non ancora irrimediabilmente "perduti"? È precisamente la *realtà antropologica* con cui il "laboratorio" – alternativo a quello giusnaturalistico – che Rousseau viene costruendo, per quanto voglia escludere i "libri" e i "fatti", si deve necessariamente misurare.

Prima però di immergerci nelle acque perigliose del *Discours sur l'inégalité*,

1 In realtà, per certi aspetti, lo stato di natura concepito da Rousseau si discosta di più da quello di Locke o dei giureconsulti, per i quali l'uomo è naturalmente *socievole* (già Althusius nella *Politica methodice digesta* aveva parlato di una naturale disposizione "simbiotica" degli uomini), che non da quello del *bellum omnium* teorizzato dal *sofista* Hobbes.

2 Cfr. M. DUCHET, op.cit., vol. III, pp. 154-55: «A noi sembra che si sia troppo insistito sul carattere "ipotetico" dello stato di natura secondo Rousseau, dimenticando la *logica* che fonda questo ricorso all'ipotesi. Lo sviluppo del secondo *Discours* è infatti in tutto e per tutto paragonabile a quello di un dialogo platonico. Allontanandosi dai "fatti" secondo una lenta ascensione, per formarsi un'*idea* dell'uomo selvaggio che sia davvero "atta a chiarire la natura delle cose", Rousseau ridiscende poi verso i fenomeni e, prendendoli in qualche modo nel fascio dell'idea, li lega insieme in una medesima trasparenza». Duchet auspica inoltre che si proceda ad uno studio delle influenze *strutturali* e linguistiche di Platone su Rousseau, esemplificando con termini quali *idea, essenza, essenziale*. Siamo tuttavia convinti che, nonostante talune oscillazioni concettuali ed il linguaggio metafisico presenti nel testo roussoiano, la valenza "ideale" dello *stato di natura* sia ad ogni modo legata ad esigenze metodologiche, più di quanto non alluda ad una pretesa *sostanza originaria*.

dobbiamo gettare anticipatamente uno sguardo sul percorso interpretativo che ci accingiamo a costruire.

Michèle Duchet insiste nel suo saggio sulla necessità di prestare la massima attenzione alle *cronologie* della seconda parte del *Discours*, onde evitare la confusione in cui con sorprendente frequenza sono caduti i commentatori, e insieme stabilisce i punti di intersezione che le riconnettono alle scansioni temporali dell'*Essai sur l'origine des langues*. Se ne conclude con Lévi-Strauss che

> la differenza esistente tra il *Discours* e l'*Essai* è di natura metodica: nel senso che l'*Essai* tenterebbe di delineare la teoria di una pratica ch'è stata inaugurata dal *Discours*. È un'ipotesi feconda, che obbliga a considerare l'antropologia di Rousseau come un tutto, e l'*Essai* non tanto un'«appendice» quanto un seguito necessario del *Discours*. Mentre quest'ultimo delinea la storia del genere umano eliminando tutte le cause locali e particolari che hanno potuto modificarne il corso, l'*Essai* tratta soltanto dell'«uomo considerato in rapporto alla società» e dell'influenza dei climi sull'«ordine dei [suoi] progressi»[1].

Sulla scorta di tali indicazioni e di quanto detto fin qui, si verrebbe a delineare uno schema tripartito – sia esteriormente, per motivi di collocazione o di giustapposizione testuale, sia all'interno del procedere argomentativo, per la diversità della prospettiva teorica – che ci sembra di poter così articolare: un vasto disegno intuitivo-immaginifico in continuità col primo *Discorso* tratteggiante l'*uomo primitivo*, avente però, come abbiamo già accennato, valore fondativo e di principio, ed esemplificabile con la figura del selvaggio – prima parte del *Discours*; la genesi storica delle culture e più in generale delle società civili, insieme alla complessa dialettica della corruzione dell'*uomo naturale* – seconda parte del *Discours*; la descrizione, infine, dei «tempi primitivi» di cui Rousseau parla in apertura del capitolo IX dell'*Essai*, da non confondere con il puro stato di natura, ma da intendere piuttosto come *il secolo d'oro della barbarie*, epoca

1 Ivi, p. 141.

della dispersione familiare presociale – interna e non anteriore alla cronologia del *Discours* – avvicinabile per certi aspetti allo stato intermedio delle società selvagge *contemporanee*.

Queste precisazioni preliminari e di ordine generale ci tornano utili al fine di collocare correttamente le analisi roussoiane sul selvaggio, evitando di cadere nella trappola dell'uso fluido dei concetti che caratterizza il nostro autore e, soprattutto, di non perdere mai di vista il *livello temporale* entro cui esse si dispiegano. Necessiteranno, ovviamente, di un puntuale riscontro testuale.

* * *

Il corpo dell'uomo selvaggio, «tal quale ha dovuto uscire dalle mani della natura», privo delle protesi e dei meccanismi forniti dalla tecnica, è senza alcun dubbio dotato di tutto il vigore *animale* che comporta questo suo «portarsi [...] sempre tutto intiero con sé»: del resto «le relazioni dei viaggiatori sono piene di esempi della forza e del vigore degli uomini delle nazioni barbare e selvagge»[1]. Il primo ritratto che dell'*uomo naturale* emerge ha così carattere essenzialmente *biologico*: Rousseau insiste innanzitutto sulla sua contiguità con il regno animale, sulla sua integrale sensibilità, essendo «lo stato di riflessione uno stato contro natura». Jean Starobinski lo identifica senz'altro con la figura letteraria e figurativa dell'*homo silvestris*, e richiama la descrizione che ne dà, tra gli altri, Pufendorf, il quale, a sua volta, cita ampiamente Lucrezio[2]. La legge naturale, anteriore alla ragione, si sostanzia in due principii fondamentali, «uno dei quali ci

1 Cfr. *Discorso sull'origine della disuguaglianza*, cit., nota VI, pp. 79-80, dove vengono riferiti gli esempi dell'abilità nella pesca, nella caccia, nella corsa e nell'attività fisica in genere di Ottentotti, selvaggi delle Antille e Indiani dell'America meridionale. Rousseau non manca di riportare, con dovizia di particolari, gli aneddoti e i fatti curiosi che i viaggiatori erano soliti narrare – senza peraltro preoccuparsi delle eventuali aggiunte o esagerazioni contenute nei *récits*, al fine di accrescere l'effetto di stupefazione.

2 Cfr. *O.C.,* vol. III, pp. 1304-7, nota 1 alla p. 134 e alla p. 135 del testo.

interessa ardentemente al nostro benessere e alla conservazione di noi stessi, [mentre] l'altro c'ispira una ripugnanza naturale a veder perire o soffrire *ogni essere sensibile*, e principalmente i nostri simili». *Autoconservazione* e *pietà* sono così i tratti comuni che legano l'uomo alle bestie, rendendoli individui partecipi di un unico regno e di una sola legge, in quanto sono esseri sensibili, non ragionevoli. È per questo che l'uomo è soggetto verso gli animali «a qualche specie di doveri», e per lo meno a non maltrattarli inutilmente. Tanto che nell'*Emilio* Rousseau, riportando un lungo brano del *De carnium esu* di Plutarco, giungerà a gridare all'*assassinio contro natura*, proprio con riferimento alla *crudele* abitudine alimentare dell'uomo di nutrirsi di esseri sensibili a lui simili[1].

È in particolare nelle note che, citando e riferendosi ampiamente a Buffon, in particolare alla sua *Histoire naturelle de l'homme*, aderendo così alla nuova visione scientifica che tende a concepire l'uomo in qualità di specie del tutto correlata alla *storia naturale*, Rousseau prende posizione su alcune questioni antropologiche di rilievo, dibattute con estremo interesse dai naturalisti e dai filosofi del Settecento, concludendo ad esempio per il carattere naturalmente *frugivoro* – e non carnivoro – dell'uomo o per la sua disposizione ad essere bipede anziché quadrupede (si vedano in proposito le note III, V e VIII). Non si pensi che tali affermazioni non abbiano influenza sull'impianto generale del pensiero roussoiano: crediamo anzi che lo studio e le relative ricerche circa la corretta collocazione dell'uomo all'interno della sfera naturale, a seconda della

1 Cfr. *Discorso sull'origine della disuguaglianza*, cit., p. 41 e *Emilio*, cit., libro II, pp. 447-49. Il concetto di *pietas*, su cui Rousseau tornerà più volte, viene qui inteso come operazione originaria dell'anima umana (Goldschmidt parla di fondamento *biologico* della pietà). Ma proprio per la comune partecipazione dell'uomo, degli animali, e più in generale di ogni essere vivente, alla medesima *natura sensibile*, la compassione si estende all'intero arco degli esseri senzienti, con la sola differenza che l'uomo diventerà cosciente di una legge che per i suoi "simili" rimane irriflessa. Si vedano in proposito le acute osservazioni di Lévi-Strauss: «Tale facoltà, come Rousseau non ha cessato di ripetere, è la pietà, derivante dall'identificazione a un *altro* che non è solo un parente, un vicino, un compatriota, ma un uomo qualsiasi, dal momento che è un uomo, anzi, un essere vivente qualsiasi, dal momento che è vivente. L'uomo comincia dunque con il sentirsi identico a tutti i suoi simili, e non dimenticherà mai questa esperienza primitiva»; e ancora: «Il pensiero di Rousseau prende dunque le mosse da due principî: quello dell'identificazione agli altri e addirittura al più "altro" fra tutti gli altri, l'animale; e quello del rifiuto dell'identificazione a se stesso, cioè il rifiuto di tutto ciò che può rendere "accettabile" l'io» (C. LÉVI-STRAUSS, op.cit., pp. 90-91). Per una discussione più ampia, cfr. l'introduzione di P. Bora al *Saggio sull'origine delle lingue*, cit., pp. VIII-IX, nota 3.

direzione e degli esiti che ne possono derivare, siano qui chiamati a svolgere una funzione imprescindibile per *ogni* possibile discorso antropologico e – conseguentemente – politico, storico e sociale[1].

A tal proposito l'interesse principale di Rousseau si concentra, come dicevamo poc'anzi, sul nodo del rapporto con l'animalità, tanto in termini comparativi quanto in termini di *continuità biologica* – interesse evidente tra l'altro da alcuni passi dell'importantissima nota X, dove si discute la *vexata quæstio* degli "animali antropomorfi". Dopo avere notato come non ci sia da stupirsi della varietà delle nazioni, soprattutto, viene lasciato intendere, dopo le teorie di Montesquieu, la rilevazione di tale mirabile diversità s'allarga fino a ricomprendere addirittura la sfera animale:

> Tutte queste osservazioni sulle varietà, che mille cause posson produrre e han prodotto infatti nella specie umana, mi fan dubitare se diversi animali, *simili agli uomini*, presi dai viaggiatori per bestie senza grand'esame, o a cagione di qualche differenza che rilevano nella conformazione esterna, o soltanto perché tali animali non parlavano, *non fossero in realtà veri uomini selvaggi*, la cui razza, dispersa anticamente nei boschi, non avesse avuto occasione di sviluppare alcuna delle sue facoltà virtuali, né avesse acquistato alcun grado di perfezione, e *si trovasse ancora nello stato primitivo di natura*[2].

La cauta attenzione con cui Rousseau raccomanda di guardare tanto alle differenze quanto alle somiglianze, è, come abbiamo visto, un *tòpos* metodologico ricorrente nella sua opera: da una parte egli non accetta l'imposizione di un discrimine rigido tra *umanità* e *animalità* (con le pericolose gerarchie che subito ne deriverebbero) –

---

1 Duchet ha dimostrato come pur attingendo ampiamente da Condillac, Buffon e Diderot, Rousseau proceda poi ad una interpretazione affatto diversa dei "fatti", utilizzati per accreditare l'ipotesi di un uomo naturale che *non* vive in branco, che *non* ha alcuna necessità di uscire da tale condizione e che, soprattutto, non viene considerato in termini *evolutivi*: «Ciò che viene qui contestato è il principio stesso dell'antropologia dei *philosophes*. Per quest'ultima, le società umane erano una sorta di ambiente naturale nel quale l'intera specie trovava le condizioni della propria sopravvivenza e del proprio progresso. [...] Tutta la concezione antropologica si trova così modificata da questo sguardo portato lontano, al di là di qualsiasi società, verso un animale feroce, solitario, silenzioso e nudo che è forse l'uomo delle prime età» (M. DUCHET, op.cit., vol. III, pp. 148 e 154). I *philosophes* non si discostano qui dal solco della tradizione giusnaturalistica, e ripetono pertanto le medesime indebite proiezioni. Per converso, Buffon criticherà aspramente le tesi antropologiche di Rousseau, cui riserva l'appellativo di «fiero censore della nostra umanità».

2 *Discorso sull'origine della disuguaglianza*, cit., p. 86 [corsivo nostro].

richiamando così l'attenzione sugli elementi di contiguità e di similitudine, nonché sulla problematicità della "zona di confine" tra umano e non-umano; d'altro canto si dichiara deluso della pochezza delle descrizioni dei viaggiatori, che già di per sé «può farci giudicare quanto questi animali siano stati male osservati e con che pregiudizi siano stati visti»[1]. Tanto più che in essi potrebbe essere colto – e con quali decisive conseguenze per le nostre indagini! – il famigerato brandello di verità empirica circa lo stato di natura. Mentre invece «i nostri viaggiatori dichiarano senza cerimonie bestie, sotto i nomi di *pongos, mandrilli, orang-utang*, quegli stessi esseri dei quali, sotto il nome di *satiri*, di *fauni*, di *silvani*, gli antichi facevano divinità. Forse, con ricerche più esatte, si troverà che non sono né bestie né divinità, ma uomini»[2].

L'*homme sauvage* viene dunque colto, in primo luogo, nel suo mero essere animale: in quanto tale il suo regno è quello della *sensibilità*, dove cibarsi e dissetarsi, cercare un riparo per la notte, riprodursi, costituiscono pressoché le uniche forme di attività cui è dedito. Si tratta di una «maniera di vivere semplice, uniforme e solitaria, che ci era prescritta dalla natura», uno *stato di salute* che vede la natura prodiga e benigna con la specie umana al pari che con le altre specie, cui è facile contrapporre – e Rousseau non si lascia certo sfuggire l'occasione per ribadirlo – il "disagio della vita moderna", con i suoi eccessi, chiaramente individuabili nel lusso, nell'ozio degli uni e nelle fatiche degli altri, nelle profonde diseguaglianze sociali, nella cattiva alimentazione, nell'irritabilità e nella sensualità smodate, per non parlare dell'inutilità dei rimedi che la medicina viene progressivamente escogitando per alleviare le pene e

1 Ivi, p. 87.

2 Ivi, p. 88. «Sarebbe stato un argomento concreto a favore della tesi principale del *Discours* (l'esistenza di uno stato di natura anteriore a ogni società in cui la razza umana sarebbe vissuta anteriormente "dispersa [...] nei boschi") e questa avrebbe cessato di essere una pura ipotesi filosofica». Così Duchet (op.cit., vol. III, p. 18). Alquanto diverso è il giudizio di Starobinski che, pur ravvisando in tali passi un "trasformismo limitato", ne conclude che «una volta di più, Rousseau, piuttosto che ammettere una filiazione o un rapporto di parentela tra l'uomo e la scimmia, preferisce spostare verso il basso il limite rigoroso tra la specie umana e gli animali» (*O.C.,* vol. III, p. 1371, nota 1 alla p. 211 del testo).

gli affanni degli uomini civilizzati[1].

Vi è tuttavia un primo tratto distintivo cui Rousseau allude nel rapporto tra specie umana e specie animali in genere, e che non ci pare sia stato messo in adeguato rilievo: gli uomini sono sì disseminati e dispersi tra una congerie brulicante di animali d'ogni tipo, ciò nonostante essi, pur dall'interno del medesimo regno, li «osservano, imitano la loro industria e s'elevan così fino all'istinto delle bestie; con questo vantaggio, che ogni specie non ha che il proprio, e l'uomo, non avendone forse alcuno che gli appartenga, *se li appropria tutti*»[2]. L'uomo può cioè contare su un privilegio, un dono che sembrerebbe essergli connaturato e in relazione ai caratteri della specie, che lo eleva fin da subito al di sopra della condizione animale: la "trasversalità" del suo istinto gli consente, ben prima delle fasi della «prudenza macchinale» o della razionalità dispiegata, di agire e di muoversi al di là del ristretto spazio che la natura assegna ad ogni specie vivente. È questo un primo decisivo passo verso lo *snaturamento*, che si mostra però – paradossalmente – in uno con la *naturalità*.

Fin qui Rousseau ha utilizzato la cornice dello stato di natura, parallelamente riferendosi agli studi naturalistici e biologici del suo tempo e *insieme* al tradizionale immaginario della *sauvagerie*, per inserirvi quelle connotazioni di carattere fisico-materiale che fanno dell'uomo un animale tra gli animali, il cui scopo è innanzitutto

---

1 Cfr. *Discorso sull'origine della disuguaglianza*, cit., p. 46: «Quando si pensa alla buona costituzione dei selvaggi, ad eccezione di quelli che noi abbiamo perduto coi nostri liquori forti; quando si sa che non conoscono quasi altre malattie che le ferite e la vecchiaia, si è ben portati a credere che si farebbe agevolmente la storia delle malattie umane, seguendo quella delle società civili [...] Con così scarse fonti di mali, l'uomo nello stato di natura non ha dunque affatto bisogno di rimedi, meno ancora di medici». La polemica contro la scienza medica è ricorrente nelle opere di Rousseau (si veda in particolare l'*Emilio*).

2 Ivi, p. 44 [corsivo nostro]. Starobinski cita in proposito la distinzione aristotelica di istinto animale e intelligenza umana, rinvenendone poi i successivi sviluppi dal Rinascimento (Pico, Montaigne) all'Illuminismo (La Mettrie, Buffon). Crediamo però che in questo modo insista troppo sul lato conoscitivo e intellettuale di tale facoltà *imitativa* dell'uomo naturale, gli autori citati intendendola più come attività dispiegatasi storicamente che come tratto distintivo originario (si veda *O.C.,* vol. III, p. 1307, nota 2 alla p. 135 del testo). E del resto Rousseau si sta qui riferendo al lato puramente *fisico-naturale* della specie.

quello della conservazione. Ma egli non ha, per l'appunto, «considerato fin qui che l'uomo fisico: cerchiamo ora di considerarlo *dal lato metafisico e morale*»[1] – ed è esclusivamente sotto tale rispetto che sarà possibile formulare la *differenza specifica* dell'uomo nei confronti dell'animalità.

> Ogni animale ha idee poiché ha sensi; combina anche le sue idee fino a un certo punto: e l'uomo non differisce sotto questo rispetto dalla bestia, se non dal più al meno; alcuni filosofi hanno anzi affermato che c'è più differenza da un dato uomo a un altro, che da un dato uomo a una data bestia. *Non è dunque tanto l'intelligenza che formi la differenza specifica dell'uomo dagli altri animali, quanto la sua qualità di agente libero* [...]; e nella coscienza di questa libertà, sopra tutto, si mostra la spiritualità della sua anima; poiché la fisica spiega in qualche modo il meccanismo dei sensi e la formazione delle idee; ma nella potenza di volere, o piuttosto di scegliere, e nel sentimento di questa potenza, non si trovano che atti puramente spirituali, di cui nulla si spiega per via delle leggi della meccanica[2].

Alla *libertà*, subito dopo, Rousseau fa seguire la *perfettibilità* – quasi a voler dare consistenza ad una categoria così aleatoria quale potrebbe rivelarsi la prima, le cui manifestazioni e i cui effetti sono forse difficilmente constatabili e verificabili. La facoltà di perfezionarsi, si noti, «risiede in noi *tanto nella specie quanto nell'individuo*», e questo suo carattere ancipite si rivelerà letteralmente un'arma a doppio taglio, poiché consentirà quei passaggi generazionali delle scoperte e delle invenzioni, preclusi nel puro stato di natura, dove normalmente «l'arte moriva con l'inventore», e decisivi, per contro, nel processo evolutivo dei tempi storici.

Se per un verso in queste due qualità Rousseau sembra vedere la *sostanza spirituale*, il nucleo *originario* ed immutabile dell'essere umano (e del resto è questa la terminologia quivi impiegata), d'altra parte è proprio il loro carattere *virtuale*, aperto dunque ad ogni sviluppo, a renderle difficilmente riducibili e fissabili entro una rigida formula metafisica. La *possibilità* che l'uomo ha di rompere con la ripetitiva e monotona – ma quanto favorevole! – circolarità animale, con il "determinismo zoologico", insieme

1 *Discorso sull'origine della disuguaglianza*, cit., p. 47 [corsivo nostro].
2 Ivi, p. 48 [corsivo nostro].

con la «facoltà di perfezionarsi» che «con l'aiuto delle circostanze» gli fornisce tutti gli strumenti utili ad allontanarsi irrimediabilmente da quel pacifico circolo, «da quella condizione originaria, nella quale trascorrerebbe giorni tranquilli e innocenti» – ebbene tali qualità, per quanto si tratti di *potenzialità* inscritte, potremmo dire, nel codice genetico della specie umana, e, in quanto tali, non necessariamente destinate a successivi sviluppi e realizzazioni, sono comunque l'*essenza* dell'uomo naturale, ciò che aristotelicamente costituisce la sua *differenza specifica* e che sembra separarlo radicalmente dal mondo animale di cui pure è parte[1].

Nell'*Essai sur l'origine des langues*, viene significativamente indicata come «differenza caratteristica» esemplare, la capacità comunicativa degli uomini, se rapportata al linguaggio naturale animale, essendo questo fondamentalmente meccanico, gestuale e legato a bisogni fisici e di mera sussistenza; nell'uomo – viceversa – è una facoltà specifica che presiede all'invenzione linguistica, e solo questa mette in moto gli organi, è indifferente quali essi siano, in grado di creare il circolo comunicativo, cosicché «la lingua di convenzione appartiene soltanto all'uomo. Ecco perché l'uomo fa dei progressi sia in bene che in male, e perché gli animali non ne fanno»[2]; tuttavia, non è dai bisogni fisici, come vorrebbe Condillac, ma «dai bisogni morali, dalle passioni» che sgorga il linguaggio: «non furono né la fame né la sete, bensì l'amore, l'odio, la pietà, la collera a strappare le prime voci»[3]. Non ci sembra pertanto vi possano essere dubbi sulla

1 Starobinski – nel commentare la nota a margine di Voltaire, che attribuisce a Rousseau «une assez mauvaise métaphisique» – parla, a proposito di questa separazione, di "dualismo" cartesiano (o malebranchiano). Senza volere addentrarci nella complessa questione del platonismo di Rousseau o del suo rapporto con la tradizione cartesiana, ci pare d'altro canto chiaro che sia qui assente qualsiasi richiamo alla trascendenza religiosa (cfr. *O.C.*, vol. III, p. 1316, nota 1 alla p. 142 del testo). A proposito poi dell'uso del termine "essenza" per definire l'insieme degli elementi costitutivi della natura umana, non crediamo di allontanarci di molto dalla lettura di Goldschmidt, nonostante la sua preferenza per una definizione più "funzionalistica" della perfettibilità. Questa – scrive Goldschmidt – è «più vuota di contenuto» dell'istinto animale cui s'oppone, ed è «solamente la condizione preliminare e formale che rende possibili tutte [le] facoltà [...]. Benché sia il criterio distintivo dell'uomo, essa non ne delinea una natura o essenza»; tuttavia, la perfettibilità «si presenta come una qualità biologica, inseparabile dall'uomo, fin dalle origini», un vero e proprio «motore antropologico» (V. GOLDSCHMIDT, op.cit., pp. 288-89 e 775).

2 *Saggio sull'origine delle lingue*, cit., p. 7.

3 Ivi, p. 16.

necessità condizionale della perfettibilità affinché una siffatta lingua – anzi, una *molteplicità ipoteticamente infinita di lingue* – possa nascere. La rottura dell'umanità nei confronti dell'animalità, dopo averne sottolineato i caratteri di uniformità e di mescolanza, non poteva essere più radicale, come ha ben sottolineato Paola Bora: «nonostante ogni prossimità biologica fra uomo e animali, ogni possibile ipotesi continuista sul piano organico, il linguaggio non è un prodotto dell'"organismo", ma un'*invenzione*, legata alla differenza qualitativa della libertà-perfettibilità»[1].

Avevamo già precedentemente accennato ad un certo modo "platonico" di guardare alla natura umana da parte di Rousseau: ecco che dietro la cortina della civiltà, dopo avere scrostato le sovrapposizioni accumulatesi nei millenni, e tolto di mezzo i "corpi estranei" che ci rendevano irriconoscibile il volto immacolato delle origini – quel Glauco che fu tale prima di gettarsi nei flutti; dopo avere identificato, tramite l'ausilio della vita selvaggia e dei resoconti dei viaggi, nonché delle contemporanee "scienze biologiche", le caratteristiche presunte del modo materiale di condursi da parte del primitivo; dopo essersi finalmente sforzato come non mai di risalire fino alle spalle di uno stato di natura in cui i filosofi avevano indebitamente proiettato non poco della civiltà, dietro tutto questo, *sul fondo* e a fondamento di tutto questo, ci appare l'anima umana nella sua «essenza intima» – poiché *non in depravatis, sed in his quae bene secundum naturam se habent, considerandum est quid sit naturale*[2]!

Ma nel preciso istante in cui Rousseau intravvede l'immacolata immagine

1 Ivi, p. 15.

2 È la dedica che appare sul frontespizio del *Discours*, tratta dalla *Politica* di Aristotele (I,5,1254a). Starobinski fa però notare che «l'idea di natura, così come viene utilizzata da Aristotele nella *Politica* non si presta affatto all'uso che Rousseau ne farà nel *Discours sur l'inégalité*», poiché per il filosofo greco la "natura" di una cosa sta nella sua compiutezza, è appunto l'*entelechia*: l'uomo, ad esempio, è animale politico e solo in società raggiunge la sua pienezza, attinge alla sua vera natura – cosa che Rousseau, evidentemente, non può condividere. Tuttavia Starobinski rileva come in certi testi aristotelici vi sia anche una netta sollecitazione all'analisi *genetica*, metodo che Rousseau ha sicuramente fatto suo (cfr. *O.C.*, vol. III, p. 1285, nota 2 alla p. 109 del testo). Avremo modo di vedere il riproporsi della medesima duplice accezione del concetto di "naturale" nel confronto con Voltaire.

dell'*uomo naturale*, animale pago del suo stato e però nel contempo libero di abbandonarne gli agi, ecco che subito un'inconfessata contraddizione deve venire alla luce: nulla sembrerebbe poter indurre il nostro *selvaggio* a fuoriuscire dalla tranquilla sfera esistenziale che lo accomuna agli altri viventi – dal suo «riposo narcisistico», per dirla con Duchet –, eppure proprio la sua "costituzione ontologica", e non solo il caso o le circostanze, finisce per determinare una spinta contraria non meno potente ad abbandonare quella condizione felice. Fosse stato *solo* un animale, non vi sarebbero stati pericoli di sorta, ma proprio quegli elementi "spirituali", *libertà* e *perfettibilità*, che ne fanno un essere *toto genere* diverso dalla restante natura, proprio essi sono responsabili di una rottura che a tutta prima appare irreparabile.

Qui Rousseau sottolinea la prima pulsione, quella "conservatrice", oscurando l'altra: infatti «chi non vede che tutto sembra allontanare dall'uomo selvaggio la tentazione ed i mezzi di cessare d'esser tale? La sua immaginazione non gli dipinge nulla; il suo cuore nulla gli domanda», essendo egli lontanissimo da quella dinamica che lega insieme la conoscenza e il desiderio – con la loro inarrestabile progressione geometrica, ben nota all'uomo civilizzato – e, del tutto interno al regno della sensibilità, ponendosi ben al di qua dello «stato di riflessione». Certo, non è filosofico lo spirito con cui egli guarda alla natura, apparendo anzi questa come un tutto monotono e ripetitivo, di cui nulla può incutere meraviglia, tanto meno lo *stupore* capace di generare l'aristotelico amore di *sophìa*:

> La sua anima, cui nulla commuove, si abbandona al solo sentimento dell'esistenza attuale senza idea dell'avvenire, per quanto prossimo; i suoi disegni, limitati al pari delle sue vedute, si estendono appena sino al termine della giornata. Tale è ancora oggi il grado di previdenza del Caraibo; che vende la mattina il suo letto di cotone, e la sera viene a piangere per riscattarlo, per non aver previsto che ne avrebbe avuto bisogno la notte prossima[1].

1 *Discorso sull'origine della disuguaglianza*, cit., p. 49.

Crediamo che la dimensione temporale cui Rousseau qui allude, tipica del *selvaggio* (ideale o reale che sia), e che lo vede totalmente sprofondato in una *durata* indeterminata, priva di svolgimenti interni, senza storia e senza, soprattutto, l'«idea dell'avvenire», debba essere posta in rilievo, poiché finirà per assumere una funzione capitale nel suo pensiero, ben al di là della sfera strettamente antropologica – come peraltro avremo modo di vedere[1]. Quel che ora vorremmo cercare di stabilire è *come avviene che l'altra pulsione ad un certo punto prenda il sopravvento*. Senza far luce su questo passaggio, poco si comprende dell'«essenza intima» dell'uomo – e anzi il rischio è quello di ricavarne un'immagine capovolta – o anche del dispiegarsi degli elementi potenziali originari con la conseguente "dialettica della corruzione", né tanto meno risulta pensabile l'eventuale possibilità di una "resurrezione" dell'*uomo naturale*.

È però prima necessario studiare meglio le *relazioni* che il nostro uomo primitivo intraprende con il mondo esterno, dopo che ne abbiamo messo in luce i caratteri essenziali. Egli, come già sappiamo, *non* vive naturalmente entro forme comunitarie – branco o orda che sia –, e conduce la sua esistenza in uno stato di perfetto isolamento[2]. Non possono dunque nemmeno essere reperiti o anche solo concepiti in tale stato, termini quali "buono" o "cattivo", "vizii" o "virtù"; ancor meno pensabile è l'idea hobbesiana di naturale malvagità dell'uomo selvaggio: tutte categorie che non possono essere attribuibili allo stato di natura, per la precisa ragione che ne è preclusa la loro stessa possibilità logica, vivendo l'uomo al di fuori di ogni rapporto sociale o morale[3].

---

1 «Mentre l'uomo di Buffon è immerso nella storia fin dall'origine dei tempi, l'uomo di Rousseau è all'inizio un essere senza storia, uomo tra gli animali e non tra gli uomini, per sé e non per altri, senza coscienza e senza memoria» (cfr. M. DUCHET, op.cit., vol. III p. 150). Il primo è un animale già in se stesso sociale; l'altro no.

2 Cfr. *Discorso sull'origine della disuguaglianza*, cit., nota XII, p. 93: «Essi – il riferimento è a Locke, Hobbes e seguaci – dovevano spiegare un fatto dello stato di natura, cioè di uno stato, in cui gli uomini vivevano isolati, e un dato uomo non aveva alcun motivo di rimanere accanto a un dato altro uomo».

3 È semmai il punto di vista *morale* dell'osservatore, del tutto estraneo allo stato puro di natura, che giudica *buono* lo stato premorale (o *cattivo*, come giudicherebbero Voltaire e, in genere, i detrattori del mito del selvaggio). Scrive Starobinski: «Rousseau, così come riferisce retrospettivamente alla situazione premorale la qualificazione morale della bontà, altrettanto retrospettivamente attribuisce valore di verità

Al contrario, v'è «un altro principio, che Hobbes non ha scorto, e che, essendo stato dato all'uomo per mitigare in talune circostanze la ferocia del suo amor proprio o il desiderio della conservazione anteriore al sorgere di questo amore, tempera l'ardore ch'egli ha pel suo benessere con una *ripugnanza innata a veder soffrire il proprio simile*»[1]: la *pietas* – che, come abbiamo già visto, unisce l'uomo agli animali e alla totalità degli esseri viventi e sensibili – è forse la sola virtù naturale, che persino Mandeville, il «denigratore più esagerato delle virtù umane» è costretto a riconoscere. E allora, proprio per l'assenza di nozioni quali "tuo" o "mio", o del concetto stesso di giustizia, e operando la pietà una moderazione dell'istinto conservativo individuale del tutto a favore di quello della specie, risulta al quanto impropria la caratterizzazione operata da Hobbes dello stato di natura come *stato integrale di guerra*: tra i selvaggi vi è tutt'al più il *conflitto* connesso ai processi naturali della ricerca del cibo o dell'accoppiamento sessuale. D'altra parte Rousseau restringe il fenomeno della guerra anche nello stadio delle società civili: «non esiste guerra fra gli uomini – scriverà nell'*Etat de guerre* – : esiste soltanto fra gli Stati», e questo proprio perché «fra gli individui tutto è sottoposto a un flusso continuo che incessantemente muta rapporti ed interessi»[2] . Ancor più, e a maggior ragione, tale

all'esperienza preriflessiva, che suppone assolutamente passiva» (*J.J.Rousseau. La trasparenza e l'ostacolo*, cit., p. 58). L'idea dell'innocenza premorale dell'uomo primitivo è stata esposta in modo mirabile da Seneca – autore grandemente letto e amato da Rousseau –, nelle *Lettere a Lucilio*. Si veda in particolare la lettera 90, *La filosofia e il progresso civile*, dove, pur tessendo le lodi dell'età dell'oro e rimpiangendo la vita splendida e senza inganni delle origini, il filosofo latino si premura tuttavia di porre una netta distinzione tra l'innocente ignoranza di quell'epoca e la virtù che solo un animo educato e colto possiede: «non è la natura – infatti – a dare la virtù: per divenire buoni c'è un'arte». Non crediamo che Rousseau – nonostante la sua visione apologetica del selvaggio – avrebbe avuto da obiettare.

1 *Discorso sull'origine della disuguaglianza*, cit., p. 55 [corsivo nostro]. Rousseau rimanda alla nota XV (cfr. ivi, p. 94), dove viene chiarita la differenza esistente tra *amor di se stesso* e *amor proprio*, parallela del resto all'opposizione natura/società. «Nel vero stato di natura, l'amor proprio non esiste»: esso sorge – così ci sembra di dover inferire – col sorgere della proprietà da un lato e della "maschera" dell'onore – "persona" sociale che si sovrappone all'uomo naturale – dall'altro. Non per questo la *pietas* è ferita a morte, dato che l'amor di se stesso, che è un sentimento naturale e non artificiale come l'altro, «diretto nell'uomo dalla ragione e modificato dalla pietà, produce l'umanità e la virtù» – e dunque travalica il confine dello stato di natura.

2 Cfr. *Scritti sull'Abbé de Saint-Pierre*, cit., pp. 161-62. Voltaire annota piccato sulla copia del *Discours sur l'inégalité* in suo possesso, così come rilevato da Havens nei suoi *Marginalia*: «Pazzo che non sei altro, non sai forse che gli Americani del Nord si sono sterminati a causa della guerra?» (*O.C.*, vol. III, p. 1334, nota 1 alla p. 157 del testo). Abbiamo avuto già modo di accennare nel capitolo I alla visione distorta che dei conflitti intertribali – peraltro aggravati dalla pesante interposizione coloniale – gli Europei si erano andati formando.

mobilità deve valere nello stato di natura, dove le diseguaglianze che si generano risultano essere transeunti, legate come sono al fluido interagire di singoli individui per nulla desiderosi di costituire rapporti sociali stabili. Ciò è oltretutto dimostrato dall'esperienza che ci rappresenta «i Caraibi, quello fra i popoli esistenti *che meno finora s'è allontanato dallo stato di natura*, [come] precisamente i più pacifici in amore, e i meno soggetti alla gelosia» – privi dell'ardore e del furore che, al contrario, funestano gli uomini civili[1].

Ancora una volta Rousseau sovrappone la figura ipotetica dell'uomo primitivo e il quadro della vita selvaggia così come questa si presenta all'osservazione empirica – esperienza che però dà tutti i suoi frutti solo se messa in relazione ai principii stabiliti a priori, costitutivi dell'uomo naturale. Se ne può così ricavare una sintesi pressoché definitiva, un'immagine complessiva dell'uomo nello stato di natura ovvero *in prossimità* di quello stato – ideale e reale convergendo in quell'immagine, e anzi giungendo a compenetrarsi:

> Concludiamo che, errando nella foresta, senza industria, senza parola, senza domicilio, senza guerra e senz'associazione, senz'alcun bisogno dei suoi simili come senza desiderio di nuocer loro, forse anche senza mai riconoscerne alcuno individualmente, l'uomo selvaggio, soggetto a poche passioni, e bastando a se stesso, non aveva che i sentimenti e le conoscenze adatte a tale stato; non sentiva che i suoi veri bisogni, non considerava che ciò che credeva di aver interesse a vedere, e la sua intelligenza non faceva più progressi che la sua vanità. Se per caso faceva qualche scoperta, poteva tanto meno comunicarla, in quanto non riconosceva nemmeno i suoi figli. L'arte moriva con l'inventore. Non v'era né educazione né progresso; le generazioni si moltiplicavano invano; e, partendo ognuna sempre dallo stesso punto, i secoli scorrevano in tutta la rozzezza delle prime età; la specie era già vecchia e l'uomo restava sempre fanciullo[2].

---

1 Cfr. *Discorso sull'origine della disuguaglianza*, cit., pp. 56-57 [corsivo nostro]. L'amore ha nello stato naturale e selvaggio carattere eminentemente *fisico*; di fatti, «l'immaginazione, che fa tante rovine fra noi, non parla a cuori selvaggi; ognuno attende pacificamente l'impulso naturale, vi si abbandona senza scelta, con più piacere che furore; e, soddisfatto il bisogno, ogni desiderio è spento». Da notare come Rousseau utilizzi il termine "fureur" parlando dell'uomo civilizzato (il selvaggio essendo semmai *feroce*), e non solo a proposito degli impulsi fisici ma anche dei bisogni intellettuali (si veda ad es. la lettera a Voltaire del 10 settembre 1755, là dove si parla di «fureur de savoir tout», *O.C.*, vol. III, p. 228); e, ancora, nella seconda parte del *Discours sur l'inégalité*, verso il termine estremo del processo di *snaturamento*, è il «furore di distinguersi, che ci tien quasi sempre fuor di noi stessi».

2 *Discorso sull'origine della disuguaglianza*, p. 58. Starobinski, che ci pare non del tutto convinto della legittimità di tale comparazione, deve tuttavia concedere che «gli uomini descritti da Du Tertre o

A questo punto la descrizione dell'*uomo selvaggio e primitivo dello stato di natura* – meglio, del *puro* stato di natura – può ritenersi conclusa. Tutta la prima parte del *Discours* aveva precisamente la funzione di tratteggiarne i caratteri ideali, di sondarne l'essenza: fino a che quest'*uomo-animale* non mette a frutto i semi che ha in sé, le *facoltà* che sole possono differenziarlo dagli altri animali, che *non* comprendono alcun istinto sociale, e di cui non è affatto consapevole, esso si comporta esattamente meccanicamente come loro. Ma queste facoltà «che l'uomo naturale aveva ricevute in potenza, non potevan mai svilupparsi da sé; [esse] avevan bisogno perciò del *concorso fortuito di parecchie cause estranee, che potevano anche non nascere mai,* e senza le quali egli sarebbe rimasto eternamente nella sua condizione primitiva»: Rousseau ritiene che l'*hazard* abbia avuto un peso determinante nel processo che ha condotto l'uomo a "progredire" e a perfezionare la propria ragione, fino a farne un *cattivo e decaduto essere sociale*. La seconda parte del *Discours* si incaricherà di mostrare come gli "elementi spirituali" coessenziali alla natura umana, racchiusi quasi fossero in letargo nell'antro buio del primitivo e ancestrale "bestione", istigati da casi e circostanze fortuite, *non necessari* – «circonstances extérieurs qui pouvoient être ou n'être pas», come Rousseau scrive nella *Lettera a Philopolis* – finiscano per rovesciarsi nel più micidiale e *necessario* snaturamento di quella stessa specie cui avevano un tempo

---

Kolbe sono ancora *abbastanza prossimi allo stato selvaggio originario*, e ne serbano certi tratti essenziali. Per sottrazione degli elementi acquisiti e artificiali – poco numerosi presso di loro – ci sarà più facile congetturare l'immagine dell'uomo al "grado zero" di civiltà» (*O.C.*, vol. III, p. 1314, nota 1 alla p. 141 del testo [corsivo nostro]). Non possiamo tuttavia non dissentire da lui quando, dopo avere ammesso di passaggio la rilevanza dei resoconti di viaggio, ritiene comunque prioritaria la via introspettiva, il "cuore" di Rousseau (linea interpretativa, lo abbiamo visto, criticata da Goldschmidt), al fine di rimontare all'epoca originaria, dato che «lo stato di natura è in primo luogo un'esperienza vissuta, un fantasma di un'infanzia perpetua [...]. La congettura coincide dunque per Rousseau con un'evidenza interiore». Non vogliamo certo negare l'importanza che l'*interiorità* e l'*autosservazione* hanno nel pensiero roussoiano; tuttavia, crediamo che nel secondo *Discorso* occupi uno spazio decisamente maggiore un metodo più strettamente "scientifico", tanto per quel che concerne l'osservazione etnologica – indiretta, mediata e certo anche deformata dai *récits de voyageurs* finché si vuole – quanto per le osservazioni di ordine naturalistico e fisiologico, e che anzi questo abbia consentito più agevolmente la nascita «di quella che più tardi si chiamerà sociologia storica» (cfr. ivi, Introd. pp. LIII-LV).

conferito i tratti peculiari.

3. L'uscita dallo stato di natura

La lettura che abbiamo ora svolto della prima parte del *Discours sur l'inégalité*, se per un verso chiarisce come nella testa di Rousseau l'uomo *primitivo* dello stato di pura natura e l'uomo *selvaggio* osservabile nel presente vengano comunque distinti con sufficiente chiarezza – per la precisa ragione che il primo è isolato e fuori del tempo, potremmo dire "idealizzato", mentre il secondo è già andato innanzi nei processi che danno luogo a "culture" e società –, d'altra parte egli introduce una serie di movimenti di accostamento alla storia congetturale dei *peuples sauvages*.

Sergio Landucci ha molto insistito sulla *dissociazione* uomo naturale/selvaggi, espressa a suo parere da Rousseau «con una nitidezza ed un vigore che rendono incredibile come possa essersi diffuso il tenace equivoco in senso contrario», e mostra come nella seconda parte del *Discours*, accanto alla collocazione storica dei *peuples sauvages*, visti come «crudeli e sanguinari» ed esemplificanti una delle tappe della storia congetturale, Rousseau interpoli subito dopo, in un modo che appare a tutta prima contraddittorio, l'evocazione mitica dello stato felice dei medesimi selvaggi, evocazione che avrebbe in realtà la funzione di sottolineare il carattere di «stazionarietà delle società selvagge, la loro inerziale identità nel tempo». L'avere constatato tale apparente contrasto, non può che rafforzare la nostra tesi dell' uso *fluido* da parte di Rousseau del concetto di *sauvagerie*, fatte salve le differenze temporali e i diversi ambiti concettuali: le società selvagge – come nel caso ora richiamato – sono ad un tempo l'appoggio empirico per la storia congetturale, *lontane* dallo stato di natura, e l'immagine di un

tempo extrastorico, *mitico* per l'appunto, che accenna più da vicino allo stato primitivo. Sarebbe ad ogni modo questo «l'unico luogo in cui la storia congetturale ha il sussidio della verifica empirica», ma – crediamo – non è certo l'unico momento del *Discours* in cui le fonti etnografiche vengono utilizzate a sostegno delle ipotesi o dei principii. Dobbiamo così dissentire da Landucci che ha fatto di una doverosa distinzione concettuale, una divaricazione troppo rigida, tanto da dover affermare che «il vigore della dissociazione rousseauiana selvaggi-primitivi non può trovare attenuazioni, presentato com'è sotto il segno di un'esigenza centrale di rigore», per poi subito smentirsi dovendo ammettere che «tuttavia, in tutta la prima parte del *Discours* si hanno frequenti riferimenti ai "peuples sauvages" noti dalle relazioni dei viaggiatori, come a verifica, seppure indiretta e di traverso, di varie caratteristiche fisiche e psichiche attribuite all'"homme sauvage" originario»[1].

Lo «studio dell'uomo originale», se vuol essere rigoroso e scevro dalle solite confusioni giusnaturalistiche, deve certo potersi inaugurare con una dichiarazione preliminare di estraneità ai fatti – lo abbiamo visto; ma tale purezza metodologica non può resistere di fronte al richiamo dell'evidenza antropologica o etnologica – per quanto subordinata a quella filosofica, preoccupata di fissare i principii – se è vero che i cerchi più prossimi alla rottura dei primordi, ovvero al sasso gettato nelle acque stagnanti dell'equilibrio naturale, e che meglio possono rendercene una qualche figurazione, *sono pur sempre le società o le nazioni selvagge*. Diversamente Rousseau non avrebbe con

1 S. LANDUCCI, *I filosofi e i selvaggi*, cit., p. 375. Per la parte dedicata a Rousseau, cfr. pp. 367-84. Goldschmidt – che nonostante la mole e l'ampiezza del suo commentario al secondo *Discorso* dedica al tema del selvaggio ben poche e scarne pagine – ritiene non esservi in Rousseau un *mito del buon selvaggio*, proprio per la sanguinaria crudeltà che caratterizza lo stadio della «jeunesse du monde», che pure è il migliore per l'uomo. I *peuples sauvages* della storia congetturale, a giudizio dello studioso francese, sono da intendere nel senso weberiano di *tipo ideale* – né mito, né sogno, né concetto etnografico (cfr. op.cit. p. 448). Possiamo essere d'accordo, se ci si limita all'ambito puramente congetturale del *Discours*, e purché però non si dimentichi la stratificazione e la plurivalenza che il tema della *sauvagerie* assume nell'intero testo roussoiano – e che, crediamo, ricomprenda anche la *rêverie*, il mito e, soprattutto – contro quel che pensa Goldschmidt e d'accordo con Lévi-Strauss – «la promozione delle inchieste etnografiche».

insistenza riferito dei caratteri, della psicologia, delle modalità di sussistenza e di esistenza degli Ottentotti (in almeno quattro occasioni), dei Caraìbi (altrettante volte), degli Indiani d'America (in due casi), dei selvaggi delle Antille, degli Indios del Sud-America, dei Neri del Congo e di Loango, dei Groenlandesi...

Si tratta ora di determinare meglio il significato di quella che noi più che una dissociazione vorremmo considerare una sovrapposizione – e che è allo stesso tempo, come vedremo, uno "scarto dialettico" – attraverso l'ulteriore approfondimento, da far poggiare sull'analisi testuale, di almeno due questioni: l'utilizzazione roussoiana all'interno della storia congetturale del concetto di "caso"; e in secondo luogo il raffronto e la connessione dell'epoca dei "tempi primitivi" di cui è argomento nel IX capitolo dell'*Essai sur l'origine des langues*, con la scansione temporale della seconda parte del *Discours* – problema questo a più riprese studiato, ma foriero, crediamo, di sempre nuovi ed imprevedibili sviluppi euristici.

Il nostro intento è cioè quello di erigere una sorta di *laboratorio* su quello a sua volta costruito da Rousseau, il cui metodo – come abbiamo visto – contempla sì l'utilizzazione di fonti etnologiche e di materiali della scienza naturale, ma con uno scopo affatto diverso da quello dello scienziato: egli è qui, lo ribadiamo perché la cosa non è stata sempre posta in rilievo con la determinazione che avrebbe richiesto, integralmente *filosofo* dentro il suo osservatorio, e proprio mentre riveste i panni di *antropologo*. Nella lettera a M.me de Créqui egli scrive – a proposito degli intenti che lo hanno mosso a comporre il secondo *Discorso* – di essersi voluto «contenere entro i confini di una discussione generale e *puramente filosofica*». Rousseau guarda ai fatti solo per ritrovare l'essenza: è l'uomo naturale che deve essere ricostruito, e per farlo, lo abbiamo visto, «occorre imparare a spingere lo sguardo lontano».

Il ruolo dell' hazard *nella storia congetturale*

«Riprendiamo dunque le cose più da lontano, e cerchiamo di riunire sotto una sola visione questa lenta successione di avvenimenti e di conoscenze nel loro ordine più naturale»[1]. Avevamo lasciato il nostro *sauvage* delle origini, nella sua foresta pienamente assorbito dalla vita animale, occupato a soddisfare i suoi pochissimi bisogni, ramingo e alquanto pigro e indolente. «Ma ben preso si presentarono difficoltà»: abbiamo già avuto modo di osservare come Rousseau utilizzi termini quali «concorso fortuito», «casi», «circostanze», per spiegare le modalità di uscita dallo stato di natura. Non solo: l'*hazard* gioca un ruolo centrale in tutto il movimento cronologico descritto nella seconda parte del *Discours*, insieme ad un termine ad esso correlato, che Starobinski ha eretto addirittura ad architrave del pensiero roussoiano, vale a dire "l'ostacolo"[2].

Già in Montesquieu allo sviluppo delle culture e alla riunione degli uomini in società, non erano indifferenti le asperità del clima e gli ostacoli naturali: è di qui, anzi, che nasce il lavoro e con esso l'avvento delle nazioni. Analogamente, Rousseau vede con chiarezza nell'opposizione uomo/natura il movimento dialettico che determina la genesi delle società e della storia, al punto che questa parte del *Discours* potrebbe essere

1 *Discorso sull'origine della disuguaglianza*, cit., p. 60.

2 Starobinski interpreta la categoria di ostacolo – la sua opera principale su Rousseau lo rivela fin dal titolo – come centrale e necessaria per spiegare il passaggio dall'immediatezza naturale dell'uomo primitivo alla mediazione dello stato riflessivo e del dominio sulla natura. Cita quindi Morelly, che nel suo *Codice della natura* (comparso nel gennaio del 1755) formula in proposito una teoria simile a quella di Rousseau (cfr. *O.C.*, vol. III, p. 1340, nota 1 alla p. 165 del testo).

letta – prima di Hegel e di Marx – come un vero e proprio abbozzo di una *fenomenologia del lavoro*. Ci accingiamo ora a seguire le principali tappe di questo "progresso", operante per salti e rotture.

I primi ostacoli vennero dalla concorrenza degli animali e degli altri uomini: il nostro selvaggio dovette dunque fortificarsi nel corpo, allenarsi ad essere agile, rapido, dotarsi di armi naturali. In sequenza (ma è una sequenza concettuale, non cronologica), ecco presentarsi la sfida del clima: la sua incostanza e le differenze regionali *costrinsero* gli uomini a «nuove industriosità». Non furono, queste, scelte coscienti, ma imposizioni venute dall'esterno. E dall'esterno viene a volte anche «qualche caso fortunato», come la «scoperta» del fuoco e la cottura dei cibi. Si opera qui un primo movimento dialettico indotto dall'opposizione dell'attività umana agli ostacoli naturali, e dalla contemporanea osservazione degli oggetti e delle loro relazioni, che riguarda le *facoltà interne* dell'uomo, un primo livello di riflessione, una «prudenza macchinale» – o «automatica prudenza», come traduce Gerratana – che ben presto lo conduce ad un distacco non più reversibile dal suo ambiente naturale, e, insieme, al dominio sul mondo animale: «così il primo sguardo, che volse sopra se medesimo, produsse in lui il primo moto d'orgoglio; così, sapendo ancora appena distinguere i gradi, e considerandosi già al primo come specie, si preparava da lungi a pretendervi come individuo»[1].

Solo in concomitanza con questa aurorale *scissione*, e con l'osservazione dei suoi simili – un vero e proprio originario moto di identificazione – è possibile che nascano le prime forme di "imbrancamento", ma del tutto fortuitamente: «solo per quel tanto che poteva esigere l'interesse presente e sensibile, perché la previdenza non esisteva per essi; e lungi dall'occuparsi di un avvenire lontano, non pensavano neanche al domani»[2]. A

1 *Discorso sull'origine della disuguaglianza*, cit., p. 61.

2 *Ibidem*. Già nella prima parte del *Discorso* – come si ricorderà – Rousseau aveva parlato dell'improvvido Caraibo che vende all'alba il suo giaciglio. La concezione non lineare, e soprattutto non

questo stadio, il cui livello linguistico è però ancora una mescolanza di naturale e di convenzionale, dunque oscillante ancora tra i due stati, Rousseau riconduce, senza nominarle, «diverse nazioni selvagge» a lui contemporanee – possiamo presumere si tratti di quelle che già aveva ritenuto le più prossime allo stato di natura, vale a dire Ottentotti e Caraibi.

Siamo così giunti all'epoca della prima rivoluzione, quella assimilabile al paleolitico dei nostri studiosi di paleoantropologia, come suggerisce Starobinski – eppure Rousseau ha percorso d'un tratto «serie innumerevoli di secoli», la vertigine temporale ben lungi dall'essersi conclusa e i tempi storici dall'avere avuto inizio. All'interno dell'epoca che così si apre e fino al limite estremo costituito dalla seconda rivoluzione (il neolitico che porta con sé i doni velenosi del grano e del ferro), in questa che è una distesa temporale immensa e indeterminata, Rousseau colloca insieme i *tempi primitivi della barbarie* e dell'epoca d'oro (lo vedremo meglio nell'*Essai*), caratterizzati prevalentemente dal modo di sussistenza della pastorizia, e lo stadio delle società selvagge contemporanee, che dunque risultano estranee alla dinamica storica delle civiltà sviluppate. Una serie congiunta di *casi* ha portato a questo punto – la necessità del cui ordine causale appare visibile solo *a posteriori*; un «funesto caso» opererà la seconda, questa sì irreversibile, grande rottura, il salto nell'abisso della *civilisation*: anche la scoperta della metallurgia fu probabilmente possibile solo grazie alla «circostanza straordinaria di qualche vulcano che, vomitando materie metalliche in fusione, avrà dato agli osservatori l'idea di imitare questa operazione naturale»[1]. Certo, doveva trattarsi di osservatori coraggiosi e previdenti, di «spiriti esercitati»: per quanto gli ostacoli che si presentano e le soluzioni utili a superarli abbiano ancora il carattere della contingenza, è un uomo già più avvertito quello che qui agisce.

rivolta al futuro, del tempo è trasversale alla *sauvagerie*: accomuna tanto l'uomo naturale quanto il selvaggio della storia congetturale (che, come vedremo, è avvicinabile al selvaggio dell'era civile).

1 Ivi, p. 64.

Non insisteremo oltre sulla successione delle ere e sulla *periodizzazione*, rinviando piuttosto alla accurata analisi condotta da Michèle Duchet[1], né sull'influsso della tradizione, in particolare qui dell'epicureismo e di Lucrezio. Cercheremo invece di concentrare la nostra attenzione sul ruolo che l'*hazard* ricopre all'interno del sistema roussoiano – se è vero che, nonostante vi sia un punto di non ritorno nel processo di *snaturamento* (o probabilmente una serie di punti di non ritorno), persino la «cattiva storia» che dalla nascita della proprietà, tramite lo stato di guerra, conduce a quella convenzione ideata dai ricchi, che è più un trattato di non aggressione di quanto non sia un contratto associativo, ha il carattere della radicale contingenza; anzi, lo stato politico imperfetto è risultato tale proprio «perché era quasi l'opera del caso»[2]. Dunque il caso e le circostanze si distendono su tutto l'arco dello sviluppo umano, al punto da costituire gli snodi essenziali della storia congetturale.

Ma perché allora si ha alla fine l'impressione di una *necessità*, quando non di una *fatalità*, che aleggia all'interno dello svolgimento storico? donde sorge il carattere di assoluta irrevocabilità di alcune "conquiste" (o "perdite", a seconda della visuale assunta dall'osservatore), fatte dall'uomo proprio grazie alla dialettica che abbiamo visto

---

1 «Tutto ciò è vero, ma non confondiamo i tempi», partendo da questo suggerimento dello stesso Rousseau (v. *Essai sur l'origine des langues*, cap. IX), Duchet mette innanzitutto ordine nella cronologia – e anche nel rapporto tra *Discours sur l'inégalité* ed *Essai* – proprio al fine di evitare confusioni ed errori, in cui sono caduti a suo giudizio anche critici eminenti come Derathé o Derrida, nella valutazione dei concetti di base dell'antropologia roussoiana (dell'opera citata, vol.III, si vedano in particolare le pp. 142-44 e 156-69; per un riepilogo della cronologia, cfr. p. 197). Anche Goldschmidt, e la cosa in verità ci sorprende, sembra confondere i due diversi livelli temporali e concettuali quando ritiene che alla teoria tradizionale dei tre stadi (caccia, pastorizia, agricoltura) menzionata nell'*Essai*, che presenterebbe un carattere libresco e scolastico, Rousseau abbia in modo più maturo sostituito nel *Discours* l'opposizione fondamentale tra stato primitivo e stato civile (cfr. op.cit., pp. 418-19). D'altra parte egli tende a separare i due scritti e ad attribuire all'*Essai* (o meglio, al capitolo IX dell'*Essai*, nato in origine come nota e digressione del *Discours*), un livello meno *raffinato* di capacità analitica (cfr. ivi, pp. 433-35).

2 *Discorso sull'origine della disuguaglianza*, p. 68. A proposito del concetto di contingenza storica, scrive Henri Gouhier: «Questa storia è cattiva? Poiché essa è essenzialmente contingente, nulla impedisce di concepirne un'altra. Poiché è cattiva a causa del "funeste hasard" che la fa questa storia, nulla impedisce di concepirne un'altra che sarà buona, perché niente prova che ogni storia è cattiva» (cfr. H. GOUHIER, *Nature et histoire dans la pensée de Jean-Jacques Rousseau*, in *Les méditations métaphysiques de J.-J. Rousseau*, Vrin, Paris 1970, p. 28). Anche la scrittura è un'arte in qualche modo contingente, che «non è affatto connessa con quella di parlare. Essa è legata a bisogni di altra natura che nascono prima o poi secondo circostanze del tutto indipendenti dall'età dei popoli e che potrebbero non aver mai avuto luogo presso nazioni molto antiche» (*Saggio sull'origine delle lingue*, cit., p. 33).

sorgere in ogni impatto con un ostacolo, e che sempre produce nuove scissioni?

Avevamo già accennato a quell'apparente contraddizione per cui Rousseau proprio mentre individua i caratteri naturali "differenziali" della specie umana – la trasversalità istintuale, la libertà e, soprattutto, la facoltà di perfezionarsi – sta nel contempo descrivendo un tipo umano del tutto incosciente e inconsapevole della sua *costituzione ontologica*, che si muove in maniera irriflessa e che nulla sembrerebbe dover far uscire da tale felice stato di quiete. Nella seconda parte del *Discours* emerge per contro la pulsione "progressiva", derivante né più né meno che come quella "statica", di conservazione dello stato originario, dalla medesima natura essenziale del nostro *homo silvestris*.

«L'uomo isolato è un essere così debole, o per lo meno la cui forza è talmente commisurata ai suoi bisogni naturali e al suo stato primitivo che *per poco che il suo stato cambi e che i suoi bisogni aumentino* egli non può più fare a meno dei suoi simili»: così si legge in uno dei frammenti politici sullo stato di natura e, pressoché con le stesse parole, nel secondo importante capitolo del primo libro del *Manoscritto di Ginevra* del *Contratto sociale*, poi soppresso nell'edizione definitiva[1]. *Per poco che il suo stato cambi*: e la minima rottura in un punto qualsiasi dell'equilibrio naturale innesca il processo che insieme all'autoriconoscimento e all'uso progressivo delle proprie facoltà – sta qui l'essenza della *perfettibilità*, che, come ha detto Derrida, si identifica con la libertà – porta l'uomo a fuoriuscire dalla circolarità animale[2]. La rottura,

1 *Fragments politiques*, in *O.C.*, vol. III, p. 479, fr. 11 [corsivo nostro]; cfr. anche *Du contrat social (première version)*, in *O.C.*, vol. III, pp. 281-82. Per quel che concerne la teoria roussoiana dei bisogni, essa viene esposta con una chiarezza ed una concisione mirabili, nella prima parte dell'importante frammento sull'influenza dei climi (cfr. *Fragments politiques*, pp. 529-30), da mettere peraltro in relazione con il capitolo IX dell'*Essai*. La tripartizione quivi enunciata in bisogni primari di sussistenza, appetiti legati alla sensualità e bisogni derivanti dall'opinione e dalla stima reciproca – in un evidente degradare dalla naturalità all'apparenza – non può non far venire alla mente la suddivisione dei desideri tracciata da Epicuro: «Dei desideri, alcuni sono naturali e necessari, altri naturali ma non necessari, altri invece non sono né naturali né necessari, ma nascono da vana opinione» (cfr. *Massime capitali*, XXIX, in *Opere*, a cura di E. Bignone, Laterza, Bari 1971, p. 40).

2 Cfr. J. DERRIDA, *Della grammatologia*, Jaca Book, Milano 1989, p. 208. Derrida ritiene che per Rousseau il discrimine nei confronti dell'animalità, accanto a libertà e perfettibilità, passi anche attraverso la facoltà umana dell'immaginazione: si può infatti «rilevare che gli animali, benché dotati di intelligenza,

si può intuire, avviene del tutto casualmente – non è qui l'evenienza di un intervento provvidenziale che operi all'interno delle vicende umane – e in più punti della sfera in cui la natura ha avuto cura di collocare come in un bozzolo protettivo la specie umana.

In definitiva: la sollecitazione esterna e contingente del dato naturale, che si inserisce nella dinamica dei bisogni e che a sua volta produce l'effetto di una loro moltiplicazione, finisce per agire anche all'interno della natura umana, *non* modificandola – almeno in prima istanza – ma anzi mettendola in moto, liberandone le energie e le molteplici possibilità. Tutti i successivi movimenti dialettici – dall'opposizione alla natura, a quella tra gli individui, fino a quella estrema tra un'essenza dimenticata e una *persona* (nel suo pristino significato) che a questa si è sovrapposta, frutto della *sociabilité* e a sua volta generante tutto il mondo delle apparenze contro cui Rousseau si è sovente scagliato – ebbene, tutti scaturiscono, come in una sorta di archetipo generale, dalla contraddizione primordiale, che *poteva essere come non essere*. Per un caso fortuito sorta e dispiegatasi, ma, una volta emersa, non più oscurabile o suscettibile di venire nuovamente sotterrata nell'antro opaco della natura: l'ascia di guerra degli uomini ha lacerato così per sempre «*l'heureuse vie de l'âge d'or*», stato straniero alla razza umana[1]. L'*hazard* – o meglio la catena causale cui esso dà luogo – non diventa però mai necessità, se non nei limiti spaziali e temporali entro cui agisce: non vi è cioè un vettore del progresso che partendo da un punto debba seguire, come in una concatenazione logica, gli "*n*" punti intermedi in un ordine che non sia

non sono perfettibili. Essi sono sprovvisti di quell'immaginazione, di quel potere di anticipazione che eccede il dato sensibile e presente verso il non percepito [...]. La libertà è dunque perfettibilità», che, proprio perché sollecitata dall'attività immaginativa (e non dalle funzioni passive dell'intelletto e della sensibilità), rende possibile il progresso ed inaugura la storia (cfr. ivi, pp. 208-09). La triade è al limite unificabile in un movimento complessivo di fuoriuscita dalla staticità naturale, cui va peraltro ricondotto il più che umano e *supplementare* timore – cioè a dire cognizione – della morte.

1 Cfr. *Du contrat social (première version)*, cit., p. 283: «Così la dolce voce della natura è per noi una guida infallibile, né l'indipendenza che da lei abbiamo ricevuto è uno stato desiderabile; la pace e l'innocenza ci hanno abbandonato per sempre prima ancora che noi ne potessimo gustare le delizie; sconosciuta agli stupidi uomini dei primi tempi, sfuggita agli uomini colti dei tempi posteriori, la felice vita dell'età dell'oro fu sempre uno stato straniero alla razza umana, o per averla misconosciuta quando se ne sarebbe potuto godere, o per averla perduta quando la si sarebbe potuta conoscere».

intercambiabile e che conduca inevitabilmente al termine ultimo della catena. L'uscita dallo stato di natura – che, ovviamente, riguarda anche tutti i *peuples sauvages* – ha sì valenza definitiva, pena il disconoscimento dell'*homme de l'homme*, ma il gioco della perfettibilità, dunque delle possibilità, che si è così aperto, mescolandosi alle circostanze e, insieme, dipendendo dalla libera determinazione della volontà umana, può ormai dispiegarsi in molte direzioni – e ciò ci pare sia stato sottolineato anche da Gouhier, nelle sue riflessioni intorno al problema del rapporto tra natura e storia nel pensiero roussoiano. Tant'è che accanto alle civiltà – e alla loro multiforme varietà (si ricordi l'evocazione compiaciuta, anche se solo immaginaria, del *viaggio etnologico*) – esiste ancora la *sauvagerie*. Rousseau, come sottolinea Landucci, in un mondo segnato dalla caotica successione di rivoluzioni, da un inarrestabile progresso, rileva le «vaste zone in cui si è prodotto un arresto, una stasi, nello sviluppo della perfettibilità. Un arresto appunto, e non una partenza in ritardo», come avevano invece pensato gli "evoluzionisti" Vico o Fontenelle[1].

Ma è ora venuto il momento di gettare uno sguardo più attento su questa «età felice», sul «secolo d'oro della barbarie».

Popoli selvaggi e barbarie: il livello intermedio delle "società nascenti"

La dissociazione tra *homme naturel* e *homme sauvage*, tra selvaggio ideale e reale, pur con le intersezioni che abbiamo segnalato lungo la costruzione ipotetica della prima parte del *Discours sur l'inégalité*, lascia ora il posto ad una chiara sovrapposizione della figura del selvaggio all'epoca congetturale delle società nascenti, collocabili queste ultime all'interno della temporalità dispiegantesi tra le due principali

1 Cfr. S. LANDUCCI, *I filosofi e i selvaggi*, cit., pp. 381-82.

rivoluzioni che scandiscono il secondo atto del *Discours*.

Ricapitolando: al *puro stato di natura* segue un'epoca dalla temporalità estremamente dilatata, che solo con le scoperte della metallurgia e col congiunto diffondersi dell'agricoltura, può tramutarsi in un vero e proprio tempo storico, tempo della proprietà, delle ingiustizie e delle società civili, che ormai velocemente declina verso il termine ultimo della corruzione. Tre sono dunque le scansioni temporali del *Discours*, e non due come ritiene Duchet: tra la durata indeterminata degli inizi e la storia vera e propria, «invasa dall'evento», si colloca un'epoca intermedia, anch'essa temporalmente indeterminata ma non del tutto priva di eventi – che, come lo stato di natura, *poteva non avere mai fine*.

Il saggio più volte citato di Michéle Duchet ha chiarito, ci pare in modo definitivo, che i «tempi primitivi» evocati in apertura del IX capitolo dell'*Essai sur l'origine des langues*, sulla "Formazione delle lingue meridionali", e che in una nota dello stesso Rousseau vengono anche nominati come «quelli della dispersione degli uomini», debbano essere sicuramente ricondotti ai tempi che succedettero alla prima rivoluzione del *Discours*, quella cioè che «generò l'istituzione e la distinzione delle famiglie, ed introdusse una specie di proprietà»[1]. Sorgono così le prime abitazioni stabili, «l'amore coniugale e l'amore paterno», una prima distinzione di ruolo tra i generi, i prodromi dell'invenzione del linguaggio:

1 *Discorso sull'origine della disuguaglianza*, cit., p. 61; *Saggio sull'origine delle lingue*, cit., p. 53. Il fraintendimento è probabilmente dovuto al termine *dispersione* utilizzato da Rousseau nell'*Essai* (*ibid.*, nota a). Cfr. inoltre M. DUCHET, op.cit., vol. III, p. 163. A proposito poi del rapporto *Essai-Discours*, e della complessa questione della datazione, è ormai accreditata – grazie all'opera di Derrida – l'ipotesi della posterità del primo sul secondo (si vedano la nota 3 di Bora, pp. VIII-IX, che ripercorre le principali tappe del dibattito a partire dal 1895 e Derrida, op.cit., pp. 196-223, il quale si concentra sulle *ragioni interne* e di contenuto – l'oggetto è lo statuto concettuale della pietà, ampiamente discusso – per collocare l'*Essai* in una fase di maturità e di compiutezza del pensiero di Rousseau, nonché di consonanza con le altre opere); il cap. IX del *Saggio* si ritiene ad ogni modo che sia contemporaneo del *Discours*, e comunque steso non oltre il 1754.

In questo nuovo stato, con una vita semplice e solitaria, con bisogni limitatissimi, e con gli strumenti inventati per provvedervi, gli uomini, godendo di grande agio, l'usarono a procurarsi varie specie di comodità sconosciute ai loro padri; e fu questo il primo giogo che s'imposero senza pensarci, e la prima fonte dei mali che prepararono ai loro discendenti[1].

Un nuovo solco dialettico viene ad aprirsi, insieme alle comodità acquisite, sollecitate dalla dinamica moltiplicatrice dei bisogni, il seme di futuri mali è inevitabilmente deposto.

Gli uomini – costretti anche dagli eventi naturali, terremoti, inondazioni e rivoluzioni geologiche – tendono sempre più ad avvicinarsi, a raggrupparsi ed infine a dar luogo alle prime *società* e *nazioni*, e alle prime lingue interamente convenzionali. Nascono il canto e la danza, le idee della stima e dell'onore e con queste i primi elementi della "persona sociale", foriera di prossimi negativi svolgimenti. È «nella mutua frequentazione che si sviluppano le più sublimi facoltà e che si mostra l'eccellenza della sua natura [...], non è che divenendo socievole ch'egli diviene un essere morale, un animale ragionevole, il re degli altri animali e l'immagine di Dio sulla terra»[2]: in questo passo tratto da uno dei frammenti sullo stato di natura, il nesso tra *perfettibilità* e *sociabilità* non poteva essere reso in modo più vincolante, e in verità potrebbe sembrare strano il tono di apprezzamento con cui viene rilevato. Ma è alle "società nascenti" e limitate dei primordi che Rousseau si riferisce: e allora all'intima dialetticità del nuovo stato, che moltiplicando i bisogni e le conoscenze oltre un certo limite fa dell'uomo più un «ragionatore» che un «essere ragionevole»[3], deve essere impedito di dispiegarsi in tutte le sue nefaste future opposizioni.

---

1 *Discorso sull'origine della disuguaglianza*, cit., p. 62.

2 *Fragments politiques*, cit., p. 477.

3 Ivi, p. 478. Si ricordi quanto Rousseau aveva scritto nella prima parte del *Discours* a proposito del carattere *contro natura* dello stato di riflessione, per cui «l'uomo che medita è un animale depravato»: al di là del tono paradossale di questa affermazione, ci sembra superfluo ricordare – già molti commentatori lo hanno sottolineato a sufficienza, *contro* l'interpretazione dei suoi "colleghi" illuministi – come sarebbe del tutto erroneo attribuire a Rousseau una posizione antirazionalista.

Ecco precisamente il grado cui eran giunti i più fra i popoli selvaggi a noi noti; e solo per non aver abbastanza distinte le idee, e rilevato *come questi popoli fossero già lontani dal primo stato di natura*, parecchi si sono affrettati a conchiudere che l'uomo sia di natura crudele ed abbia bisogno di civiltà per addolcirsi; mentre non v'è essere più dolce di lui nel suo stato primitivo[1].

Chi ha visto nell'autore del *Discorso sull'origine della disuguaglianza* un rinnovatore dell'ormai secolare «mito del buon selvaggio», ha insieme torto e ragione: il selvaggio roussoiano – quello delle relazioni di viaggio – non è affatto *buono*, come ha giustamente precisato Landucci, il quale però estende al di là del suo peculiare contesto il significato del brano che abbiamo ora citato, avvicinandolo troppo all'immagine hobbesiana della crudele e sanguinaria guerra intertribale: è infatti «tanto più ridicolo di raffigurar i selvaggi in atto di sgozzarsi senza tregua per soddisfar la loro brutalità, in quanto tale opinione è direttamente contraria all'esperienza»[2], come ci viene attestato dai Caraibi. La conflittualità, ci pare di dover leggere, da un livello minimo dello stato primitivo (come potrebbe esserci conflitto tra individui isolati ed impauriti che si ignorano?), cresce via via con il processo di integrazione sociale, mantenendosi però ad un livello di confronto inter-individuale nelle società selvagge, fino ad assumere carattere estremo ed istituzionale con le moderne guerre fra Stati.

Noi, con un Rousseau che sembra subito dopo variare il registro interpretativo, preferiamo puntare l'attenzione sulla *medietà* delle società nascenti, insieme colte all'interno della storia congetturale e visivamente rappresentate dalle società selvagge:

Così, per quanto gli uomini fossero divenuti meno tolleranti, e la pietà naturale avesse già sofferto qualche alterazione, questo periodo dello sviluppo delle facoltà umane, tenendo un giusto mezzo fra l'indolenza dello stato primitivo e la petulante attività del nostro amor proprio, *dovette esser l'epoca più felice e durevole*. Più ci si pensa, più si trova che questo stato era il meno soggetto a rivoluzioni, il migliore per l'uomo, *che ha dovuto uscirne solo per qualche funesto caso*, che per l'utilità comune non

1 *Discorso sull'origine della disuguaglianza*, cit., p. 63 [corsivo nostro].
2 Ivi, p. 57.

avrebbe dovuto mai sopravvenire. *L'esempio dei selvaggi, che son stati quasi sempre trovati a questo punto*, sembra confermare che il genere umano era fatto per rimanervi sempre; che *questo stato è la vera giovinezza del mondo*; e che tutti i progressi ulteriori son stati, sì, in apparenza tanti passi verso la perfezione dell'individuo, ma in realtà verso la decrepitezza della specie[1].

Ed è proprio in questo stato intermedio che si viene a situare la descrizione dei «tempi primitivi» evocati nel capitolo IX dell'*Essai*, stando bene attenti a non confondere i tempi, dato che «l'età patriarcale che noi conosciamo è ben lontana dall'età primitiva»[2], ovvero dal puro stato di natura. Ancora una volta, come cercheremo di dimostrare, Rousseau elabora all'interno del suo osservatorio privilegiato un'*immagine della società nascente* in cui una pluralità di fonti e di materiali vengono a convergere: la *sauvagerie*, il concetto di barbarie (mutuato in parte da Montesquieu), il mito dell'età dell'oro, la cronologia della storia congetturale, senza dimenticare le narrazioni bibliche (non è un caso che si parli di patriarchi) e la tradizione classica – tutto ciò concorre a costruire un'idea verosimile, e nel contempo mitica e lontana, dell'*unico tempo sociale felice che mai si sia dato*.

«Nei tempi primitivi gli uomini, sparsi sulla faccia della terra, non avevano altra società che quella della famiglia, altre leggi che quelle della natura, altra lingua che il gesto e qualche suono inarticolato»[3]. All'isolamento originario del *sauvage* (l'uomo naturale) segue dunque quello dei gruppi familiari: gli uomini sono ancora deboli, paurosi e ignoranti; le loro riflessioni limitate come il loro sguardo:

avendo visto solo ed esclusivamente quel che stava loro attorno, non conoscevano neppure questo; essi non conoscevano se stessi. Avevano l'idea di un padre, di un figlio, di un fratello e non quella d'un uomo. La loro capanna conteneva tutti i loro simili; un estraneo, una bestia, un mostro erano per loro la stessa cosa: *fuori di sé e della propria famiglia, l'universo non era nulla per loro*[4].

1 Ivi, p. 63 [corsivo nostro].

2 *Saggio sull'origine delle lingue*, cit., p. 56.

3 Ivi, p. 53.

4 Ivi, p. 54 [corsivo nostro]. Rousseau descrive qui con sorprendente precisione gli elementi essenziali dell'*etnocentrismo*, e ne dà anzi una nozione rigorosa (da notare in particolare l'affinità con la struttura segmentaria della solidarietà etnocentrica intesa come «sistema di cerchi concentrici», procedente

Si parte dunque da un aureo stato di separazione: «dappertutto regnava lo stato di guerra e tutta la terra era in pace». È evidente che lo stato di guerra di cui si parla qui è tutt'altro rispetto a quello che contrapporrà le società già istituite, e di cui Rousseau riferirà negli *Scritti sull'Abbé de Saint-Pierre*. Le modalità di sussistenza non possono che essere la raccolta, la caccia e la pastorizia, legate dunque a forme sociali estremamente mobili, quali il nomadismo o il pendolarismo.

In tale quadro di generale fluidità – dovuta proprio alla dispersione degli uomini – e che viene definito nell'*Essai* come *epoca della barbarie*[1], Rousseau individua una serie di movimenti, anch'essi altrettanto fluidi e disordinati, verso forme di socialità più diffusa: non è dunque improprio accostare la nozione di barbarie a quella di società allo stato nascente, se per quest'ultima si intende la fase immediatamente precedente allo stabilirsi della stanzialità tipica dell'agricoltura e dei rapporti di proprietà. Le società selvagge a lui contemporanee, a nostro parere, vengono caratterizzate da Rousseau proprio tramite queste due categorie. Egli descrive nelle pagine che stiamo commentando dell'*Essai*, i percorsi che la *sociabilité può* realizzare, all'interno però di una dinamica limitata dei bisogni e, pertanto, degli stessi legami che si vanno istituendo.

Tutto ovviamente «si collega in linea di principio ai modi di provvedere alla sussistenza», e dunque al carattere del clima e alla natura del suolo: torna qui la

dall'Io, e moventesi verso i vari gradi di parentela, fino ad arrivare allo straniero, al selvaggio, al non-umano; si veda in proposito la già citata voce *Etnocentrismi* dell'Enciclopedia Einaudi, vol. V, pp. 956-58).

1 Per la corretta interpretazione della nozione roussoiana di *barbarie*, e per il suo rapporto con le tipologie sociologiche stabilite da Montesquieu, rinviamo all'ottima nota di Paola Bora (cfr. *Saggio sull'origine delle lingue*, cit., pp. 65-68, nota 3), dove tra l'altro viene detto: «In questo capitolo del *Saggio*, la nozione di *barbarie* è sempre correlativa ad uno stato di "dispersione", più precisamente essa *descrive* una serie di modalità di organizzazione primitiva comprese tra un livello minimo, puramente domestico e naturale, che vede già tuttavia il gruppo familiare istituito e differenziato, ed un livello massimo di aggregazione sociale, costituito dai primi legami fra le famiglie e contraddistinto dalla norma culturale fondamentale della proibizione dell'incesto [...]. La *barbarie* caratterizza dunque la possibilità inaugurata del legame sociale in uno *stato* permanente di dispersione: è il luogo della contraddizione, pace e guerra, amore e paura, tenerezza e ferocia contraddistinguono il "secolo d'oro" della *barbarie*» (ivi, p. 66). Resta inteso che «la *barbarie* designa coerentemente un'epoca senza storia, poiché le realizzazioni umane vi hanno il carattere dell'emergenza particolare e della non trasmettibilità» (ivi, p. 68).

tripartizione già fatta propria da Montesquieu, secondo cui «il selvaggio è cacciatore, il barbaro è pastore, l'uomo civile è agricoltore». E nuovamente l'*hazard* assume il suo ruolo centrale, se è vero che «le associazioni di uomini sono in gran parte opera degli accidenti della natura»[1]. La curiosa osservazione fatta a questo proposito da Rousseau circa la cessazione o l'attenuazione delle calamità naturali *dopo* l'istituzione delle società, può stare a significare – al di là dell'eventuale riferimento biblico, fonte del tutto assente nel *Discours* ma di cui qui si deve tener conto – almeno due cose: il confronto è tra epoche senza tempo e tempi storici, è dunque la prospettiva temporale a modificare il medesimo sguardo su due ambienti naturali differenti; in secondo luogo, è diversa la percezione dello spazio terrestre, a causa del progressivo sfruttamento e dominio sulla natura da parte dell'uomo, del nuovo equilibrio che si viene così a creare e che «pone la faccia della terra nello stato di fissità in cui l'arte e la mano degli uomini la mantengono ai giorni nostri»[2].

Rousseau non è tuttavia disposto ad ammettere in nessun caso la naturale disposizione dell'uomo ad associarsi: è – come già abbiamo osservato – sempre un elemento esterno e di coercizione a mettere in moto tale processo, che è ognora da coniugare alla facoltà – questa sì naturale – della perfettibilità. Tant'è che «i lapponi, sepolti nei loro ghiacci, gli esquimesi, il più selvaggio di tutti i popoli, si radunano l'inverno nelle loro caverne e l'estate non si conoscono più»; ma «aumentate di un grado il loro sviluppo e i loro lumi ed eccoli riuniti per sempre»[3]. Tale *augment* è comunque sempre l'interferenza di una circostanza esteriore, quasi che un dio avesse toccato col dito l'asse del globo inclinandolo sull'asse dell'universo (suggestiva espressione tolta da Rousseau da *Le spectacle de la nature* dell'abate Pluche).

E allora,

1 Cfr. ivi, pp. 58-60.
2 *Fragments politiques*, cit., p. 533.
3 *Saggio sull'origine delle lingue*, cit., p. 60.

immaginate una primavera perpetua sulla terra; immaginate ovunque acqua, bestiame, pascoli: immaginate gli uomini, uscenti dalle mani della natura, dispersi in un mondo come questo: non vedo come essi avrebbero mai rinunciato alla loro libertà primitiva e abbandonato la vita isolata e pastorale così conveniente alla loro indolenza naturale, per imporsi, senza necessità, la schiavitù, i lavori, le miserie inseparabili dallo stato sociale[1].

Ma c'è un *livello intermedio*, «posto da natura ad uguale distanza dalla stupidità dei bruti e dall'intelligenza funesta dell'uomo civile»: è lo stato delle società nascenti che Rousseau si appresta qui a descrivere, tratteggiandone la dinamica interna e ricollegandosi ad alcuni passaggi del *Discours*. La transizione dal crudo al cotto – era l'uomo naturale ad essere frugivoro, qui l'uomo *barbaro* o *selvaggio* è prevalentemente carnivoro, ed è ovvio data la sua base materiale di sussistenza – contestualmente all'uso molteplice del fuoco, si accompagna alla nascita di consuetudini ad alto contenuto sociale: attorno alle braci ardenti si banchetta e si danza, «e su questo rustico focolare brucia il fuoco sacro che porta in fondo ai cuori il primo sentimento di umanità». Anche l'acqua svolge un'importante funzione socializzante: intorno alle fonti e agli abbeveratoi per gli armenti, presso i pozzi scavati in comune nei luoghi aridi «si formarono i primi legami fra le famiglie, là avvennero i primi appuntamenti fra i due sessi». Rousseau mescola qui alle acute osservazioni storico-etnologiche, squarci di lirismo a lui non certo inconsueti, col risultato di dipingere una mitica epoca che però, secondo i criteri della storia congetturale, ha una sua ferrea logica e comunque un alto grado di verosimiglianza. Ma abbandoniamoci per un momento alla bucolica bellezza dell'immagine:

In questa età felice, ove nulla scandiva le ore, nulla obbligava a contarle; il tempo non aveva altra

1 Ivi, pp. 58-59.

misura che il divertimento e la noia. All'ombra di vecchie querce, trionfanti degli anni, un'ardente giovinezza dimenticò gradualmente la propria ferocia, ci si familiarizzò a poco a poco gli uni con gli altri; sforzandosi di farsi capire, si imparò a spiegarsi. Qui si fecero le prime feste; i piedi saltellavano di gioia, il gesto sollecito non bastava più, la voce l'accompagnava con toni appassionati, il piacere e il desiderio, confusi insieme, si facevano sentire a loro volta. *Qui fu insomma la vera culla dei popoli* e dal puro cristallo delle fontane scaturirono i primi fuochi dell'amore[1].

La terminologia utilizzata da Rousseau in questi passi, e che è da avvicinare a quella degli omologhi momenti del *Discours*, nonostante l'andamento poetico e immaginifico, ci riporta inequivocabilmente alla visione della *società nascente*: vi è qui un'«ardente giovinezza», la «vera culla dei popoli», che corrisponde allo stato di «vera giovinezza del mondo» del secondo *Discorso*. La stessa connotazione temporale coincide: il tempo senza misura e non scandito dalle ore dell'*Essai* è «l'epoca più felice e durevole», lo «stato meno soggetto a rivoluzioni» del *Discours*. Barbarie e *sauvagerie* si fondono così in uno stato ideale, che se non può certo essere recuperato nella sua compiuta bellezza ed autosufficienza, ci può forse offrire un'immagine e una modalità della *sociabilité* alternativa a quella imperante nel presente storico.

Non si tratta certo ora di tornare all'età patriarcale – come non si trattava di «distruggere le società, annullare il tuo e il mio, e ritornar a vivere nelle foreste con gli orsi» (si veda la nota IX del *Discours*): Rousseau non pensa affatto di sciogliere i legami della civiltà affinché l'uomo *policé* ridiventi l'*homo silvestris* o l'*homme sauvage* del puro stato di natura. «Non si può pensare che Rousseau, anche se non ha mai precisato nulla su questo punto, avesse potuto concepire come esistenza ideale per l'uomo uno stato di virtuale idiozia in cui fosse un essere stupido, asociale e amorale, anche se

1 Ivi, pp. 63-64 [corsivo nostro]. Sulla funzione rivoluzionaria e utopica che la "festa" andrà assumendo nel corso del pensiero roussoiano, specie in contrapposizione all'alienato teatro borghese, si veda L. PARINETTO, *Prologo in Rousseau*, in *Nostra signora dialettica*, Pellicani Editore, Roma 1991, pp. 27-34). La posizione di Rousseau in proposito emergerà chiaramente nelle pagine conclusive della *Lettera a d'Alembert sugli spettacoli*, redatta nei primi mesi del 1758 in risposta all'articolo *Ginevra* dell'*Encyclopédie*, dove alle asfittiche rappresentazioni teatrali tipiche delle grandi città – peraltro amatissime dal nostro pensatore – egli esorta a preferire le «feste pubbliche», sul modello di quelle della repubblica spartana: «piantate in mezzo a una pubblica piazza un palo coronato di fiori, ponetevi intorno un popolo, e otterrete una festa. Ancor meglio: fornite come spettacolo gli stessi spettatori, fateli diventare attori loro stessi» (*Lettera a d'Alembert*, in *Opere*, cit., p. 269). Analogo apprezzamento viene espresso intorno alla funzione socializzante della danza (cfr. ivi, pp. 270 e sgg.).

buono, il ritratto che ne aveva fatto nella *sua* versione dello stato naturale dell'uomo. Jean-Jacques era senz'altro più o meno pazzo, ma non fino a quel punto»: nonostante la prosa colorita e un poco sgraziata, Lovejoy coglie nel segno quando ritiene «tradizionale ed imitativa» la tendenza *primitivistica* del *Discours*. E anch'egli sottolinea come sia il *terzo stadio* – quello della società nascente, successivo all'avvento del paleolitico – e *non* lo stato di natura, che Rousseau considera ideale, «uno stato intermedio tra due estremi ugualmente indesiderabili»[1]. E del resto l'istituzione del linguaggio – che è convenzionale e non naturale – e la *sacra* proibizione dell'incesto[2], sono acquisizioni definitive, punti di non ritorno, segni di una frattura non più colmabile tra natura e cultura.

È piuttosto quella mescolanza di isolamento e di limitato *comunitarismo*, i caratteri tipici della società nascente, che con la sua temporalità dilatata – una festa che si consuma nell'avvenimento continuo della presenza, per dirla con Derrida[3] – può oltretutto garantire da affrettate e pericolose precipitazioni dialettiche verso livelli di corruzione esiziali – è insomma questa *idea intermedia di società* a calamitare l'attenzione di Rousseau. L'averla scorta all'interno dello svolgimento della storia congetturale non preclude affatto una sua possibile resurrezione e riproposizione nel presente. Da questo punto di vista la figura del selvaggio – il selvaggio reale del mondo

---

1 Cfr. A. LOVEJOY, *Il supposto primitivismo del discorso sull'ineguaglianza di Rousseau*, in *L'albero della conoscenza. Saggi di storia delle idee*, il Mulino, Bologna 1982, pp. 51-55. Lovejoy vede addirittura emergere, al di là del conflitto di idee interno al *Discours*, una concezione antiprimitivistica e tendente a diffondere «un concetto evolutivo della storia umana». Rousseau esalterebbe quindi *contro* il primitivismo la *perfectibilité*, ma, diversamente da Turgot e da Condorcet, egli ne denuncia gli inconvenienti, giunti al parossismo durante il *quarto stadio*, dove l'*amour propre*, le passioni *naturali* (Hobbes insegna!), l'attaccamento eccessivo alla proprietà e il conseguente diffondersi dello stato di guerra (ora, e non nello stato di natura!), hanno reso il processo evolutivo alquanto problematico. E, visto quel che ne è seguito, fino al sopraggiungere delle più recenti immani catastrofi – Lovejoy scrisse quel saggio nel 1923 e lo ripubblicò negli *Essays in the History of Ideas* nel 1948 – Rousseau non aveva forse tutti i torti: «nel momento storico attuale l'Europa e gran parte dell'Asia ci offrono un'immagine vivida del quarto stadio di Rousseau» (ivi, p. 67). Non mancheremo certo di tornare a soffermarci sulle antinomie che la perfettibilità continua a produrre – e che il nostro Jean-Jacques ha tutto l'agio di osservare – nell'epoca *kat'exochèn* dei *progressi dello spirito umano*!

2 Cfr. *Saggio sull'origine delle lingue*, cit., p. 64, nota *i*.

3 Cfr. J. DERRIDA, op.cit., p. 296

americano e dei *récits* – risulta essere più un *paradigma* di quanto non sia un *mito*.

Al di là del Discours sur l'inégalité*: percorsi per una "resurrezione" possibile dell'uomo naturale*

Il movimento concettuale ordito da Rousseau nel suo "laboratorio antropologico", cui abbiamo provato a sovrapporre il nostro libero gioco interpretativo – libertà che ha però sempre avuto lo scrupolo dell'aderenza testuale – ci appare così in tutta la sua limpidezza.

Lo sguardo che nel *Discours* aveva abbracciato insieme, da un lato il tempo senza divenire del *puro stato di natura*, entro il quale l'uomo viene identificato come essenzialmente *libero* e *perfettibile* (e cui la figura del selvaggio accenna di continuo), e dall'altro il tempo storico dello *snaturamento* in cui il medesimo uomo, proprio nel mentre si perfeziona facendo uso della sua libertà, smarrisce via via la sua identità originaria (del tutto paradossalmente e per successive fratture dialettiche), legandosi in società ingiuste ed oppressive – ebbene, il medesimo sguardo, se ben focalizzato ed orientato, è in grado di individuare, o meglio di "rammemorare", i frammenti, i luoghi, le ere, le immagini utilizzabili in vista di una ricostruzione antropologica, che possa a sua volta fornire il modello, *individuale* e *collettivo*, di un *homme de l'homme* radicalmente alternativo.

La figura del selvaggio (insieme mitica, ideale, ma anche etnologicamente determinata, dunque empiricamente constatabile), rinvia alla libertà ed alla perfettibilità nel loro stato nascente: l'età d'oro è difatti quella della barbarie dei primi tempi, epoca delle società in gestazione, *non* del puro stato di natura, Eden irrimediabilmente perduto. Il *Discorso sull'origine della disuguaglianza*, insieme agli scritti ad esso collegati, non è

solo la fatale e pessimistica narrazione dell'inarrestabile degradarsi della natura e della specie umana, una *dialettica della corruzione* che conduce all'esito estremo del nichilismo[1]; esso non si limita a fornire una *teoria della genesi dell'ingiustizia sociale* o a denunciare nel contempo le *scissioni* prodotte dal mondo alienato dell'apparenza, che fanno rovinare l'individualità.

Tra le righe qualcosa d'altro viene annunciato. I paragoni d'effetto con cui il testo si chiude, volti a denunciare ancora una volta il varco che si è aperto non solo nella storia, ma nella stessa natura umana, tra *uomo originario* e *uomo artificiale*, tra *uomo selvaggio* e *uomo civilizzato*, debbono essere letti, al di là della loro forma retorica e della vibrante protesta che li percorre, come il principiare di una *dialettica della speranza*, il primo timido schizzo di un progetto utopico possibile – certo ancora tutto da pensare, ma già qui prefigurabile nell'immaginario:

> Ciò che la riflessione ci apprende a questo proposito, *l'osservazione lo conferma perfettamente*: l'uomo selvaggio e l'uomo incivilito differiscono talmente, nel fondo del cuore e delle inclinazioni, che ciò che forma la felicità suprema dell'uno, ridurrebbe l'altro alla disperazione. Il primo non respira che quiete e *libertà*; non vuol che vivere e restare ozioso, e l'atarassia stessa dello stoico non s'avvicina alla sua profonda indifferenza per ogni altro oggetto. Al contrario, il cittadino, sempre attivo, suda, s'agita, si tormenta senza posa per cercare occupazioni ancor più laboriose; fatica fino alla morte, vi corre anzi per mettersi in grado di vivere, o rinuncia alla vita per acquistar l'immortalità [...]. Tale, infatti, è la causa di tutte queste differenze: *il selvaggio vive in se stesso; l'uomo socievole, sempre fuori di sé, non sa vivere che nella opinione altrui*[2].

Rousseau sembra porre qui una domanda ardita: è forse possibile ricominciare, certo non da capo, ma da se stessi – da un *rientro in se stessi*, in quanto liberi e perfettibili – così da poter reinventare un altro modo dell'esistenza sociale e individuale? Come?

In una delle *Lettere a Sophie*, di lì a qualche anno, la domanda troverà una

---

1 Rousseau è ben consapevole della natura distruttiva del potere arbitrario, dato che «il dispotismo, levando grado grado la sua testa schifosa, e divorando tutto ciò che avesse scorto di buono e di sano in tutte le parti dello Stato, perverrebbe infine a calpestar le leggi e il popolo, e a stabilirsi sulle rovine della repubblica» (*Discorso sull'origine della disuguaglianza*, cit., p. 74).

2 Ivi, pp. 75-76 [corsivo nostro].

formulazione più esplicita: «Cosa possiamo dire dell'anima, della quale non conosciamo nulla se non ciò che opera attraverso i sensi? Chi ci dice se essa non abbia *un'infinità di altre facoltà* che non attendono per svilupparsi altro che una conveniente organizzazione o il *ritorno della libertà*?»[1].

* * *

Tre possibili percorsi, tentativi di "resurrezione" dell'uomo naturale, ci verranno suggeriti: l'ipotesi politica del *contratto* («efforçons nous de tirer du mal même le remède qui doit le guérir») – con i problemi che essa pone circa il rapporto tra antropologia e pensiero politico; l'ipotesi etica e pedagogica dell'*Emilio* («sauvage fait pour habiter les villes»); infine, la via solipsistica o elitaria della *Nuova Eloisa* e degli scritti autobiografici: ovvero il *mito del selvaggio Jean-Jacques*.

4. La Tahiti mitica di Diderot

Ci si conceda a questo punto, prima di affrontare le opere della "maturità", una breve digressione che veda Rousseau confrontarsi con il suo grande "fratello-nemico", l'*ateo* e *materialista* Diderot, intorno ai temi che siamo fin qui venuti trattando.

Il rapporto tra i due pensatori, come ha affermato Mario Einaudi, «fornisce l'esempio più affascinante delle tribolazioni di letteratura e filosofia nel XVIII secolo»; è certo comunque che per quasi un decennio – dai tempi di Vincennes, tra la prigionia dell'uno e le illuminazioni dell'altro, fino almeno al 1757, anno della rottura ufficiale – la loro consonanza di idee e la loro amicizia furono strettissime. «Negli articoli scritti

1 *Lettere morali*, cit., p. 144 [corsivo nostro].

per l'*Encyclopédie* sull'agricoltura, l'uomo e il legislatore, è Diderot a deplorare il lusso, il progresso, la proprietà»: ma fu proprio il grande artefice dell'Enciclopedia, secondo Einaudi, a cambiare idea, e a migrare verso posizioni materialistiche e, soprattutto, deterministiche, con il grave risultato di giungere a *negare la libertà umana*, cosa per Rousseau del tutto inaccettabile. Eppure è lo stesso Diderot che, proprio mentre critica il *De l'homme* di Helvétius, pubblicato nel 1773, è fatalmente condannato a non dimenticare Rousseau, e vorrebbe anzi «avvicinarsi a lui e ripudiare il proprio mondo».[1] Tanto che l'identità di vedute, al di là della diversa quando non opposta "collocazione di campo", torna ad emergere anche dopo molti anni dalla rottura, in un testo che Diderot scrive nel 1772, e che verrà pubblicato postumo nel 1796, la cui diretta ispirazione fu dovuta a quel *Voyage autour du monde* del barone di Bougainville che tanto scalpore e fascino ebbe a provocare nell'opinione pubblica e tra i *philosophes* del tempo, con l'effetto oltre tutto di spostare, dopo oltre due secoli, l'attenzione dal Nuovo Mondo ai lontani ed esotici lidi delle isole del Pacifico – quadro ideale per una rinnovata evocazione del mito del selvaggio. Nonostante il giudizio riduttivo di Einaudi, secondo cui il «*Supplement au voyage de Bougainville* ritrae Tahiti come un modello di vita felice e perfetta, l'isola in cui l'uomo poteva cercare rifugio», realtà quasi favolosa e del tutto scissa e non comunicante col mondo in cui il narratore vive, crediamo che non meno che in Rousseau, la nozione di *sauvage* sia in Diderot complessa e strettamente intrecciata ad una molteplicità di questioni, non solo antropologiche, ma anche etiche e politiche[2].

---

1 Cfr. M. EINAUDI, *Il primo Rousseau*, trad.it. di M.L. Bassi, Einaudi, Torino 1979, pp. 46-52.

2 Cfr. ivi, p. 49: «Abbandonata la possibilità di una trasformazione rivoluzionaria del mondo nel quale vive, Diderot punta come alternativa verso isole lontane. Rousseau trova inaccettabile questa assenza di qualsiasi tensione dialettica tra i due mondi o tra passato e futuro». È di tutt'altro avviso Paolo Casini, secondo il quale Diderot si lasciò semmai alle spalle il moderato riformismo giovanile, per accostarsi infine «alle concezioni egualitarie di Rousseau e dei comunisti utopistici; diventò sempre più antimonarchico, radicale, sovversivo, sino ad anticipare in certe pagine le estreme formule teoriche dei giacobini» (cfr. P. CASINI, *Introduzione all'illuminismo. Da Newton a Rousseau*, Laterza, Roma-Bari 1980, vol. II, p. 417).

Il *Supplemento* e i contributi alla *Histoire des deux Indes* dell'abate Raynal seguono di quasi vent'anni il *Discours sur l'inégalité*: pur non potendo parlare di filiazione diretta, data la diffusione dell'immaginario selvaggio e delle mode esotiche, è certo che gli scritti di Diderot non possono prescindere dal testo capitale dell'antropologia settecentesca. La vita selvaggia vi viene dipinta con tratti non dissimili da quelli che abbiamo veduto nel quadro costruito da Rousseau, e che del resto sono ricorrenti nelle descrizioni del genere: la mitezza e l'innocenza, l'assenza di proprietà, il livello minimo dei bisogni e del lavoro, la propensione all'ozio, lo stato di salute ci suggeriscono l'immagine di un uomo naturalmente felice. Vi si aggiungono però altri aspetti, questi sì, di novità, che Diderot crede di dover ravvisare nei costumi dei selvaggi visitati da Bougainville:

> Devi comprendere – è l'immaginario tahitiano Orù che si sta rivolgendo al cappellano francese – quale valore annettiamo alla salute, alla bellezza, alla forza, all'abilità e al coraggio; devi comprendere come, pur senza preoccuparcene, le prerogative del sangue si perpetuano fra noi. Tu che hai girato diversi paesi, dimmi se hai ravvisato in qualcuno di essi tanti begli uomini e belle donne come a Tahiti![1]

Un originale mito del *bel selvaggio* si lega qui al tema del prepotente richiamo naturale alla propagazione della specie (la *libertà sessuale* che il sottotitolo del *Supplemento* – "Dialogo tra «A» e «B» sull'inconveniente di associare idee morali ad atti fisici che non ne comportano" – chiaramente evoca, deve essere inteso innanzitutto nella sua portata riproduttiva), tema ampiamente documentato dagli esperimenti *eugenetici* che i selvaggi non si peritano di praticare, dalla circolazione e dallo scambio delle donne, dal dileggio

1 D. DIDEROT, *Ritorno alla natura. Supplemento al Viaggio di Bougainville*, a cura di A.A. Santucci, Laterza, Roma-Bari 1993. Se Diderot ammira nei Canadesi l'enormità, i caratteri barbari e selvaggi, per contro vede «nei Tahitiani una dolcezza trasognata, una mescolanza di grandezza, di nobiltà, di innocenza e di semplicità che si accordano col suo amore per i quadri di Raffaello, di Guido e di Tiziano. *La figura dell'uomo selvaggio, creatura filosofica ma anche essere squisitamente poetico*, trae tutto il suo rilievo e tutta la sua originalità proprio da questi contrasti, che parlano fortemente all'immaginazione di Diderot. E se gli occorresse assolutamente un modello egli non lo troverebbe né in Omero né in Tacito, bensì in Lucrezio» (M. DUCHET, op.cit., vol. III, pp. 101-2 [corsivo nostro]).

nei confronti dei monaci fannulloni, fino all'utilizzazione dell'incesto a scopo di espansione demografica, il tutto nella cornice di un continuo, insistente e propiziatorio elogio della fertilità[1]. Questo discorso, «sebbene sia un po' modellato all'europea», come è costretto a confessare uno dei due interlocutori del dialogo, trova la sua giustificazione teorica nella *dottrina dei tre codici* che gli *europei* A e B qualche pagina dopo hanno modo di discutere, e che costituisce il quadro antropologico entro cui Diderot può liberamente ricostruire il suo modello di *uomo naturale*, «l'uomo così qual è»:

> Scorrete la storia dei secoli e delle nazioni antiche e moderne, e troverete gli uomini soggetti a tre codici, il codice della natura, il codice civile e il codice religioso, e costretti a violare alternativamente questi tre codici i quali non sono mai stati in accordo. Da ciò è derivato che non c'è stato in alcun paese, come Orù ha indovinato nel caso del nostro, né uomo, né cittadino, né devoto. – A. Quindi, senza dubbio, concluderete che fondando la morale sugli eterni rapporti che sussistono fra gli uomini, la legge religiosa può darsi divenga superflua, e che la legge civile non deve essere altro che l'enunciato della legge di natura[2].

L'uomo naturale è così quello che alla nascita porta «solo un'affinità di organizzazione con altri esseri, gli stessi bisogni, l'attrazione verso gli stessi piaceri, una comune avversione per le stesse sofferenze»: una lettura, questa, che potremmo definire *utilitaristica* e *pragmatica* e che ritorna rafforzata in uno scritto sulla morale tratto dai contributi per l'*Histoire* di Raynal.

Anche qui a fondare la morale – ogni morale (Orù aveva relativizzato i costumi europei e quelli tahitiani, riconoscendo una loro comune universalità solo in quanto sono riconducibili all'unico modello del bene generale che si concretizza nell'utilità

1 Cfr. *Supplemento al viaggio di Bougainville*, cit., p. 46, là dove si parla di «esperimento» in vista di una «razza migliore». Quella sulla «razza di fannulloni» fa eco ad una osservazione di Montesquieu nelle *Lettere persiane* (v. sopra, cap. I, nota 55).

2 Ivi, pp. 50-51.

particolare) – è il principio fisico «costante ed eterno, [che] è nell'uomo stesso, nella similarità di organizzazione che origina quella degli stessi bisogni, degli stessi piaceri, delle stesse pene, della stessa forza e della stessa debolezza»[1]: unica virtù è la giustizia, unico dovere quello di rendersi felice. Solo la *riduzione dei codici all'identità* – identità del codice naturale, s'intende – potrà garantire il prevalere dell'interesse comune.

Si capisce come la distanza che separa l'uomo naturale roussoiano – portatore di una *metafisica* libertà che si sostanzia nella onnilaterale perfettibilità – da quello di Diderot, nel quale sembra prevalere l'istanza biologico-animale, e che per di più solo *associandosi* può perseguire i suoi scopi, sia netta ed incolmabile.

Eppure anche Diderot predica un *ritorno alla natura*, non meno di Rousseau. Nel contributo alla *Histoire* sulle nazioni selvagge, la preferenza accordata a queste ultime viene espressa da Diderot a chiare lettere, se è vero che nelle nostre città «l'ingiustizia regna nell'ineguaglianza fattizia dei beni e delle condizioni sociali, e tale ineguaglianza nasce dall'oppressione e la riproduce», mentre «il selvaggio è vittima soltanto dei mali propri della natura». Anche A e B, verso il termine del loro colloquio, esprimono con una efficace metafora l'abisso che separa la civiltà dalla condizione selvaggia:

> Considero gli uomini non civilizzati come una moltitudine di meccanismi sparsi e isolati. Senza dubbio, se capitasse a qualcuno di questi meccanismi di urtarsi, l'uno o l'altro, o entrambi si romperebbero. Per ovviare a tale inconveniente, un individuo di profonda saggezza e di genio sublime riunì questi meccanismi e costruì una macchina, e in questa macchina – detta società – tutti i meccanismi furono resi attivi, reattivi fra loro, logorati senza sosta. *E se ne ruppero più in un solo giorno sotto lo stato legislativo, di quanti se ne rompessero in un anno sotto l'anarchia naturale*. Che fragore! Che rovina! Che enorme distruzione di piccoli meccanismi, quando due, tre, quattro di queste *macchine enormi* vennero a urtarsi con violenza![2]

1 Ivi, p. 68. I saggi riprodotti in appendice dell'opera citata, recanti i titoli *La morale*, *Le nazioni selvagge* e *Le colonie in generale*, sono tratti dai contributi diderottiani alla *Histoire des deux Indes* dell'abate Raynal, e sono sicuramente da correlare, per la stretta affinità tematica, alle pagine del *Supplemento*.

2 Ivi, p. 59 [corsivo nostro]. Il brano citato ricalca in modo evidente un passo del *Discours sur l'inégalité*: «e si commettevan più uccisioni in una sola giornata di battaglia, e più orrori alla presa d'una sola città, che non si fossero commessi nello stato di natura, durante secoli intieri, su tutta la faccia della terra» (p. 68).

Tuttavia, a far pendere l'ago della bilancia dalla parte della *politesse* è di nuovo un argomento squisitamente utilitaristico, e non certo di scarso valore: il calcolo della somma dei beni e dei mali potrà avere forse esito incerto, a fuggire verso la foresta, in un flusso che risulta essere a senso unico, saranno solo i cittadini, ma in ultima analisi non si può dubitare del *fatto* che «la vita media dell'uomo civile sia più lunga di quella dell'uomo selvaggio» (anche Rousseau esamina la questione del *calcolo* dei beni e dei mali, riferendosi ad un «autore celebre» – probabilmente Maupertuis – nella nota IX del *Discours sur l'inégalité*). Di quale ritorno alla natura sarebbe dunque utile nonché auspicabile parlare?

Una risposta ci è forse data implicitamente nella voce *hobbismo* dell'*Encyclopédie*, ove Duchet ha creduto di individuare l'indicazione di un'idea di *società intermedia* (anche in Diderot!), «mezza selvaggia e mezza civile», in cui gli estremi di Hobbes e di Rousseau (frutto di uno specifico *estremismo analitico* che, come molti commentatori hanno osservato, viene in alcuni momenti a coincidere) possano trovare una sorta di mediazione:

> Tra il sistema dell'uno e quello dell'altro, ve n'è un terzo che può esser migliore: ossia, benché la condizione della specie umana sia in una perpetua vicissitudine, la sua bontà e malvagità sono sempre le medesime, la sua felicità e infelicità circoscritte da limiti ch'essa non può superare. *Tutti i vantaggi artificiali sono compensati da altrettanti mali; tutti i mali naturali da beni*[1].

«Che faremo dunque? Ritorneremo alla natura? Ci sottometteremo alle leggi?» – la risposta di B appare moderata e conformista: «Parleremo contro le leggi insensate finché non siano riformate, e nell'attesa ci sottometteremo ad esse»[2]. L'uomo civile è bene

1 *Enciclopedia o Dizionario ragionato delle scienze, delle arti e dei mestieri, ordinato da Diderot e D'Alembert*, a cura di P. Casini, Laterza, Bari 1968, pp. 763-64 [corsivo nostro].

2 *Supplemento al viaggio di Bougainville*, cit., p. 61.

quindi che si conformi al proprio codice, per quanto *contronatura* esso possa essere, e che, almeno per il momento, obbedisca ai propri preti e magistrati, senza per questo dover rinunciare al diritto di critica; nel frattempo, se crede, può sognare la dolce Tahiti...

Ma il sogno di Diderot si svolge ad occhi aperti: egli è ben conscio del grande valore teoretico e simbolico che i selvaggi hanno assunto al cospetto degli europei, e dell'intrecciarsi inesorabile dei loro destini. Un destino che – è un Diderot mesto e pensieroso a dirlo – per le nazioni selvagge è di «estinguersi via via che le popolazioni civili vengono a stabilirsi presso di loro». Eppure dobbiamo «alla loro conoscenza tutti i progressi che la filosofia morale ha compiuto presso di noi», al punto che possiamo paradossalmente «affermare che è stata l'ignoranza dei selvaggi ad illuminare in qualche modo i popoli civili»[1].

E così le sue pagine sulle *colonie in generale* – per quanto Michèle Duchet abbia scritto, e giustamente, del tutto in linea con le tesi di Gliozzi sull'ideologia coloniale, che «tutti i testi sui quali ci si è fondati per parlare dell'anticolonialismo e dell'antischiavismo dei *philosophes* devono essere in effetti considerati l'espressione di una politica neocolonialista, che serve gli interessi della borghesia metropolitana»[2] – oltre che essere una lucida disamina dei rapporti coloniali in genere e del modello coloniale europeo in particolare, sono anche il bellissimo e accorato documento di uno spirito libero e ribelle – roussoianamente qui *contro ogni determinismo* – che attacca l'assurdo furore, la «sete d'oro», che ha portato alla devastazione del Nuovo Mondo. Certo, Diderot non dubita che il selvaggio indigeno avrebbe avuto da guadagnare da «quei maestri benevoli e discreti» cui si sarebbe affidato senza riserve, ove fosse

1 Cfr. ivi, *Le nazioni selvagge*, pp. 79-82.
2 M. DUCHET, op.cit., vol. II, p. 27.

prevalsa una reciproca serena fiducia, un commercio senza discordia, fino ad immaginare che «gli indiani avrebbero adottato lo stesso culto degli europei». È il medesimo contraddittorio modello di *acculturazione*, sostenuto dall'interesse – a Diderot certo non sfugge – di cui abbiamo visto la prefigurazione in Montaigne: «la civilizzazione deriva dalla tendenza che spinge ciascun uomo a migliorare la propria condizione, purché non si voglia costringerlo a ciò con la forza, e purché a presentargliene i vantaggi non siano degli stranieri verso i quali è diffidente»[1]. Purtroppo però la storia è andata ben altrimenti e Diderot si vede costretto a maledire il giorno fatale della scoperta di un mondo vergine così gravido di promesse, alleandosi ora col vecchio tahitiano immaginario che nel momento della partenza dei visitatori occidentali aveva puntato il dito su un Bougainville accusato di essere un nuovo «avvelenatore di popoli»; egli non ha più alcun dubbio quando si chiede: «Questo espansionismo non è contro natura, e tutto ciò che è contro natura non deve finire?»[2].

1 Cfr. *Supplemento al viaggio di Bougainville*, cit., *Le colonie in generale*, pp. 89-90.

2 Ivi, p. 96. "Gli addii del vecchio" sono collocati nel secondo capitolo del *Supplement* (cfr. ivi, pp. 13-19). L'invettiva ha qui in verità il carattere della simulazione a scopo ammonitorio, del tutto funzionale ai dialoghi che seguono: «nella realtà Bougainville e i suoi compagni salparono in mezzo alla commozione generale» (cfr. ivi, p. 105, nota 8 del curatore) – ma è proprio vero? quali *altre* fonti, che non siano quelle europee, abbiamo a disposizione per verificarlo?