

II DISCORSO SULL'ORIGINE E I FONDAMENTI DELL'INEGUAGLIANZA FRA GLI UOMINI del 1754, di J.J. Rousseau

Di C. Mazzoni

[*Considerazione preliminare.* La storiografia ha molto discusso circa lo statuto che Rousseau attribuirebbe allo stato di natura quale da lui delineato nel *Discorso*. I termini della questione sono i seguenti: tale condizione originaria dell'umanità è un'ipotesi di lavoro? una mera costruzione mentale? un'entità che non ha mai avuto esistenza reale? O, per contro, Rousseau ritiene che essa sia effettivamente esistita, per quanto in tempi assai remoti, e per quanto non abbia lasciato traccia di sé?

La risposta tradizionale (ripresa da pressoché tutti i manuali) propende per la prima ipotesi (mera costruzione mentale o congettura). Essa si sostiene, tradizionalmente, citando il seguente passo (per altro, non mai nelle sue interezze, ma nella parte terminale), tratto dalla *Prefazione al Discorso*:

Non immaginino dunque i miei lettori che io mi lusinghi d'aver visto ciò che mi pare tanto difficile a vedere. Ho cominciato qualche ragionamento, ho arrischiato qualche congettura, non tanto con la speranza di risolvere il problema quanto nell'intenzione di chiarirlo e di ricondurlo alla sua vera posizione. Altri potranno agevolmente andar più innanzi sulla stessa via, senza che ad alcuno sia facile pervenire al termine, poiché non è lieve impresa districare ciò che v'è d'originario e di artificiale nella natura attuale dell'uomo, e conoscer bene uno stato che non esiste più, che forse non è mai esistito, che probabilmente non esisterà mai, di cui non pertanto è necessario avere nozioni giuste, per giudicar bene del nostro stato presente.

Questo passo deve, tuttavia, essere letto non isolatamente, ma alla luce di quest'altro passo, tratto da pg. 95 dello stesso *Discorso*:

Non è neppur venuto in mente alla maggior parte dei nostri autori di dubitare che lo stato di natura sia esistito; mentre è evidente, dalla lettura dei libri sacri, che il primo uomo, avendo ricevuto immediatamente da Dio intelligenza e precetti, non era affatto per suo conto in tale stato; e che, attribuendo agli scritti di Mosé la fede che deve loro ogni filosofo cristiano, bisogna negare che, anche prima del diluvio, gli uomini si sian trovati mai nel puro stato di natura, a meno che non vi sian ricaduti per qualche avvenimento straordinario: paradosso molto imbarazzante a difendere e del tutto impossibile a provare.

Cominciamo dunque dall'escluder tutti i dati di fatto, poiché essi non concernono punto la questione. Non bisogna prender le ricerche, in cui si può entrare su questo argomento, per verità storiche, ma solo per ragionamenti ipotetici e condizionali, più adatti a chiarire la natura delle cose che a mostrare la loro vera origine, e simili a quelle che fan sempre i nostri fisici intorno alla formazione del mondo. La religione ci comanda di credere che, avendo Dio stesso tratto gli uomini dallo stato di natura subito dopo la creazione, essi son diseguali perché egli ha voluto che tali fossero; ma essa non ci vieta di formular ipotesi, tratte dalla sola natura dell'uomo e degli esseri che lo circondano, su ciò che avrebbe potuto diventare il genere umano se fosse rimasto abbandonato a se stesso.

Ora, il secondo passaggio spiega perché Rousseau dica nel primo che lo stato di natura “forse non è mai esistito”: esso non è mai esistito perché la religione ci vieta di crederlo. Tuttavia è comunque possibile formulare un'ipotesi circa come sarebbero stati tale stato e l'evoluzione successiva dell'umanità, se questa fosse stata lasciata a se stessa (alla propria mera natura), indipendentemente da ogni intervento divino¹. I fisici, citati da Rousseau, lavorano alla stessa maniera quando formulano ipotesi circa l'origine del mondo: essi non dicono come le cose sono andate di fatto (poiché la religione ci ha reso noto attraverso le Scritture che il mondo è frutto di un atto creativo di Dio), ma come sarebbero potute andare senza l'intervento divino. Il carattere congetturale dello stato di natura delineato da Rousseau si spiega, pertanto, in modo duplice: innanzitutto poiché egli non dispone che di se stesso (e non di fatti e prove tangibili, oggettive, quali potrebbero essere popolazioni note che vivono ancora secondo lo stato originario dell'umanità) per risalire a tale stato

¹ Della stessa origine della disuguaglianza sono possibili due spiegazioni (la prima reale, la seconda congetturale): quella secondo le scritture e quella tentata da Rousseau nel *Discorso*, e che, potremmo definire, “secondo la natura delle cose”.

(è da un'introspezione in se stesso che risale ai caratteri naturali dell'uomo, facendo di sé il parametro dell'umanità intera); secondariamente poiché la religione ci ha già detto come sono andate *di fatto* le cose, ragion per la quale ogni racconto che si discosti dai fatti è una mera congettura, un'ipotesi di lavoro "atta più a chiarire la natura delle cose che a mostrare la loro vera origine". Se noi, tuttavia, rimuovessimo l'ossequio ed il credito che deve agli Scritti Sacri ogni filosofo cristiano (e Rousseau si pone fra questi), non v'è dubbio che egli riterrebbe, *di fatto*, le cose essere andate esattamente come egli le ha immaginate (*congetturate*): e, perciò, che è esistito uno stato di natura così fatto, etc.]

Rousseau ritiene l'errore corrente di molti dei pensatori che hanno trattato in precedenza dello stato di natura (*in primis* di Thomas Hobbes, autore del *De cive* e del *Leviatano*) sia quello di aver trasposto in quello stato vizi e bisogni tipici dell'uomo di società. Nei termini di Rousseau (pg. 94):

Infine, tutti parlando continuamente di bisogno, di avidità, di oppressione, di desiderio e di orgoglio, han trasportato nello stato di natura idee prese nella società: parlavano dell'uomo selvaggio e dipingevano l'uomo civile.

Il loro errore è, per così dire, un difetto prospettico. Recuperare la giusta prospettiva significa saper astrarre, nell'uomo sociale, da tutti quegli aspetti che non appartengono alla sua natura, ma sono stati in lui indotti dalla società e si sono sovrapposti a quella sino ad occultarla. Celebre è l'analogia dell'anima umana con la statua di Glauco (pg. 83):

Simile alla statua di Glauco, che il tempo, il mare, le procelle, avevan talmente sfigurato che somigliava meno a un Dio che ad una bestia feroce, l'anima umana, alterata in seno alla società da mille cause senza posa rinascenti, dall'acquisto di una moltitudine di conoscenze e d'errori, dai cambiamenti sopravvenuti nella costituzione dei corpi, e dall'urto continuo delle passioni, ha, per così dire, mutato d'aspetto, sino al punto di esser quasi irriconoscibile; e non vi si ritrova più, in luogo d'un essere operante sempre secondo principi certi ed invariabili, in luogo di quella celeste e maestosa semplicità che il suo autore vi aveva impressa, se non il deforme contrasto della passione che crede ragionare e dell'intelletto delirante.

L'uomo naturale per Rousseau, non è né buono, né cattivo, perché tali categorie sono categorie sociali: prima della società non esisteva alcunché come il "buono" ed il "cattivo". E' soltanto retrospettivamente che noi possiamo parlare di bontà o meno dell'uomo pre-sociale. Del resto, il fatto che l'uomo naturale non agisca secondo la categoria del bene o del male, ma segua il proprio istinto, non significa che costui, sebbene giudicato retrospettivamente, sia malvagio. La tendenza alla sopraffazione reciproca che Hobbes pone nell'uomo naturale (*homo homini lupus*) è tipica di un uomo figlio della società e della mole smisurata di bisogni che essa ha generato in lui: i bisogni elementari dell'uomo naturale (nutrirsi, coprirsi, riprodursi) non sono affatto tali da determinare uno stato di lotta permanente di tutti nei riguardi di tutti. A pg. 120:

Soprattutto non arriviamo a concludere con Hobbes che, per non avere alcuna idea della bontà, l'uomo sia naturalmente cattivo, che sia vizioso perché non conosce la virtù, che rifiuti sempre ai suoi simili i servizi che crede di non dovere loro, né che in virtù del diritto, che si attribuisce con ragione sulle cose delle quali ha bisogno, s'immagini follemente d'essere il solo proprietario di tutto l'universo. Hobbes ha visto assai bene il difetto di tutte le definizioni moderne del diritto naturale, ma le conseguenze, che trae dalla sua, dimostrano che la prende in un senso che non è meno falso. Ragionando sui principi che pone, questo autore doveva dire che, essendo lo stato di natura quello in cui la cura della nostra conservazione è la meno dannosa all'altrui, questo stato era per conseguenza il più adatto alla pace e il più conveniente al genere umano. Dice precisamente il contrario, per aver fatto entrare a sproposito, nella cura della conservazione dell'uomo selvaggio, il bisogno di soddisfare una quantità di passioni, che sono prodotto della società, e che hanno rese necessarie le leggi.

Inoltre, interviene in ogni caso l'istinto della pietà, che Rousseau ritiene naturale ad ogni uomo (pagine 122, 123, 124, 125), e che discende dall'identificazione di ciascuno col proprio simile che soffre. L'uomo rifugge pertanto sempre dal fare del male agli altri, laddove non ne sia costretto per preservare la propria incolumità o salvezza. A pg. 124:

E' dunque ben certo che la pietà è un sentimento naturale che, moderando in ogni individuo l'attività dell'amor di se stesso, concorre alla mutua conservazione di tutta la specie. Essa ci porta impulsivamente in aiuto di quelli che vediam soffrire; essa, nello stato di natura, tien luogo di leggi, di costumi e di virtù, con questo vantaggio, che nessuno è tentato di disobbedire alla sua dolce voce: essa distoglierà ogni selvaggio robusto dal togliere ad un debole fanciullo o a un vecchio malato il cibo conquistato a fatica, se almeno spera di trovarne per sé altrove; essa, in luogo di quella sublime norma di giustizia ragionata: "Fa agli altri quel che vuoi fatto a te stesso", ispira a tutti gli uomini quell'altra massima di bontà naturale, assai meno perfetta, ma più utile forse della precedente: "Fai il tuo bene col minor male altrui possibile".

Non è l'intelletto a distinguere l'uomo dagli altri animali, ma la libertà che il primo ha e i secondi no di disobbedire al proprio istinto. A pag. 106:

Non è dunque tanto l'intelligenza che formi la differenza specifica dell'uomo dagli altri animali, quanto la sua capacità di agente libero. La natura comanda ad ogni animale, e la bestia ubbidisce. L'uomo prova la stessa impressione; ma si riconosce libero di consentire o di resistere [...]

E' in virtù di tale capacità di allontanarsi dalla regola che la natura gli ha imposto mediante gli istinti, che l'uomo ha potuto evolversi dal suo stadio originario. Questa elevazione al di sopra degli istinti non ha tuttavia procurato all'uomo, secondo Rousseau, la felicità, ma una futura rovina. Oltre alla capacità di disobbedire all'istinto, il tratto distintivo dell'uomo è la *perfettibilità*, ossia l'attitudine a perfezionarsi. A pg. 107:

[...] c'è un'altra qualità più che mai specifica che li distingue [l'uomo e gli animali], sulla quale non vi può essere contestazione; ed è la facoltà di perfezionarsi, facoltà che, con l'aiuto delle circostanze, sviluppa successivamente tutte le altre, e risiede in noi tanto nella specie, tanto nell'individuo; là dove un animale è già al termine di qualche mese ciò che sarà per tutta la vita, e la sua specie è talora al termine di mille anni ciò che era nel primo anno di questi mille.

E', ancor più della capacità di disobbedire all'istinto, la perfettibilità la causa della rovina del genere umano. A pg. 107:

Sarebbe triste per noi essere costretti a convenire che questa facoltà [la perfettibilità] distintiva e quasi illimitata è la fonte di tutte le disgrazie dell'uomo; che essa lo trae fuori, a forza di tempo, da quella condizione originaria, nella quale trascorrerebbe giorni tranquilli e innocenti; che essa, facendo sbocciare coi secoli la sua capacità intellettuale e i suoi errori, i suoi vizi e le sue virtù, lo rende, a lungo andare, tiranno di se stesso e della natura.

Ora, qual era da ritenersi la condizione originaria dell'umanità e che cosa l'ha allontanata da tale condizione, facendo sì che essa mettesse in gioco le facoltà che la distinguono dagli animali (perfettibilità e capacità di resistere agli istinti)?

Circa la condizione originaria. Rousseau risponde – cito, fra i tanti passaggi, pg. 132:

Il primo sentimento dell'uomo fu quello della sua esistenza; la sua prima cura, quella della sua conservazione. I prodotti della terra gli fornivano tutti i soccorsi necessari; l'istinto lo trasse a farne uso. Poiché la fame e gli altri appetiti gli facevano sperimentare volta a volta diverse maniere di vita, ve ne fu una che lo invitò a perpetuare la sua specie; e questo cieco impulso, sprovvisto di ogni sentimento del cuore, non produsse che un atto puramente animale: soddisfatto il bisogno, i due sessi non si riconoscevano più, e il figlio stesso non era più nulla per la madre, non appena potesse far senza di lei. Tale fu la condizione dell'uomo nascente; tale fu la vita di un animale, limitato dapprima alle pure sensazioni, che approfittava appena dei doni che gli offriva la natura, lungi dal pensare a strapparle nulla.

Invece Rousseau è alquanto incerto circa le cause che hanno portato l'uomo all'uscita dallo stato di natura². Fra tali cause, non v'è, senz'altro, la Natura stessa – Rousseau, in ciò, si oppone alla tesi aristotelica per la quale l'uomo sarebbe un "animale sociale". A pg. 118:

² "Uscire dallo stato di natura fa tutt'uno con l'entrare nello stato di società (cioè: darsi leggi comuni, sottoporsi all'Autorità comune di una o più persone, etc.). La domanda è perciò la seguente: perché gli uomini, ad un certo momento, hanno ritenuto di darsi leggi comuni, di sottoporsi ad una comune Autorità, etc.?"

Che ne sia di queste origini, si vede almeno, dalla poca cura che ha preso la natura di ravvicinare gli uomini per mezzo di bisogni scambievoli e di facilitare loro l'uso della parola, quanto poco ella abbia messo di suo in tutto ciò che essi han fatto per stabilirne i vincoli. E' impossibile infatti immaginare perché in questo stato primitivo, un uomo avrebbe più bisogno di un altro uomo, che una scimmia o un lupo del suo simile; né, supposto questo bisogno, qual motivo potrebbe invitare l'altro a provvedervi, e neanche, in quest'ultimo caso, come potrebbero accordarsi fra loro sulle condizioni.

A pg. 131:

Dopo aver mostrato che la *perfettibilità*, le virtù sociali e le altre facoltà, che l'uomo naturale aveva ricevute in potenza, non potevano mai svilupparsi da sé; che avevan bisogno per ciò del concorso fortuito di parecchie cause estranee, che potevano anche non nascere mai, e senza le quali egli sarebbe rimasto eternamente nella sua condizione primitiva, mi resta a considerare e raccostare i diversi casi, che han potuto perfezionar la ragione degli uomini peggiorandone la specie, rendere un essere cattivo col renderlo socievole, e da sì lontano termine condurre in fine l'uomo e il mondo al punto in cui lo vediamo.

Rousseau qui sta dicendo che il passaggio allo stato di società non era necessario (come sarebbe, ad esempio, se supponessimo, alla maniera di Aristotele, l'uomo naturalmente portato alla riunione con altri uomini), ma è stato *necessitato* da determinati casi che *potevano anche non porsi*.

Circa lo statuto dei casi che Rousseau addurrà per spiegare il passaggio dallo stato di natura a quello di società, egli stesso ne afferma il carattere congetturale (sono un'ipotesi fra le molte possibili, per quanto la più plausibile). A pg. 131:

Confesso che, potendo gli avvenimenti che debbo descrivere essere sopravvenuti in vari modi, non posso determinarmi nella scelta che per via d'ipotesi [...]

L'unione fra uomini si spiega innanzitutto con le necessità connesse alla sopravvivenza: l'aumento della popolazione rese necessarie maggiori risorse; procurarsi tali risorse, rese necessario l'unione dei mezzi di cui ciascuno poteva disporre singolarmente, etc.

L'unione fra più persone, dapprima in famiglie, e, poi, in villaggi determinò il sorgere dell'*amor proprio*. L'"amor proprio", a differenza dell'amore di sé, non è l'istinto naturale alla conservazione, ma è la necessità che ciascuno avverte di veder riconosciuto il proprio valore dagli altri. L'amor proprio, in quanto tale, non può affermarsi se non entro un contesto di vita in comunità³. Su questo punto, ad esempio, a pg. 139:

Appena gli uomini ebbero incominciato ad apprezzarsi a vicenda, e l'idea della stima fu formata nel loro spirito, ognuno pretese d'avervi diritto, e non fu più possibile mancarne impunemente nei riguardi di nessuno. Quindi nacquero i primi doveri della società, anche fra i selvaggi; e quindi ogni torto volontario diventò un oltraggio, perché, col male risultante dall'ingiuria, l'offeso vedeva il disprezzo della sua persona, spesso più insopportabile che il male stesso.

Rousseau distingue fra *uomo primitivo* e *selvaggio*: ogni uomo primitivo è un selvaggio, ma non ogni selvaggio è un uomo primitivo. Usualmente il termine "selvaggio" copre tutte le popolazioni non-civili: tuttavia, fra queste, resta ancora da distinguere fra popolazioni che vivono secondo lo stato originario dell'umanità e popolazioni che sono uscite da tale stato, per quanto non abbiano ancora varcato la soglia dello stato civile. La gran parte delle popolazioni selvagge note, secondo

³ Nella *Nota XV* al testo, si legge:

Non bisogna confondere l'*amor proprio* e l'*amore di se stesso*, due passioni molto diverse di natura e di effetti. L'amore di se stesso è un sentimento naturale, che porta ogni animale a vegliare alla propria conservazione, e, diretto nell'uomo dalla ragione e modificato dalla pietà produce l'umanità e la virtù. L'amor proprio non è che un sentimento relativo, artificioso e nato dalla società, che porta ogni individuo a far più caso a sé che d'ogni altro, che ispira agli uomini tutti i mali che si fanno reciprocamente, ed è la vera sorgente dell'onore.

Inteso bene ciò, dico che nel nostro stato primitivo, nel vero stato di natura, l'amor proprio non esiste; perché, considerando ogni uomo in particolare se stesso come il solo spettatore che l'osservi, come il solo essere nell'universo che prenda interesse a lui, come il solo giudice del proprio merito, non è possibile che un sentimento, che trae origine da paragoni ch'egli non è in grado di fare, possa germogliare nella sua anima [...]

Rousseau, è già uscita dallo stato originario dell'umanità e, dunque, non può essere utilizzata come termine di riferimento per giudicare di quello (si veda, in proposito, pg. 139).

I selvaggi noti vivono, per lo più, in gruppi più o meno estesi, di contro all'uomo originario, il quale viveva isolatamente. La loro condizione è caratterizzata dall'*assenza di proprietà* (ma, non d'amor proprio): la condizione originaria dell'umanità, invece, si caratterizza per la duplice assenza di proprietà e d'amor proprio. La presenza della proprietà privata è ciò che fa da discriminante fra la condizione del selvaggio e quella dell'uomo civilizzato: è, infatti, il sorgere della proprietà privata a porre le premesse per l'istituzione dello Stato.

Quando Rousseau parla di "proprietà privata" come discriminante fra la condizione del selvaggio e quella dell'uomo civile, ha di mira la proprietà privata *della terra*⁴. Ciò pone una questione: entro lo stato selvaggio dell'umanità non esisteva né proprietà privata della terra, né dei beni⁵ o esisteva proprietà privata degli altri beni (come i frutti spontanei della terra che uno coglie, i vestiti che si fabbrica, etc.), ma non della terra? La questione è irrisolvibile sulla base del testo, trattando questo l'argomento (lo stato selvaggio dell'umanità) in maniera del tutto rapida e generica: basti qui averla posta.

La proprietà della terra sorge dal lavoro applicato sulla terra stessa, *ergo* non poteva sorgere proprietà privata della terra *prima* che sorgesse la pratica della coltura agricola. A pg. 143, si legge:

Dalla cultura delle terre derivò necessariamente la loro partizione [...] Quest'origine è tanto più naturale, in quanto è impossibile concepire l'idea della proprietà nascente da altro che dal lavoro; giacché non si vede che, per appropriarsi le cose non fatte da lui, l'uomo possa mettervi più che il proprio lavoro. Solo il lavoro, dando diritto al coltivatore sul prodotto della terra da lui arata, gliene dà per conseguenza sul terreno, almeno sino al raccolto, e così di anno in anno; il che, facendo un possesso continuo, si trasforma facilmente in proprietà⁶.

Del resto, il sorgere della pratica agricola presuppone la divisione del lavoro e quest'ultima è posta da Rousseau in filiazione diretta con la scoperta della metallurgia. A pg. 143:

⁴ In questo senso, fra gli altri passaggi, pg. 132: "Il primo che, avendo cinto un terreno, pensò di affermare *questo è mio* e trovò persone abbastanza semplici per crederlo, fu il vero fondatore della società civile".

⁵ Lo stato selvaggio andrebbe, quindi, inteso come una sorta di comunismo primitivo, caratterizzato da comunanza dei beni fra tutti i membri della comunità

⁶ Lo stesso in Locke, il che fa pensare ad un riferimento diretto – peraltro, in *Nota XII*, sebbene per altri motivi, il *Trattato sul governo* di Locke è citato espressamente -: Rousseau aveva qui, come termine di riferimento, il pensiero lockeano. Locke, tuttavia, vede nel lavoro la causa della proprietà non solo sui frutti che la terra dà a seguito di coltura, ma anche su quelli che fornisce spontaneamente: il lavoro di coglierli mi dà il possesso sui frutti della raccolta. In questo senso, la proprietà (per quanto non sulla terra) sussisteva anche *prima* del sorgere della pratica agricola. La posizione di Rousseau, su questo punto (esisteva proprietà privata *prima* del sorgere della pratica agricola, o v'era allora semplice comunanza di beni?), rimane incerta, anche se è verosimile esistesse proprietà privata di beni anche prima dell'istituzione della pratica agricola. E', invece, indubbia la critica al principio di proprietà di Locke, il quale, ad ogni modo, rimarrebbe, ad avviso di Rousseau, il più plausibile per spiegare l'origine della proprietà (sia della terra, sia degli altri beni). Rousseau dice esplicitamente, a pg. 147:

Quelli pure che solo l'industria aveva arricchiti, non potevan fondare la proprietà su titoli migliori. Avevano un bel dire: "Son io che ho costruito questo muro; io ho guadagnato questo terreno col mio lavoro". "Chi vi ha dato gli allineamenti, si poteva risponder loro, e in virtù di che pretendete d'essere pagati a nostre spese di un lavoro che non vi abbiamo affatto ordinato? Ignorate voi che una quantità di vostri fratelli muore o soffre del bisogno di ciò che voi avete di troppo, e che vi sarebbe bisognato un consenso espresso ed unanime del genere umano per potervi appropriare, della sussistenza comune, tutto ciò che andava al di là della vostra?"

La critica è: posto anche che uno abbia diritto ai beni frutto del suo lavoro, chi l'ha autorizzato preliminarmente ad applicare quel lavoro su quei beni. Così, se uno lavora questo campo, chi l'ha autorizzato a lavorare questo e non quello? Se uno coglie dei frutti spontanei, essi sono certamente frutto del suo lavoro (nel senso che ha fatto la fatica di coglierli), ma chi, preliminarmente, l'aveva autorizzato a cogliere quelli e non altri?

La critica è, inoltre: ciascuno ha diritto al necessario per la sua sussistenza, ma non ad un eccesso su quel quantitativo. Se tale eccesso v'è, esso avrebbe dovuto essere preliminarmente concordato con tutti gli altri uomini. Si noti che questa seconda critica non è ascrivibile al principio di Locke, il quale ammette il lavoro come fonte della proprietà, purché ciascuno *non sciupi* (ossia purché consumi per sé) il frutto del suo lavoro: se egli ne sciupasse, infatti, sarebbe segno che quei beni erano eccedenti le necessità connesse con la sua sopravvivenza, ed egli, per ciò stesso, non ne avrebbe avuto affatto diritto.

L'invenzione delle altre arti fu dunque necessaria per costringere il genere umano ad applicarsi a quella dell'agricoltura. Da che bisognarono uomini per fondere e forgiare il ferro, occorsero altri uomini per nutrir quelli. Più il numero degli operai venne a moltiplicarsi, meno furono le mani occupate a fornire la sussistenza comune, senza che fossero meno le bocche a consumarla; e come bisognarono gli uni derrate in cambio di ferro, gli altri trovaron infine il segreto d'impiegar ferro per la moltiplicazione delle derrate.

Qui, dicendo che venivano scambiate dagli uni derrate in cambio di ferro e dagli altri ferro in cambio di derrate, Rousseau sembra affermare che ciascuno fosse proprietario del frutto del suo lavoro (derrate alimentari per gli agricoltori e ferro lavorato per i fabbri): infatti io posso scambiare solo ciò che è mio e non ciò che è comune a tutti. L'affermarsi della metallurgia fu così sia la causa del sorgere della proprietà privata della terra, sia dell'affermarsi della proprietà privata dei beni (derrate, ferro, etc.). E' poi evidente che, se il frutto del lavoro di ciascuno è esclusivamente di chi lavora, quanto più uno saprà produrre, tanto più potrà scambiare.

Circa il passaggio dallo stato selvaggio alla divisione del lavoro, recato con sé dall'arte della lavorazione dei metalli, Rousseau dice, a pg. 141:

Finché gli uomini si contentarono delle loro capanne rustiche, finché si limitarono a cucirsi gli abiti di pelli con spine di piante e di pesce, a ornarsi di piume e di conchiglie, a dipingersi il corpo di diversi colori, perfezionare o abbellire i loro archi e le loro frecce, a tagliar con pietre taglienti qualche canotto da pesca o qualche rozzo strumento musicale; in una parola, finché non si volsero che ad opere che uno solo poteva fare, e ad arti che non avevano bisogno del concorso di parecchie mani, vissero liberi, sani, buoni e felici, per quanto potevan esser tali di loro natura, e continuarono a goder fra loro delle dolcezze di relazioni indipendenti: ma dal momento che un uomo ebbe bisogno dell'aiuto di un altro, e s'avvide che era utile ad un solo uomo avere provviste per due, l'uguaglianza scomparve, la proprietà s'introdusse, il lavoro diventò necessario, e le vaste foreste si mutarono in campagne ridenti, che bisognò bagnare col sudore degli uomini, e in cui ben presto si vide la schiavitù e la miseria germogliare e crescere con le messi.

La metallurgia e l'agricoltura furono le due arti, la cui invenzione produsse questa grande rivoluzione. Per il poeta è l'oro e l'argento; ma per il filosofo sono il ferro e il grano gli autori della civilizzazione degli uomini e della perdizione del genere umano.

Le ricchezze, inizialmente consistenti in terra e armenti, non si distribuirono in modo eguale fra tutti gli uomini, ma, a seconda dell'abilità, della destrezza, dell'ingegno e anche della forza, avvantaggiarono alcuni a discapito di altri. A pg. 146:

Prima che si fossero inventati i segni rappresentativi delle ricchezze, esse non potevan consistere che in terre e animali, i soli beni reali che gli uomini potessero possedere. Ora, quando le eredità si furono accresciute di numero e di estensione, sino a coprire il suolo intiero e a toccarsi tutte, gli uni non poteron più ingrandirsi che a spese altrui; e quelli in sopra numero, cui la debolezza o l'indolenza avevano impedito d'acquistarne a loro volta, divenuti poveri senza aver nulla perduto, perché cambiando tutto attorno a loro, essi soli non avevan cambiato affatto, furono obbligati a ricevere o a carpire la loro sussistenza dalle mani dei ricchi; e di là cominciarono a nascere, secondo i vari caratteri degli uni e degli altri, la dominazione e la servitù, o la violenza e le rapine.

Lo stato di conflitto nel quale cadde il genere umano, spinse i ricchi a prendere provvedimenti per tutelare la proprietà che avevano procurata a se stessi. A pg. 147:

I ricchi, sopra tutto, dovettero presto sentire quanto fosse svantaggiosa per loro una guerra incessante, di cui facevan da soli tutte le spese, in cui il rischio della vita era comune, ma quello dei beni era loro particolare.

La nascita dello Stato è ascritta da Rousseau ad un interesse *di parte* (o di una classe sociale, utilizzando il termine "classe" in senso retrospettivo) camuffato da interesse generale, non ad un interesse sociale (ossia della società nel suo complesso) effettivo. A pg. 147-148:

[...] il ricco, premuto dalla necessità, concepì in fine il disegno più meditato che sia mai entrato nello spirito umano: ossia d'usare a favore proprio le forze stesse che l'attaccavano, di fare dei suoi avversari i suoi difensori, di ispirare loro alte massime, dare alte istituzioni, che gli fossero favorevoli, quanto il diritto naturale gli era contrario. In tale intento, dopo aver esposto ai suoi vicini l'orrore di una condizione che li armava gli uni contro gli altri, che rendeva il loro

possesso oneroso al pari dei loro bisogni, in cui nessuno trovava la sua sicurezza né nella povertà, né nella ricchezza, egli inventò facilmente ragioni speciose per menarli al suo scopo: “Uniamoci, disse loro, per garantire i deboli dall’oppressione, frenare gli ambiziosi e assicurare a ciascuno il possesso di ciò che gli appartiene: istituiamo ordinamenti di giustizia e di pace, cui tutti siano obbligati a conformarsi, che non facciano distinzione di persona, e che riparino in qualche modo i capricci della fortuna, sottomettendo ugualmente il potente e il debole ad obblighi reciproci. In una parola, invece di volger le nostre forze contro noi stessi, raccogliamole in un potere supremo, che ci governi secondo leggi sagge, che protegga e difenda tutti i membri dell’associazione, respinga i nemici comuni, e ci mantenga in eterna concordia...”

Più avanti, a pg. 149:

Tale fu o dovette essere l’origine della società e delle leggi, che diedero nuove pastoie al debole e nuove forze al ricco, distrussero senza scampo la libertà naturale, fissarono per sempre la legge della proprietà e della disuguaglianza, d’una accorta usurpazione fecero un diritto irrevocabile, e, per il vantaggio di qualche ambizioso, assoggettarono ormai tutto il genere umano al lavoro, alla servitù e alla miseria.

La nascita dello Stato, a sua volta, assommò ad un’ineguaglianza di ricchezze, una disuguaglianza d’autorità (il magistrato e il comune cittadino), cui seguì, per mutamento del potere legittimo in arbitrario, cioè con l’abolizione del principio elettivo e l’istituzione dell’ereditarietà delle cariche, quella fra padrone e schiavo. A pg. 160:

Se seguiamo il processo della disuguaglianza in queste diverse rivoluzioni, troveremo che la fondazione della legge e del diritto di proprietà ne fu il primo termine, l’istituzione della magistratura il secondo, e il terzo ed ultimo fu il cambiamento del potere legittimo in arbitrario; di modo che la distinzione di ricco e di povero fu legittimata dalla prima epoca, quella di potente e di debole dalla seconda, e dalla terza quella di padrone e di schiavo, che è l’ultimo grado della disuguaglianza, e il termine cui metton capo infine tutti gli altri, fin che nuove rivoluzioni dissolvano del tutto il governo e lo ravvicinino alla legittima istituzione.

Nota: caratteri innovativi⁷ presenti nel Discorso sull’origine della disuguaglianza fra gli uomini

Sulla divisione del lavoro. Rousseau, a differenza di Locke, individua nella *divisione del lavoro* l’elemento centrale del passaggio dallo stato di natura a quello di società. Il rilievo circa la divisione del lavoro come motivo fondante della nascita della società era, a suo tempo, stato fatto valere, in modo ben più deciso rispetto che nello stesso Rousseau, da Platone; di contro, Aristotele, con la sua celebre definizione dell’uomo come “animale sociale”, aveva rinvenuto nella naturale socialità umana il motivo dell’aggregazione.

Ora, la divisione del lavoro consente palesemente di soddisfare in modo più efficace ai bisogni di ognuno, nonché di innalzare i livelli della produzione, ossia la quantità di prodotto realizzata nell’unità di tempo (come noterà Adam Smith ne *La ricchezza delle nazioni*, del 1776): infatti, se io, ad esempio, faccio solo scarpe, col tempo acquisirò una notevole destrezza nello svolgere quella mansione; se uno fa solo scarpe, uno solo vestiti, uno solo case, etc., e poi ciascuno scambia il proprio prodotto con ciascun altro, ognuno otterrà un prodotto di qualità e quantità maggiore rispetto alla condizione nella quale lo produceva da sé.

La divisione del lavoro, ovviamente, reca sempre con sé, come corollario, lo scambio del prodotto: infatti nessuno, in questa condizione, è in grado di provvedere da solo al soddisfacimento di tutti i suoi bisogni (il calzolaio deve bere, mangiare, vestirsi, etc.), ma occorre, a tal fine, che scambi l’eccesso del suo prodotto contro altri beni (scarpe contro vestiti, cibo, etc.). La necessità di scambiare il prodotto induce, perciò, in ognuno, un bisogno costante dell’altro.

E’ dalle necessità connesse allo scambio dei prodotti (maggiore rapidità nelle transazioni, etc.) che è nata la moneta (dapprima metallica, poi cartacea). L’accumulazione di moneta è poi diventata fonte di ricchezza: accumulare molta moneta significava, infatti, avere sempre a disposizione una merce che poteva essere scambiata contro ogni merce ad ogni momento.

⁷ Quando dico “innovativi” mi riferisco, ovviamente, al contesto storico entro il quale l’opera fu scritta.

Sullo Stato come strumento di garanzia del privilegio economico. Rousseau, in ciò anticipando tesi che saranno poi marxiane, vede nello Stato uno strumento ideato da una classe sociale per garantire il proprio privilegio economico contro un'altra, così come identifica nell'ideologia giusnaturalistica una costruzione teorica elaborata da quella stessa classe a sostegno dei propri privilegi economici.

Sull'amor proprio. La condizione dell'uomo civile (come già quella del selvaggio allo stadio più evoluto) è caratterizzata dall'amor proprio. Con l'acquisizione di tale passione l'uomo ha già perso gran parte della sua felicità originaria. L'amor proprio, come già detto, consiste nella necessità, avvertita da ciascuno, di avere un riconoscimento sociale, di essere apprezzato, stimato, tenuto in buon conto. L'individuazione dell'amor proprio come male della civiltà e fonte maggiore dell'infelicità umana, è un elemento di grande originalità e modernità del pensiero di Rousseau e denota un forte acume non soltanto teoretico, ma psicologico.

Riportiamo la condanna netta della società civile quale espressa a pg. 144-145, in cui è posto l'accento, oltre che sulle conseguenze funeste dell'amor proprio, sulla quantità di bisogni, estranei all'uomo naturale, cui questi si trova ad essere improvvisamente asservito:

Ecco dunque tutte le nostre facoltà sviluppate, la memoria e l'immaginazione in gioco, l'amor proprio interessato, la ragione resa attiva, e lo spirito giunto quasi al termine di perfezione di cui è capace. Ecco tutte le qualità naturali messe in azione, la classe e la sorte di ogni uomo stabilite, non solo sulla quantità di beni e sul potere di servire o nuocere, ma sullo spirito, la sulla bellezza, la forza o l'abilità, sul merito o i talenti; e queste qualità, essendo le sole che potessero attirare considerazione, bisognò ben presto averle o fingerle. Bisognò, per l'utile proprio, mostrarsi altro da quel che s'era in realtà. Essere e parere divennero due cose affatto differenti, e da questa distinzione uscirono il fasto imponente, l'astuzia ingannatrice e tutti i vizi che ne sono il corteo. D'altro lato, di libero e indipendente che era prima l'uomo, eccolo, da una quantità di nuovi bisogni, assoggettato, per così dire a tutta la natura e sopra tutto ai suoi simili, di cui diventa in certo senso lo schiavo, anche diventandone il padrone: ricco, ha bisogno dei loro servizi; povero, ha bisogno dei loro soccorsi; e la mediocrità non lo mette punto in grado di farne a meno. Bisogna dunque che egli cerchi senza posa d'interessarli alla sua sorte e di far loro trovare, in realtà o in apparenza, il loro utile nel lavorar per l'utile suo: ciò che lo rende furbo e artificioso cogli uni, imperioso e duro con gli altri, e lo mette nella necessità di ingannare tutti quelli di cui ha bisogno, quando non possa farsene temere, e non trovi il suo interesse a servirli utilmente. Infine l'ambizione divorante, l'ardore di elevare la sua fortuna relativa, non tanto per vero bisogno, quanto per mettersi al di sopra degli altri, inspira a tutti gli uomini una tendenza nera a nuocersi a vicenda, una gelosia segreta, tanto più pericolosa in quanto, per far il suo colpo più sicuramente, prende spesso la maschera della benevolenza; in una parola, concorrenza e rivalità da una parte, opposizione d'interessi dall'altra, e sempre il desiderio nascosto di fare l'utile proprio a spese altrui: tutti questi mali sono il primo effetto della proprietà e il corteo inseparabile della disuguaglianza sorgente.

Sull'amor proprio è ancor più eloquente il seguente passaggio, contenuto a pg. 166-167:

Che spettacolo, per un Caraibo, i lavori penosi e invidiati di un ministro europeo? Quante morti crudeli non preferirebbe questo selvaggio indolente all'orrore di una simile vita, che spesso non è neppure addolcita dal piacere di far bene! Ma, per veder lo scopo di tante cure, bisognerebbe che le parole potenza e reputazione avessero un senso nel suo spirito; che apprendesse che c'è una specie di uomini, che tengono in conto gli sguardi del resto dell'universo, che sanno esser felici e contenti di se stessi piuttosto sulla testimonianza degli altri che sulla propria. Tale, infatti, è la vera causa di tutte queste differenze: il selvaggio vive in se stesso; l'uomo socievole sempre fuori di sé, non sa vivere che nella opinione altrui; e, per così dire, solo dal loro giudizio trae il sentimento dell'esistenza propria.