§

Capitolo quarto

ANTROPOLOGIA E STORIA

§

1. Un breve riepilogo ed un chiarimento dovuto

È giunto il momento di volgerci indietro e di tracciare un bilancio complessivo del cammino fin qui compiuto, prima di tentare una sintesi conclusiva e, se vi riusciremo, una riproposizione nel presente, in forma *allusiva* e non certo sistematica, di alcuni temi roussoiani a parere nostro di tutt'altro che esaurito rilievo teorico.

Eravamo partiti da una esemplificazione, fortemente selezionata e se si vuole arbitraria, di come la figura del selvaggio e più in generale le *culture altre*, specie quelle radicalmente altre per lontananza o per presunta “primitività”, sono state lette e discusse nel pensiero filosofico dell'epoca moderna. Avevamo disegnato una parabola ideale che vedeva quella considerazione come il crescere dell'interesse *etnografico*, intrecciantesi con motivi spesso alieni dall'oggetto della ricerca, e comunque inquadrabili all'interno del dibattito giusnaturalistico, ed in parte sovrapponibili al processo di formazione di un'ideologia coloniale vieppiù raffinata, chiara espressione dell'emergenza della classe borghese e di un nuovo sistema economico internazionale. Fino a giungere all'età dei lumi, quando ci siamo imbattuti in quello che un commentatore ha definito «il più difficile tra gli autori francesi e inglesi del diciottesimo secolo».

Rousseau, come abbiamo cercato di mostrare, non si è limitato a ridare nuovo vigore al *mito del selvaggio* (l'omissione dell'aggettivo sappiamo non essere casuale); anzi, in verità la sua riflessione su tale figura complessa e stratificata, indubbiamente *polisemica*, è risultata essere tutt'altro che mitica o, più genericamente, nostalgica. Essa, crediamo di averlo dimostrato, è momento centrale della formazione dell'antropologia roussoiana, in almeno due accezioni. La prima, messa nel debito rilievo da Lévi-Strauss, sul quale dovremo tra breve tornare, è definibile come l'esigenza metodologica ed insieme la prefigurazione di un programma di fondazione di scienze umane rigorose, che tramite l'apporto non solo dell'etnologia e della paleoantropologia ma anche delle scienze naturali e in particolare dello studio del delicato passaggio animalità-umanità, per non dire della linguistica e degli studi comparati che la riguardano o dei problemi inerenti allo sviluppo cognitivo (tutte cose di cui Rousseau si è occupato), conduca infine ad uno *studio integrale dell'uomo*, dell'umanità e delle sue molteplici espressioni socioculturali – indagine eminente sia di *identità* che di *diversità*. Ma non basta. L'altro aspetto, che se vogliamo è una conseguenza logica del primo, vede l'impiego della figura del selvaggio ben al di là della sua valenza strettamente antropologica. Abbiamo così considerato come taluni elementi *strutturali* ed esistenziali della vita selvaggia, tanto in termini ideali (l'uomo primordiale) quanto in termini reali (i popoli selvaggi), finiscano per riversarsi, a volte in maniera palese, altre volte in modo sotterraneo, nel pensiero etico e politico di Rousseau, oltre che nel suo *immaginario*, fino ad arrivare ad influenzarne la tormentata vicenda biografica degli ultimi anni.

Il selvaggio si fa cioè *paradigma* per l'uomo naturale – da non confondere con l'uomo primitivo – e per la sua eventuale *risocializzazione*. Questo fatto, come proveremo ora ad esporre, determina tra l'altro la radicalità della soluzione da dare al problema denunciato nel *Discours sur l'inégalité*, ed un vero e proprio rivolgimento

nella concezione della politica, della storia, dei *progressi umani* – del tutto antitetivamente ad altre correnti dell'illuminismo, e in ispecie alle sue componenti *liberali* e *borghesi*. Il non aver considerato in tutta la sua portata il rapporto che all'interno del sistema roussoiano lega strettamente l'antropologia al pensiero politico, ha fatto nascere una serie di problemi interpretativi supplementari (peraltro inevitabili) e in qualche caso di distorsioni che proveremo ad affrontare criticamente.

Procederemo dunque nel seguente modo:

a) si partirà col dare un disegno il più possibile definito del paradigma del *sauvage* così come è via via emerso in questo studio, collocandolo più precisamente entro la concezione roussoiana della storia;

b) discuteremo in particolare la lettura, secondo alcuni *ideologica*, che Lévi-Strauss compie dell'antropologia di Rousseau e del suo significato *sociologico* e *storico*;

c) vedremo infine come essa determini una visione radicalmente opposta alle concezioni *progressiste* che si vanno formando nel corso del Settecento, senza per questo dar luogo ad una filosofia *reazionaria* della storia.

Prima però di condurre a termine con tali propositi la nostra riflessione, è necessario operare un chiarimento di carattere terminologico che, si vedrà, assume una valenza teorica di primaria importanza.

Nel precedente capitolo avevamo prospettato la possibilità interna al pensiero roussoiano di una conciliazione dell'antitesi “natura/cultura” così come si era venuta inizialmente configurando nel *Discorso sull'origine della disuguaglianza*. Abbiamo avuto già modo di soffermarci sull'ambiguità dell'uso del termine *natura* da parte di Rousseau. Crediamo che esso designi insieme contraddittoriamente tanto un punto di partenza da cui lo sviluppo storico-antropologico si origina, *per non farvi più ritorno* (il

puro stato di natura delle origini entro cui l'uomo primordiale si confonde in un'indistinta comunione biologica con tutte le altre specie), quanto un orizzonte che non è però teleologicamente determinato, cui eventualmente riferirsi per ovviare al processo di snaturamento. È bene chiarire il senso più preciso di una polarità così apparentemente paradossale.

L'emersione della *cultura* (meglio, di culture molteplici) dalla *natura* è un processo irreversibile e a senso unico, e già lo abbiamo sottolineato per fenomeni quali la proibizione dell'incesto, la formazione del linguaggio, e più in generale il sorgere dello stato sociale. Giuliano Gliozzi nei due capitoli editi postumi e destinati alla sua opera, purtroppo rimasta incompiuta, su Rousseau, ha puntualmente criticato, insieme all'attribuzione alla genealogia del secondo *Discorso* di un presunto *mito delle origini* (esemplato da una riedizione del *mito del buon selvaggio*), il “ritorno alla natura” che da quella indebita lettura verrebbe poi ricavato quale corollario etico-politico. E ciò ha fatto con una minuziosa analisi dei prestiti e delle influenze di cui l'opera roussoiana è debitrice, in particolare a Buffon e a Condillac, del tutto in linea con la tradizione scientifica che si richiamava all'epicureismo (specie con riferimento al libro quinto del *De rerum natura*), superando però al contempo le inconseguenze di questi autori: in Rousseau la “ragione”, il “linguaggio”, la “società”, sono tutte acquisizioni *contronatura*, cioè prodotti dell'arte umana, frutto di un lunghissimo periodo («serie innumerevoli di secoli») di gestazione – e non “sostanze” innate (quale invece per Buffon sarebbe la razionalità, differenza specifica dell'uomo in rapporto agli animali). Tali *progressi*, come già sappiamo, sono stati possibili grazie a facoltà *in potenza* che costituiscono l'unico vero discrimine che oppone la specie umana al resto della natura: *libertà* e *perfettibilità*. La conclusione non può che essere univoca: «La contrapposizione natura/arte si conferma pertanto il cuore della speculazione di

Rousseau, ma non (o non soltanto) nel senso, così abusato dalla critica, di fondare una moralistica condanna di ciò che non è naturale, e proporre un “ritorno alla natura”. “Risalire allo stato di natura” ha per Rousseau il valore di una metodologia scientifica, di un esperimento mentale che intende ricostruire in forma ipotetica il processo mediante il quale l'uomo è gradatamente divenuto quel che è»¹.

In che senso allora abbiamo parlato di “sintesi di natura e cultura” e più determinatamente di “uomo naturale”, se la *natura* appare così irreversibilmente alle nostre spalle e la *cultura* un regno interamente creato dall'uomo – il quarto, se così possiamo dire, dopo i tre naturali dati?

L'allontanamento dalla natura ha in verità per Rousseau una valenza duplice: da una parte, *per quanto potesse anche non avvenire*, ha determinato un passaggio che, come è detto nel *Contratto sociale*, «produce nell'uomo un cambiamento molto notevole, sostituendo nella sua condotta la giustizia all'istinto e dando alle sue azioni la moralità che ad esse prima mancava», sì da doverlo indurre a benedire l'istante felice che lo strappò alla brutta circolarità animale²; ma con ciò si è nel contempo consumato un processo di snaturamento accompagnato dalle inevitabili fratture dialettiche di cui abbiamo più sopra parlato. Se non è quindi pensabile un *ritorno alla natura* in quanto

---

1 G. GLIOZZI, *Natura e società in Rousseau*, in *Differenze e uguaglianza nella cultura europea moderna*, cit., pp. 408-09. Nel saggio che precede quello da cui è tratto il brano citato e recante il titolo “Rousseau: mito del buon selvaggio o critica del mito delle origini?”, Gliozzi, dopo aver respinto l'interpretazione del secondo *Discorso* in chiave di narrazione laicizzata della “caduta” dalla perfezione adamitica delle origini, recentemente riproposta da autori quali Mircea Eliade, Starobinski e Gouhier, sottolinea come semmai vi sia da parte di Rousseau un'opera di decostruzione e di demolizione del mito. Egli contrappone infatti alla perfezione delle origini la *perfettibilità* umana; non vi sarebbe pertanto alcun tempo originario senza storia, «un *illud tempus* che non partecipa della temporalità» (contro quel che pensa Duchet, ma qui ci permettiamo di dissentire); nel *Discours*, insieme ad una critica radicale del concetto di legge naturale, e al conseguente distacco dalla tradizione giusnaturalistica, sarebbe poi ravvisabile la critica ad ogni forma di antropocentrismo finalistico della natura; ed è infine con il *lavoro* che l'uomo strappa ad una natura che non ha in sé alcun tratto di mitica età aurea, la propria sussistenza (cfr. *ivi*, pp. 359-74).

2 Cfr. *Il contratto sociale*, cit., libro I, cap. VIII, p. 29.

tale, è tuttavia auspicabile un integrale *riappropriarsi della natura umana* e delle sue originarie facoltà (eccolo *l'uomo naturale* in guisa di progetto, di orizzonte utopico e non di nostalgia mitica), che, scuotendo gli uomini dall'oppressione della necessità storica con le sue ingiustizie (un funesto determinismo generato in parte dal caso!), restituisca loro *la libertà di rifare quella storia in altro modo*. Ed è ciò che proveremo ad illustrare nella parte finale del presente lavoro.

Dopo questo breve chiarimento, non sarà inutile tornare a dare uno sguardo d'insieme al quadro emerso dalla *genealogia* storico-antropologica del *Discours sur l'inégalité*, per provare a ricavarne un possibile *modello di trasformazione sociale*.

2. Il selvaggio, il tempo, la storia

La *ricostruzione genetica* che Rousseau ha tratteggiato nel secondo *Discorso*, secondo il criterio buffoniano della storia naturale e condillachiano della *genealogia della ragione*, ha permesso di determinare chiaramente (per quanto in via del tutto ipotetica, così come «fan sempre i nostri fisici intorno alla formazione del mondo»):

a) il discrimine natura/cultura e la differenziazione dall'animalità tramite i caratteri essenziali – designati da Rousseau con linguaggio metafisico – della *libertà* e della *perfettibilità*. L'uomo del *puro stato di natura* (l'uomo *primordiale* e asociale), rimane in esso sepolto fino a che mettendo in moto le proprie facoltà secondo i casi e le circostanze, non dà luogo a culture e società (proibizione dell'incesto, linguaggio, arti);

b) i *progressi* e le rivoluzioni che si snodano lungo «serie innumerevoli di secoli» e che si possono a grandi linee focalizzare nelle scansioni che sono poi state definite come *paleolitico* e *neolitico*. I *peuples sauvages* (i selvaggi storici che non

hanno nulla di primordiale, poiché sono culturalizzati, hanno un linguaggio, ecc.), si sarebbero in tale quadro arrestati alle soglie del neolitico;

c) oltre quest'ultimo, sono nati gli Stati, gli imperi (e con essi, come vedremo, la scrittura), infine le nazioni moderne che nel loro insieme costituiscono il ciclo storico delle ingiustizie descritto nell'ultima parte del *Discours*.

Potremmo in un certo senso dire che Rousseau ha percorso in entrambi i sensi l'intero svolgimento storico-antropologico: risalendo ai primordi in parte *per via negativa*, e servendosi dell'immaginario *sauvage* ma ancor più delle relazioni etnografiche disponibili (ciò che Gliozzi dimentica di dire), oltre che di tutte le informazioni scientifiche naturali disponibili, al fine di dipingere un'inerte e silenziosa figura di *uomo prima dell'uomo*, se così ci è consentito di esprimerci; tutto ciò si riassume nella fissazione dei *principii antropologici* lungo la prima parte del *Discours*. E discendendone poi per applicare il principio del «motore antropologico» della *perfectibilité*, secondo la bella espressione di Goldschmidt, ai tempi storici veri e propri (e sempre usando la cautela dell'ipotesi e della congettura – cautela scientifica, lo ribadiamo, oltre che metodologica, e solo secondariamente dettata da prudenza nei confronti dell'istituzione religiosa).

Avevamo quindi visto delinearsi un succedersi di livelli temporali nella scansione storica che procedevano dall'immobilità e circolarità naturale delle origini fino alla progressione lineare, una “evoluzione” delle società umane, dei tempi storici veri e propri. In verità, se torniamo a rileggere con maggiore attenzione la seconda parte di quello scritto, ci accorgiamo che la dialettica delle diseguaglianze politico-giuridiche (ed economiche) che caratterizza lo sviluppo delle società, sembra obbedire ad una legge storica di tipo *ciclico*. L'istituzione del contratto volto essenzialmente alla salvaguardia della proprietà e della pace sociale – che non è, come osserva Derathé, il

contratto sociale, bensì un atto formale di sottomissione – vede ben presto degenerare la forma di governo dal sistema elettivo a quello ereditario; si giunge così al potere arbitrario, che dissolve infine se stesso per tornare di nuovo al primo livello. Si procede cioè di fattualità in fattualità, in modo del tutto circolare. Parallelamente, si assiste alla decadenza civile del popolo, a misura che si opera il rovesciamento nel rapporto tra *merito personale e ricchezza*, ed insieme alla conflittualità che produce il meglio ed il peggio dei *progressi umani* (ma più cose cattive che buone). L'esito estremo è, come sappiamo, il *dispotismo*, «il punto estremo che chiude il circolo», ma anche la sommossa che caccia il despota, dato che «la sola forza lo manteneva, la sola forza lo rovescia»: nuovamente si passa da uno stato arbitrario ad un altro, senza apparente direzione che non sia quella di una sempre più profonda corruzione generalizzata¹.

Tale *progresso*, ci dice Rousseau, ha una sua intrinseca *necessità*. Il *determinismo* è però qui relativo allo sviluppo *interno* delle società così come – del tutto casualmente – si sono venute formando. Perfino le tanto amate costruzioni politiche dell'antichità, Sparta e Roma sopra tutte (per quanto si sia qui al di fuori dello schema della storia congetturale), subiscono la legge storica della decadenza: da tempi originari di purezza e semplicità dei costumi, virtù eroiche e repubblicane, si passa via via, inevitabilmente, ad epoche di dissoluzione (si ricordi la tematica del primo *Discorso*). Noi sappiamo che la rottura di tale andamento apparentemente progressivo, in realtà *regressivo* (sono «progressi che allontanano» dal puro stato di natura, e non può essere altrimenti, ma ciò che è grave è che allontanano ancor più dalla natura umana in quanto tale), può avvenire solo in due modi: con l'instaurazione del *contratto sociale* che, come ha osservato Duchet, consente di rompere con la *ciclicità storica*; con l'avvento dell'*uomo naturale*, insieme premessa e risultato di quella rottura².

1 Cfr. *Discorso sull'origine della disuguaglianza*, cit., pp. 72-75.

2 Rousseau, a differenza di Helvétius e anche di Diderot, spinge il suo sguardo più lontano e per primo «s'interroga sulla genesi dell'essere sociale»; così come,

Dal complesso di queste ricerche abbiamo ricavato un *modello antropologico* (gli scritti successivi di Rousseau si incaricheranno di definirne meglio i contorni), che non può che collocarsi in una realtà storico-sociale del tutto alternativa a quella che il «progresso della disuguaglianza» ha condotto ormai fino al «termine estremo della corruzione»: noi sospettiamo con Lévi-Strauss che quel modello sia adeguato ad un tipo di società, da istituire certamente tramite il contratto sociale, che però mantenga alcuni caratteri delle *società nascenti* – le società stazionarie a ridosso del neolitico, quelle a cui i selvaggi si sono arrestati. Non si tratta di un impossibile ritorno, quanto di un *paradigma* da tener presente, se non altro perché le *società selvagge* smentiscono in qualche modo la necessità storica e la rigidità cui ogni convivenza umana sembra doversi sottomettere.

Excursus. Alcune note sull' "idéologie rousseauiste" di Lévi-Strauss

Lévi-Strauss confessa – ogni scritto etnologico, com'egli ci rivela, è a suo modo una “confessione” – di essere «andato fino in capo al mondo in cerca di quel che Rousseau chiama “il progresso quasi insensibile degli inizi”». Ma che cosa ha egli trovato?

Non è qui il luogo di occuparci in maniera approfondita del complesso rapporto

---

diversamente da quelli, non cerca invano di riequilibrare *dall'interno* il ciclo fatale che le società ingiuste percorrono: egli «si colloca fuori dal ciclo per istituire una società nella quale una buona legislazione impedisca l'avviamento di tale processo. È dunque questo primato della politica che gli consente di rompere con una concezione ciclica della storia [...]: la rivoluzione non è per Rousseau il passaggio da una forma di governo a un'altra, ma è l'atto col quale si spezza il cerchio fatale delle rivoluzioni per istituire una società giusta» (si veda M. DUCHET, *Le origini dell'antropologia*, cit., vol. III, pp. 195-97). Peccato che si intraveda in queste conclusioni, e malgrado l'accurata analisi delle pagine che precedono, una qual certa frattura tra livello antropologico e livello politico, l'*uomo naturale* ed il *contratto* finendo per apparire disgiunti.

che lega il fondatore dell'antropologia strutturale al filosofo del quale, in più d'un'occasione, si è suggestivamente dichiarato allievo e fratello. Vorremmo tuttavia spendere due parole in proposito, ed in particolare su quella che Paola Bora ha criticato come l'indebita proiezione di una *filosofia della storia* sullo spazio politico proprio del pensiero roussoiano.

Fin dal clamoroso esordio di *Tristi tropici*, Lévi-Strauss ha avvicinato la propria distinzione tra *società calde* e *società fredde* (ma tali definizioni sono posteriori) alla concezione roussoiana della storia, intravedendovi una quanto mai stupefacente identificazione dell' «epoca più felice e durevole», lo stato «migliore per l'uomo» e «vera giovinezza del mondo», nello stadio che secondo gli studi contemporanei corrisponde grosso modo all'avvento del neolitico. È a questo punto che le società formatesi si sarebbero biforcute, o permanendo in una dimensione storica *stazionaria*, oppure optando per una *storia cumulativa* (ma in tale opzione, come sappiamo dallo stesso Rousseau, vi è un maggior concorso delle istanze passionali di quanto non operi la razionalità). Tutte le popolazioni selvagge – l'intuizione era contenuta nel *Discours sur l'inégalité* e può ora essere verificata sul campo dall'etnologo – si sono fermate sulla soglia del neolitico, in un precario equilibrio e «tenendo un giusto mezzo fra l'indolenza dello stato primitivo e la petulante attività del nostro amor proprio» – quando la *société commencée* o nascente viene a costituire il “tipo” per certi versi ideale di società, e da cui la nostra civiltà (civiltà qualificabile come *meccanica*) più di ogni altra si è allontanata:

Rousseau pensava che il genere di vita che noi oggi chiamiamo neolitico, ne offre l'immagine sperimentale più vicina. Si può essere o non essere d'accordo con lui. Io propendo a credere che avesse ragione. Nel periodo neolitico l'uomo ha fatto già la maggior parte delle invenzioni indispensabili per procurarsi la sua sicurezza [...] si è messo al riparo dal freddo e dalla fame; ha conquistato la possibilità di pensare; lotta male contro le malattie, senza dubbio, ma è probabile che i progressi dell'igiene non abbiano

fatto altro che scaricare queste su altri meccanismi: grandi carestie e guerre di sterminio, il cui compito è di mantenere un equilibrio demografico al quale le epidemie contribuivano in una maniera non più spaventosa delle altre. [...] Resta tuttavia chiaro che questo stato medio non è affatto uno stato primitivo, ma presuppone e tollera una certa dose di progresso; e che nessuna società descritta ne presenta l'immagine privilegiata, anche se «l'esempio dei selvaggi, quasi tutti trovati a questo punto, sembra confermare che il genere umano era fatto per restarci sempre»¹.

Ma Lévi-Strauss non ci pare indulga a rispolverare anacronistiche mitologie primitivistiche o sul selvaggio: lo studio dei selvaggi ben diversamente, come già sappiamo, e ciò era chiarissimo nella mente di Rousseau, «ci aiuta a costruire un modello teorico della società umana». E allora «l'uomo naturale non è né anteriore né esteriore alla società. È nostro compito ritrovare la sua forma immanente nello stato sociale fuori del quale la condizione umana è inconcepibile; e quindi, di tracciare il programma delle esperienze che “sarebbero necessarie per riuscire a conoscere l'uomo naturale” e di determinare “i mezzi per fare queste esperienze nel seno della società”.

Ma questo modello – conclude Rousseau – è eterno e universale». Tale lettura conduce pertanto Lévi-Strauss a collocare la società ideale *fuori del tempo e dello spazio* – e del resto egli già qui suppone una *forma strutturale* del compito, dell'oggetto e dei problemi che gli uomini in società si pongono e cercano di risolvere (è il lato *sincronico* della storia, laddove la diversità dei mezzi utilizzati costituisce quello *diacronico*). Questo non dovrebbe però comportare un esito *immobilistico*, dato che «nulla è perduto; possiamo riguadagnare tutto. Ciò che fu fatto e sbagliato *può essere rifatto*: “L'età d'oro che una cieca superstizione aveva posto dietro (o davanti) a noi, è in noi”». E ciò è possibile fare anche sulle tracce di Rousseau, al quale dobbiamo «il sapere come, dopo aver annullato tutti gli ordini, si possano ancora scoprire i principi che permettono di edificarne uno nuovo»⁴.

---

1 C. LÉVI-STRAUSS, *Tristi tropici*, trad.it. di B. Garufi, il Saggiatore, Milano 1994, pp. 379-80).

2 Ivi, pp. 380-81.

3 Ivi, p. 381 [corsivo nostro].

4 Ivi, p. 379.

Il problema è: la *ripetizione* dietro cui è possibile riscoprire «la grandezza indefinibile degli inizi», formula peraltro fumosa (e di eccessivo sapore, anche se di tutt'altro segno, heideggeriano), è un'idea rinvenibile, ed eventualmente utilizzabile, nella concezione roussoiana della storia? Se essa appare nel diario di viaggio dell'etnologo «come la connotazione fondamentale della storia, nell'identità sostanziale dell'umanità», tuttavia, a parere di Paola Bora, «non si dà ciclicità, né ritorno, nella dimensione roussoiana della storicità». Quel che però in parte inficia la critica ora esposta, è la sua stessa premessa, poiché sembra confondere tra *stato di natura* (che anzi Lévi-Strauss respinge per sempre alle spalle dell'uomo, criticando piuttosto Diderot per essersene fatto rievocatore nostalgico), ed *epoche diverse della storia congetturale*. Stabilito cioè che l'uscita dallo stato di natura è irreversibile, ciò non toglie che una *diversità nei ritmi storico-evolutivi* non sia possibile ed auspicabile – e Rousseau sembra a volte alludere alla necessità di veri e propri *rallentamenti*, se non di *arresto* del progresso, o per lo meno di *certi progressi*.

Vedremo come tale interpretazione ci consentirà di respingere a nostra volta una *filosofia della storia*; cosa che peraltro la Bora fa con decisione: «l'interdizione dell'identico non si pacifica in una concezione continuista della storia in senso cumulativo. Il corso di eventi inaugurato dallo stato di natura non può interrompersi, è vero: ma ciò non equivale a dire che, nella storia, tutto prepari al passaggio da uno stato all'altro», escludendo con ciò altrettanto recisamente una lettura *provvidenzialistica*: al di là dell'*aut-aut* obbligato tra sviluppo lineare progressivo e mito del ritorno alle origini (ma, lo ribadiamo, ci pare che ciò non sia attribuibile alla lettura lévi-straussiana), si apre lo spazio proprio della *politica*¹.

1 Si veda l'Introduzione a J.-J. ROUSSEAU, *Saggio sull'origine delle lingue*, cit., pp. XXX-XXXIII. Anche Mario Einaudi ha insistito sulla peculiarità che la *politica* assume nel pensiero roussoiano contro ogni determinismo storico, e lo ha fatto contrapponendo il suo carattere di radicale creatività (e fallibilità) alla dimensione marxiana dell'*inevitabilità* della rivoluzione: proprio in ciò, al di là dei *dialettici*

D'altro canto, se l'essenziale delle considerazioni di Lévi-Strauss intorno all'antropologia roussoiana ci trova d'accordo, ed anzi ne condividiamo in pieno lo *spirito*, oltre al tono al limite dell'entusiasmo che le ha rese famose – ciò che comunque non gli fa perdere mai di vista il merito scientifico e metodologico –, ci permettiamo di muovere un'osservazione critica. A generare qualche dubbio è il pericolo di ipostatizzazione cui quel *modello* di società ed il *tipo* umano che vi corrisponde, così come da Rousseau sono stati concepiti, vengono ora a trovarsi esposti. L'immaginare cioè che alcuni caratteri dell'esistenza selvaggia e la società allo stato nascente di epoca neolitica (o pre-neolitica) possano costituire un *paradigma* utile cui ispirarsi per la trasformazione sociale, non ne fa tuttavia delle *strutture* ideali ed eterne. Ci pare cioè che Lévi-Strauss abbia poco insistito sulla centralità che la coppia *libertà-perfettibilità* occupa nel pensiero roussoiano. Il *ritorno alla natura*, oltre che esperimento mentale di valore metodologico (come Gliozzi rileva), è anche *fluidificazione delle strutture sedimentate e subite dalla specie umana* e libera ricostruzione, a partire da esse, del proprio destino¹.

riconoscimenti engelsiani, a suo parere «appaiono chiare le differenze tra il socialismo “scientifico” di Marx e quello di Rousseau. La differenza fondamentale va ricercata nel ruolo che ciascuna dottrina attribuisce alla politica, e nel grado specifico di “inevitabilità” da collegare al cambiamento. Marx sminuì l'importanza della politica perché allargò il campo dell'inevitabile. Una volta accettata la totale certezza delle inevitabilità del futuro, allora le iniziative politiche dell'uomo perdevano ogni influenza significativa sul corso della storia» (M. EINAUDI, *Il primo Rousseau*, cit., p. 260). Se il giudizio qui espresso appare del tutto calzante nel caso di Rousseau, per il quale «*tout tenait radicalement à la politique*», crediamo invece di dover nettamente dissentire per quanto detto a proposito di Marx, che ci pare proprio non abbia mai avuto dubbi sul fatto che *sono comunque gli uomini gli attori che determinano e modificano il corso storico*, se è vero che il comunismo «non è uno stato di cose che debba essere instaurato, un *ideale* al quale la realtà dovrà conformarsi», quanto piuttosto «il movimento *reale* che abolisce lo stato di cose presente» e che «tanto per la produzione in massa di questa coscienza comunista quanto per il successo della cosa stessa [che dunque non è affatto scontato] è necessaria una trasformazione in massa degli uomini che può avvenire soltanto in un movimento pratico, in una *rivoluzione*» (cfr. K. MARX - F. ENGELS, *L'ideologia tedesca*, trad. it. di F. Codino, Editori Riuniti, Roma 1983, pp. 25 e 29).

1 L'integrale assunzione da parte dell'uomo del proprio destino è, ci pare, la sostanza della decisiva lettura che Cassirer compie della soluzione data da Rousseau al

* * *

Ma riprendiamo il filo del nostro discorso. Rousseau ha dunque ben chiaro come i *sauvages* americani – sulla scorta del suo modello congetturale – abbiano arrestato i tempi del progresso, si siano in qualche modo fermati. Questo è avvenuto naturalmente e, se vogliamo, del tutto casualmente. *Poteva anche non avvenire*. E del resto nel continente americano si sono formati due imperi “evoluti”, almeno secondo i parametri occidentali della *civilisation*, accanto alle popolazioni selvagge. Da tutto ciò ci sembra di dover ricavare non solo l'assenza in Rousseau di una *filosofia della storia*, come già è emerso, ma addirittura l'impressione di una forma di “anarchismo” insita nello sviluppo delle società. *Contemporaneamente* si hanno grandi potenze (destinate forse a rovinose rivoluzioni), piccole repubbliche o confederazioni, sempre esposte alla minaccia incombente delle prime, società “primitive” o addirittura “selvaggi” che vivono sparsi ed isolati in mezzo alle foreste (e destinati, secondo la mesta predizione di Diderot, alla distruzione coloniale).

Dal confronto di tale caotica situazione delle vicende umane, caos che però ha in sé la tendenza a generare uno *stato di grandi potenze*, Rousseau ricava l'opposizione

---

problema della *teodicea*, con l'individuazione nella società umana del nuovo soggetto della responsabilità-imputabilità (cfr. E. CASSIRER, *Il problema Gian Giacomo Rousseau*, trad. it. di M. Albanese, La Nuova Italia, Firenze 1968, pp. 58-60). Se così la storia ha avuto origini e sviluppi più o meno casuali e caotici, *un nuovo corso storico* può solo essere frutto di una piena assunzione del principio di responsabilità oltre che di un atto etico-volitivo di *autodeterminazione* (la legge, la volontà generale), dove lo *spirito* viene a sovrapporsi interamente alla *natura* (cfr. *ivi*, pp. 93-94). Quel che non appare però condivisibile è l'aver fatto dell'*uomo naturale* di Rousseau un *uomo astratto*, ciò che la critica marxista ha giustamente letto come concetto giuridico-formale della libertà borghese. Galvano della Volpe, tuttavia, non ci sembra abbia riconosciuto tale indebita sovrapposizione, così che il suo *Rousseau e Marx* si apre con una *critica dell'uomo astratto di Rousseau, nonché di Locke e Kant* (si veda G. DELLA VOLPE, *Rousseau e Marx e altri saggi di critica materialistica*, Editori Riuniti, Roma 1974, p. 19 e sgg.). Avremo modo di riparlare.

paradigmatica civile/naturale, ed insieme la teoria di una *deviazione antropologica* che può essere (è una mera *possibilità*, giammai una necessità) rovesciata attraverso una vera e propria *mutazione antropologica*, non un mero quanto improbabile ritorno alla natura.

I selvaggi, pur essendo ben oltre lo stato di natura, hanno tuttavia conservato non pochi dei tratti originari che Rousseau si premura di esaltare (ed in parte di idealizzare), e che crede di riconoscere, oltre che in se stesso tramite la tecnica di una continua introspezione ed autosservazione, anche nella figura del fanciullo. Ricordiamoli brevemente: amor di sé, pietà (e nonostante che le loro forme puramente *naturali* abbiano «già sofferto qualche alterazione», inevitabile con il progressivo accostarsi degli uomini, dopo di che «tutto comincia a cambiar faccia»); libertà e perfettibilità, non ancora irretite dalla fatalità del corso storico; immediatezza, immersione nel presente, naturalezza della morte (ciò che denota una concezione del tempo affatto diversa da quella *lineare*): un quadro complessivo che vede il permanere della *priorità della specie sull'individuo*. Come ha ben detto Groethuysen, «dal momento in cui sappiamo veder l'uomo nell'uomo [e cioè l'uomo naturale], le ineguaglianze spariscono, *l'uomo piega il capo davanti alla sua specie*»¹. Mentre l'amor proprio, l'egoismo, la proprietà, l'apparenza nei rapporti interindividuali con la loro espansione fin nelle guerre tra nazioni, hanno generato uno stato in cui *è il singolo ad avere la meglio sulla collettività*. Quei caratteri originari, se ripristinati, non possono quindi non orientare gli uomini verso una sociabilità che sia alternativa a quella storicamente realizzatasi: e ciò abbiamo individuato nel concetto di *società nascente*². Ma per poter operare tale *diversione*, è

---

1 B. GROETHUYSEN, in *Rousseau*, antologia di scritti di vari autori a cura di M. Antomelli, ISEDI, Milano 1977, p. 20.

2 Ci pare di dover sottolineare come Rousseau sia portato a considerare con grande attenzione tutto ciò che si presenti come *incompiuto* ed allo stato nascente: le nazioni (i Corsi), i fanciulli, le comunità originarie (selvagge o barbariche), ecc.

necessario che noi «distruggiamo tutto quel che è dato»: la fattualità deve essere azzerata, e le facoltà umane – specie la libertà e la perfettibilità – una volta ricondotte alla loro onnilateralità, possono determinare *un nuovo corso storico* (meglio: *qualsiasi altro corso storico*). Così il ritorno allo stato naturale non è in verità una “restaurazione”, peraltro impossibile, dell'età dell'oro, quanto piuttosto il ricollocarsi nella posizione fluida della libera determinabilità del destino umano che non veda più scissi l'individuo e la specie, la cultura e la natura.

Di qui la centralità dell'immediatezza e del presente, da non intendersi però staticamente. Il selvaggio *vive nel presente* e per questo dispone liberamente della temporalità, *può* oziiare oppure lavorare (non *deve* fare né l'una né l'altra cosa, se non ai fini della conservazione). Sappiamo quanto Rousseau fosse ossessionato dalla rigidità del tempo ed in particolare del tempo lavorativo: le comunità contadine sono ai suoi occhi ancora legate al tempo ciclico-naturale, indubbiamente più lasco e meno alienante del ritmo vorticoso delle città (ed è alla voracità di queste ultime che va imputata la miseria rurale, di per sé inconcepibile).

Anche nella sovranità popolare, così come nella festa – abbiamo visto con Starobinski la legittimità di tale sovrapposizione – è il presente a tener campo: la volontà generale è ciò che si autodetermina *qui e ora* e che sempre crea la storia. Su questo punto la prima versione del *Contratto sociale*, non smentita da quella definitiva, è quanto mai chiara ed esplicita: «Ora la legge di oggi non dev'essere un atto della volontà generale di ieri ma di quella odierna, e noi ci siamo impegnati a fare, non quello che tutti hanno voluto *ma quello che tutti vogliono*», poiché nell'atto immediato della sovranità, che è volontà e dunque *potenza indeterminata dell'agire*, risiede l'assoluta libertà del popolo di decidere e di smentire le proprie decisioni². Ed è Burgelin a

1 *Fragments politiques*, in *O.C.*, vol. III, p. 480.

2 Cfr. *Du contrat social (première version)*, in *O.C.*, vol. III, p. 316 [corsivo nostro]. Si legga anche il frammento 11, tratto dalla sezione *Du pacte social*: «Ciascun

sottolineare giustamente come Rousseau non sia poi in realtà legato ad alcuna fedeltà storica, anche al di là di qualsiasi apparente legame con le *tradizioni*: egli è anzi «uomo delle rotture, sensibile alla contingenza della storia, [che] si vuole senza memoria» e per il quale ciò che conta è «*il consenso unanime ed attuale dei cittadini*»¹.

Tale nesso tra la mitica libertà (se si vuole anarchica) del selvaggio e la *creatività sociale* indotta dal contratto – l'autocostituirsi e determinarsi *razionale* di un popolo, il suo farsi protagonista e non invece subire fatalisticamente la storia – non dovrebbe più sorprendere. Rousseau ritiene anzi che l'unico modo per garantire il libero dispiegarsi delle facoltà umane sia quello di alienare l'individuo, per potenziarlo, entro l'ordine della città giusta. Ma l'uomo che stringe il nuovo patto – la società nascente – non può essere quello generato dal caos storico-fattuale. Se non viene riconvertita la linea dell'*amor proprio* in quella dell'*amor di sé*, e non si ristabilisce il primato antropologico della *pietà* (e dunque il corretto equilibrio tra conservazione ed espansione); se non si rovescia la linea del tempo vivendo in primo luogo nel presente, liberandosi dalle svianti costruzioni del passato, ciò che genera un uomo che *appare* più di quanto non *sia*, e senza farsi annichilire dal terrore della morte o dai mali che sempre si profilano all'orizzonte; se la *perfettibilità* anziché generare il funesto «furore di distinguersi», con le fratture dialettiche che abbiamo veduto formarsi, non viene piegata ai reali bisogni sociali, di *tutti* – senza l'avvento insomma dell'*uomo naturale* nessun organismo politico può generare quel nuovo corso auspicato.

---

atto di sovranità così come ciascun istante della sua durata è assoluto, indipendente da ciò che precede e il sovrano non agisce mai perché ha voluto ma perché egli vuole» (*Fragments politiques*, cit., p. 485). La nostra è un'interpretazione che ritiene poco pertinente restringere l'ambito decisionale della volontà generale a quello politico-giuridico.

¹ Cfr. P. BURGELIN, *La philosophie de l'existence de J.-J. Rousseau*, Presses Universitaires de France, Paris 1952, pp. 210-11 [corsivo nostro]. Si ricordi in proposito il brano già citato della *Quinta passeggiata*, dove il puro *sentimento dell'esistenza* e l'esperienza temporale della *durata* presuppongono l'assenza del «bisogno di rammemorare il passato o di anticipare sul futuro».

Il non aver connesso questi due lati del pensiero di Rousseau – il *contrattualismo* con le sue teorie antropologiche – ha consentito, come vedremo, la lettura di una soluzione dimezzata e contraddittoria del nodo dell'ingiustizia così come era stato posto nel secondo *Discorso*. E del resto, insistere su elementi come la *Sinnlichkeit*, quel «portarsi tutto intero con sé» che è promessa di sanità sia del corpo che dello spirito e di negazione del bisogno della medicina *civile* (il rimedio che è peggio del male), con la connessa concezione naturale della morte; oppure l'esaltazione del *sentimento immediato dell'esistenza* contro il timore e la previdenza; o ancora, concepire la *pietas* come fondamento preriflessivo di una socialità e di un soggetto *altri*; situare una limitata conflittualità entro il quadro di un *radicamento* all'ambiente naturale che comporta ordine e non il caos delle città – tutti caratteri che Rousseau rinviene nel selvaggio (e che crede di rinvenire nella propria indole profonda, oltre che nell'ambito del desiderio): ebbene, il modello di uomo che ne sortisce è *toto genere* diverso dal borghese che si prepara a dare l'assalto al mondo e alle sue risorse, al fine di cumulare profitti e proprietà. Ciò nonostante avrebbe trionfato quest'ultimo, al cui affermarsi storico, anzi, le teorie politiche roussoiane avrebbero per di più fornito un importante contributo.

Sarebbe comunque del tutto anacronistico voler rivestire Rousseau di panni marxiani (eppure con Marx si spiega ancor meglio, per quanto non in modo esplicito, la portata radicale di quel pensiero) ed attribuirgli critiche anticipatrici e preveggenti della dinamica dello sviluppo capitalistico. Ci limitiamo qui a sottolineare il suo sottrarsi alla *logica necessaria del tempo*, più di quanto non abbiano fatto i contemporanei amici-nemici illuministi. Il mancato determinismo (*poteva anche essere altrimenti*) fonda una logica storica che finisce per trascendere i limiti metodologici del *Discours sur l'inégalité*: è sempre ipotizzabile – e Gouhier non ha mancato di rilevarlo – un altro

corso storico. Ciò non sembra trovare d'accordo il pessimista (e “superomista”) Voltaire.

3. La nozione di progresso: Voltaire *contra* Rousseau

La *Digressione sugli antichi e sui moderni* ed il *Quadro storico dei progressi dello spirito umano*, crediamo rappresentino i due testi-simbolo della parabola che la nozione di progresso compie lungo il Settecento, prima di diventare la bandiera, ed insieme l'*ideologia*, di una miriade di movimenti politici, culturali, sociali che nei due secoli successivi – fino a quest'ultimo scorcio di millennio – se ne faranno, spesso acritici, portatori¹.

Tra Fontenelle e Condorcet, di quest'ultimo importante maestro, si situa quasi in guisa di termine medio, nonché problematico, anche per noi imprescindibile su ogni questione che nel suo secolo abbia avuto una qualche rilevanza, quella straordinaria figura di intellettuale che risponde al nome di François-Marie Arouet, meglio noto come Voltaire. Vorremmo qui brevemente ricostruire, trascogliendo i passi più significativi entro l'immensa produzione, a partire dalle idee di *uomo* e di *natura* e tenendo soprattutto conto della sua teoria della storia, la nozione voltairiana di progresso al fine di confrontarne gli esiti politici ed antropologici con l'antitesi radicale rappresentata dal

¹ Per una illuminante, pur se sommaria, storia del concetto filosofico di progresso, si veda l'Introduzione a cura di Roberto Guiducci al testo di CONDORCET, *Quadro storico dei progressi dello spirito umano*, trad. it. di M. Augias, Rizzoli, Milano 1989. Abbiamo trovato particolarmente interessante la disposizione sui tre livelli – strutturale, sovrastrutturale, sottostrutturale (cioè a dire psicologico) – dell'analisi comparativa dei modelli teorici di progresso (e di regresso), con la conseguente rilevazione delle cosiddette *dimenticanze volontarie* od *omissioni per scelta* a quelli sottese; ed insieme foriera di sviluppi, ma anche di ulteriori problemi, la tesi del *calcolo quantitativo* come modello di giudizio per le linee evolutive, i cui precedenti abbiamo visto in Diderot (cfr. sopra, p. 94) e che trovano in Condorcet una prima formulazione sistematica. D'altra parte il confronto operato tra *dati quantitativi* (come ad esempio l'innalzamento dell'età media di vita, l'incremento dei consumi, ecc.) e una considerazione di ordine *qualitativo* complica ulteriormente la questione, ben al di là del principio dialettico di conversione.

modello “regressivo” (ma regressivo solo agli occhi di *quell'idea* di progresso) che abbiamo visto emergere nel pensiero di Rousseau.

Dalle pagine che Michèle Duchet dedica a Voltaire, si ricava l'impressione di un'antropologia debole e soprattutto subordinata alla metafisica: così l'anti-climatismo e le idee *razzistiche*, con il connesso poligenismo volto in funzione anti-teologica, sarebbero rigidamente riconducibili alla trascendente *infinita libertà di Dio* – del dio postulato nella *Metafisica di Newton*, il grande Essere che ha creato ciascun ente, assegnandogli una forma ed una funzione *immutabili*, ivi comprese le specie umane; la stessa nozione di “razza” risulterebbe assai povera e finirebbe per dar luogo ad una sorta di “atomismo antropologico”, ben diversamente dalla concezione storico-evolutiva di Buffon; infine tra storia ed antropologia verrebbe ad interporsi, date le premesse, una lacuna che appare incolmabile¹.

In verità, al di là dell'irrigidimento entro schemi metafisici predeterminati (ed è in parte il caso del *Traité de Métaphysique*), riteniamo di dover qui mettere in rilievo la contraddizione fondamentale che poco ha a che fare, a parere nostro, con la dottrina deistica (in questa sorta di *indifferentismo religioso* in campo sociologico, Voltaire e Rousseau tendono a convergere, anche se le loro pur diversissime idee teologiche non sono qui affatto in discussione, e anzi li vedono insieme contrapporsi al partito *materialista* dei *philosophes*): ad una *petitio principii* fortemente *relativistica* fa da contrappunto l'emergenza di un rigido *eurocentrismo* e di una teoria non necessariamente *linearistica* del progresso storico, che identifica però – come ha ben visto Landucci – nel *borghese europeo illuminato l'uomo naturale compiuto*. Se cioè la *filosofia della storia* di Voltaire è da intendersi in senso alquanto diverso dall'accezione che prevarrà nell'Ottocento (come avverte Brumfitt nella sua introduzione all'edizione

---

1 Cfr. M. DUCHET, op.cit., vol. III, in particolare pp. 88-100.

critica dell'opera che porta quel titolo)¹, ed in primo luogo dall'accezione hegeliana, l'esito non ci sembra poi molto diverso, risultando la *civiltà*, a fronte dell'*anti-civiltà* e dei suoi gradi intermedi, geograficamente e temporalmente collocabile con estrema precisione (e qui ci permettiamo di dissentire da Pietro Rossi).

Ma procediamo con ordine, senza ulteriori anticipazioni.

Il *Trattato di metafisica*, un testo composto nel 1734, si apre con la premessa metodologica di una finzione, che verrà ripresa e sviluppata più tardi nel racconto *Micromega*: sarà infatti un extraterrestre proveniente da Marte o da Giove a condurre l'indagine sull'uomo, e ciò come se si trattasse di un oggetto della scienza astronomica.

Leggiamo Voltaire:

Nell'indagine dell'uomo, io vorrei condurmi come nello studio dell'astronomia. Il mio pensiero mi trasporta talora fuori del globo della Terra, dove tutti i moti celesti appaiono irregolari e confusi. E, dopo aver osservato i movimenti dei pianeti come se mi trovassi nel Sole, paragono i movimenti apparenti che vedo sulla Terra con quelli reali che vedrei se mi trovassi sul Sole. Analogamente, nello studiare l'uomo mi sforzerò anzitutto di mettermi fuori della sua sfera, da una visuale disinteressata, e di *disfarmi di tutti i pregiudizi di educazione, di patria e, soprattutto, di filosofo*².

Tale sguardo esterno consente a Voltaire di simulare obiettività e neutralità scientifica nei confronti della *differenza specifica* vigente tra gli umani, per ora diversificabili solo in termini descrittivi somatici, ma successivamente, come avverrà nel capitolo II della *Philosophie de l'histoire*, “*Des différentes races d'hommes*”, empiricamente

---

1 Cfr. VOLTAIRE, *La Philosophie de l'histoire*, critical edition with an Introduction and Commentary by J.H. Brumfitt, Institut et Musée Voltaire Les Délices, Genève 1963, p. 11.

2 VOLTAIRE, *Trattato di metafisica*, in *Scritti filosofici*, a cura di P. Serini, Laterza, Bari 1962, pp. 128-29 [corsivo nostro]. Il curatore cita come fonte di tale immaginaria dislocazione del punto di vista dell'osservatore e della metafora sole/pianeti gli *Entretiens sur la pluralité des mondes* di Fontenelle. Anche Rousseau, come si ricorderà, avrebbe espresso nel *Saggio sull'origine delle lingue* una medesima esigenza di distacco teoretico, sicché «per studiare l'uomo occorre imparare a spingere lo sguardo lontano». E ciò del tutto in linea con la finzione del rovesciamento prospettico operato da Montesquieu nelle *Lettere persiane*.

dimostrabile tramite la prova, agli occhi di Voltaire irrefutabile, del *reticulum mucosum* disseccato dall'illustre medico olandese Fredrik Ruysch e che conferirebbe ai negri l'intrinseca nerezza.

Specularmente, come osservato nel capitolo IX “Della virtù e del vizio” del *Traité*, su tale differenza originaria si viene innestando – a causa della diversità di interessi, passioni ed opinioni, nonché della natura del clima, il cui influsso non agisce comunque in nessun modo al livello della diversificazione razziale – un'estrema relatività dei costumi, dove la moralità assume carattere essenzialmente sociale. Esistono, è vero, anche leggi naturali universali, che però di nuovo si riducono alla misura dell'utile collettivo: «il bene della società è l'unica misura del bene e del male morale»; d'altro canto se, non diversamente da Rousseau, oltre agli istinti dell'amor di sé e della propagazione l'uomo possiede la «benevolenza naturale», sono le *passioni* la causa prima del formarsi delle società. In ultima analisi l'universalità sta solo nell'impulso sociale, che trova la sua base nei sentimenti innati alla specie – Voltaire escluderà sempre un solipsismo originario entro lo stato di natura –, dopo di che ciascun popolo ha la sua propria morale¹.

Tale discorso teso a legittimare la diversità dei costumi vede però una sua esplicita incrinatura negli scritti voltairiani di argomento storico o storiografico, dove inequivocabile è l'antitesi civiltà/*sauvagerie*, non sovrapponibile, si badi, a quella che oppone *cultura* e *natura*, e che troviamo esemplificata in un passo dell'articolo dell'*Encyclopédie* recante il titolo *Storia e storiografia*, apparso nel 1757:

---

¹ Cfr. *ivi*, pp. 182-83 e 190. In verità, ben al di là della particolarità dei costumi e della faziosità delle sette (le religioni *positive*, frutto della superstizione che perverte il buon senso originario), si eleva universalmente, e trasversalmente alle culture, il *deismo*; deista è «chi pensa che Dio si degnò di stabilire un rapporto tra lui e gli uomini, che li fece liberi, capaci del bene e del male, e che dette a tutti quel buon senso [l'influsso del pensiero morale inglese è qui evidente] che è l'istinto dell'uomo, e sul quale riposa la legge naturale» (si veda lo scritto *Sul deismo*, pubblicato da Voltaire nel 1742, in *Scritti filosofici*, cit., p. 258).

le arti sono opera del tempo, e la pigrizia naturale lascia gli uomini per migliaia d'anni senza altre conoscenze o doti che quelle di nutrirsi, di difendersi dalle intemperie e di scannarsi a vicenda. Si giudichi dai Germani e dai Britanni dei tempi di Cesare, dai Tàtari di oggi, dai due terzi dell'Africa e da tutti i popoli da noi trovati in America, fuorché, per alcuni aspetti, i regni del Perù e del Messico e la repubblica di Tlaxcala¹.

Ma è nei *Dialoghi tra A, B, C* e nella *Filosofia della storia* che troviamo dispiegata, crediamo in modo pressoché definitivo, la posizione di Voltaire circa il giudizio da dare sui *selvaggi*. Rousseau viene bollato, nel primo degli scritti succitati, come un «ladrone di strada», uno «straccione molto pigro» e, in guisa dei suoi amati uomini delle origini, egli stesso «animale insocievole». È chiaro dove Voltaire vuole arrivare, e piuttosto «senza perdere il nostro tempo a scavare nella natura umana e a confrontare i presunti selvaggi con i presunti uomini civili, vediamo qual è il morso che meglio conviene alla nostra bocca» – il morso cioè delle leggi². Se la vera vita naturale dell'uomo è «esser liberi, vivere solo tra eguali», il paradigma utile non può essere certo la vita dei selvaggi. Il paragrafo “Se l'Europa moderna sia migliore di quella antica”, dal titolo che significativamente riecheggia la famosa *querelle* del secolo precedente, ce ne dà una dimostrazione: alla vita selvaggia, che «pure ha le sue attrattive», non è comunque preferibile avere «delle buone case, dei buoni vestiti, una buona tavola, delle buone leggi [il morso di cui sopra] e una certa libertà»? Se Rousseau è convinto del

---

1 *Considerazioni sulla storia*, in *Scritti filosofici*, cit., p. 280. È da sottolineare come nelle sue riflessioni sulla storiografia, Voltaire esprima l'esigenza tutta *moderna* di sbarazzarsi dei vecchi metodi e delle antiche «storielle», criticando duramente sia le storie di corti e di battaglie, sia la concezione tradizionale, ebraico-cristiana, di “storia universale” (l'avversario è, come è noto, il Bossuet del *Discours sur l'histoire universelle*); la sua attenzione si rivolge piuttosto all'epoca delle grandi rivoluzioni (la stampa, la Riforma, la bussola, i commerci, i viaggi – come farà più tardi, in termini apologetici, Condorcet) ed insieme agli elementi *strutturali* dei processi storici, in particolare la demografia e le risorse materiali: «si saprebbe così la storia degli uomini, e non soltanto una piccola parte della storia dei re e delle corti» (ivi, p. 276) – e gli storici acquisirebbero finalmente quello *spirito filosofico* di cui sono privi (cfr. ivi, p. 268). Non si saprà mai rendere merito a sufficienza a Voltaire per questa grande *battaglia di progresso*!

2 *L' A, B, C*, in *Scritti filosofici*, cit., p. 599.

3 Ivi, p. 606.

contrario, faccia pure, non ha che da dare l'esempio!

Voltaire opera a questo punto, tramite un paradosso, il rovesciamento delle argomentazioni non solo roussoiane ma in parte della stessa tradizione giusnaturalista: ad essere *snaturati* non sono affatto gli europei civilizzati, quanto piuttosto gli eventuali fuggiaschi delle isole Orcadi o i Tupinamba: «E se vi dicessi che a corrompere la natura sono i selvaggi, e noi a seguirla?»¹. La realizzazione della legge naturale trova anzi il suo culmine – un più che perfezionamento – nella coltivazione delle arti e nell'assicurazione del godimento della proprietà (l'eco lockiana è evidente), rese possibili peraltro dall'istinto della socievolezza e dal superamento dello stato selvaggio. D'altra parte un selvaggio così *innaturale* da essere, come un'ape che non produca miele o una gallina che non deponga uova, un brutto isolato, insocievole e sterile, è anche dubbio che esista. Il paragrafo si conclude con una duplice opposizione ed una metafora risolutiva e chiarificatrice: all'*uomo naturale compiuto* (l'europeo) che realizza un progresso che è certo contraddittorio – alle arti e alle leggi *progressive* si intrecciano gli elementi *regressivi* della guerra e del colonialismo, insieme distruttivo ed autodistruttivo, conseguenza quest'ultima simbolizzata dalla sifilide – si contrappone il Brasiliano, «animale la cui specie non è ancora giunta al suo compimento. È un uccello le cui penne spuntano molto tardi, *un bruco chiuso nella sua crisalide che diventerà farfalla solo tra alcuni secoli*» – qui l'immagine che in Montaigne evocava il Nuovo mondo come un infante che deve crescere, e che soprattutto deve essere educato, trasposta com'è in forma di metafora biologica, diviene più precisa e, se si vuole, più *scientifica*, oltre che *interessata*; «anche lui – continua Voltaire – avrà forse un giorno dei Newton e dei Locke, e allora avrà condotto a compimento l'intero ciclo della natura umana, sempre nell'ipotesi che i suoi organi siano abbastanza duttili e vigorosi da giungere a quel

1 *Ibidem*. Landucci parla in proposito di un Voltaire negatore e dissolutore dello stato di natura (si veda *I filosofi e i selvaggi*, cit., pp. 345-47). In tal senso egli si allontanerebbe dalle teorie giusnaturalistiche.

termine»¹.

Crediamo sia utile connettere queste pagine dei *Dialoghi* con l'apertura del capitolo VII, “*Des sauvages*”, della *Filosofia della storia*, là dove viene introdotta un'opposizione che ci sembra rilevante ai fini della comprensione della nozione voltairiana di progresso, in funzione di una sua più netta delimitazione: i popoli del Canada e i Cafri vi vengono considerati come infinitamente superiori ai contadini europei, *i nostri selvaggi*, come li chiama Voltaire, poiché quelli sanno fabbricare ciò di cui abbisognano e sono liberi, diversamente dai nostri zotici (*rustres*), del tutto asserviti e supini. Ci sembra che Duchet abbia visto giusto nell'aver segnalato – ma non è questo il termine, qui volutamente anacronistico, da lei utilizzato – una sorta di *superomismo* nell'antropologia voltairiana. Se cioè in linea di principio la libertà umana trova il suo fondamento nell'unico dio razionale; se la diversificazione delle *mœurs* e delle legislazioni non deve scandalizzare ed anzi trova una sua legittimazione teorica che non consente valutazioni di ordine gerarchico; d'altra parte il giudizio storico di Voltaire circa l'essenza della civiltà si restringe drasticamente: solo il *fior fiore* dello spirito e della cultura europea – i cui massimi simboli, nonché maestri prossimi degli uomini illuminati d'Europa, sono Locke e Newton – può ambire a quel titolo, che è anche un vertice: a quelle altezze – una volta operata la selezione di razza e poi quella di *cultura* fino ad arrivare a quella di *classe*, per successive fratture e chiusure – si situa l'elitario uomo naturale compiuto, non certo vagante tra le foreste d'America².

1 Ivi, p. 608 [corsivo nostro]. Nel 1768, insieme all'*A, B, C* di Voltaire, fanno la loro comparsa le *Recherches philosophiques sur les Américains*, dove Corneille de Pauw sostiene la tesi della *degenerazione* dei selvaggi, non più uomini di natura ma *contronatura*, idee che troveranno poi un'estremizzazione reazionaria in De Maistre. Anche de Pauw – pur riconoscendo e denunciando la realtà storica del genocidio – insiste sulla *debolezza fisica* degli Indiani e sulle condizioni climatico-ambientali sfavorevoli al loro sviluppo, in continuità con le teorie di Buffon.

2 Cfr. M. DUCHET, *Le origini dell'antropologia*, cit., vol. III, p. 111: «Tutta la storia dello spirito umano è dunque dominata da questi uomini superiori, i soli capaci di distruggere i pregiudizi, di inventare la scienza e la filosofia, o di civilizzare un popolo barbaro». Se il paradosso con cui Voltaire apre il capitolo “*Des sauvages*” della

Pur tuttavia la comparazione *rustres-sauvages* (che abbiamo potuto rilevare anche in un passo dell'*Emilio*), consente a Voltaire per una volta di dipingere con tratti *mitici e nobili* la figura del selvaggio: i capi dei pretesi selvaggi americani «hanno una patria [che] amano e difendono; essi stipulano trattati; si battono con coraggio e sovente parlano con vigore eroico»¹. Ben diversamente viene trattato l'uomo primordiale immaginato da Rousseau (che peraltro Voltaire, senza coglierne l'intrinseco valore antropologico oltre che metodologico, riduce ad una nuda caricatura animale), del quale in particolare vengono aspramente criticate le tesi dell'isolamento originario e della degenerazione sociale. L'uomo, al contrario, ha in sé l'impulso alla socialità (mentre come già sappiamo in Rousseau la *sociabilité* è frutto di circostanze esterne, di casi ed infine, ad un certo punto, della necessità, ma gli istinti originari rimangono circoscritti all'amor di sé ed alla compassione) e tale impulso, se opportunamente dispiegato, gli consente di raggiungere la *pienezza* ed il *compimento* della sua natura – così come la legge divina ha rigidamente disposto. Analogamente ogni specie animale è dotata di un «istinto irresistibile al quale obbedisce necessariamente» (sono da sottolineare l'insistenza di Voltaire in questo contesto sulla comparazione uomo-animale e il ricorso frequente alle metafore biologiche). Rousseau sbaglia due volte, prima di tutto falsificando l'essenza originaria dell'uomo, e in secondo luogo ricavando dalla sua *perfettibilità* la conseguenza errata del pervertimento: «egli è perfettibile; e di qui si è concluso che si è pervertito. Ma perché non concluderne invece che si è perfezionato

---

Filosofia della storia ha una certa valenza di amara denuncia, questa viene senz'altro vanificata dalla totale assenza nel suo pensiero di una critica radicale delle diseguaglianze sociali – ciò che crediamo costituisca il motivo di maggior distanza dalle idee roussoiane.

1 *La Philosophie de l'histoire*, cit., p. 105. Non ci sembra che *L'ingenuo* rappresenti, a tal proposito, se non in minima parte, uno scritto apologetico del mito del buon selvaggio; esso è piuttosto un racconto che usa pretestuosamente un'improbabile figura di migrante Urone – dall'anima più candida che selvaggia – per tornare sul tema in Voltaire ricorrente del significato e dell'ineliminabilità del male.

fino al punto in cui la natura ha fissato i limiti della sua perfezione?»¹. Da notare qui l'accostamento dei termini *perfectibilité*, *plénitude* e *perfection*: Voltaire sembra non avere dubbi fin dagli esordi della sua filosofia della storia, circa la parabola che lo sviluppo umano dovrà (ma meglio sarebbe dire *potrà*) compiere. Il grado “zero” della civiltà – la *sauvagerie* – muove dal suo *vuoto* per raggiungere, certo gradualmente e snodandosi lungo le tappe della vertigine temporale dei millenni, un *pieno* che se localmente è la socialità dispiegata, universalmente è la civiltà europea, come abbiamo visto.

Sembrebbero quindi esserci due livelli tra loro divaricati del processo di perfezionamento: uno *antropologico*, semplice manifestazione dell'essenza umana che, attraverso i sentimenti innati della commiserazione e del senso di giustizia², realizza la socialità immediata della famiglia e il soddisfacimento dei bisogni primari (e ciò riguarda *tutte le culture*, ivi comprese quelle dei *peuples sauvages*); l'altro *storico*, la cui “fenomenologia” è leggibile dentro il quadro dell'evoluzione linguistica, e che comporta rotture di tipo diacronico.

Nel capitolo III, “*De l'antiquité des nations*”, Voltaire già aveva individuato diversi gradi di sviluppo: i Samoiedi, i Lapponi, i Siberiani, gran parte dei Negri, i Cafri sono ancor più arretrati dei popoli americani; questi ultimi si dividono a loro volta in due regni e in una serie di «piccole società» che «non hanno cercato un altro genere di vita, poiché *non si desidera punto quel che non si conosce*». Il linguaggio ed il tempo (*loisir*, tempo libero) della riflessione che sopraggiunge più tardi, dopo che alcuni («*un petit nombre d'hommes*» particolarmente dotati) vi si sono potuti dedicare, sono senz'altro gli elementi discriminanti del progresso, ciò che affina un mondo «ancora informe e appena digrossato». Tant'è che si ha notizia di nazioni che – come i Trogloditi

---

1 Ivi, p. 106.

2 Cfr. ivi, p. 109.

secondo quanto narrato da Plinio e gli attuali abitanti del Capo di Buona Speranza – «non sono mai potute pervenire a formare un linguaggio regolare e a pronunciare distintamente». Voltaire rincara la dose osservando come la distanza tra questo «gergo barbaro», dunque una sottospecie di linguaggio, e l'arte raffinata (e tutta europea, immaginiamo), di *dipingere i propri pensieri*, sia immensa¹. Ciò che verrà ribadito in conclusione del già citato capitolo VII sui selvaggi, dove al linguaggio, strumento tra i più difficili a farsi, viene attribuita una funzione centrale nel processo di formazione di società più numerose ed organizzate, e dove il suo affinarsi viene letto come *segno* del progresso spirituale degli uomini².

Da quanto fin qui detto, non può non discendere l'impressione che in Voltaire la nozione di progresso sia alquanto problematica. Essa si riduce in ultima analisi ad essere confinata entro un circolo ristretto ed elitario di agenti illuminati che si staglia sull'immobilità e contro la ripetitività di masse inerti di uomini, selvaggi d'oltreoceano, negri razzialmente inferiori o barbari contadini europei, poco importa. Non solo: lungo la storia non vi è a giudizio di Voltaire alcuna *continuità*, né tanto meno una qualche *necessità* che governi la linea dello sviluppo, e questo vale sia per le singole nazioni che per l'intera umanità. Lo stesso paradigma dell'uomo occidentale civilizzato ha un valore del tutto pragmatico e relativo, anche se entro il cumulo gigantesco di insensatezze e di crimini che di norma si trova a dover affrontare, lo storico finirà per riconoscere in quattro epoche soltanto una sua seppur parziale realizzazione: le età di Pericle e di Augusto, il Rinascimento ed il secolo di Luigi XIV – rigorosamente dentro i confini della civiltà europea – sono a questo proposito i vertici del corso della storia.

Se ne può concludere che nel pensiero voltairiano non trova posto una concezione organica della storia come progresso, per lo meno non secondo uno schema

---

1 Cfr. *ivi*, pp. 93-95.

2 Cfr. *ivi*, pp. 109-10.

lineare e cumulativo dell'evoluzione temporale. Anche il bianco civilizzato, ma sarebbe meglio dire una ristretta porzione d'Europa, nonostante sia andato più innanzi di altre civiltà lungo la direttrice del perfezionamento, rimane per metà barbaro: a tal proposito è alquanto significativa, oltre che suggestiva, la similitudine utilizzata nei *Dialoghi* che lo equipara a certi strani animali del Nilo, per metà vivi e per l'altra metà costituiti di fango. La *barbarie* non è certo alle nostre spalle, e ce lo mostrano sia la religione con le sue favole assurde, sia le guerre col loro terribile carico di distruzioni (ma la guerra, dice Voltaire, non è l'essenza del genere umano, come si può vedere dai brahmani, da molti Americani delle isole, dai quaccheri, dai Lapponi o ancora dai Samoiedi. E a tal proposito merita di essere ricordato quel bellissimo discorso *antimilitarista*, ed anticlericale ad un tempo, non a caso, enunciato nella voce “Guerra” del *Dizionario filosofico*).

Il grande patriarca di Ferney – nonostante il suo inclinare verso il pessimismo ed una certa forma di determinismo – vede comunque nel diffondersi dei commerci un segno inequivocabile di progresso: l'Europa viene da lui immaginata come una «gran fiera»; le stesse colonie e persino la schiavitù negra sono suscettibili di *umanizzazione*, ed anzi il connubio ideologico borghese di *umanità* ed *interesse* trova qui una sintesi prodigiosa. Nulla di più lontano dall'angusta autarchia repubblicana di Rousseau!

«Se non tutto è bene», insomma, – nessuna armonia prestabilita, nessun progresso necessario e garantito per tutti (Voltaire pensa anzi che le differenze sociali siano inevitabili) – possiamo pur sempre dire che «tutto è passabile».

Sarà piuttosto Condorcet, con il suo *Quadro* costituito da una sequenza di dieci stadi («epoche») a connettere in un processo unitario, per quanto *sinusoidale*, quel che Voltaire aveva trovato in forma di “*membra disiecta*”: il suo discepolo attore della Rivoluzione, dall'alto del primo momento di sintesi e di controprova fattuale dell'età dei

lumi, avrebbe potuto contemplare il cammino percorso e, ad un tempo, fiduciosamente quello che ancora restava da compiere. Cioè: Voltaire ha in mente un modello esclusivo di uomo cui sia garantita la libertà culturale, razionale ed artistica, oltre che, beninteso, *economica*, di realizzarsi in quanto singolo (ma non è questo l'uomo astratto borghese? e non è forse perfettamente dipinto nel *Dizionario filosofico* dall'endiadi "liberty and property", grido inglese che è insieme il grido della natura?). Ora è chiaro che tale gentiluomo preferirebbe vivere in società non dispotiche, tolleranti e un poco più libere degli Stati assoluti settecenteschi – per quanto l'intellettuale che lo rappresenta non si faccia poi molte illusioni sulla natura umana e sul suo corso storico. Condorcet guadagnerà invece la posizione compiutamente *liberale* della necessità *sociale e collettiva* del progresso¹.

Ma dal processo di formazione del concetto borghese di *uomo astratto*, secondo una linea che da Locke giungerebbe fino a Kant, così come è stato ad esempio letto ed interpretato da Galvano della Volpe, e che in Voltaire trova senz'altro un'importante articolazione teorica oltre che simbolica, vorremmo distinguere, se non sottrarre *tout court*, l'apporto roussoiano. *L'uomo naturale* di Rousseau, come ci sembra di avere

1 L' "ultimo dei *philosophes*", il deciso sostenitore della Rivoluzione francese ed autore delle *Réflexions sur l'esclavage des nègres*, porta in qualche modo a compimento il processo di formazione dell'*ideologia coloniale* in uno con la piena esplicitazione della moderna nozione di progresso. *I progressi futuri dello spirito umano*, predizioni ed insieme speranze della *decima epoca*, recheranno infatti con sé la «fine dell'ineguaglianza tra le nazioni, il progresso verso l'eguaglianza in ogni popolo ed, infine, il perfezionamento reale dell'uomo». Ma, si chiede a questo punto, «potranno tutte le nazioni avvicinarsi un giorno al grado di civiltà raggiunto dai popoli più illuminati, più liberi e più affrancati dai pregiudizi, come i Francesi e gli Anglo-Americani? L'immensa differenza, che distingue tali popoli dalla servitù delle nazioni sottomesse a dei re, dalla barbarie delle tribù africane e dall'ignoranza dei selvaggi, potrà gradatamente scomparire?». Condorcet pensa che ciò sia possibile fare con la diffusione dei lumi e con la libertà (e l'eliminazione dei monopoli) nell'attività commerciale. Il *quadro* potrà così essere contemplato nella sua suprema bellezza, quando sul globo non rimarrà un solo spazio inaccessibile alle *lumières*: «Verrà, dunque, il momento in cui il sole illuminerà soltanto uomini liberi, che non avranno altra guida che la loro ragione; il momento in cui tiranni e schiavi, i preti e i loro stupidi ed ipocriti strumenti, esisteranno soltanto nella storia e nei teatri» (si veda CONDORCET, *Quadro storico dei progressi dello spirito umano*, cit., pp. 300-06).

ampiamente argomentato, non crediamo sia riducibile ad un *apriorismo platonico-cristiano*, né tanto meno all'«assioma dogmatico» della *persona originaria* recante in sé «elementi così refrattari come gli “imprescrittibili” diritti originari, presociali, assoluti dell'uomo della natura» – e che in realtà altro non sarebbe che il piccolo-medio borghese artigiano o contadino camuffato per via di surrettizia ipostatizzazione. Della Volpe ci pare tenga qui in poco conto l'estrema complessità dell'antropologia roussoiana, che non si risolve certo nella difesa della *persona* e dei *beni* di cui si fa menzione nel *Contratto sociale*, e che difficilmente si lascerebbe ricondurre alla *logica dell'uomo astratto*. Tanto è vero che superando il livello, questo sì astratto, di tale critica, egli viene poi individuando nella soluzione del nodo della *libertà egualitaria* e nella composizione *proporzionale* del contrasto tra disegualianza naturale (le forze, le capacità, i meriti individuali) e disegualianza politico-morale, il vero fine del contratto sociale. Sarebbe cioè merito di Rousseau avere posto ed in parte risolto il problema teorico della *libertà in funzione dell'eguaglianza* (non più concepite secondo il loro reciproco, base del formalismo giuridico delle società borghesi liberal-democratiche), prefigurando così l'idea di una *società di eguali che però non sia livellatrice* ed addirittura in ciò anticipando la linea *logico-storica* che porta a risoluzione definitiva tale aporia nella società comunista¹.

Libertà e perfettibilità, non astrattamente intese, e sciolte dalle loro deterministiche catene storiche, *possono* certo realizzare una società di eguali: Rousseau, che vorrebbe arrestare il tempo quando non addirittura regredire verso una «qualche società organica di popoli primitivi» come ironizza Crocker, e a dispetto persino del *progressista* Voltaire, si fa paradossalmente annunciatore di rivoluzioni ed utopie. Lo ha ben sintetizzato Burgelin: «Mentre, per una filosofia del progresso,

1 Cfr. G. DELLA VOLPE, *Rousseau e Marx*, cit., in particolare pp. 21-25 e il saggio *Il problema della libertà egualitaria nello sviluppo della moderna democrazia: ossia il Rousseau vivo*, p. 43 e sgg.

l'essenza dell'uomo è al termine della storia, nella totale attualizzazione delle sue potenzialità, è al contrario *questo stato di essere in potenza* che costituisce per Rousseau la natura dell'uomo»¹.

4. Rousseau e la “società immaginaria”

In diversi passi delle quattro lettere scritte a Malesherbes durante il mese di gennaio del 1762, poco prima che venga pubblicato il *Contratto sociale*, Rousseau allude ad una società ipotetica che colpisce costantemente la sua immaginazione. Egli parla di «personaggi fantastici» che raduna intorno a sé; di disprezzo e presa di distanza dal suo secolo e dai suoi contemporanei, nonché di costruzione di una società altra; di chimere che lo portano, in beata solitudine, a godere di se stesso, «dell'universo intero, di tutto ciò che esiste, *di tutto ciò che può esistere*, di tutto ciò che il mondo sensibile ha di bello e il mondo intellettuale di immaginabile». Fino al culmine del desiderio:

La mia immaginazione non lasciava a lungo deserta la terra così addobbata, ché non tardavo a popolarla di esseri seguendo il mio cuore e, cacciando lungi l'opinione, i pregiudizi e tutte le passioni artificiali, trasportavo nei rifugi della natura uomini degni di abitarli. *Mi costruivo insieme ad essi una società incantevole di cui non mi sentivo indegno*. Mi formavo seguendo la mia fantasia un secolo d'oro, e riempiendo quei bei giorni con tutte le scene della vita che mi avevano lasciato dolci ricordi, e con quelle che il cuore poteva desiderare ancora, mi intenerivo fino alle lacrime sui veri piaceri dell'umanità, tanto deliziosi, tanto puri, *ed ormai tanto lontani dagli uomini*. [...] Se mai tutti i miei sogni si fossero mutati in realtà, non mi sarebbero bastati: avrei immaginato, sognato, desiderato sempre di più².

---

1 P. BURGELIN, *La philosophie de l'existence de J.-J. Rousseau*, cit., p. 209. Interessante, nelle pagine che seguono, la connessione dialettica, ed anticipatrice di Hegel, che Burgelin rileva tra *natura* e *situazione* storica contingente, l'uomo non essendo mai interamente riducibile né all'una né all'altra.

2 J.-J. ROUSSEAU, *Lettere morali*, cit., pp. 196, 204 e 205 [corsivo nostro].

Abbiamo già accennato alla valenza utopica ed insieme progettuale del pensiero roussoiano, fin dentro alle atmosfere rarefatte delle *Rêveries*. Dobbiamo ora chiarire meglio il nostro punto di vista in merito, alla luce di quanto emerso in questo capitolo sull'innesto di ciò che abbiamo denominato *mutazione antropologica* entro il terreno impervio della storia.

Bronislaw Baczko ha dedicato un importante capitolo della sua opera sull'utopia nel Settecento al «viaggio immaginario» che Rousseau compie in terra polacca, sulla scorta delle sue *Considérations sur le gouvernement de Pologne*, senza peraltro occuparsi dell'annosa questione se egli fosse o meno formalmente un “utopista”. Quel che però emerge dall'analisi dello scritto che ha dato all'estensore del *Contratto sociale* la possibilità di cimentarsi in una applicazione *pratica* dei propri principii, è la rilevanza da lui conferita alla *costruzione di un immaginario collettivo* avente la funzione di rifondare e di conservare nel tempo il corpo politico. Al punto che l'idea più originale delle *Considérations* starebbe proprio nel «tradurre a livello di rappresentazione un ordine sociale che non esiste ancora ma che, attraverso tale rappresentazione, comincia a insediarsi nelle immaginazioni. La sua immagine diviene così un agente suscettibile di modificare la realtà e di estendere la “dimensione delle cose possibili”¹». La funzione dei riti, della festa, delle solennità civiche sarebbe così quella di insediare il sogno dell'antica città e delle virtù repubblicane (gli *spettri* marxiani!), nell'immaginario collettivo prima ancora che nella realtà storica e socioeconomica. Una prefigurazione che è però insieme un progetto di riedificazione della vita nazionale.

Non ci si deve tuttavia ingannare sull'insistenza, in questo come in molti altri luoghi della teoria politica roussoiana, del concetto di patria: *l'amour de la patrie* è *amore dei cittadini* piuttosto che della terra, come viene chiarito fin dalla prima pagina

---

1 B. BACZKO, *L'utopia. Immaginazione sociale e rappresentazioni utopiche nell'età dell'illuminismo*, trad. it. di M. Botto e D. Gibelli, Einaudi, Torino 1979, p. 96.

della *Dedicace* al secondo *Discorso*¹. Del resto, non ci pare molto patriottica o nazionalistica la raccomandazione data al popolo polacco «*commencez par resserrer vos limites*»!² Rousseau si pone qui il problema della dialettica grandi potenze/piccole repubbliche, cui già abbiamo accennato, e che pure non sembra componibile se non con il paradossale programma di «dare alla costituzione di un grande regno la consistenza ed il vigore di quella di una piccola repubblica». Solo così «essa riprenderà in questa nuova età tutto il vigore d'una *nazione nascente*»³.

Siamo convinti d'altra parte che non vi sia in tali suggerimenti solo la vieta retorica delle virtù spartane o romane. Ben di più: la critica che Rousseau muove alla *politica di potenza* e all'assetto economico ad essa collegato è quanto mai precisa e non certo aliena – come presto vedremo – dal suo pensiero antropologico. Non solo si contrappone moralisticamente a coloro «*qui ne jurent que par Mammon*», ma nel capo XI delle *Considérations* (la partizione non è però autografa), egli si spinge oltre la consueta critica al lusso: se viene ribadito che il denaro è mero *supplemento* e che alla ricchezza è preferibile la prosperità, così come all'opulenza l'abbondanza, è proprio alla logica delle grandi potenze che il suo programma economico alternativo si viene ora contrapponendo. È d'altra parte del tutto sbagliata l'immagine che vuole Rousseau legato alla mera sussistenza agricola e che pretende di leggere la frugalità del sistema economico da lui teorizzato come produttore miseria ed arretratezza tecnologica *tout court*. I popoli liberi si devono applicare «all'agricoltura e alle arti necessarie alla vita,

1 Cfr. *Discorso sull'origine della disuguaglianza*, in *Opere*, cit., p. 33. Nella lettera al colonnello Pictet del 1° marzo 1764 così si esprime Rousseau: «Non sono né le mura né gli uomini che fanno la patria: sono le leggi, i costumi, le abitudini, il governo, la costituzione, il modo di essere che deriva da tutto ciò. La patria è nei rapporti dello Stato con i suoi membri; quando questi rapporti cambiano o si annichiliscono, la patria si dilegua» (si veda *O.C.*, vol. III, p. 1535, nota 1 alla p. 536 del testo; viene qui chiarito come non vi sia alcun accento nazionalistico né tanto meno *etnicistico* nell'idea roussoiana di patria. Baczeko utilizza in proposito l'espressione, che troviamo calzante, di «patriottismo illuminato»).

2 *Considérations sur le gouvernement de Pologne* in *O.C.*, vol. III, p. 971.

3 Ivi, p. 970 [corsivo nostro].

rendere l'argento spregevole, e se possibile inutile, cercare, trovare, per operare delle grandi cose, delle energie più potenti e più sicure»!

Ciò viene anche ribadito nel *Projet* per un'altra *nation naissante* (termine che ci pare del tutto sovrapponibile a quello di società nascente): la Corsica, la piccola isola che un giorno – secondo il presentimento cui viene data voce nel *Contratto sociale* – meraviglierà l'Europa. Essa deve innanzitutto fare *come se non esistessero più* potenze straniere. L'autarchia ha qui valore tutt'altro che regressivo: si tratta semmai *all'interno* di valorizzare il lavoro e *verso l'esterno* di lotta per l'indipendenza e per l' "auto-determinazione". Anche in questo caso l'attività agricola è la base di partenza, per quanto privilegiata, non uno stato assoluto. La dinamica economica è quella del circolo virtuoso "agricoltura→aumento demografico (sull'intera estensione del territorio)→eccedenza conseguente da impiegare nell'industria e nel commercio". Nel *Projet de constitution pour la Corse* assistiamo ad un'esemplificazione impressionante di quello che oggi chiameremmo modello di sviluppo equilibrato, in cui l'interazione uomo-natura (come di norma è il caso dei *selvaggi*) sia più di compatibilità che di dominio. Rousseau introduce addirittura l'idea di pianificazione dell'economia e di un suo governo politico, teso a non avvantaggiare in ogni caso il profitto o la circolazione del denaro (nessuna accumulazione del capitale, dunque!).

La medietà torna ad imporsi: non si deve fare come i selvaggi, i quali *non desiderano*², ma neppure s'ha da rovesciare l'indolenza in brama! Ci sembra poi notevole

---

1 Ivi, p. 1004 [corsivo nostro].

2 Rousseau ha cancellato dal manoscritto la seguente frase: «Non si è mai riusciti a far lavorare i selvaggi perché essi non desiderano niente. Gli Europei non hanno mai potuto condurli alla loro maniera di vivere perché essi non ne fanno alcun caso» (cfr. *Progetto di costituzione per la Corsica*, in *Opere*, cit., p. 1411, nota 20 alla p. 737 del testo). Ma già in una nota al *Discours sur l'inégalité* si leggeva: «È notevolissimo che, dopo tanti anni che gli Europei si tormentano per condurre i selvaggi dei diversi paesi del mondo alla loro maniera di vivere, non abbiano ancora potuto guadagnarne uno solo, neanche con l'aiuto del cristianesimo» (*Discorso sull'origine della disuguaglianza*, cit., nota XVI, p. 94).

che il nostro suggeritore parli di «dignità» e di *valore sociale* del lavoro – e non concordiamo affatto con Crocker che legge queste affermazioni come *liberticide* (ma lui direbbe *illiberali*) e volte all'istituzione del lavoro coatto (dimenticando, o fingendo di dimenticare, la critica qui sottostante al parassitismo nobiliare da una parte e alla nascente imprenditorialità affaristico-borghese dall'altra). Viceversa, nessuno «stato permanente» deve investire gli individui, se non quello di *cittadino*, al punto che persino le leggi di successione devono operare in modo da «riportare le cose all'eguaglianza»: altro che Stato etico-totalitario, qui Rousseau propugna il massimo di *fluidità sociale* (come, per altri aspetti, accadeva nello stato di natura)! E del resto le sue intenzioni sono chiare: contrastare ogni concentrazione di ricchezze e «sradicare alla base le grandi proprietà», in modo da mantenere i Corsi nel quasi stato-naturale in cui ancora si trovano (non diversamente dai *peuples sauvages!*), stornandoli così dalla visione del «falso splendore delle nazioni vicine», che pure ardirebbero imitare. Il “legislatore-educatore” si rivolge con enfasi al popolo riunito, per ricordare quale sia l'arduo compito che li attende: «Nobile popolo, non voglio affatto darvi leggi artificiose e dogmatiche inventate da uomini, ma ricondurvi alle sole leggi della natura e dell'ordine che comandano i cuori e non tiranneggiano le volontà»².

Troviamo dunque in queste pagine, che Grimm giudicava sprezzantemente «il divertimento d'un filosofo ozioso che impiega il suo tempo a schizzare delle leggi e una forma di governo per qualche utopia», alcune esemplificazioni di innesto del modello antropologico da Rousseau in precedenza elaborato, ed ormai ben consolidato, al caos storico-fattuale – quel quadro del genere umano che nella *Professione di fede del vicario savoiardo* si presentava, di contro alle armonie e alle proporzioni della natura,

---

1 Cfr. *ivi*, *Frammenti sparsi*, pp. 738-41.

2 *Ivi*, p. 744.

come l'affliggente spettacolo che non offre che confusione e disordine³. Ribadiamo di nuovo, se pure ve ne fosse bisogno, che senza tenere debitamente presente in tutta la sua estensione e complessità, l'antropologia che sta alla base dell'intero sistema roussoiano, nessuna soluzione *politica* può essere seriamente messa in opera per eliminare l'irrazionalità e l'ingiustizia dalla storia, per rovesciare il *sensu* stesso della storia.

Così abbiamo trovato *unilaterali* le letture sia di Cassirer e di Galvano della Volpe, sia anche quella, pur fondamentale per l'idea che ha guidato fin qui il nostro lavoro, di Lévi-Strauss. Né l'uomo etico-astratto, né la considerazione politico-economica (e *meritocratica*), e neppure del resto quella esclusivamente antropologica rendono interamente conto del problema roussoiano. Ma una lettura che integri criticamente le tre prospettive, e che dia il giusto peso all'indagine *antropologica* ed *etnologica* forse finora sottovalutata dalla critica, ci sembra quella, se non più corretta, senz'altro più proficua.

L'*uomo naturale* è la “piattaforma girevole” per un nuovo corso storico. Ma: la rivoluzione politica eventuale (che a soli trent'anni dalla pubblicazione del *Contratto sociale*, dopo un lungo periodo di quasi disinteresse per quel testo, avrebbe finalmente visto il *roussoiano* Robespierre brandirlo di fronte alla Convenzione), sarà comunque un'illusione se non verrà accompagnata e sorretta dal radicale programma, come abbiamo visto, di *mutazione antropologica* che la fonda e l'annuncia.

E ciò crediamo finisca per proiettarsi anche nello spazio geografico, oltre che nel tempo storico. L'insistenza di Rousseau sulla chiusura ai commerci (ma anche, *par conséquent*, sull'avventura coloniale!), e dunque la proposizione di modelli economici autarchici e di piccole patrie libere e radicate al proprio suolo (Svizzeri, Corsi o Polacchi che siano), è certo *in controtendenza* rispetto al corso storico. Ma noi sappiamo anche che Rousseau non crede che vi sia una necessità assoluta alla base di tale corso, se

3 Cfr. *Emilio*, in *Opere*, cit., libro IV, p. 548.

non nei suoi meccanismi interni. Secondo lui, anzi, come rileva Metelli di Lallo, «la storia dell'uomo non risponde a ragioni logiche; eventi contingenti hanno determinato l'alienazione dell'uomo dalle sue potenzialità naturali per una convivenza libera, ugualitaria, pacifica e felice»; dunque «se non è logicamente impossibile concepire un diverso corso della storia più rispondente alle peculiarità e alle esigenze dell'uomo, *si potrà ripartire dalle condizioni iniziali per ricostruire ab initio la società*».

Ma per far ciò ci si deve in qualche modo liberare delle *enormi macchine* che sulla deviazione antropologica sono mostruosamente concresciute – quasi espansioni parossistiche dell'*amor proprio*.

Una connessione sorprendente, quanto mai proficua per le riflessioni che ne discendono, di questi due lati – l'onnipotenza individuale e l'oppressione del potere statale – ci viene svelata da Lévi-Strauss, cui ancora una volta ci dobbiamo rifare, attraverso l'osservazione, tra i “selvaggi” sudamericani Nambikwara, del gesto di *perfidia* che l'imitazione della scrittura aveva generato nel capo-villaggio, «straordinario incidente» che avrebbe poi ispirato la “Lezione di scrittura” di *Tristi tropici*. Viene qui esposta per sommi capi la tesi per cui la scrittura non sarebbe stata *condizione* della rivoluzione neolitica, quanto piuttosto suo risultato lontano e indiretto: è semmai il sorgere delle classi, delle città e soprattutto degli imperi ad accompagnarsi alla nascita di quella e a richiederne i servizi: «se la mia ipotesi è esatta, – scrive Lévi-Strauss – bisogna ammettere che la funzione primaria della comunicazione scritta è di facilitare l'asservimento. L'impiego della scrittura a fini disinteressati, in vista di trarne soddisfazioni intellettuali ed estetiche, è un risultato secondario, se pure non si riduce

1 C. METELLI DI LALLO, *Componenti anarchiche nel pensiero di J.-J. Rousseau*, La Nuova Italia, Firenze 1970, pp. 33-34 [corsivo nostro]. Al di là della sovrapposizione operata dall'autrice tra anarchismo e pensiero roussoiano (che pure troviamo alquanto suggestiva), ci è parso di scorgere in questo testo, nonostante la sua brevità e talvolta non del tutto soddisfacente analiticità, parecchie convergenze con la nostra interpretazione. E, cosa che potrebbe sorprendere, senza che quasi mai vi si accenni alla figura del selvaggio.

più spesso a un mezzo per rafforzare, giustificare e dissimulare l'altro»¹. Se il suo nesso con il potere non viene chiaramente tematizzato da Rousseau nei capitoli dell'*Essai sur l'origine des langues* dedicati alla scrittura, pure egli ha lucidamente colto il nocciolo della questione che riguarda i *rapporti fra le lingue e i governi*, tanto da dover affermare: «Le lingue popolari ci son divenute altrettanto inutili che l'eloquenza. Le società hanno assunto la loro ultima forma; non vi si cambia più nulla *se non con cannoni e scudi*, e poiché non si ha più nulla da dire al popolo se non “pagate!”, *lo si dice con i manifesti all'angolo delle strade* o con i gendarmi alla porta: non c'è bisogno di riunire nessuno per questo, al contrario bisogna mantenere i sudditi dispersi: è la prima massima della politica moderna». E così conclude: «Ora io dico che ogni lingua, con la quale non è possibile farsi intendere dal popolo riunito, è una lingua servile; è impossibile che un popolo sia libero e parli una lingua simile»².

Solo le società *a portata di voce* – non costruzioni statali abnormi o infernali città i cui abitanti siano ridotti in guisa di anonimi atomi giustapposti, per usare un'espressione di sapore hegeliano – possono convenire ad uomini naturali!

Ma come ovviare agli inconvenienti che la *politica di potenza* reca con sé? La studiosa e pedagoga sopra nominata trova ancora insufficiente, e solo abbozzata, la proposta roussoiana di *confederazione* di Stati, anche se vi intravede «l'obiettivo ultimo di internazionalismo, che Rousseau prospetta come relazione federativa tra popoli, e non per accordi al vertice» come avrebbe voluto l'Abbé Saint-Pierre. In buona sostanza la linea inversa dei caratteri antropologici *originari* non può non ripercuotersi anche sul complesso delle costruzioni umane. Individui liberi in comunità libere esigono

---

1 C. LÉVI-STRAUSS, *Tristi tropici*, cit., p. 285.

2 *Saggio sull'origine delle lingue*, cit., pp. 104 e 105 [corsivo nostro]. Cfr. anche l'Introduzione, pp. XXVII-XXVIII, dove Paola Bora connette senz'altro le idee espresse da Lévi-Strauss in *Tristi tropici* alla teoria roussoiana della scrittura, quale «abuso della lingua parlata» che riveste in primo luogo un ruolo politico, nonostante l'assenza in quel testo di un riferimento esplicito all'*Essai*.

un mondo in qualche modo libero dalle grandi potenze. E la necessità di una *teoria delle relazioni internazionali* è senz'altro all'ordine del giorno, secondo quanto ci viene detto in proposito nell'*Emilio*: «Ricercheremo come si possa stabilire una buona associazione federativa, ciò che può renderla duratura, e fino a qual punto si può estendere il diritto della confederazione, senza nuocere a quello della sovranità»¹.

Ma vi è di più. L'unica vera critica plausibile al colonialismo (nelle sue forme politiche, economiche ed anche culturali: Rousseau raccomanda ai Polacchi di contrastare la francomania) è, paradossalmente, una sua critica *indiretta* eppure ancor più corrosiva e radicale, e cioè l'annullamento stesso della politica di potenza, il cui programma è sunteggiato dal consiglio dato ai confederati di Bar: «cominciate col restringere i vostri confini». Solo in questo modo non si pone l'alternativa tra colonialismi più o meno disumani (ed economicamente “razionali”) – proprio perché viene tolta alla radice la necessità di ogni colonialismo.

Certo, Rousseau mostra così di non comprendere che quel che verrà successivamente definito “processo di accumulazione del capitale”, insieme all'ascesa della borghesia ed alla progressiva espansione dei commerci (cosa che Voltaire aveva ben capito e felicemente salutato) – tale ancora disordinato movimento è in marcia – *e se ne pone fuori*. Anche da un punto di vista “psicologico” (ma noi abbiamo scelto di non insistere, ed anzi di criticare chi lo ha fatto in modo eccessivo, su presunti elementi *patologici*)².

---

1 *Emilio*, cit., libro V, p. 701. Al passo citato segue un'allusione critica alle idee dell'abate di Saint-Pierre. È certo che di tutto ciò Rousseau dovesse occuparsi in una delle sezioni delle progettate, e mai realizzate, *Institutions politiques*. Iring Fetscher ricorda come il Marchese d'Antraigues abbia ritenuto di dover bruciare, a causa di una pretesa divergenza delle intenzioni roussoiane da certe tendenze della Rivoluzione francese, proprio il manoscritto di Rousseau sull'organizzazione federale degli Stati!

2 Lester G. Crocker, ad esempio, è profondamente convinto che vi sia una filiazione psicologica diretta della filosofia roussoiana, per cui la “personalità autoritaria” darebbe luogo ad un pensiero sociale totalitario; cosicché «certezza soggettiva, un modo di vedere da cospiratore, etnocentrismo e nazionalismo (Rousseau sogna proprietà recintate ed è ostile agli *outsiders* e pauroso della loro influenza),

La sua forse ancora informe critica (certo se confrontata con l'analisi marxiana) – che coglie nel segno là dove è mirata contro l'assetto sociale ingiusto – è una critica anticipatrice di quel processo storico, che di lì a poco avrebbe subito una brusca accelerazione. La distorsione antropologica originaria genera – e non può che generare – la politica di potenza. Rousseau pensa che vi si possa sovrapporre (come, non spetta a lui dirlo, ma agli uomini *farlo*) un altro corso storico che sia insieme *ritorno alla propria verità antropologica* (una verità che non è circoscrivibile e fissabile in una entità metafisica), e *proiezione in un futuro da ricostruire radicalmente*.

Un passato lontano, sepolto nel vortice temporale attraverso cui l'uomo ha faticosamente costituito la propria contraddittoria *umanità*, lasciandosi dietro di sé la nuda natura e vestendo i panni della *cultura*; ed insieme un *presente* in cui i *selvaggi* ci esibiscono di nuovo quell'umanità allo stato nascente, non ancora completamente deturpata come il volto di Glauco: ecco la radice ed insieme gli *esempi* che dell'immaginario di Rousseau *rivolto all'avvenire*, nell'attesa ansiosa di una *nuova generazione* come è dato di vederlo nelle sue *Rêveries*, costituiscono l'*humus* e la base ineliminabile.

A quell'umanità *fragile* (e *fallita* secondo quanto pensava Buffon), in realtà falciata dalla *barbarie* plurisecolare di imperi e di grandi potenze, che pure così tanto

---

ammirazione degli uomini forti e delle virtù militari, discriminazione di gruppi di gente inferiore, rigidità ed assolutismo, rifiuto al compromesso nell'ideologia e nell'azione, separazione di uomini e donne, omosessualità latente, sentimento di ostilità verso il mondo, timore delle relazioni complesse e non durature e un'avversione alle spiegazioni complesse e sfumate», tutto ciò costituirebbe l'insieme dei caratteri *antropologici* da cui sarebbero scaturite le idee etico-pedagogiche dell'*Emilio* e politiche del *Contratto sociale*! Tranne poi dover surrettiziamente riconoscere che la questione di fondo è un'altra: *l'eliminazione dell'ingiustizia*; ma d'altra parte il nostro commentatore americano pensa, senza apparirne minimamente turbato, che sia del tutto *naturale* che l'uomo sfrutti un altro uomo, e che anzi è proprio questo che li distingue come specie (si veda L.G. CROCKER, *Il contratto sociale di Rousseau*, trad.it. di P. Pasqualucci, Società Editrice Internazionale, Torino 1971, nota 4, pp. 244-45 e pp. 271-73).

ci ha saputo insegnare («sarebbe poco interessante, scrive Victor Goldschmidt, sapere ciò che sono i selvaggi se non fosse un mezzo per conoscere meglio ciò che siamo noi»); alle vittime di ieri, e di oggi, agli Indiani delle Americhe che a decine di milioni sono stati massacrati e strappati alle loro terre e alle loro culture *in nome del luminoso e cosmopolita dio denaro*; a quell'umanità sconfitta e silente, fuori della storia, senza Stato né scrittura, torniamo per l'ultima volta a rivolgere lo sguardo, dando voce a chi, fratello *pietoso* e discepolo di Jean-Jacques, ha dato loro voce:

«Il visitatore che per la prima volta si accampa nella boscaglia con gli Indiani, è preso dall'angoscia e dalla pietà di fronte allo spettacolo di questa umanità così totalmente indifesa; schiacciata, sembra, contro la superficie di una terra ostile da qualche implacabile cataclisma, nuda e rabbrividente accanto a fuochi vacillanti. Egli circola a tastoni fra la sterpaglia, evitando di urtare una mano, un braccio, un torso di cui s'indovinano i caldi riflessi al chiarore dei fuochi. Ma questa miseria è animata da bisbigli e da risa. Le coppie si stringono nella nostalgia di una unità perduta; le carezze non s'interrompono al passaggio dello straniero. S'indovina in tutti una immensa gentilezza, una profonda indifferenza, una ingenua e deliziosa soddisfazione animale, e, mettendo insieme tutti questi sentimenti diversi, qualche cosa che somiglia all'espressione più commovente della tenerezza umana»¹.

---

1 C. LÉVI-STRAUSS, *Tristi tropici*, cit., p. 278.