

# Rousseau critico della proprietà moderna: il *Discorso sull'origine della disuguaglianza*

**Lorenzo Coccoli**

Commenta questo articolo su FriendFeed

Copyright © 2010 Lorenzo Coccoli

Questo documento è soggetto a una licenza GNU FDL.

08-08-2010

---

## Sommario

Introduzione

Un ambiguo stato di natura

Il *Discorso* come teoria della modernità

Conclusioni

## Introduzione

«Nella nostra tradizione filosofica, le argomentazioni a giustificazione della proprietà sono state spesso presentate nella forma di genealogie: come storie sul modo in cui la proprietà privata sia potuta emergere in un mondo che prima di allora non conosceva quell'istituzione»<sup>1</sup>. Nelle grandi narrazioni dei teorici della proprietà, e a parte alcune (pur significative) differenze, lo schema seguito è più o meno lo stesso: un momento iniziale (lo stato di natura), uno svolgimento, una conclusione (l'instaurarsi del regime proprietario). Il *Discorso sull'origine della disuguaglianza tra gli uomini* non fa eccezione a questa regola: anche qui la proprietà non è un dato immediato ma l'esito di un lungo, anzi lunghissimo processo. Tuttavia, se la forma è analoga, il significato è radicalmente differente: la genealogia descritta da Rousseau non si propone di legittimare l'appropriazione individuale dei beni; tutt'al contrario, la proprietà è trattata come una patologia, come un motivo potente di corruzione del primitivo stato di innocenza. Se sempre di genealogia si tratta, è però una «genealogia negativa», «scritta in...uno spirito nietzschiano»<sup>2</sup>. La proprietà non porta con sé né abbondanza, come poteva essere in Locke, né garanzie di pace sociale, com'era di certo in Hume, ma «delitti», «guerre», «assassinii», «miserie» ed «errori»<sup>3</sup>. Ora, Rousseau non era il primo a stabilire una relazione del genere: che ne fosse consapevole o meno, il filosofo ginevrino riattivava in una certa misura tutta una tradizione di pensiero che dalla prima patristica giungeva almeno fino al *Decretum* di Graziano. Si confronti il celeberrimo inizio della seconda parte del *Discorso* con alcuni passi di Ambrogio<sup>4</sup>, di Agostino<sup>5</sup> o del canone *Dilectissimis*<sup>6</sup>: le somiglianze che se ne ricavano sono perlomeno suggestive. Anche lo schema narrativo adoperato qui da Rousseau sembra la versione secolarizzata del modello biblico del peccato originale: ad un'originaria situazione di candore naturale segue un movimento degenerativo di decadimento e di allontanamento progressivo da quella prima condizione edenica. In più, come vedremo, tanto nell'antica concezione teologica che nelle riflessioni rousseauiane sulla disuguaglianza la proprietà privata e la necessità del lavoro giocano un ruolo centrale, seppur negativo. Certo, c'è almeno una differenza fondamentale, ed è che lo stato di natura del filosofo ginevrino è più che altro un'ipotesi logica, senza la consistenza *storica* pretesa invece dal racconto biblico. Tuttavia, alcune analogie paiono comunque innegabili<sup>7</sup>.

Questa riattivazione di un ordine di idee premoderno nel cuore stesso della modernità illuministica produce un effetto spiazzante: non solo rispetto alle ottimistiche filosofie della storia di un Turgot o di un Condorcet che prospettavano un progresso continuo e generalizzato della condizione umana, ma anche – ed è questo che qui ci interessa primariamente – rispetto al duplice processo di sacralizzazione della proprietà privata e rimozione del comune, già operante da tempo tanto sul piano storico quanto su quello teorico e di immaginario. Lo scopo della genealogia tracciata nel secondo *Discours* non è legittimare un diritto (naturale o positivo che sia), ma ricostruire la storia di un'idea, «perché questa idea di proprietà dipende da molte altre idee che si sono potute formare solo successivamente, non nacque improvvisamente nello spirito umano» ma solo dopo una «lenta successione di avvenimenti e di conoscenze» (p.72). Il vertice ottico da cui Rousseau inquadra il problema sottrae per un momento la proprietà privata al processo di naturalizzazione cui era stata (e sarà) destinata per riconsegnarla alla storia, per riconsegnarle una storia. «Il *Discorso sull'origine e i fondamenti della disuguaglianza* è lo spettro che si aggira senza posa sulla rivoluzione...Storicizzando la nozione di proprietà, Rousseau ne problematizza la legittimità»<sup>8</sup>.

## Un ambiguo stato di natura

«È dell'uomo che devo parlare; e la natura del problema che devo esaminare mi fa conoscere che parlerò a uomini: giacché non si propongono problemi del genere quando si teme di onorare la verità» (p.35). Queste parole di Rousseau, che inaugurano il *Discorso sull'origine della disuguaglianza*, andrebbero prese alla lettera. Esse esplicitano, forse al di là della stessa intenzione dell'autore, protagonisti e destinatari della sua storia. Sarà bene precisarlo subito: la narrazione rousseauiana sembra prevedere un solo soggetto in senso pieno, e questo soggetto è connotato sessualmente. È, appunto, un uomo. Quando le donne fanno la loro comparsa, il loro ruolo è per lo più quello di posta in gioco in un conflitto tra collettivi di uomini. La misoginia del ginevrino è un dato risaputo, su cui forse non varrebbe nemmeno la pena di insistere se non fosse per ricordare che il percorso che da qui in poi seguiremo è un percorso tutto interno al mondo maschile, in cui la differenza femminile interviene quasi solo come oggetto del desiderio e delle gelosie degli uomini. Vedremo tra poco come questo chiarimento preliminare rivesta una certa importanza nell'ottica di una ricostruzione attenta della riflessione rousseauiana sull'origine della proprietà.

Ma di cosa si tratta con precisione nel *Discorso*? «Di indicare nel progresso delle cose il momento in cui, il diritto subentrando alla violenza, la natura fu sottomessa alla legge; di spiegare per quale serie di miracoli il più forte ha potuto acconciarsi a servire il più debole e il popolo a comperarsi una pace teorica a prezzo di una felicità reale» (p.36)<sup>9</sup>. In altre parole, si tratta di fissare un punto nell'arco di un *continuum* che si muove quasi senza soluzione di continuità tra due estremi, di segnare il discrimine al di là del quale lo stato di natura si trasforma in società civile lungo un processo in cui cambiamenti anche radicali si susseguono in modo pressoché impercettibile. Ovviamente, il compito è più facile a dirsi che a farsi.

Perciò i lettori non credano che io osi sperare di aver visto quello che mi sembra tanto difficile poter vedere. Ho abbozzato alcuni ragionamenti, ho arrischiato qualche congettura, non tanto con la speranza di risolvere il problema quanto con l'intenzione di illuminarlo e ridurlo al suo vero stato. Altri potranno facilmente proseguire oltre per la medesima strada, senza che sia facile per nessuno arrivarne al termine, poiché non è impresa da poco quella di sceverare ciò che vi è di originario da ciò che vi è di artificiale nella natura attuale dell'uomo, e di conoscere bene *uno stato che non esiste più, che forse non è affatto esistito e probabilmente non esisterà mai*, e sul quale tuttavia è necessario avere delle idee giuste *per giudicare bene intorno al nostro stato presente* (p. 29, corsivo nostro).

Il passo appena citato consente di mettere a fuoco con una certa accuratezza le coordinate in cui Rousseau inquadra la problematica dello stato di natura. Più sopra abbiamo detto che esso non possiede una reale consistenza storica, ma che rappresenta piuttosto una condizione congetturale, un postulato logico: il che in un certo senso è vero, ma non del tutto preciso. La climax corsivata restituisce con migliore approssimazione la posizione ambigua che lo stato di natura occupa nell'economia del *Discours*. «Uno stato che non esiste più, che forse non è affatto esistito e probabilmente non esisterà mai»: se il primo enunciato sembra collocarsi sul piano della realtà, gli ultimi due si muovono invece in un registro semplicemente ipotetico (“forse”, “probabilmente”) e irreali (“non è esistito”, “non esisterà mai”). Una delle peculiarità dello stato di natura rousseauiano risiede proprio in questo suo statuto anfibo, a cavallo tra dimensione storica e supposizione teorica. Così, alcune affermazioni di Rousseau negano esplicitamente qualsiasi consistenza reale alla sua ipotesi di partenza: «Non bisogna prendere le ricerche in cui è necessario addentrarsi in questo argomento per verità storiche, ma solo per ragionamenti ipotetici e condizionali, destinati piuttosto a spiegare la natura delle cose che a mostrarne la vera origine, e simili a quelli intorno alla formazione del mondo che ogni giorno fanno i nostri fisici» (p.37). Qui siamo molto più vicini alla concezione di un Hobbes, che non a quella del “saggio” Locke. E tuttavia, non sembra che il ricostruire la «verità storica» dello stato di natura sia impossibile (o inutile) in linea di principio: la principale difficoltà risiede nel concepire e realizzare «esperienze» che permettano di provare al di là di ogni dubbio la realtà fattuale di quelli che altrimenti restano solo «ragionamenti ipotetici e condizionali» (e che come tali troviamo perciò nel *Discorso*). Ora, Rousseau sa che «i più grandi filosofi non sarebbero abbastanza bravi per dirigere queste esperienze, né i più potenti sovrani sarebbero in grado di farle» (p.29). Ma ciò non esclude che il successo sia impossibile da conseguire, sebbene la quantità quasi sovrumana di «intelligenza e buona volontà» necessarie lo rendano altamente improbabile. Insomma, se di impossibilità si tratta, è un'impossibilità di fatto, non di principio.

Per concludere su questo primo fondamentale punto: pare che lo stato di natura occupi nel *Discorso* una posizione ambivalente, a cavallo tra storia e teoria, senza coincidere perfettamente né con l'una né con l'altra. È uno schema, una forma ipotetica che può però accogliere contenuti reali: il che tra l'altro permette a Rousseau di usare ripetutamente come esemplificazione almeno approssimativa di quella prima condizione naturale i “selvaggi” dei Caraibi o dell'America del Nord. Inoltre, questo suo statuto ambiguo ha un ruolo essenziale rispetto alla funzione che il filosofo di Ginevra gli assegna, che è quella di servire da pietra di paragone, da unità di misura per la situazione attuale dell'uomo civile. In quello stato originale noi troviamo l'essenza e la verità del genere umano, rispetto alle quali ogni aggiunta o cambiamento successivi non sono che alterazioni artificiali (e perlopiù peggiorative) prodotte in seno alla società. Operare un confronto tra i due termini del *continuum* permetterà allora di «giudicare bene intorno al nostro stato presente». Tuttavia, se questi due termini fossero reciprocamente incommensurabili, se si muovessero su due piani di realtà del tutto distinti, non si potrebbe compiere legittimamente alcun paragone: di qui la rilevanza assunta dalla peculiare duplicità dello stato di natura; di qui anche la possibilità, come vedremo, di leggere nel *Discorso* una sorta di teoria critica sull'origine della modernità.

Passiamo ora a esaminare nel concreto come Rousseau arrivi a costruire il suo postulato di partenza. Innanzitutto, egli sorprende il suo uomo in un momento già avanzato dello sviluppo della specie: quando cioè la sua conformazione è già simile a quella eretta attuale. Detto questo, per ricavare il protagonista della nostra storia è ancora necessario spogliare «questo essere così costituito di tutti i doni soprannaturali che egli abbia potuto ricevere e di tutte le facoltà artificiali che ha potuto acquistare soltanto mediante un lungo processo» (pp.39-40). Alla base dell'uomo naturale congetturato da Rousseau si trova perciò un doppio movimento di astrazione – il che non fa che confermarlo come costruito più logico che storico. Da una parte, si astraie dalle conoscenze che possiamo ricavare dalla fede e dai libri sacri; dall'altra, si devono lasciare da parte anche tutte quelle alterazioni e modificazioni che solo il concorso di «mille cause» successive ha apportato al modello originale. Il

primo movimento permette di sottrarre la narrazione alle verità già rivelate della religione, collocandola in uno spazio almeno ipoteticamente secolare (un'operazione simile all'*etsi Deus non daretur* di Grozio). Il secondo consente invece di evitare il rischio in cui sono incappati quasi tutti i filosofi precedenti, e cioè quello di trasportare allo stato di natura «idee che avevano attinte nella società: parlavano dell'uomo selvaggio, e dipingevano l'uomo civile» (p.36).

Il quadro (per ora solo fisico) che ne consegue è quello di esseri sani e robusti, furbi ma non riflessivi, senza alcun istinto particolare ma proprio per questo in grado di imitare gli istinti di tutti gli altri animali. Forti, agili, dal temperamento robusto (anche grazie alla natura che opera sin dalla nascita la sua selezione spietata, «esattamente come la legge di Sparta con i figli dei cittadini»), gli uomini non conoscono ancora le debolezze, i timori, i bisogni del vivere "civile". Lo stesso vale per le malattie: «quando si pensa alla buona costituzione dei selvaggi...quando si sa che essi quasi non conoscono altre malattie che le ferite e la vecchiaia, si è molto inclini a credere che si farebbe molto facilmente la storia delle malattie umane seguendo la storia delle società civili» (p.44). L'autoconservazione è la loro cura principale: per il resto, gli uomini in questo stato sono animali oziosi, amanti del riposo, senza pensieri che sopraggiungano a interrompere i loro sonni.

Dopo aver elencato le qualità fisiche dei suoi personaggi, Rousseau passa a tratteggiarne il «lato metafisico e morale». Gli uomini, come gli animali, non sono che macchine complicate: con la differenza essenziale che, se in questi ultimi è la natura da sola a compiere tutte le operazioni necessarie al loro mantenimento, i primi invece partecipano alla loro difesa e conservazione in qualità di agenti liberi. È la libertà, e non tanto la capacità di avere delle idee (capacità comune anche alle bestie, pur se in misura minore), l'elemento spirituale che dà all'uomo il suo posto specifico tra le creature, e che gli assicura quell'eccedenza metafisica che gli impedisce di ridursi integralmente alle «leggi della meccanica». Va notato tuttavia come proprio questa scintilla "divina", che consente all'uomo di distinguersi dagli animali, sia anche la causa, o meglio la condizione di possibilità della sua eventuale rovina. Se è vero che la differenza tra uomini e bestie passa per la presenza o meno della libertà, è vero anche che ciò «fa sì che la bestia non possa deviare dalla regola che le è prescritta anche quando le sarebbe di vantaggio il farlo, mentre l'uomo ne devia spesso a suo danno» (p.47). Come in Locke (e nel giusnaturalismo in genere), anche qui la natura rappresenta un'istanza normativa, stabilendo una linea di condotta rispetto alla quale ogni deviazione è una devianza e una degenerazione; ma, a differenza di Locke, Rousseau scinde natura e ragione. I principi di natura sono «anteriori alla ragione»; anzi, è proprio lo sviluppo delle facoltà intellettive che fa sorgere nell'uomo la tentazione di sottrarsi ai precetti naturali «perché l'intelligenza corrompe i sensi e la volontà, parla anche quando la natura tace» (p.47). E ancora: «L'uomo che medita è un animale degenerato» (p.44). Quel che risulta paradossale è che proprio ciò che potrebbe innalzare gli uomini al di sopra degli altri esseri rischia invece di degradarli al livello più basso della depravazione.

Un discorso simile si potrebbe fare a proposito dell'altra caratteristica che differenzia l'uomo dalle bestie: la sua facoltà di perfezionarsi,

facoltà che, con l'aiuto delle circostanze, sviluppa successivamente tutte le altre ed è propria a noi, sia alla specie che agli individui, mentre un animale dopo qualche mese è quello che sarà per tutta la vita e la sua specie dopo mille anni è ancora quella che era nel primo anno del millennio...Sarebbe triste per noi dover riconoscere che questa facoltà distintiva e quasi illimitata è la sorgente di tutte le sventure dell'uomo, che è essa che, con la forza del tempo, lo trae da quella condizione naturale nella quale egli passerebbe giorni tranquilli e innocenti, ed è essa che, facendone di secolo in secolo sviluppare l'intelligenza e gli errori, i vizi e le virtù, a lungo andare lo rende tiranno di se stesso e della natura (p.48).

Così, l'uomo si rivela essere virtualmente ambivalente. Quelle capacità che gli consentono di conquistare altezze sempre maggiori, sono le stesse che possono trascinarlo anche al di sotto delle bestie. Una volta avviatosi, il processo dello sviluppo umano segue contemporaneamente questa traiettoria duplice di elevazione-abiezione, e non si tratta che di tirarne le somme per capire quale delle due tendenze, al netto dell'altra, sia prevalsa alla fine del percorso. Tuttavia, a questo punto ci troviamo ancora nel quadro immobile dello stato di natura, dove le facoltà umane restano solo potenziali senza per il momento esplicitarsi in atto, e dove perciò non ha ancora fatto il suo ingresso quella che sarà invece la protagonista della seconda parte del *Discorso*: la storia.

Terminiamo il nostro ritratto dell'uomo naturale. Come le sue capacità intellettive, così anche le sue passioni e i suoi bisogni sono molto poco sviluppati. Tra i due aspetti esiste infatti una correlazione intrinseca: «Cheché ne dicano i moralisti, l'intelletto umano deve molto alle passioni, le quali, per comune consenso, a sua volta gli devono moltissimo» (p.49). Il legame che li lega è circolare: da una parte, desideri e timori sono la scaturigine dell'impulso a ragionare (tant'è che noi «cerchiamo di conoscere soltanto perché desideriamo di godere»); dall'altra, i bisogni aumentano in qualità e quantità a causa del progresso del sapere e dell'intelletto. Se innescata, la circolarità è talmente perfetta da generare una spirale crescente di desideri e sapere il cui movimento è praticamente impossibile da invertire o arrestare. Fortunatamente però, a questo stadio i bisogni sono ad un livello assolutamente elementare, limitandosi al «semplice impulso della natura». I soli beni di cui l'uomo selvaggio va in cerca sono «il nutrimento, una femmina, e il riposo» (p.49).

Molti ostacoli si frappongono tra l'uomo nello stato di natura e l'invenzione di quelle arti che segneranno l'inizio della civiltà (a cominciare dall'agricoltura e dalla metallurgia). In primo luogo, come abbiamo appena visto, lo scarso numero di esigenze ch'egli si trova a dover soddisfare. Frugale e quasi senza pretese, il nostro selvaggio non sente nemmeno la necessità di sviluppare le tecniche che noi utilizziamo per costringere la natura «alle preferenze del nostro gusto». Per di più, la terra fornisce spontaneamente di che appagare anche i pochi bisogni rimanenti: «lasciata alla sua naturale fertilità e coperta di foreste che la scure non ha mai mutilato offre a ogni passo delle riserve alimentari e dei giacigli agli animali di ogni specie» (p.40). Il rapporto tra uomini e ambiente è pensato all'insegna dell'abbondanza; la scarsità non è un dato naturale assoluto, com'era ad esempio per Hume: piuttosto, essa deriva dal rapporto tra l'accresciuta quantità di desideri causata dall'ingresso in società e l'immutata disponibilità di beni. Di conseguenza, l'uomo nello stato di natura non ha nemmeno alcun pensiero per il futuro: «la sua anima, che non è agitata da nulla, si abbandona al solo sentimento dell'esistenza attuale senza alcuna idea dell'avvenire, per quanto vicino...» (p.50). Privato di qualsiasi tipo di progettualità a lunga o anche media scadenza, egli vive schiacciato in una sorta di tempo senza storia: una condizione in cui le età si susseguono senza apportare novità sostanziali. Se a questo aggiungiamo l'inesistenza o quasi di una lingua comune che consenta di trasmettere alla generazione successiva le conoscenze acquisite da quella precedente, «l'odio mortale che hanno tutti per un lavoro continuativo» (p.51), e l'assenza di proprietà e di divisione stabile delle terre (che disincentiva ulteriormente gli sforzi produttivi), capiamo in che senso «tutto sembri distogliere dall'uomo selvaggio la tentazione e i mezzi per cessare di essere tale» (p.50).

Ma l'ostacolo principale alla formazione di legami sociali è un altro, ed è il fatto che gli uomini, per loro stessa natura, non cercano la compagnia e l'aiuto dei propri simili. Non è difficile rendersene conto, soprattutto se si fa attenzione alla scala di valori che ispira il *Discorso*. Il punto è che l'ideale di Rousseau, la sua preoccupazione costante<sup>10</sup>, è la libertà – la quale, come abbiamo visto, è l'elemento che separa, nel bene e nel male, gli esseri umani dalle bestie. Solo che, in un giro di idee forse troppo precipitoso, il filosofo ginevrino sembra associare la libertà all'indipendenza (intesa come assenza di qualsiasi dipendenza), e contrapporre quest'ultima al vivere associato *tout court*. Una costellazione di pensiero che riemerge con forza fin ne *Il contratto sociale*, dove il problema sarà proprio quello di conciliare i due termini apparentemente inconciliabili di libertà e società:

Questa difficoltà, portata sul piano della mia ricerca, può enunciarsi nei seguenti termini:  
“Trovare una forma di associazione che difenda e protegga le persone e i beni degli associati sfruttando al massimo la forza comune, associazione nella quale ogni uomo, pur unendosi a tutti gli altri, non obbedisca che a se stesso e resti libero come prima”. Questo è il problema fondamentale di cui *Il contratto sociale* offre la soluzione <sup>11</sup> .

Forse ci si può spiegare così come mai Rousseau paia attribuire alle società umane la colpa di ogni sorta di mali. A cominciare da un punto di vista strettamente fisico: come gli animali, che una volta addomesticati perdono in forza e vigoria, così anche l'uomo «diventando socievole e schiavo diventa debole, timoroso, strisciante, e il suo modo di vivere molle ed effeminato finisce per snervare insieme e la sua forza e il suo coraggio» (p.45). Il vivere associato è anche, come abbiamo visto, la causa principale delle malattie del corpo, nonché, come si dirà più avanti, delle degenerazioni dello spirito, a cominciare dal pervertimento dell'amore di sé in amor proprio.

Di suo, lo stato di natura è uno stato aeriforme, in cui gli uomini, come tanti atomi isolati, senza quasi legami tra di loro, conducono una «vita nomade e vagabonda», venendo in contatto solo casualmente e comunque per brevissimi periodi di tempo. Né da queste collisioni fugaci nasce alcunché di duraturo, di stabile: subito ognuno se ne va per la sua strada, tanto da far risultare impossibile anche quello che tradizionalmente era stato considerato il nucleo elementare e primitivo della società – la famiglia. Il selvaggio rousseauiano vive «...errabondo nelle foreste, senza industria, senza favella, senza domicilio, senza guerra e senza amicizie, senza avere alcun bisogno dei propri simili e senza avere alcun desiderio di nuocere loro, forse persino incapace di riconoscerne individualmente qualcuno» (p.67). In effetti, a questo stadio l'uomo non ha ancora coscienza del suo essere individuo, separato dagli altri e dall'insieme della specie: ciò però non toglie che la sua condizione originaria lo destini a un'esistenza atomistica, a una felicità autarchica e autosufficiente. Lo stato di natura non è né uno stato di guerra, come pensava Hobbes, né però propriamente uno stato di pace: piuttosto, uno stato di reciproca indifferenza <sup>12</sup> . Non solo sarebbe un errore presupporre in questo stadio primordiale l'esistenza di una qualsiasi forma di relazione sociale, ma lo stesso desiderio di socievolezza è escluso con forza da Rousseau.

Cheché ne sia di queste origini, si scorge almeno, dalla poca preoccupazione che la natura si è presa di avvicinare gli uomini per mezzo dei loro vicendevoli bisogni e di facilitare l'uso della parola, quanto poco essa ne abbia preparata la socievolezza e quanto poco di suo ci abbia messo in tutto ciò che essi hanno fatto per stabilire i legami della società. Effettivamente, è impossibile immaginare perché mai un uomo in questo stato primitivo avrebbe avuto bisogno di un altro uomo più di quanto un lupo o una scimmia abbiano bisogno del loro simile...(p.58).

In questo modo, Rousseau eliminava alla radice ciò che una tradizione di pensiero plurisecolare, a partire almeno da Platone, aveva individuato come fondamento originario delle società umane: la necessità di collaborazione reciproca per la soddisfazione dei bisogni. Nello stato di natura, l'uomo non ha alcuna esigenza (fisica o morale) che non possa appagare in modo autonomo e indipendente. Ovviamente, si potrebbe a ragione dubitare dell'attendibilità storica di una simile antropologia. Come nota Polanyi, «il selvaggio individualista che raccoglie cibo e caccia in proprio o per la sua famiglia, non è mai esistito» <sup>13</sup> . Tuttavia, questo non costituisce necessariamente una difficoltà per il ragionamento rousseauiano: abbiamo visto come la sua ipotesi non abbia pretese di veridicità storica, configurandosi piuttosto come semplice astrazione logica (pur con le precisazioni fatte sopra). Ma è proprio qui il punto: volendo astrarre da tutto ciò che secondo Rousseau l'individuo aveva acquisito solo nel suo vivere associato (le sue «facoltà artificiali»), egli finisce col sottrargli qualsiasi istinto o desiderio di socialità, facendo del suo uomo astratto qualcosa di meno di un uomo reale: un soggetto mutilo, privo non tanto della possibilità, ma sicuramente della necessità dell'apertura verso l'altro (o l'altra) da sé.

Che questo derivi da una mancata elaborazione delle relazioni di dipendenza, troppo frettolosamente associate a una condizione di costrizione e coercizione, lo si può evincere anche dai pochi lineamenti concreti ancora riconoscibili sotto la maschera del suo individuo ideale. Dietro al selvaggio di Rousseau si nasconde il maschio occidentale adulto: la sua innata libertà non si addice né alle donne («il sesso che dovrebbe obbedire») né ai bambini, perché sia le une che gli altri vivono in una condizione di dipendenza (definitiva nel primo caso, solo provvisoria nel secondo). Si può obiettare che, almeno per quanto riguarda le donne, si tratti di una condizione acquisita solo dopo il passaggio allo stato sociale, quando, con la nascita della famiglia, la divisione sessuale del lavoro le porta a diventare «più sedentarie» e ad «accudire alla capanna e ai bambini» (p.76). Nello stato di natura, anch'esse godono di una certa indipendenza. È vero, ed è vero anche che nella società civile – esplicitamente definita come sottomissione «a una dipendenza universale» (p.59) – nessuno (neanche l'uomo) può dirsi davvero indipendente. Inoltre, si potrebbe obiettare che l'avversione rousseauiana per la dipendenza aveva un obiettivo polemico preciso: la nascente economia di mercato, che, tramite la divisione del lavoro e la generalizzazione dei rapporti di scambio, legava tutti in un sistema di vincoli e legami reciproci. Resta però il fatto che il modello cui Rousseau ispira il suo ideale di autonomia è il padre di famiglia del suo tempo, emancipato e, perlomeno nella sua sfera privata, padrone del proprio destino. A Hobbes, che definiva il malvagio come un «bambino adulto», il filosofo ginevrino rispondeva che

resta a vedersi se l'uomo selvaggio sia un bambino adulto. Quando glielo si concedesse, che ne concluderebbe? Perché se, fatto adulto, quest'uomo fosse altrettanto dipendente dagli altri di quando è inetto, non c'è nessun eccesso a cui non potrebbe arrivare – battere sua madre quando questa tardasse a porgergli le mammelle, strangolare qualche giovane fratello che gli desse fastidio, mordere una gamba a un altro da cui fosse urtato o disturbato: ma essere adulto e dipendente sono, nello stato di natura, due supposizioni contraddittorie. *L'uomo quando è dipendente è debole*, ed è emancipato già prima di essere adulto (p.60, corsivo nostro).

In breve, quel che Rousseau non riesce a fare è pensare insieme libertà e dipendenza. Ciò lo porta a identificare il suo individuo naturale (che, come dicevamo, funge da unità di misura secondo cui giudicare l'uomo civile moderno) col mito solipsistico di un'autarchia perfetta, chiusa in origine alla relazione e allo scambio sociale.

## **Il *Discorso* come teoria della modernità**

A questo punto però la narrazione del *Discorso* sembra incappare in un'impasse difficile da superare. Perché, se è vero che gli uomini sono per natura tanto refrattari all'associarsi in modo stabile e permanente con i propri simili, come può allora instaurarsi tra di loro un legame sociale? Come possono sorgere le società, le nazioni, gli Stati? Si può cominciare con l'osservare che, pur essendo di fatto un animale asociale, il selvaggio rousseauiano non è anche antisociale: in lui è presente una qualità naturale, preriflessiva, che in un certo modo e in certe occasioni lo lega ad altri esseri viventi. Rousseau la chiama *pietà*: data all'uomo «per addolcire in certe circostanze la ferocia del suo amor proprio, o (prima della nascita di questo amor proprio) del suo desiderio di conservazione», essa «tempera l'ardore che egli ha per il suo benessere con una ripugnanza innata a veder soffrire il proprio simile» (p.61). Si tratta in poche parole di un moto simpatetico che ci deriva dall'identificarci col dolore altrui, e che tendenzialmente ci fa astenere dal nuocere alle altre creature sensibili – almeno quando non se ne presenti la necessità. Inoltre, cosa ancora più importante, la *pietas* rousseauiana esiste prima di ogni ragionamento; per di più, la ragione e la riflessione non fanno che indebolire questo legame istintivo col prossimo, chiudendo l'individuo in un solipsismo monadico senza apertura sul mondo: «È la ragione che genera l'egoismo ed è la riflessione che lo rafforza; è questa che fa ripiegare l'uomo su se stesso e lo allontana da tutto ciò che lo angoscia e lo affligge. È la filosofia che

lo isola; è in virtù della filosofia che egli, vedendo un uomo soffrire, dice in cuor suo: crepa se vuoi – io sono al sicuro» (p.63). Questa idea è della massima importanza per capire il concetto di legge naturale, così come lo troviamo nel *Discorso*. Contro la tradizione giusnaturalistica, lo abbiamo visto, Rousseau dissocia nettamente legge naturale e ragione umana; nello stato di natura, ciò che «tiene il luogo di legge, di costume e di virtù» sono due principi che precedono «l'uso di qualsiasi riflessione»: pietà e amore di sé (di cui riparleremo a breve). La legge positiva non è, come poteva essere per un Locke, la prosecuzione quasi immediata della legge naturale; al contrario, si tratta di due istanze qualitativamente differenti, fondate su presupposti reciprocamente incompatibili:

Lasciando dunque da parte tutti i libri scientifici...credo di scorgere due principi anteriori alla ragione...È dall'unione e dalla combinazione che il nostro spirito sa fare di questi due principi, senza che sia necessario di farvi entrare quello della socievolezza, che mi sembrano derivare tutte le regole del diritto naturale, regole che in seguito la ragione è costretta a ristabilire *su altre basi*, quando in virtù del suo sviluppo successivo è arrivata al punto di soffocare la natura (p.31, corsivo nostro).

Abbiamo allora trovato la soluzione del nostro problema? È la pietà che spinge gli uomini ad associarsi? In realtà, la *pietas* pare essere un sentimento insieme troppo ampio e troppo ridotto per giustificare la nascita di società specificamente umane. Troppo ampio: perché è un istinto che accomuna tutti gli esseri sensibili capaci di provare sofferenza, ed è quindi presente anche negli animali, non solo nell'uomo. Troppo ridotto: perché, pur trattenendoci dall'offendere senza motivo i nostri simili, non per questo ci porta a cercarne attivamente la compagnia e la cooperazione. La «bontà naturale» non ci ordina di «fare agli altri quello che vorresti fosse fatto a te» (che è invece la massima razionale del vivere sociale), ma semplicemente ci impone di procurare il nostro bene col minor male possibile per gli altri (cfr. p.64). Insomma, se la pietà fa sì che l'uomo non sia un essere per natura ostile ai propri simili – cosa che renderebbe praticamente impossibile qualsiasi forma di società, non per questo può essere presa a fondamento del legame sociale.

Siamo di nuovo in una situazione di stallo. Il ritratto del selvaggio rousseauiano che abbiamo tracciato finora non pare contenere alcun elemento che permetta di innescare il divenire storico. Anche se l'uomo possiede facoltà potenzialmente adatte allo stato civile (tutte riassunte nella sua «perfettibilità»), in lui non c'è nulla che possa attivarle, per così dire, intrinsecamente, nulla che possa spingerlo al patto sociale – nulla insomma di analogo alla ragione di Hobbes e Locke, o all'interesse di Hume. Se non fossero intervenuti fattori esterni, egli sarebbe rimasto in questo stato astorico, nel quale «tutto si svolge in modo così uniforme», e dove «non c'era né educazione né progresso, le generazioni si moltiplicavano inutilmente. E poiché ciascuno partiva sempre dallo stesso punto i secoli passavano mantenendo tutta la rozzezza delle prime età: la specie era già vecchia e l'uomo restava sempre un fanciullo» (p.68). Il quadro che Rousseau tratteggia nella prima parte del *Discorso* è un quadro statico, immoto, bloccato in quel «tempo senza storia» di cui si diceva sopra.

Da dove viene allora il movimento? Da dove irrompono il progresso e la storia, che spezzano l'equilibrio arcadico dello stato di natura? Il punto è che fin qui ci siamo concentrati solo sulle figure in primo piano, lasciando da parte lo sfondo del dipinto. In altri casi non si sarebbe trattato di un'omissione significativa: le storie sullo stato di natura, di cui la filosofia politica moderna abbonda, si svolgono di solito contro un fondale bianco, spoglio, in uno scenario senza luogo oltre che senza tempo. L'uomo si staglia come protagonista assoluto, con nulla o quasi attorno. Il *Discorso* rousseauiano presenta una situazione del tutto differente: i suoi selvaggi si muovono in un panorama ricco di animali, elementi geografici e climatici, territori e paesaggi, foreste, fiumi, mari. In più, mentre tradizionalmente l'ambiente compare al massimo come oggetto passivo di appropriazione, qui invece svolge la parte di soggetto attivo in un rapporto circolare di modificazione reciproca con gli esseri che lo popolano: gli uomini modificano il mondo, il mondo modifica gli uomini. Così, ad



esempio, la diversa fertilità della terra spiega come mai «i popoli del Nord siano più industriosi di quelli del Mezzogiorno» (p.50); o ancora, sono «le differenze dei terreni, dei climi, delle stagioni» a determinare i diversi modi di vivere (p.73). La scoperta del fuoco la dobbiamo al tuono o al vulcano, l'invenzione delle arti in Egitto agli straripamenti del Nilo, quella della metallurgia alla «circostanza straordinaria di qualche vulcano che, eruttando materiali metallici fusi, avrà suggerito agli osservatori l'idea di imitare quella operazione della natura» (p.81). In breve, è il «concorso casuale di cause estranee» di questo tipo che attiva quelle «facoltà che l'uomo naturale aveva ricevuto in potenza» e che «non si sarebbero mai potute sviluppare da sole» (p.70). Tra queste potenzialità umane è compresa anche quella che Rousseau sembra giudicare come la più pericolosa: la capacità di dar vita alla società civile. Pure in questo caso, è l'ambiente che ne determina il passaggio dalla potenza all'atto:

Grandi inondazioni o terremoti circondarono d'acque o di precipizi dei cantoni abitati; rivoluzioni del globo distaccarono e divisero in isole delle parti del continente. Si capisce come si sia dovuto formare un idioma comune fra questi uomini così riavvicinati e *costretti a vivere insieme* piuttosto che fra coloro che erravano liberamente nelle foreste della terraferma. Così pure è possibilissimo che in seguito ai loro primi tentativi di navigazione degli isolani abbiano portato fra noi l'uso della parola, ed è per lo meno molto probabile che la società e le lingue siano nate nelle isole e vi si siano perfezionate prima di venir conosciute sul continente (p.77, corsivo nostro).

Il problema del passaggio allo stato civile trova così una – almeno ipotetica – soluzione. Perché, se è vero che gli uomini nello stato di natura sono come atomi di un gas (ognuno con la propria traiettoria «nomade e vagabonda»), è vero anche che l'unico modo per farli reagire e creare legami tra loro è quello di comprimerli, *costringerli* in uno spazio ridotto che ne limiti la libertà di movimento e li avvicini forzatamente. Questo processo di condensazione coatta differenzia ulteriormente il racconto rousseauiano contenuto nel *Discorso* dalle altre narrazioni moderne, dove l'instaurarsi del legame sociale e delle istituzioni civili è quasi sempre il frutto di una libera scelta degli individui. Il paradosso però è che la stessa mossa con cui Rousseau pone la nascita della società sotto il segno della costrizione, la colloca contemporaneamente in una dimensione di contingenza. Nelle storie tradizionali, lo stato di natura era costruito in modo tale da dimostrare come l'uscirne fosse un atto sì razionale (e quindi libero), ma in una certa misura necessitato: in Hobbes questa necessità è l'autoconservazione, in Locke è la definizione di confini stabili della proprietà e del diritto. Gli uomini non possono quasi far altro che prendere coscienza delle esigenze della loro condizione e passare quindi allo stato civile. In Rousseau il discorso è capovolto: per distaccarsi dallo stato di natura, i suoi selvaggi «avevano bisogno del concorso casuale di parecchie cause estranee che sarebbero potute non sorgere mai» e senza le quali sarebbero rimasti eternamente nella loro situazione primitiva (p.70). Per il nostro percorso questo passaggio è della massima importanza: l'istituzione della proprietà e la recinzione del comune non avvengono all'insegna della necessità, ma della casualità e del concorso fortuito di eventi. Nel *Discorso* non si è costretti a riconoscere l'inevitabilità o la naturalità dell'appropriazione privata (com'è invece il caso della maggior parte delle teoriche moderne), ma si è anzi invitati ad afferrarne la contingenza. Il che, sia detto per inciso, rappresenta un guadagno irrinunciabile nell'ottica di una problematizzazione del pensiero unico proprietario: l'appropriazione privata non è una conseguenza necessaria della natura umana, ma il risultato di una situazione congiunturale <sup>14</sup> .

Siamo giunti a una svolta decisiva. È il meccanismo che abbiamo illustrato a introdurre il movimento storico nel quadro statico dei primordi <sup>15</sup> . Chiarito questo, capiamo meglio come Rousseau possa dedicare tutta la seconda parte del testo alla ricostruzione delle varie tappe del processo che separa lo stato di natura da quello civile. La suddivisione sembra chiara: da un lato la natura, dall'altro la storia. Ma quel che ci interessa notare è che la vicenda umana è presentata dall'inizio come una genealogia dell'idea di proprietà: come se la nascita e lo sviluppo delle istituzioni sociali facessero tutt'uno con

questa “terribile” invenzione. Il passo, cui abbiamo già accennato, è noto:

Il primo che, avendo cinto un terreno, pensò di dire “questo è mio” e trovò delle persone abbastanza stupide da credergli, fu il vero fondatore della società civile. Quanti delitti, quante guerre, quanti assassini, quante miserie ed errori avrebbe risparmiato al genere umano chi, strappando i piuoli o colmando il fossato, avesse gridato ai suoi simili: “Guardatevi dal dare ascolto a questo impostore! Se dimenticate che i frutti sono di tutti e la terra non è di nessuno, siete perduti!”. Ma...fu necessario fare molti progressi, che si acquistassero molte capacità e molti lumi, e questi fossero trasmessi e aumentati da un’epoca all’altra prima che si arrivasse a *quest’ultimo confine dello stato di natura*. Riprendiamo dunque le cose più indietro e cerchiamo di riunire sotto un solo punto di vista questa lenta successione di avvenimenti e di conoscenze nel loro ordine più naturale (p.72, corsivo nostro).

La proprietà è quindi l’ultimo «confine dello stato di natura». La sua comparsa segna l’uscita dalla condizione felice delle prime età dell’uomo e l’ingresso in uno stato di conflitto e insicurezza. È la proprietà <sup>16</sup> il peccato originale che allontana definitivamente il selvaggio rousseauiano dal giardino dell’Eden. Tuttavia, l’idea di proprietà, che pure marca il limite tra stato di natura e stato civile, non è qui la prima tappa della storia umana: al contrario, essa si pone come esito di un lungo processo di cui si tratta ora di ripercorrere brevemente le diverse fasi – fasi che dunque si collocano ancora a tutti gli effetti nello stato di natura. Si vedrà allora come la nascita della proprietà sia strettamente collegata a un altro notevole fenomeno sociale: il perversimento dell’amore di sé in amor proprio.

È infatti dall’amore di sé che il percorso genealogico rousseauiano prende le mosse. Così il ginevrino lo definisce in una delle note da lui aggiunte più tardi alla fine del testo: «L’amore di sé è un sentimento naturale che porta tutti gli animali a badare alla propria conservazione e che, indirizzato nell’uomo dalla ragione e ammorbidito dalla pietà, produce l’umanità e la virtù». Questo sentimento, il «primo sentimento dell’uomo», è anche il più adatto allo stato di natura, in cui «ciascun uomo particolare considera sé stesso come il suo solo spettatore, come il solo essere nell’universo che gli si interessa, come il solo giudice del suo proprio merito» <sup>17</sup>. È questa, come abbiamo visto, la «condizione dell’uomo al suo nascere» (p.73). Presto però questi individui autonomi/autarchici si trovano costretti a superare le prime difficoltà: l’altezza degli alberi, la concorrenza e la ferocia degli altri animali. Per vincerle, gli uomini devono inventare (o scoprire) gli strumenti adeguati: armi per la caccia, lenza e amo per la pesca, pellicce e fuoco per ripararsi dal freddo. È la pratica dello *strumento* che introduce nel quadro il primo concetto di relazione e comparazione: «Questa continua applicazione di esseri diversi a se stesso e degli uni agli altri dovette naturalmente generare nello spirito dell’uomo la percezione di certi rapporti. Quelle relazioni che esprimiamo con le parole “grande”, “piccolo”, “forte”, “debole”, “veloce”, “lento”, “pauroso”, “coraggioso”, e altre simili, confrontate all’occorrenza e quasi senza pensarci, alla fine produssero in lui una specie di riflessione, o piuttosto una prudenza meccanica...» (p.74). È nell’utensile che possiamo quindi riconoscere la struttura embrionale della riflessione – dove per “riflessione” Rousseau intende evidentemente la capacità di istituire confronti e allacciare relazioni tra gli enti. Ed è sempre qui che dobbiamo rintracciare anche i primi germi di quel perversimento dell’amore di sé cui accennavamo sopra: qui, nei primi raffronti, nelle prime comparazioni. Di nuovo la nota 13: «L’amor proprio non è che un sentimento relativo, artificiale e nato nella società, che porta ciascun individuo a fare più caso a sé che a tutti gli altri, che ispira agli uomini tutti i mali ch’essi si fanno reciprocamente e che è la vera origine dell’orgoglio». Insomma, la riflessione e l’amor proprio hanno la stessa radice: il paragonare, il mettere a confronto persone e cose che fino a quel momento erano rimaste irrelate, assolute. Il paradosso però è che solo l’introduzione di questi processi comparativi fa nascere negli uomini la consapevolezza del loro essere individui, distinti innanzitutto dalle altre specie animali, e poi anche dai propri simili: «ed è così che quando ancora durava fatica a distinguere i ranghi e a scorgere nel primo rango la sua specie si preparava a distanza a pretendervi come individuo». A questo stadio tutti gli

sviluppi futuri sono ancora solo *in nuce*, sebbene si siano ormai già piantati i semi della progressiva decadenza.

Questi sviluppi (a cui va aggiunta la nascita di primitive, effimere associazioni tra selvaggi, basate esclusivamente sull'interesse «attuale e sensibile») chiudono la prima fase del racconto rousseauiano e costituiscono le fondamenta di quella successiva. Percorsi «come di volo» molti secoli, arriviamo finalmente a quella che Rousseau non esita a definire una rivoluzione: la nascita della prima forma di proprietà.

Presto...si inventò qualche specie di accetta fatta di pietre dure e taglienti che servirono a tagliare della legna e a scavare la terra e fare delle capanne di frasche che poi in seguito si pensò di spalmare con argilla e fango. Quella fu l'epoca di una prima rivoluzione che diede origine all'istituzione e alla distinzione delle famiglie, e introdusse una specie di proprietà; dal che forse nacquero già delle liti e dei combattimenti. Tuttavia, siccome probabilmente furono i più forti a fare degli alloggi che si sentivano in grado di difendere, è da credere che i più deboli trovassero più facile e più sicuro l'imitarli piuttosto che il tentare di sloggiarli (p.76).

Già alla sue origini, la proprietà si presenta come istituita e conservata dalla forza: i più forti la costruiscono, i più forti la difendono. La sfera familiare privata non nasce in modo del tutto pacifico: anche se non sempre necessari, il conflitto, la lotta, il «combattimento molto accanito» aleggiano almeno in potenza come elemento di dissuasione delle mire altrui. Tuttavia, siamo ancora di fronte a una forma incompleta di proprietà: dei tre tipi di violenza (difensiva, punitiva e offensiva) che, come vedremo, ne accompagneranno le manifestazioni più mature, qui è presente solo il primo, quello difensivo, che per Rousseau è comunque il più naturale e il più innocuo. Proseguendo, vedremo a che punto e in che modo si introducano gli altri due.

Assieme a questa proto-proprietà viene alla luce un'altra istituzione-cardine di quello che sarà poi l'ordine sociale: la famiglia. Ritroviamo nuovamente il dispositivo illustrato in precedenza: uomini e donne, che altrimenti avrebbero vagato liberi senza intrattenere legami stabili, "costretti" nello spazio di «un'abitazione comune», "reagiscono" e danno luogo a questa sorta di «piccola società» (*ibidem*). Il ginevrino quindi non solo storicizza quella che tradizionalmente era considerata la forma prima e più naturale di associazione umana, ma opera anche una singolare inversione rispetto a questa stessa tradizione: nel suo *Discorso* non è la famiglia che crea l'*oikos*, ma, tutt'al contrario, è l'*oikos* che fornisce le condizioni materiali per la genesi della famiglia. Da qui al sorgere di nazioni particolari (intese come insieme di più famiglie) il passo è relativamente breve, anche grazie a quelle mediazioni "ambientali" (inondazioni, terremoti, isole) di cui abbiamo parlato in precedenza.

È a questo punto della storia che si compie il passo decisivo verso la degenerazione definitiva dell'amore di sé in amor proprio<sup>18</sup>. Sul crinale che separa l'uno dall'altro troviamo un'altra curiosa invenzione umana: la festa.

Nacque il costume di adunarsi davanti alle capanne o attorno a un grande albero: il canto e la danza, veri figli dell'amore e dell'ozio, divennero il divertimento o meglio l'occupazione degli uomini e delle donne oziosi e riuniti. Ognuno cominciò a guardare gli altri e a volere essere guardato e la stima pubblica fu ricercata. Colui che cantava o danzava meglio, il più bello, il più forte, il più destro o il più eloquente divenne quello che era tenuto più in considerazione, e questo fu il primo passo verso la disuguaglianza e nello stesso tempo verso il vizio: da queste prime preferenze nacquero da una parte la vanità e il disprezzo, e dall'altra la vergogna e l'invidia (p.78).

La festa costituisce, per così dire, il corrispettivo sociale dei sommovimenti naturali: raduna gli uomini in uno spazio comune e dà luogo spontaneamente a confronti e paragoni. È su queste basi che si instaura tra i selvaggi rousseauiani la dinamica del riconoscimento, e, insieme, la coppia diritto/dovere. Ognuno comincia a pretendere la stima dell'altro, credendolo un suo diritto, e non permette più a nessuno di rifiutargli impunemente quello che ritiene un giusto onore. Il mancato riconoscimento deve essere punito. «Così, poiché ognuno puniva il disprezzo che gli era stato testimoniato in proporzione della stima che aveva di se stesso, le vendette divennero terribili e gli uomini sanguinari e crudeli» (pp.78-79). Se prima l'uso della forza si limitava alla difesa contro eventuali aggressori, arrestandosi non appena fosse cessata la minaccia, ora invece si estende oltre questo impiego occasionale ed effimero per diventare *punizione*; ed è dalla paura della punizione che derivano «i primi doveri della civiltà», surrogati primitivi di quelle che saranno poi le leggi civili (cfr. p.79). È in questo passaggio da una violenza solamente difensiva a una violenza punitiva che la storia della proprietà si incontra con quella dell'amor proprio. Non a caso, dopo aver esposto quanto appena riportato, Rousseau cita «l'assioma del saggio Locke», secondo cui «non ci può essere ingiuria dove non c'è proprietà» (p.78). Curiosamente però, a questo stadio di sviluppo delle facoltà umane – che tra l'altro «dovette essere l'epoca più felice e più duratura» (pp.79-80) – non è ancora stata introdotta la proprietà intesa come diritto esclusivo sui beni (e in special modo sulla terra). Non è quindi all'appropriazione privata in senso classico che ci si sta riferendo; piuttosto, il filosofo di Ginevra pare avere in mente un tipo particolare di proprietà: la proprietà di sé. Di nuovo, quello che prima era un dato immediato e naturale, nel *Discorso* diventa il frutto di una lunga evoluzione storica. In poche parole, l'affermarsi dell'abitudine costante a misurarsi con gli altri, resa possibile dallo stringersi dei «lacci» sociali, porta a considerare sé stessi come una sorta di capitale il cui valore è dato dalla «stima» altrui in rapporto alla reputazione che ognuno ha di se stesso. La rivalità che inevitabilmente si scatena a partire da questi sviluppi potrebbe essere intesa (con una metafora) come concorrenza tra capitalisti del sé, ciascuno preoccupato di conservare e aumentare il valore della sua «proprietà» a scapito di quella degli altri, e quindi tanto più pronto a perseguire con la forza ogni oltraggio alla *sua* persona – perché in quest'ottica l'oltraggio equivale a un deprezzamento, a un dis-prezzo del proprio capitale umano. Una nuova forma di proprietà (anche se atipica) si accompagna dunque a una nuova forma di violenza, quella punitiva: perché, come in Locke (ma senza costituire, come per quest'ultimo, il contenuto di un diritto naturale), «ognuno, prima che ci fossero le leggi, era solo giudice e vendicatore delle offese che aveva ricevute» (p.79). Si tratta sicuramente di un azzardo ermeneutico, ma forse si può spiegare così il passo del *Contratto sociale* in cui si sostiene che «è il rapporto delle cose e non quello degli uomini che crea la guerra» e che lo stato di guerra non può «sorgere da relazioni personali, ma solo da relazioni reali»<sup>19</sup>. Nella nostra interpretazione la scena presentata nel *Discorso* non farebbe eccezione a questa regola; infatti, pur non essendo ancora stata inventata la proprietà in senso forte, esistono già «relazioni reali» in rapporto alle quali si produce il conflitto: è il sé a divenire *res*, e il primo manifestarsi dell'amor *proprio* – si badi all'aggettivo – sancisce questa trasformazione. Anzi, quando la sua «petulante attività» raggiungerà il limite estremo, rendendo irreversibile il processo degenerativo, quello che resterà da gestire agli individui non sarà più nemmeno la loro persona nella sua interezza e consistenza ontologica, ma solo la sua immagine, il suo (ci si permetta l'anacronismo) *brand*; diventerà essenziale avere quelle qualità che possono incrementare la stima altrui (e quindi il proprio valore) o, alternativamente, simularle. «Per il *proprio tornaconto* fu necessario mostrarsi diversi da quello che si era effettivamente – essere e parere divennero due cose affatto diverse...» (p.84, corsivo nostro). *Marketing ante litteram*. Infine, l'amor proprio è anche a fondamento dei meccanismi di dominio. I tiranni, ad esempio, basano il loro potere sulla volontà di primeggiare dei loro sottoposti, ed è solo il desiderio di condividere un po' di quel potere per guadagnare supremazia sui propri simili che porta ad accettare qualsiasi dispotismo: «i cittadini non si lasciano opprimere se non in quanto sono trascinati da una cieca ambizione, e poiché guardano più a ciò che sta sotto di loro che a ciò che sta sopra...acconsentono a portare delle catene per poter a loro volta incatenare» (p.100).

Si conclude qui la seconda fase della genealogia rousseauiana, e subito se ne apre una terza, la più terribile. Sulla sua soglia troviamo la divisione del lavoro.

Finché gli uomini...non si applicarono che a opere che uno solo poteva compiere...essi vissero liberi, sani, buoni e felici quanto potevano esserlo per natura, e continuarono a godere fra loro delle dolcezze di rapporti indipendenti: ma dal momento che uno ebbe bisogno dell'aiuto di un altro...l'uguaglianza disparve, s'introdusse la proprietà, il lavoro divenne necessario e le vaste foreste si cambiarono in ridenti campagne che bisognò innaffiare col sudore degli uomini e nelle quali presto si videro germogliare e crescere con le messi la schiavitù e la miseria (p.80).

Abbiamo già fatto notare come, dietro l'apparente astrattezza di questa ricostruzione genealogica, si nasconde in realtà un momento storico ben preciso: il sorgere della proprietà moderna a partire dai processi di *enclosures of the commons*. Il passo appena citato ce ne dà ulteriore conferma, grazie a due preziose indicazioni: la trasformazione delle foreste in campi e la costrizione al lavoro. Quanto al primo punto, la somiglianza con la concreta situazione storica è subito evidente: le recinzioni furono generalmente lo strumento per privare le comunità degli spazi boschivi comuni e per convertirli in pascoli e latifondi coltivabili (si vedano ad esempio gli articoli del giovane Marx sulla legge contro il furto di legna, pubblicati sulla *Rheinische Zeitung*). Il secondo punto è ancora più interessante, e ci permette di collocare il Rousseau del *Discorso* su una linea di pensiero radicalmente altra rispetto al moderno "paradigma lavorista", dominante anche in buona parte della tradizione socialista. Per il filosofo ginevrino, il lavoro non è quella gioiosa attività appropriativa che era, ad esempio, per Locke; qui non troviamo la retorica del lavoro come strumento di dominio dell'uomo sulla natura e occasione di progresso illimitato, come (almeno in parte) sarà in Marx. Tutt'al contrario, il lavoro è fatica, miseria, servitù; felicità e riposo sono quasi sinonimi per il selvaggio allo stato di natura. Se questi «non desidera altro che quiete e libertà, altro non desidera che restare in ozio», il cittadino invece «è sempre attivo, suda, si agita, si tormenta continuamente per cercare occupazioni delle più faticose, lavora fino a morire...» (p.105). In queste pagine rousseauiane sembra risuonare l'antica condanna divina: "guadagnerai il pane con il sudore del tuo volto". E tuttavia, anche ammettendo che una concezione di questo tipo derivi a Rousseau da un immaginario di stampo biblico o teologico (ipotesi che pure abbiamo avanzato all'inizio del capitolo), ciò non toglie nulla alla valenza teorica che assume una volta inserita in questo contesto, che, ripetiamolo, sembra riferirsi con ogni evidenza alla "cosiddetta accumulazione originaria", momento sorgivo e realizzazione delle condizioni di possibilità del capitalismo – e della modernità. Il movimento delle *enclosures* è all'origine della formazione del mercato del lavoro: masse di braccianti più o meno autonomi, che fino ad allora avevano basato la loro sussistenza sui prodotti che riuscivano a ricavare dalle terre comuni, si trovarono improvvisamente "messi al bando", cacciati dalle loro comunità e dai loro villaggi, e trasformati in potenziale forza-lavoro per le nascenti manifatture. Solo potenziale però: perché il passaggio da queste masse bandite al moderno proletariato industriale non fu automatico né tantomeno immediato. Il principale scoglio da superare fu proprio «l'odio mortale che hanno tutti per un lavoro continuativo» (p.51). Secondo André Gorz, «ciò che noi chiamiamo "lavoro" è un'invenzione della modernità»<sup>20</sup>, e precisamente dell'industrialismo. Nella sua ricostruzione, l'ostacolo cui questa invenzione doveva far fronte era la concezione tradizionale dell'attività produttiva come pratica culturale dotata di senso autonomo, a cui si ricorreva unicamente per ricavare ciò che era necessario e sufficiente all'esistenza: in effetti, ancora «per gli operai della fine del secolo XVIII il "lavoro" era un saper-fare intuitivo integrato in un ritmo di vita ancestrale, e a nessuno sarebbe venuta l'idea di intensificare e di prolungare il suo sforzo per guadagnare di più...Il rifiuto degli operai di fornire giorno dopo giorno una intera giornata di lavoro fu la causa principale del fallimento delle prime fabbriche»<sup>21</sup>. Piuttosto che accettare il nuovo regime salariale, che imponeva orari e condizioni di lavoro estenuanti (sia che si trattasse delle prime aziende agricole o delle prime manifatture), molti preferirono scegliere la strada della mendicizia, del vagabondaggio, della ladroneria. Il nuovo "lavoro" standardizzato, razionalizzato, continuo (astratto, dirà Marx), vitale per il nascente modo di produzione capitalistico, dovette perciò

essere imposto: o direttamente con la forza (leggi contro il vagabondaggio, radicale inasprimento delle pene contro il furto); o, indirettamente, con l'ideologia – l'ideologia del consumo che spazzò via i limiti culturali che le società premoderne imponevano ai propri membri (soprattutto a quelli collocati più in basso nelle gerarchie sociali), sostituendoli con un meccanismo di continua creazione di bisogni illimitati <sup>22</sup>. Rousseau sembra aver presentato anche questo aspetto quando dice che «l'uomo, da libero e indipendente che era prima, eccolo, a causa di una quantità di nuovi bisogni, asservito per così dire a tutta la natura, e soprattutto ai suoi simili, di cui in un certo senso diventa schiavo anche quando ne diviene il padrone» (p.84).

In breve, si comincia a intravedere la possibilità che la genealogia rousseauiana fin qui ripercorsa, invece di collocarsi in una dimensione puramente logica, rispecchi in qualche modo fedelmente quello che fu il processo storico di recinzione delle terre comuni, insieme alle conseguenze che ne derivarono: tanto da apparire, sotto questa nuova luce, non come la rappresentazione di un'epoca remotissima (e forse mai esistita) della storia umana, ma piuttosto come una vera e propria teoria sulle origini della modernità. Andiamo con ordine. Abbiamo visto come la divisione del lavoro inauguri la terza fase del racconto di Rousseau, l'ultima e più nefasta; ebbene, metallurgia e agricoltura sono le responsabili dirette di questa rivoluzione: tanto che «per il poeta sono l'oro e l'argento, ma per il filosofo sono il ferro e il grano che hanno incivilito gli uomini e perduto il genere umano» (p.81). I metallurgisti hanno bisogno di mezzi di sussistenza, gli agricoltori di mezzi di produzione: è questo il nucleo della prima rudimentale divisione sociale della produzione e dei primi rapporti di scambio. Ma non basta: «dalla coltivazione delle terre seguì necessariamente la divisione di esse. E dalla proprietà, una volta riconosciuta, le prime regole di giustizia... Inoltre, poiché gli uomini cominciavano a volgere gli sguardi all'avvenire e avevano tutti qualche bene da perdere, non c'era nessuno che non dovesse temere per sé la rappresaglia di torti che avrebbe potuto fare ad altri» (p.82). Notiamo subito due cose: la dinamica di torto e punizione che si era introdotta con l'emergere dell'amor proprio, e che era all'origine delle prime nozioni di giustizia (diritto/dovere), ora la si ritrova applicata anche alle proprietà reali. Come se il processo su esposto di "proprietarizzazione" della persona si sia ora invertito, dando luogo ad una personalizzazione della proprietà: l'offesa fatta ad un mio bene è come un'offesa fatta a me. Comunque sia, a questo punto la proprietà è ormai inestricabilmente legata a due forme di violenza: quella difensiva e quella punitiva. Come abbiamo visto, mentre la prima è una reazione naturale e quasi istintiva («come il cane che morde il sasso che gli si tira»), la seconda è un qualcosa di acquisito, e non, come riteneva Locke, un diritto di natura: nello stato primitivo gli uomini «non avevano la minima nozione del mio e del tuo, né alcuna vera idea di giustizia; consideravano le violenze che per caso subivano come un male facile da ripararsi e non come un'ingiuria che bisogna punire» (p.64). A questi due tipi di violenza se ne aggiunge poi un terzo, quello offensivo o espansivo, su cui torneremo a breve. In tutti e tre i casi comunque, ed è la seconda cosa da notare, l'uso della forza si esercita in relazione ai confini della proprietà. La prima forma di violenza proprietaria rimane all'interno di questi confini per difenderli da eventuali intrusi, la seconda ne esce per vendicare le infrazioni subite, la terza per espandere i limiti dell'appropriazione. Ora, la recinzione è il primo gesto dell'individuo proprietario, l'atto di nascita della moderna proprietà privata; ed è la recinzione (la divisione delle terre) a tracciare il solco che segna l'inclusione dei possidenti e l'esclusione degli spossessati. «...La divisione delle terre ha prodotto una nuova specie di diritto: e cioè il diritto di proprietà, differente da quello che risulta dalla legge naturale» (p.83). In effetti, secondo la legge naturale (in cui forse è adombrato l'antico diritto consuetudinario premoderno) «i frutti sono di tutti e la terra non è di nessuno»: la legge del proprietario va contro la comunanza naturale, la spezza, la divide, la privatizza. La forza dispone questo nuovo stato di cose, la forza lo conserva.

Il quadro che ne risulta è esattamente quello di una società mercantile possessiva, per dirla con Macpherson <sup>23</sup>, in cui gli individui cercano di massimizzare la loro utilità, aspirando a livelli di potere sempre maggiori, e in cui la disuguaglianza è un dato di fatto: «insomma, concorrenza e rivalità da una parte, dall'altra opposizione di interessi, e sempre il desiderio nascosto di fare il proprio vantaggio a

danno degli altri: tutti questi mali sono il primo effetto della proprietà e l'inseparabile accompagnamento della nascente disuguaglianza» (p.85). Quando poi viene introdotta la moneta (i «segni rappresentativi» della ricchezza) la tendenza espansiva della proprietà si fa illimitata, e tutta la terra diviene privata.

*Ma quando i patrimoni si furono accresciuti di numero e di estensione fino al punto di coprire tutto quanto il suolo e di toccarsi gli uni con gli altri, gli uni non poterono più ingrandirsi se non a spese degli altri, e coloro che restarono in soprannumero, ai quali la debolezza o la pigrizia avevano impedito di acquistarne anch'essi, divenuti poveri senza aver nulla perduto per il solo fatto che mentre attorno a loro tutto mutava essi soli non avevano cambiato, furono costretti a ricevere o a rubare il loro sostentamento dalle mani dei ricchi; e da ciò cominciarono a nascere, secondo i diversi caratteri degli uni e degli altri, la dominazione e la servitù, oppure la violenza e le rapine (ibidem).*

Il movimento descritto è abbastanza chiaro: da una parte i «ricchi», i proprietari, che, «simili a quei lupi che, avendo una volta gustato la carne umana, sdegnano qualunque altro nutrimento e vogliono soltanto divorare uomini», non fanno che tentare di espandere continuamente i propri possedimenti a scapito degli altri; dall'altra i «poveri», i membri delle comunità di villaggio spossessati delle loro terre comuni, a cui non rimane che diventare salariati o ladri. La disuguaglianza di cui Rousseau intendeva ricostruire l'origine è fondamentalmente quella che passa tra queste due classi in cui è divisa la neonata società moderna, e che è causa del «più orribile disordine». Vale la pena notare che, dal punto di vista del diritto «naturale», e prima dell'istituzione delle leggi civili, tra la violenza dei proprietari e quella dei ladri, tra «le usurpazioni dei ricchi» e «il brigantaggio dei poveri» non c'è sostanziale differenza: entrambi violano di continuo i confini della proprietà, entrambi pretendono di fare «della loro forza o dei loro bisogni una specie di diritto sui beni altrui». Sarà solo lo Stato col suo diritto positivo a consacrare lo *status* dei proprietari e a sciogliere quindi le ambiguità e gli intrecci esistenti tra la figura del ricco possidente e quella del rapinatore o del brigante. I ricchi, in effetti, «qualsiasi colore potessero dare alle loro usurpazioni, si accorgevano abbastanza bene che il diritto su cui esse venivano fondate era precario e abusivo, e che, essendo state quelle acquistate solo con la forza, la forza poteva toglierle senza che avessero ragione di reclamare» (p.86). Né il lavoro costituiva un titolo migliore su cui fondare la proprietà; perché se anche si poteva rivendicare la fatica fatta per rimuovere le cose «dallo condizione comune in cui la natura le ha poste»<sup>24</sup>, chiunque poteva così rispondere: «...in virtù di che volete essere pagati a nostre spese di un lavoro che non vi abbiamo imposto? Ignorate dunque...che vi sarebbe occorso un consenso esplicito e unanime di tutto il genere umano per appropriarvi di tutto ciò che dei mezzi di sussistenza comune sorpassava la vostra sussistenza?» (pp.86-87)<sup>25</sup>. Qui è chiaramente all'opera quello che sarà poi il presupposto fondamentale della teoria contrattualistica rousseauiana: non si può ricavare il diritto dal fatto. In questa condizione, i proprietari, come i ladri, sono dei fuori-legge, agiscono contro la legge (naturale). Il solo rimedio che hanno è inventare «una nuova specie di diritto».

Privo di ragioni vevoli per giustificarsi e di forze sufficienti per difendersi, in grado di sopraffare facilmente un singolo ma sopraffatto a sua volta da gruppi di banditi, colui contro tutti e senza potere...unirsi ai suoi pari contro i nemici uniti dalla comune speranza del saccheggio, il ricco, spinto dalla necessità. Alla fine ideò il progetto più meditato di quanti siano mai stati nell'intelletto umano: e fu di usare a suo vantaggio le forze stesse di coloro che lo assalivano, di trasformare i suoi avversari in suoi difensori...e di dare loro delle altre istituzioni che gli fossero altrettanto favorevoli quanto il diritto naturale gli era contrario (p.87).

I proprietari hanno buon gioco a convincere «uomini grossolani, facili a essere sedotti» degli svantaggi di un perpetuo stato di guerra (di cui in realtà erano loro le prime vittime), e dell'utilità di unire le loro forze contro «i nemici comuni»: gli stranieri, certo; ma anche coloro che, all'interno del nuovo ordine,

continueranno a insidiare la proprietà. Le energie di tutti riunite in un «potere supremo» assicurano la pace e garantiscono «a ognuno il possesso di ciò che gli appartiene». Le leggi positive, che stabiliscono un'eguaglianza formale ma che in realtà sanzionano una condizione di forte disuguaglianza materiale, ridistribuiscono ragioni e torti, tracciano un confine netto tra banditi da una parte e individui proprietari dall'altra. Quella che in precedenza poteva essere considerata una stessa forma di violenza, ora diviene reato per i primi, diritto per i secondi. È questo il principale risultato del singolare patto sociale descritto nel *Discorso*.

Il resto è storia. I vari corpi politici così costituiti restano reciprocamente nello stato di natura, ma senza più quel sentimento di pietà che faceva astenere gli uomini dal recar danno ai propri simili: ecco allora le «guerre nazionali, le battaglie, le uccisioni, le rappresaglie» (p.89). Ecco che, con l'esperienza, i governi si consolidano e si diversificano nelle loro varie forme, pur rimanendo sempre esposti al pericolo della tirannia – finché una sommossa popolare non la rovesci ripristinando il potere legittimo. Insomma, tutto materiale che sarà ripreso e rielaborato nel *Contratto sociale*. Per il resto, l'itinerario rousseauiano si conclude ribadendo la sua tesi di fondo: la disuguaglianza non è un dato naturale, ma al contrario «trae forza e incremento dallo sviluppo delle nostre facoltà e dai progressi dello spirito umano e diviene alla fine stabile e legittima a opera dell'istituzione della proprietà e delle leggi» (p.107). La violenza proprietaria, che comincia fuori dalla legge, finisce col farsi legge essa stessa, contro ogni forma precedente di diritto naturale: «poiché è manifestamente contrario alla legge di natura...che un pugno di uomini sia pieno di cose superflue mentre la moltitudine affamata manca del necessario» (ibidem).

## Conclusioni

Abbiamo cercato di mostrare come nel *Discorso sull'origine della disuguaglianza* operino due direttrici di pensiero apparentemente opposte, eppure curiosamente convergenti: da una parte, un ordine di idee e dei parametri valutativi ereditati (più o meno consapevolmente) dalla riflessione teologica patristica (e forse dalla canonistica più antica) – che Rousseau sicuramente conosceva; dall'altra, un'indagine piuttosto acuta del presente e delle sue trasformazioni, anche se mascherata dall'ambiguità del suo percorso genealogico (sospeso tra ipotesi semplicemente logica e descrizione storica). Da un lato una tradizione che vedeva nella proprietà una conseguenza del peccato originale, e nel lavoro una condanna divina; dall'altro il sorgere della società moderna, i processi di enclosures, lo sradicamento delle comunità rurali, l'affermarsi di un nuovo ordine giuridico e la creazione coatta di un mercato del lavoro. Il risultato è che il primo livello serve al filosofo di Ginevra come unità di misura del secondo: uno schema narrativo e valoriale almeno in parte premoderno viene utilizzato per comprendere e giudicare i movimenti che furono all'origine della modernità. Ne deriva un punto di vista eretico, una posizione eccentrica rispetto ai tanti contemporanei entusiasti del “progetto moderno”, con una carica fortemente demitizzante.

Questa fu o dovette essere l'origine della società e delle leggi, che diedero nuove pastoie al debole e nuova forza al ricco, distrussero irrimediabilmente la libertà naturale, stabilirono per sempre la legge della proprietà e della disuguaglianza, di un'abile usurpazione fecero un diritto irrevocabile, e per il profitto di alcuni ambiziosi assoggettarono per sempre il genere umano al lavoro, alla servitù e alla miseria (p.88).

Se, come proponiamo, interpretiamo il secondo *Discorso* rousseauiano non come una ricostruzione della «origine della società e delle leggi» *tout court*, ma come analisi critica della nascita della società e delle leggi *moderne*, il quadro si complica e si arricchisce di sfumature inedite. La disuguaglianza è quella tra borghesia in ascesa e plebi proletarizzate, costrette a vendere la propria forza-lavoro o a darsi alla macchia; il gesto del «primo che, avendo cintato (*enclos*) un terreno, pensò di dire “questo è mio”» è il gesto di quei proprietari terrieri che, recintando i terreni comuni e privando le comunità dei



mezzi di sussistenza tradizionali, si preparavano a divenire capitalisti; la «nuova specie di diritto», contrario al primitivo diritto naturale, è il moderno diritto privato reale, che sancisce l'appropriazione esclusiva dei beni senza obblighi sociali imposti a priori; la violenza proprietaria che comincia fuori dalla legge e che si fa poi legge, è la violenza dell'accumulazione originaria alla base dell'ordinamento giuridico, sociale ed economico della modernità (la violenza levatrice della storia di cui parlerà Marx); il perversimento dell'amore di sé in amor proprio testimonia dell'onnipervasività dei rapporti di mercato in una società in cui ogni cosa – uomini compresi – è sottomessa alla legge del valore e alle regole della domanda e dell'offerta. Già nel Seicento, autori come Hobbes e Locke avevano avvertito la portata epocale di tali sommovimenti; tuttavia, se il primo si era limitato a registrarli e a trarne le necessarie conseguenze, se il secondo si era spinto a un tentativo di legittimazione del nuovo ordine borghese (cercando di conciliarlo con la tradizione della legge naturale)<sup>26</sup>, Rousseau ce ne offre una critica impietosa, condotta con gli strumenti di una morale, per così dire, veterotestamentaria. Ovviamente questo costituisce anche uno dei principali limiti del *Discorso*, che pare fermarsi alla sola *pars destruens* – a tratti decisamente moraleggiante. La *pars costruens*, cioè la vera e propria teoria politica rousseauiana, arriverà più avanti, ne *Il contratto sociale*. In breve, e semplificando un poco, si può dire che nella prima opera troviamo la nascita delle istituzioni pubbliche e private moderne per come è stata, nella seconda per come avrebbe dovuto (dovrebbe) essere.

Insomma, pur fornendoci un apparato critico a tratti penetrante, il Rousseau del secondo *Discorso* non si spinge fino a proporci alternative percorribili all'egemonia del modello appropriativo privato. La sua antropologia atomistica, la sua avversione assoluta per ogni forma di relazione e dipendenza, lo portavano a pensare la socialità come qualcosa che può essere imposta agli individui solo *ex post*, per mano di un'autorità trascendente. La sua soluzione andava perciò nella direzione di un forte controllo della dimensione pubblica su quella privata, verso una politica interventista che permettesse di evitare le degenerazioni e i conflitti che gli sembravano la conseguenza inevitabile della concorrenza tra interessi privati lasciati a se stessi, e che però consentisse anche di rifondare su basi di diritto quella proprietà individuale che altrimenti non sarebbe stata altro che «un'abile usurpazione». Anche per l'eretico Rousseau, non esistono alternative valide al dualismo di pubblico e privato: insieme, questi due poli esauriscono tutto lo spettro delle possibilità del politico. *Tertium non datur*.

---

[1] J. Waldron, *Property*, voce tratta dalla Stanford Encyclopedia of Philosophy, reperibile sul sito <http://plato.stanford.edu/entries/property/>. Traduzione nostra

[2] *Ibidem*

[3] Cfr. J.J. Rousseau, *Origine della disuguaglianza*, Feltrinelli, Milano 2009, p.72. Di seguito, per le citazioni tratte da questa edizione del *Discours* a cura di Giulio Preti, mi limiterò a indicare tra parentesi il numero della pagina.

[4] Cfr. ad esempio Ambrogio, *I doveri*, I, 28, 132, citato in A.M. Baggio, *Lavoro e dottrina sociale cristiana. Dalle origini al Novecento*, Città Nuova, Roma 2005, p.89: «La natura ha istituito un diritto comune; l'usurpazione lo ha reso privato».

[5] Cfr. ad esempio Agostino, *Esposizione sul Salmo 131, 5*: «Mi presti attenzione la vostra Carità! È a causa delle proprietà private che ci sono tra gli uomini liti, inimicizie, scandali, peccati, malvagità, omicidi. Per quali motivi tutto questo? A motivo delle proprietà possedute in privato».

[6] *Decretum Gratiani*, II, Causa XII, Qu. I, c. II: «Infatti l'uso di tutte le cose che sono in questo mondo dovette essere comune per tutti gli uomini. Ma per l'iniquità l'uno disse che questo era suo, l'altro che era suo quello, e così nacque la divisione fra i mortali».

[7] Per questo motivo non ci sembra condivisibile il giudizio di Preti, secondo cui Rousseau «scardina la concezione teologica del peccato originale...la concezione secondo cui la natura umana è originariamente cattiva, decaduta, e solo il progresso della riflessione e del sapere a danno degli appetiti originari vale a riscattare». E ciò perché in realtà la natura umana nella riflessione teologica non è corrotta ab origine, ma lo diventa solo in seguito al peccato e al processo degenerativo che ne consegue. Preti tiene conto solo della seconda parte della storia. Cfr. G. Preti, «Prefazione» a J.J. Rousseau, *Origine della disuguaglianza*, cit., p.8.

[8] D. Bensaïd, *Gli spossessati. Proprietà, diritto dei poveri e beni comuni*, Ombre corte, Verona 2009, p.42.

[9] Qui lo «spirito nietzschiano» della genealogia rousseauiana affiora con particolare forza.

[10] Forse anche più dell'eguaglianza, che pure costituisce (in negativo) l'oggetto del *Discorso* che stiamo esaminando.

[11] J.J. Rousseau, *Il contratto sociale*, Fabbri Editori, Milano 2001, p.63.

[12] Così ne *Il contratto sociale*: «Per il solo fatto che gli uomini, vivendo nella loro primitiva indipendenza, non hanno tra loro dei rapporti abbastanza continui tanto da poter costruire né lo stato di pace, né quello di guerra, essi non sono nemici per natura». J.J. Rousseau, *Il contratto sociale*, cit., p.58.

[13] K. Polanyi, *La grande trasformazione. Le origini economiche e politiche della nostra epoca*, Einaudi, Torino 2000, p.70.

[14] Va detto però che Rousseau non si spinge fino in fondo su questa strada. È vero che solo il concorso di svariate cause contingenti ha portato l'uomo verso l'istituzione della proprietà, e che quindi questa non corrisponde intrinsecamente alla sua "natura". Ma è vero anche che, una volta prodottesi quelle cause, quegli «ostacoli», pare che difficilmente il corso delle cose umane sarebbe potuto andare altrimenti: «...per i principi che ho stabiliti, non si potrebbe formare nessun altro sistema che non desse gli stessi risultati e da cui non si potessero trarre le stesse conclusioni» (p.70).

[15] È interessante notare come ciò sia avvenuto (probabilmente) solo grazie a un som-movimento geografico. Il divenire spaziale determina il divenire temporale.

[16] In realtà, si tratta di un particolare tipo di proprietà: quella moderna, nata dalle recinzioni e dal progressivo saccheggio dei commons. Lo si evince chiaramente dalla descrizione che Rousseau fa degli strumenti utilizzati da questo ipotetico primo inventore della proprietà: recinti, fossati, pioli. Come vedremo, indizi come questi consentono di leggere il *Discorso* sotto una nuova luce.

[17] Nota 13. Le note di Rousseau sono tratte dall'edizione elettronica del *Discours* curata da J.-M. Tremblay per la collezione telematica dell'Università del Québec a Chicoutimi, reperibile sul sito <http://classiques.uqac.ca>. Traduzione nostra.

[18] Il perverso dell'amore di sé in amor proprio è preceduto a stretto giro da quello dell'amore "fisico" (mera soddisfazione dell'istinto sessuale) in amore "morale". In entrambi i casi, l'alterazione dell'originario impulso naturale deriva dal «fare confronti», che fa sorgere quelle «idee di merito e bellezza che producono sentimenti di preferenza». In entrambi i casi, le conseguenze sono «discordia» e «sacrifici di sangue umano» (cfr. pp.77-78).

[19] J.J. Rousseau, *Il contratto sociale*, cit., p.58.

[20] A. Gorz, *Metamorfosi del lavoro. Critica della ragione economica*, Bollati Boringhieri, Torino 1992, p.22.

[21] Ivi, p.30.

[22] Gorz ne parla nei termini di un passaggio dal “mi basta” al “di più vale di più”. Cfr. A. Gorz, op. cit., pp.121-140.

[23] Cfr. C.B. Macpherson, *Libertà e proprietà alle origini del pensiero borghese. La teoria dell'individualismo possessivo da Hobbes a Locke*, Istituto Editoriale Internazionale, Milano 1973, pp.77-84.

[24] J. Locke, *Trattato sul governo*, Editori Riuniti, Roma 2006, §27.

[25] Si noti per inciso come questo passo costituisca un ribaltamento radicale della teoria lockiana della proprietà, basata solo sulle naturali virtù appropriative del lavoro, senza bisogno del consenso esplicito dell'umanità.

[26] Cfr. C.B. Macpherson, op. cit.