

PROBLEMA PROPOSTO DALL'ACCADEMIA DI DIGIONE: QUAL È L'ORIGINE DELLA DISUGUAGLIANZA FRA GLI UOMINI E SE ESSA SIA AUTORIZZATA DALLA LEGGE NATURALE <sup>22</sup>

DISCORSO  
SULL'ORIGINE E I FONDAMENTI  
DELLA DISUGUAGLIANZA FRA GLI UOMINI

È dell'uomo che devo parlare e il problema che prendo in esame mi dice che parlerò a degli uomini, perché non si propongono problemi simili quando si teme di onorare la verità. Difenderò dunque con fiducia la causa dell'umanità davanti ai saggi che m'invitano a farlo, e non sarò scontento di me stesso se mi renderò degno del mio tena e dei miei giudici.

Concepisco nella specie umana due specie di disuguaglianza: l'una, che chiamo naturale o fisica perché è stabilita dalla natura, e che consiste nella differenza d'età, di salute, di forze del corpo e di qualità dello spirito o dell'anima; l'altra, che si può chiamare disuguaglianza morale o politica perché dipende da una sorta di convenzione che è stabilita, o per lo meno autorizzata, sulla base del consenso degli uomini. Questa consiste nei differenti privilegi di cui alcuni godono ai danni degli altri, come essere più ricchi, più onorati, più potenti di loro, o anche farsene obbedire <sup>23</sup>.

Non ci si può chiedere qual è la fonte della disu-

guaglianza naturale perché la risposta è già implicita nella semplice definizione del termine; anche meno plausibile andare a cercare se fra le due disuguaglianze sussista qualche nesso essenziale; sarebbe, in altre parole, chiedere se quelli che comandano valgono necessariamente più di quelli che obbediscono e se la forza del corpo o dello spirito, la saggezza o la virtù, si trovano sempre negli stessi individui in proporzione della potenza o della ricchezza, tema adatto, forse, a una discussione fra schiavi che parlano in presenza dei padroni, ma non a uomini ragionevoli e liberi, che cercano la verità.

Che si propone dunque, precisamente, questo discorso? di stabilire, nel progresso delle cose, il momento in cui, succedendo il diritto alla violenza, la natura fu sottoposta alla legge; di spiegare per quale catena prodigiosa di fatti il forte poté risolversi a servire il debole e il popolo a comprare una tranquillità immaginaria a prezzo d'una felicità reale.

Tutti i filosofi che hanno esaminato i fondamenti della società hanno sentito il bisogno di risalire allo stato di natura, ma nessuno c'è arrivato. Gli uni non hanno esitato ad attribuire all'uomo in questo stato la nozione del giusto e dell'ingiusto <sup>24</sup>, senza curarsi di mostrare che tale nozione doveva apparteneregli, e neppure che gli era utile; altri hanno parlato del diritto naturale che ciascuno ha di conservare ciò che gli appartiene <sup>25</sup>, senza spiegare che cosa intendevano per appartenere; altri ancora, dando senz'altro al più forte l'autorità sui più deboli <sup>26</sup>, hanno fatto nascere subito il governo, senza pensare al tempo che deve essere trascorso prima che i termini autorità e governo abbiano potuto aver corso fra gli uomini; tutti, infine, parlando senza posa di bisogno, di avidità, di oppressione, di desiderio e d'orgoglio, hanno trasferito nello stato di natura idee prese dalla società: parlavano dell'uomo allo stato selvaggio e dipingevano l'uomo civilizzato. Alla maggior parte dei nostri autori non è neppure venuto in mente di mettere in dubbio l'esistenza dello stato di natura, mentre dalla lettura dei libri sacri risulta evidente che neanche il primo uomo, avendo ricevuto di-

rettamente da Dio dei lumi e delle norme, era in tale stato e che, prestando ai libri di Mosè la fede che esigono da ogni filosofo cristiano, bisogna negare che, anche prima del diluvio, gli uomini si siano mai trovati nel puro stato di natura, a meno di esservi ricaduti per qualche avvenimento straordinario: paradosso molto difficile a divedersi e del tutto impossibile da provarsi.

Cominciamo dunque col tralasciare tutti i fatti, in quanto non pertinenti alla questione. Non bisogna prendere le ricerche in cui ci si può addentrare su questo tema per verità storiche, ma solo per ragionamenti ipotetici e condizionali, più adatti a chiarire la natura delle cose che non a svelarne la vera origine, simili a quelli che fanno ogni giorno i nostri fisici sulla formazione del mondo <sup>27</sup>. La religione ci ordina di credere che, avendo Dio stesso tratto gli uomini dallo stato di natura, essi sono disuguali perché egli ha voluto che lo fossero; ma non ci proibisce di far congetture ricavate 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. Ecco ciò che mi si chiede e che io mi propongo di esaminare in questo Discorso. Poiché il mio tema riguarda l'uomo in generale, cercherò di usare un linguaggio che si adatti a tutte le nazioni, o piuttosto, dimenticando tempi e luoghi per concentrarmi solo sugli uomini a cui parlo, immaginerò di essere nel Liceo d'Atene, intento a ripetere le lezioni dei miei maestri, con giudici come Platone e Senocrate <sup>28</sup> e col genere umano per uditorio.

O uomo, di qualunque paese tu sia, quali che siano le tue opinioni, ascolta; ecco la tua storia come ho creduto leggerla, non nei libri dei tuoi simili, che sono menzogneri, ma nella natura che non mente mai. Tutto ciò che viene da lei sarà vero; potrà esservi di falso solo ciò che, senza volere, vi avrà messo di mio. Ben lontani sono i tempi di cui sto per parlare: quanto sei mutato da ciò che eri! È per così dire la vita della tua specie che sto per descriverti in base alle qualità che tu hai ricevuto e che la tua educazione e le tue abitudini hanno

potuto corrompere ma non distruggere. C'è, lo sento, un'età a cui l'uomo come individuo si vorrebbe fermare; tu cercherai l'età a cui desidereresti si fosse fermata la tua specie. Scontento del tuo stato presente per ragioni che preannunciano alla tua infelice posterità ancor più gravi insoddisfazioni, vorresti, forse, poter tornare indietro; e questo sentimento deve essere l'elogio dei tuoi primi antenati, la critica dei tuoi contemporanei, lo spavento di quelli che avranno la disgrazia di vivere dopo di te.

Stato naturale  
della natura

## PARTE PRIMA

Per importante che sia ai fini di un esatto giudizio sullo stato naturale dell'uomo considerarlo fin dalle origini ed esaminarlo, per così dire, nel primo embrione della specie, io non ne seguirò la formazione attraverso i suoi successivi sviluppi. Non mi attarderò a cercare nel sistema animale ciò che ha potuto essere all'inizio per diventare alla fine quello che è; non esaminerò se, come pensa Aristotele, le sue unghie allungate non fossero dapprima artigli adunati; se non fosse velluto come un orso e se, posto che camminasse a quattro zampe<sup>29</sup>, il suo sguardo rivolto a terra, limitato a un orizzonte di pochi passi, non esprimesse a un tempo il carattere e i limiti delle sue idee. Non potrei formulare in proposito se non congetture vaghe e quasi immaginarie; l'anatomia comparata<sup>29</sup> ha fatto per ora troppo scarsi progressi, le osservazioni dei naturalisti sono ancora troppo incerte, perché si possa stabilire su simili fondamenti la base di un solido ragionamento; così, senza ricorrere alle conoscenze sovranaturali che abbiamo in proposito, e senza tener conto dei mutamenti che sono dovuti intervenire nella conformazione tanto interiore che esteriore dell'uomo via via che egli impiegava le sue membra in nuovi usi e che si nutriveva di alimenti nuovi, io lo supporrò conformato da sempre come lo vedo oggi: un essere che cammina sulle due piedi e si serve delle sue mani come facciamo noi delle nostre, volgendo lo sguardo su tutta la natura e misurando con l'occhio la vasta distesa del cielo.

Spogliando quest'essere così costituito di tutti i doni

sopranaturali che ha potuto ricevere e di tutte le facoltà artificiali che ha potuto acquistare solo attraverso lungo sviluppo, considerandolo in una parola tal quale ha dovuto uscire dalle mani della natura, vedo un animale meno forte degli uni, meno agile degli altri, ma, tutto sommato, organizzato meglio di tutti: lo vedo sfamarsi sotto una quercia, dissetarsi al primo ruscello, trovare il proprio giaciglio ai piedi del medesimo albero che gli ha fornito il cibo; ed ecco soddisfatti i suoi bisogni.

La terra abbandonata alla sua naturale fertilità<sup>29</sup> e coperta di immense foreste che la scure non ha mai mutilato, offre a ogni passo alimenti e ricovero agli animali di tutte le specie. Gli uomini, sparsi tra di essi, osservano ed imitano la loro industriosità e si elevano così fino all'istinto delle bestie con questo vantaggio che, mentre ogni specie animale possiede solo l'istinto che le è proprio, l'uomo, non avendone forse nessuno che gli appartenga, se li appropriava tutti<sup>30</sup>, si nutre indifferentemente della maggior parte degli alimenti diversi<sup>30</sup> che gli altri animali si spartiscono, ed è quindi fra tutti quello che trova più facilmente il suo cibo.

Abituati dall'infanzia alle intemperie del clima, ai rigori delle stagioni, usi alla fatica, costretti a difendere, nudi e senz'armi, la loro vita e la loro preda contro le altre bestie feroci, o a sfuggirle correndo, gli uomini si formano una tempra robusta e quasi immune da alterazioni; i bambini, venendo al mondo con l'eccellente costituzione dei padri e rafforzandola con gli stessi esercizi che l'hanno prodotta, acquistano così tutto il vigore di cui è capace la specie umana. La natura si comporta con loro esattamente come la legge di Sparta si comportava coi figli dei cittadini: rendendo forti e robusti coloro che sono ben costituiti e facendo perire gli altri<sup>31</sup>, diversamente da ciò che avviene nelle nostre società, dove lo Stato, facendo dei figli un peso per i padri, li uccide senza discriminazione<sup>32</sup> prima della nascita.

Il corpo dell'uomo selvaggio essendo il solo strumento a lui noto egli lo impiega per usi diversi, di cui i nostri corpi, per difetto d'esercizio, sono incapaci; sono proprio

le nostre capacità acquisite a toglierci la forza e l'agilità che egli è costretto ad acquistare per necessità. Se avesse avuto un'ascia, romperebbe il suo pugno rami tanto saldi? Se avesse avuto una fionda, scaglierebbe con tanto impeto un sasso la sua mano? Se avesse avuto una scala, si arrampicherebbe così agile su un albero? Se avesse avuto un cavallo, sarebbe così veloce nella corsa? Dare all'uomo civilizzato il tempo di raccogliere intorno a sé tutti questi mezzi: senza dubbio risulterà facilmente superiore al selvaggio; ma, se volete vedere una lotta ancora più disuguale, metteteli a fronte nudi e disarmati e non tarderete a vedere il vantaggio di poter disporre senza posa di tutte le proprie forze, di essere sempre pronto a qualunque evenienza e, per così dire, di portar sempre con sé tutto se stesso.<sup>37</sup>

Hobbes pretende che l'uomo sia naturalmente inerte, sempre in cerca di assalire e di combattere.<sup>38</sup> Un filosofo illustre pensa il contrario<sup>39</sup>, e anche Cumberland<sup>40</sup> e Putendorf<sup>41</sup> assicurano che nessun essere è timido come l'uomo nello stato di natura: sempre tremante, sempre pronto a fuggire al minimo rumore che lo colpisce, al minimo movimento che scorge. Può darsi che sia così per gli oggetti che non conosce, e non dubbio della sua paura di fronte agli spettacoli nuovi che si offrono a lui, ogni volta che non possa distinguere il beneficio o il danno fisico che può derivarne, né paragonare le sue forze con i pericoli da rischiare; circostanze rare nello stato di natura, in cui tutto procede con tanta uniformità, e la faccia della terra non è soggetta a quei mutamenti bruschi e continui che vi determinano le passioni e l'incostanza dei popoli consociati. Ma l'uomo selvaggio, vivendo disperso fra gli altri animali, trovandosi ben presto a diversi misurare con loro, stabilisce per tempo il confronto e accorgendosi di superarli in accortezza più di quanto non ne sia superato in forza, impara a non temerli più. Mettete un orso o un lupo alle prese con un selvaggio robusto, agile, coraggioso come tutti i selvaggi, armato di sassi e d'un buon bastone; vedrete che il pericolo sarà per lo meno reciproco e che dopo molto ripetute

esperienze del genere le bestie feroci, aliene dall'assalirsi tra di loro, assaliranno malvolentieri l'uomo che avranno sperimentato altrettanto feroce. Quanto poi agli animali che realmente hanno più forza di quel che egli non abbia accortezza, si trova, nei loro riguardi, nel caso delle altre specie più deboli, che tuttavia sopravvivono; con questo vantaggio per l'uomo: che non meno dotato di loro per la corsa, quasi sicuro di potersi rifugiare sugli alberi, ha sempre la possibilità di decidere dell'incontro scegliendo la fuga o la lotta. Aggiungiamo che nessun animale sembra, per natura, far la guerra all'uomo, salvo il caso della propria difesa o d'una fame estrema; né manifesta contro di lui quelle violente avversioni che paiono annunciare che una specie è destinata per natura a servir di nutrimento all'altra.<sup>42</sup>

Altri nemici più temibili e da cui l'uomo non ha gli stessi mezzi per difendersi, sono le infermità naturali, l'infanzia, la vecchiaia, le malattie d'ogni specie; tristi segni della nostra debolezza, di cui i primi due sono comuni agli animali in genere, mentre l'ultimo appartiene principalmente all'uomo che vive in società. A proposito dell'infanzia, osservo anzi che la madre, portando ovunque il figlio con sé, ha molto più facilità a nutrirlo delle femmine di parecchi animali, costrette ad andare e venire senza posa con grande fatica, da un lato per cercare il nutrimento, dall'altro per allattare o cibare i loro piccoli. È vero che se la donna viene a morire il bambino rischia fortemente di morire con lei, ma si tratta di un pericolo comune a cento altre specie i cui piccoli non sono per un bel pezzo in grado di cercarsi il cibo da sé; e se l'infanzia è più lunga fra noi, essendo più lunga anche la vita, neanche su questo punto ci sono apprezzabili differenze<sup>43</sup>, benché vi siano, sulla durata delle prime età e sul numero dei piccoli<sup>44</sup>, altre norme che non rientrano nel mio tema. Nei vecchi, che svolgono scarsa attività e traspirano poco, il bisogno di nutrirsi diminuisce insieme alla capacità di provvedervi; e poiché la vita allo stato selvaggio li preserva dalla gotta e dai reumatismi, e la vecchiaia è, d'altro canto, il male fra tutti meno svi-

scerribile di trovar sollievo negli aiuti umani, alla fine si spengono senza che ci si accorga che smettono di esistere, e quasi senza che se ne accorgano loro stessi.

Quanto alle malattie non ripeterò i vani e falsi sproloqui a cui si abbandona contro la medicina la maggior parte delle persone in buona salute; ma chiederò se c'è qualche valida osservazione da cui si possa concludere che nei paesi dove quest'arte è più trascurata la vita media dell'uomo sia più corta che nei paesi dove la si coltiva con maggiore impegno. Ma come sarebbe possibile questo, se noi ci procuriamo più mali di quanti rimedi non ci possa fornire la medicina? L'estrema disuguaglianza dei modi di vivere, l'eccesso di ozio negli uni, di fatica negli altri; la facilità di eccitare e appagare i nostri appetiti e la nostra sensualità; i cibi troppo ricercati dei ricchi, coi succhi che li riscaldano e le indigestioni che li aggravano; il cattivo nutrimento dei poveri, che di nutrimento, per lo più mancano addirittura, e per questa scarsità, se l'occasione si presenta, sono portati a rimpinzarsi avidamente; le veglie; gli eccessi di ogni specie; l'impeto smodato di tutte le passioni; la stanchezza e l'esaurimento dello spirito; le disgrazie e le innumerevoli pene che si provano in tutte le condizioni e da cui le anime sono perennemente rose; ecco le prove future che i nostri mali sono per la maggior parte opera nostra e che li avremmo evitati quasi tutti mantenendolo la maniera di vivere semplice, uniforme e solitaria che ci era prescritta dalla natura. Se essa ci ha destinati a esser sani, oso quasi affermare che lo stato di riflessione è uno stato contro natura e che l'uomo che medita è un animale depravato. Quando si pensa alla buona costituzione dei selvaggi, almeno di quelli che non abbiamo rovinato coi nostri liquori forti, quando si sa che quasi non conoscono altre malattie all'infuori delle ferite e della vecchiaia, si è molto portati a credere che sarebbe facile ricostruire la storia delle malattie umane attenendosi a quella delle società civili. Così almeno la pensa Platone che, a proposito di certe medicine usate o approvate da Podaliro e Macaone all'assedio di Troia<sup>38</sup>, crede che do-

vessero provocare diverse malattie a quell'epoca ancora sconosciute fra gli uomini<sup>39</sup>.

Con tanto rare cause di malattia, l'uomo allo stato di natura non ha dunque molto bisogno di medicine, e tanto meno di medici; la specie umana, sotto questo rispetto, non si trova in una situazione peggiore di tutte le altre, ed è facile sapere dai cacciatori se nelle loro escursioni trovano molti animali malati. Ne trovano parecchi col segno di gravi ferite molto ben cicatrizzate, di fratture di ossa o di membra guarite senz'altro chirurgico oltre il tempo, senz'altro regime che la loro vita abituale; e la guarigione non è risultata meno perfetta per il fatto di non essere stati tormentati con incisioni, avvelenati con droghe, estenuati da digiuni. Infine, per utile che possa essere fra noi la medicina debitamente esercitata, resta certo che, se il selvaggio malato abbandonato a se stesso non ha nulla da sperare se non dalla natura, in compenso non ha nulla da temere se non dal suo male; il che spesso rende la sua situazione preferibile alla nostra.

Guardiamoci dunque dal confondere l'uomo selvaggio con gli uomini che abbiamo sotto gli occhi. La natura tratta tutti gli animali abbandonati alle sue cure con una predilezione che sembra attestare quanto sia gelosa di questo diritto. Il cavallo, il gatto, il toro, persino l'asino, hanno in genere statura più alta, sempre costituzione più robusta, più vigore, più forza, più coraggio nelle foreste che nelle nostre case; diventando animali domestici perdono la metà di questi requisiti e si direbbe che tutto il nostro impegno nel trattar bene e nutrir bene questi animali abbia come unico risultato quello di imbastardirli. È così anche per l'uomo: divenendo socievole e schiavo diventa debole, timoroso, strisciante, e la sua maniera di vivere molle ed effeminata finisce di infiacchire a un tempo la sua forza e il suo coraggio. Aggiungiamo che fra le due condizioni, selvaggia e domestica, la differenza da uomo a uomo deve essere anche più marcata che da bestia a bestia; infatti l'animale e l'uomo essendo stati trattati dalla natura allo stesso modo, tutte le comodità che l'uomo

si concede in più, rispetto agli animali che addomestica, sono altrettante cause particolari di più sensibile degenazione.

Per i primi uomini non è dunque una gran disgrazia, né, soprattutto, un grande ostacolo per la loro conservazione, la nudità, la mancanza di un tetto, e la privazione di tutte le superfluità che ci sembrano tanto necessarie. Se non hanno la pelle vellosa, nei paesi caldi non ne hanno nessun bisogno e nei paesi freddi imparano presto a impadronirsi di quella delle bestie che hanno abbattuto; se non hanno che due piedi per correre, hanno due braccia per provvedere alla propria difesa e alle proprie necessità; i loro bambini forse tardano e faticano a camminare, ma le madri li portano con facilità, vantaggio che manca alle altre specie, in cui la madre, se è inseguita, si vede costretta ad abbandonare i suoi piccoli o a regolare i suoi passi sui loro <sup>40</sup>. Finalmente, a meno di supporre quei casi di singolare e fortuito concorso di circostanze che tratterò in seguito e che possono benissimo non verificarsi mai, è chiaro, in ogni modo, che il primo a farsi degli abiti o una casa, si procurò a questo modo cose poco necessarie, poiché fino a quel momento ne aveva fatto a meno, e non si vede perché, divenuto adulto, non avrebbe potuto sopportare un genere di vita che aveva tollerato fin dall'infanzia.

Solo, ozioso e sempre vicino al pericolo, l'uomo selvaggio deve dormire volentieri e avere il sonno leggero, come gli animali, che, pensando poco, quando non pensano, per così dire, dormono sempre. Poiché si preoccupa quasi esclusivamente della propria conservazione, le sue facoltà più esercitate devono essere quelle che hanno per oggetto principale l'assalto e la difesa, sia per soggiogare la preda che per salvaguardarsi dal divenir preda di un altro animale; al contrario, gli organi che si perfezionano solo per effetto della mollezza e della sensibilità devono restare allo stato grezzo, tanto da escludere in lui ogni raffinatezza; e trovandosi i suoi sensi divisi su questo punto, estremamente rozzi saranno il tatto e il gusto, mentre la vista, l'udito e l'odorato saranno della

massima sottigliezza. Tale è, in genere, la condizione animale, e, secondo i viaggiatori, anche la condizione della maggior parte dei popoli selvaggi. Quindi non c'è da stupirsi che gli Oritentori del Capo di Buona Speranza scorgano a occhio nudo, in alto mare, le navi a una distanza per cui gli Olandesi hanno bisogno del cannocchiale, o che i selvaggi d'America individuassero col fiuto la pista degli spagnoli, come avrebbero potuto fare i migliori tra i cani, o che tutti questi popoli barbari sopportino senza disagio la loro nudità, stimolino il loro gusto a forza di droghe, e bevano i liquori europei come fossero acqua.

Fin qui mi sono limitato a considerare l'uomo fisico; vediamo ora di considerarne l'aspetto metafisico e morale. Vedo in ogni animale solo una macchina ingegnosa, a cui la natura ha dato i sensi perché si ricarichi da sé, e perché si protegga, entro certi limiti, da tutto ciò che tende a distruggerla o a guastarla <sup>41</sup>. Vedo esattamente le stesse cose nella macchina umana, con questa differenza: che nelle operazioni della bestia la natura fa tutto da sola, mentre l'uomo concorre alle proprie in qualità di agente libero. L'una sceglie o rifiuta per istinto, l'altro per un atto di libertà, quindi la bestia non può scostarsi dalla regola che le è prescritta, neppure quando il farlo tornerebbe a suo vantaggio, mentre l'uomo se ne scosta spesso con proprio danno. Così un piccione morirebbe di fame vicino a un piatto pieno di ottime carni e un gatto su un mucchio di frutta o di grano, mentre l'uno e l'altro potrebbero benissimo nutrirsi del cibo rifiutato se avessero l'accortezza di assaggiarlo. Così gli uomini dissoluti si abbandonano a eccessi che sono causa di febbre e di morte; perché lo spirito corrompe i sensi e la volontà continua a parlare quando la natura tace.

Avendo dei sensi, ogni animale ha delle idee, e fino a un certo punto arriva anche a combinarle; sotto questo rispetto, la differenza tra la bestia e l'uomo è puramente quantitativa; alcuni filosofi hanno addirittura affermato che c'è più differenza tra certi uomini e certi altri che non tra certi uomini e certe bestie; il tratto specifico che

distingue l'uomo dagli altri animali non è dunque tanto l'intelligenza, quanto la sua qualità di agente libero. La natura comanda a ogni animale e la bestia obbedisce. L'uomo è sollecitato allo stesso modo, ma si riconosce libero di acconsentire o di opporre resistenza; la spiritualità della sua anima si rivela soprattutto nella coscienza di questa libertà: la fisica, infatti, spiega in qualche modo il meccanismo dei sensi e la formazione delle idee, ma nella capacità di volere, o piuttosto di scegliere, e nella coscienza di questa capacità, si trovano solo atti puramente spirituali, che con le leggi della meccanica non si spiegano affatto.

Ma, quand'anche le difficoltà che sorgono intorno a tutti questi problemi lasciassero qualche possibilità di discussione a proposito di questa differenza tra l'uomo e l'animale, c'è a distinguervi un'altra qualità molto specifica e sui cui non può esservi contestazione, e cioè la facoltà di perfezionarsi; facoltà che, con l'aiuto delle circostanze, sviluppa successivamente tutte le altre, e che vige tra noi, nella specie come nell'individuo, mentre l'animale è, in capo a pochi mesi, ciò che sarà per tutta la vita, e la sua specie in capo a mille anni ciò che era nel primo di questi mille anni. Perché solo l'uomo è soggetto a rimbecillire? Non è forse perché torna così al suo stato primitivo e perché, mentre la bestia che nulla ha acquistato e nulla ha da perdere mantiene sempre il suo istinto, l'uomo, tornando a perdere per vecchiaia o altri accidenti quanto la sua *perfeibilità* gli aveva fatto conquistare, viene a cadere più in basso anche della bestia? Sarebbe triste per noi trovarci costretti ad ammettere che questa quasi sconfinata facoltà che ci distingue è la fonte di tutti i malanni dell'uomo; che lo trae, nel corso del tempo dalla condizione originaria in cui trascorrerebbe giorni tranquilli ed innocenti; che facendo sbocciare coi secoli la sua intelligenza e i suoi errori, i suoi vizi e le sue virtù, lo rende a lungo andare tiranno di se stesso e della natura<sup>1</sup>. Sarebbe spaventoso dover lodare come un essere benefico colui che primo suggerì agli abitanti delle rive dell'Orenoco l'uso di quelle assi-

celle che, applicate alle tempie dei loro bambini<sup>2</sup>, assicurano a questi, almeno in parte, la loro imbecillità e la loro originaria felicità.

Il selvaggio, abbandonato dalla natura al puro istinto, o piuttosto compensato di questo, che forse gli manca, da facoltà capaci di supplirvi dapprima, e poi di innalzarlo molto al di sopra di esso, comincerà dunque con le funzioni puramente animali<sup>3</sup>: percepire e sentire sarà la sua prima condizione, che avrà in comune con tutti gli animali. Volere e non volere, desiderare e temere, saranno le prime e quasi le sole operazioni della sua anima, fino a che nuove circostanze non vi determineranno nuovi sviluppi.

Dicano i moralisti quello che vogliono, l'intelletto umano deve molto alle passioni<sup>4</sup>, che, per comune consenso, gli devono, a loro volta, parecchio: la nostra ragione si perfeziona per la loro attività; cerchiamo di conoscere solo perché desideriamo godere, e non sarebbe concepibile che si affaticasse a ragionare chi non avesse né desideri né timori. Le passioni, a loro volta, traggono dai nostri bisogni la loro origine e dalle nostre conoscenze il loro progresso; non è possibile, infatti, desiderare o temere le cose se non in base alle idee che se ne possono avere, o per il semplice impulso naturale; e l'uomo selvaggio, del tutto privo di lumi, prova solo passioni della seconda specie; i suoi desideri non oltrepassano i suoi bisogni fisici<sup>5</sup>, i soli beni che conosce al mondo sono il cibo, la femmina, il sonno; i soli mali che teme sono il dolore e la fame; dico il dolore e non la morte, perché l'animale non saprà mai che cos'è morire; la conoscenza della morte e dei suoi terrori è una delle prime acquisizioni fatte dall'uomo nell'allontanarsi dalla condizione animale.

Se ce ne fosse bisogno, mi sarebbe facile addurre dei fatti a sostegno del mio punto di vista e mostrare come presso tutte le nazioni del mondo i progressi spirituali siano sempre avvenuti esattamente in proporzione dei bisogni che i popoli avevano ricevuto dalla natura o a cui le circostanze li avevano assoggettati, e quindi alle

passioni che li portavano ad appagarli. Mosterei in Egitto la nascita e lo sviluppo delle arti in rapporto agli straripamenti del Nilo; ne seguirei il progresso in Grecia, dove furono viste germogliare, crescere e innalzarsi fino al cielo fra la sabbia e le rocce dell'Attica, mentre furono incapaci di metter radici sulle fertili sponde dell'Eurota; metterei in luce che in generale i popoli nordici sono più industriosi dei meridionali, perché meno possono esimersi dall'esserlo, come se la natura volesse ristabilire così un equilibrio fra le cose dando agli spiriti la fertilità che rifiuta alla terra.

Ma senza ricorrere alle incerte testimonianze della storia, chi non vede che tutto sembra allontanare dall'uomo selvaggio la tentazione e i mezzi di por fine alla sua condizione? La fantasia non gli dipinge nulla; il cuore non gli chiede nulla. I suoi modesti bisogni sono talmente alla sua portata, ed egli è tanto lontano dal grado di conoscenza necessario per desiderarne di più grandi, che non può avere né previdenza né curiosità. Lo spettacolo della natura, a forza di divenirgli familiare, gli diviene indifferente. Sempre il medesimo ordine, sempre le medesime rivoluzioni! Non è abbastanza evoluto per strapparsi delle maggiori meraviglie; inutile cercare in lui la filosofia che occorre all'uomo per saper osservare una volta ciò che ha visto tutti i giorni. La sua anima che nulla turba, si abbandona tutta al senso della sua esistenza attuale, senza nessuna idea dell'avvenire, per quanto prossimo possa essere, e i suoi progetti, limitati come le sue vedute, si estendono appena alla fine della giornata. Ancora oggi, tra i Caraibi, il grado di previdenza è questo: la mattina vendono il loro letto di cotone, incapaci di prevedere che la notte successiva ne avranno bisogno, e la sera vanno a piangere per ricomprarlo <sup>44</sup>.

Più si riflette a questo proposito, più cresce ai nostri occhi la differenza tra le pure sensazioni e le più semplici conoscenze; e non è possibile concepire come un uomo, con le sue sole forze, senza l'aiuto della comunicazione e il pungolo della necessità, avrebbe potuto superare una simile distanza. Chissà quanti secoli sono passati prima che

gli uomini siano stati in grado di vedere altro fuoco oltre quello del cielo! Chissà quanti casi diversi ci sono voluti perché imparassero gli usi più comuni di questo elemento! Chissà quante volte lo hanno lasciato spegnere prima di imparare a riaccenderlo! E chissà quante volte ognuno di questi segreti è morto col suo scopritore! Cosa diremo dell'agricoltura, arte che richiede tanto lavoro e tanta previdenza; che si collega ad altre arti e che, com'è evidentissimo, si può praticare solo in una società per lo meno avviata? Essa ci serve, non tanto per ricavare dalla terra alimenti che la terra ci fornirebbe lo stesso, quanto per forzarla a produrre ciò che più corrisponde ai nostri gusti. Ma supponiamo che gli uomini si fossero talmente moltiplicati da non trovar più nutrimento sufficiente nei prodotti naturali, supposizione che — sia detto per inciso — indicherebbe in questa maniera di vivere caratteri molto favorevoli alla specie umana; supponiamo che senza fucine e senza laboratori gli strumenti di lavoro fossero caduti dal cielo tra le mani dei selvaggi; che questi avessero vinto l'odio mortale che provano sempre per un lavoro continuato; che avessero imparato a prevedere i loro bisogni a tanto lunga scadenza, e indovinato come va coltivata la terra, come si semina il grano, come si piantano gli alberi; che avessero inventato l'arte di macinare il grano e di far fermentare l'uva; tutte cose che ci si è trovati a dover attribuire a insegnamento divino, perché non si arrivava a capire come ci fossero arrivati da sé; dopo di ciò, chi sarà così privo di buon senso da affaticarsi a coltivare un campo per farselo saccheggiare dal primo venuto — uomo o bestia, poco importa — a cui il raccolto tornerà utile; e come uno potrà decidersi a dedicar la vita a un pesante lavoro il cui frutto, quanto più gli è necessario, tanto più sicuramente gli sfuggerà? In una parola, come questa situazione potrà indurre gli uomini a coltivar la terra finché la terra non sarà divisa fra loro, ossia fintantoché lo stato di natura non sarà distrutto?

Quando volessimo supporre un selvaggio così abile nell'arte di pensare come ce lo dipingono i nostri filo-



sofi; quando, seguendo il loro esempio, facessimo anche di lui un filosofo, intento a scoprire da solo le verità più sublimi, a costruirsi, attraverso catene di ragionamenti molto astratti, principi di giustizia e di ragione tratti dall'amore dell'ordine in generale, o dalla conoscenza della volontà del suo creatore; in una parola, quando supponessimo nel suo spirito tanta illuminata intelligenza quanta deve essere, e di fatto è, la sua torpida stupidità, quale utilità ricaverrebbe la specie da tutta questa metafisica che non potrebbe essere trasmessa, e che perirebbe con l'individuo che l'avesse inventata? Quale progresso potrebbe fare il genere umano sparso tra gli animali nelle selve? E fino a che punto potrebbero perfezionarsi e illuminarsi a vicenda uomini che, non avendo né stabile dimora né bisogno l'uno dell'altro, si incontrerebbero sì e no due volte nella vita, senza né conoscersi né parlarsi?

Si pensi a quante idee noi dobbiamo all'uso della parola; a come la grammatica esercita e facilita le operazioni dello spirito; e alle inconcepibili fatiche, al tempo interminabile che deve aver richiesto la prima invenzione delle lingue; si aggiungano queste riflessioni alle precedenti e ci si potrà fare un'idea di quante migliaia di secoli ci saranno voluti per sviluppare successivamente nello spirito umano le operazioni di cui era capace.

Mi sia concesso soffermarmi un istante sulle difficoltà dell'origine delle lingue. Potrei contentarmi di citare o riportare le ricerche in proposito dell'abate di Condillac<sup>45</sup>, tutte confermano in pieno il mio punto di vista e forse me ne hanno suggerito la prima idea. Ma, dato che la via seguita da questo filosofo per risolvere le difficoltà che egli si propone a proposito dei segni stabiliti dimostra com'egli supponesse ciò che io metto in discussione, cioè una specie di società già formata tra gli inventori del linguaggio, rimandando alle sue riflessioni, credo di doversi aggiungere le mie per esporre le medesime difficoltà nella luce che conviene al mio argomento. La prima che si presenti è di immaginare come le lingue abbiano potuto diventar necessarie; infatti non avendo gli uomini nessuna corrispondenza tra loro, e

neanche bisogno di averne, non si capisce né la necessità dell'invenzione, né, se non era indispensabile, la sua possibilità. Potrei dire, con molti altri, che le lingue sono nate nel rapporto domestico dei padri, delle madri e dei figli; ma, con questo oltre a non risolvere le obiezioni, cadrei nell'errore di chi, ragionando sullo stato di natura, vi trasporta idee prese dalla società, considerando sempre la famiglia riunita in una stessa dimora ed i suoi membri legati fra loro da un'unione intima e costante come fra noi, ove tanti interessi comuni li tengono insieme; mentre in questo stato primitivo, non avendo né casa, né capanna<sup>46</sup>, né proprietà di alcun genere, ognuno trovava riparo a caso, e spesso per una sola notte; maschi e femmine si univano fortuitamente, secondo l'incontro, l'occasione e il desiderio, senza che la parola fosse un mezzo molto necessario per esprimere le cose che avevano da dirsi; con la stessa facilità si lasciavano N. La madre, dapprima allattava i figli per soddisfare il proprio bisogno, poi, quando l'abitudine glieli aveva resi cari, li nutriveva per soddisfare il bisogno loro; appena avevano la forza di cercare il cibo da sé non tardavano a lasciare anche la madre; e poiché per ritrovarsi non c'era quasi altro mezzo che non perdersi di vista ben presto arrivavano al punto di non riconoscersi fra loro. Tenete anche presente che il bambino, dovendo esprimere tutti i suoi bisogni e avendo quindi da dire alla madre più cose di quante la madre non abbia da dirne a lui, deve sostenere il maggior peso dell'invenzione impiegando una lingua che in gran parte deve essere opera sua<sup>47</sup>; di qui il moltiplicarsi delle lingue: tante lingue quanti sono gli individui che le parlano; a ciò contribuise anche la vita nomade e vagabonda che non lascia a nessun idioma il tempo di assumere una certa consistenza; perché, dicendo che la madre detta al bambino le parole con cui deve chiederle questo o quello, si mostra come si insegnano le lingue già formate, ma non come le lingue si formano. Ma supponiamo vinta questa prima difficoltà: portiamoci per un momento al di là dell'immenso spazio che dovè frapporti tra il puro stato di natura e il bisogno

delle lingue; supponendole necessarie cerchiamo <sup>o</sup> di stabilire come hanno potuto cominciare a formarsi. Sorge una nuova difficoltà anche peggiore della precedente; infatti, se gli uomini hanno avuto bisogno della parola per imparare a pensare, anche più bisogno hanno avuto di saper pensare per inventare l'arte della parola <sup>48</sup>, e quando si arrivasse a capire come i suoni vocali sono stati assunti quali interpreti convenzionali delle nostre idee, resterebbe sempre da spiegare quali abbiano potuto essere gli interpreti stessi di tale convenzione per le idee che, non avendo un oggetto sensibile, non si potevano indicare né col gesto né con la voce, sicché a mala pena possiamo formulare delle congetture ammissibili sulla nascita di questa arte di comunicare il pensiero e di stabilire un rapporto tra gli spiriti: arte sublime, che è già tanto lontana dalla sua origine, ma che il filosofo considera tuttora così prodigiosamente lontana dalla sua perfezione da togliere ai più arditi la sicurezza di raggiungerla, quand'anche fossero sospesi a loro favore i rivolgimenti che il tempo porta necessariamente con sé, e i pregiudizi uscissero dalle accademie o facessero davanti ad esse lasciandole alla cura di approfondire ininterrottamente per interi secoli questo spinoso problema.

Il primo linguaggio dell'uomo, il più universale, il più energico, il solo di cui necessitava quando ancora non occorreva persuadere degli uomini associati, è il grido della natura <sup>49</sup>. Ma questo grido, che solo una sottra distinto strappava nelle occasioni urgenti, per implorare soccorso nei gravi pericoli o sollievo nei mali violenti, non era molto usato nel corso ordinario della vita, dove regnano sentimenti più moderati. Quando le idee degli uomini cominciarono ad estendersi e a moltiplicarsi, e si stabilì fra questi una più stretta comunicazione, essi cercarono di stabilire segni più numerosi e un linguaggio più sviluppato: moltiplicarono le inflessioni della voce, vi aggiunsero i gesti, per loro natura più espressivi, con un senso meno condizionato da una precedente determinazione. Esprimevano dunque con gesti gli oggetti visibili e mobili, con suoni imitativi quelli che colpiscono

l'udito; ma il gesto indica solo gli oggetti presenti o facili da descriversi e le azioni visibili; il suo uso non è universale; a renderlo inutile basta l'oscurità o l'interposizione di un corpo e reclama l'attenzione più che stimolarla; per queste ragioni si finì col pensare di sostituire al gesto i suoni vocali articolati che, pur non avendo lo stesso rapporto con certe idee, sono più adatti a esprimerle tutte, in funzione di segni convenzionali; sostituzione che poté avvenire solo per comune consenso e in modo piuttosto difficile da mettersi in pratica da parte di uomini i cui organi grossolani mancavano ancora di esercizio; ma più difficile ancora concepì il fatto per se stesso, poiché l'accordo unanime doveva esser motivato, e la parola sembra esser stata quanto mai necessaria per stabilire l'uso della parola.

È da credere che le prime parole usate dagli uomini avessero nel loro spirito un significato molto più esteso di quelle che si impiegano nelle lingue già formate e che, ignorando la divisione del discorso nelle sue parti costitutive, gli uomini cominciarono col dare a ciascuna parola il significato d'una proposizione completa. Quando cominciarono a distinguere il soggetto dall'attributo, e il verbo dal nome, impegnandosi in uno sforzo di notevole genialità, i sostantivi, dapprima, furono altrettanti nomi propri, l'infinito <sup>50</sup> il solo tempo del verbo, e, quanto alla nozione di aggettivo, indubbiamente, dovette svilupparsi, tra gravi difficoltà, perché ogni aggettivo è un termine astratto e le astrazioni sono operazioni faticose e poco naturali.

Ciascun oggetto prese agli inizi un nome particolare, indipendentemente dal genere e dalla specie che questi primi inventori non erano in grado di distinguere; tutti gli individui si presentarono al loro spirito nella loro singolarità, come si presentano nel quadro della natura. Se una quercia si chiamava A, un'altra quercia si chiamava B <sup>51</sup>; dimodoché, più le conoscenze erano limitate, più il dizionario divenne esteso. La confusione di tutta questa nomenclatura non si poté sopprimere facilmente: infatti per classificare gli esseri sotto denominazioni comuni e generiche bisognava conoscerne le proprietà e le diffe-

renze; occorre osservazioni e definizioni, cioè una storia naturale e una metafisica molto al di sopra delle possibilità degli uomini di quei tempi.<sup>52</sup>

D'altronde le idee generali si possono introdurre nello spirito solo con l'aiuto di parole, e l'intelletto le coglie solo mediante proposizioni. È questa una delle ragioni che impediscono agli animali di formarsi tali idee e di giungere mai ad acquisire la perfeibilità che ne dipende. Quando una scimmia va senza esitazione da una noce all'altra, penseremo noi che abbia l'idea generale di questa specie di frutto e che paragoni il suo archetipo a questi due casi individuali? Certamente no; la vista di una di queste noci richiama alla sua memoria le sensazioni ricevute dall'altra noce, e i suoi occhi modificati in una certa maniera annunciano al gusto la modificazione che sta per subire. Ogni idea generale è puramente intellettuale; per poco che centri l'immaginazione, l'idea diventa senz'altro individuale. Provate a raffigurarvi l'immagine di un albero in generale; non ne verrete mai a capo; senza volere, dovreste vederlo piccolo o grande, rado o folto, chiaro o scuro, e, se dipendesse da voi di vederci solo ciò che si trova in ogni albero, la vostra immagine non somiglierebbe più a un albero. Gli esseri puramente astratti si vedono allo stesso modo, o si concepiscono solo mediante il discorso. Solo la definizione del triangolo vi dà la vera idea del triangolo: appena ve ne raffigurate uno dentro di voi si tratta di un certo triangolo e non di un altro, e non potete evitare di rendere sensibili le sue linee o colorata la sua superficie. Per avere idee generali bisogna dunque enunciare delle proposizioni, bisogna parlare; ché, appena l'immaginazione si arresta, lo spirito procede solo con l'aiuto del discorso. Pertanto, se i primi inventori hanno potuto dare dei nomi solo alle idee che già possedevano, ne consegue che i primi sostantivi non hanno mai potuto essere se non nomi propri.

Ma quando, attraverso mezzi che non arrivo a concepire, i nostri nuovi grammatici cominciarono a estendere le loro idee e a generalizzare le loro parole, l'ignoranza degli inventori dovette assoggettare questo metodo a limiti

molto stretti; e come agli inizi avevano moltiplicato eccessivamente i nomi degli individui perché ignoravano i generi e le specie, così, in seguito, posero un numero troppo piccolo di specie e di generi, per non aver considerato gli esseri in tutte le loro differenze. Per spingere le divisioni abbastanza lontano ci sarebbero volute più esperienze e conoscenze di quante non volessero affrontarne. Ora, se perfino oggi si scoprono ogni giorno nuove specie che erano sfuggite fin qui a tutte le nostre osservazioni, si pensi quante dovevano sfuggirne a uomini che giudicavano le cose solo in base alla prima impressione! Quanto poi alle classi primitive e alle nozioni più generali, è superfluo aggiungere che dovevano sfuggir loro anche queste. Come, per esempio, avrebbero potuto immaginare o intendere certe parole, quali materia, spirito, sostanza, modo, figura, movimento, che gli stessi nostri filosofi, pur servendosi da tanto, intendono con molta fatica, e di cui non trovano nessun modello in natura, essendo le idee connesse a questi termini puramente metafisiche?

Mi fermo a questi primi passi e suppongo i miei giudici di sospendere qui la lettura per considerare, in base all'invenzione dei soli sostantivi fisici, cioè in base alla parte della lingua più facile da trovarsi, il cammino che le resta da percorrere per giungere ad esprimere tutti i pensieri degli uomini, per poter assumere una forma costante, esser parlata pubblicamente ed influire sulla società. Li suppongo di riflettere a ciò che ci è voluto di tempo e di cognizioni per trovare i numeri<sup>53</sup>, le parole astratte, gli aoristi e tutti i tempi dei verbi, le particelle, la sintassi; per collegare le proposizioni, i ragionamenti, e formare tutta la logica del discorso. Per parte mia, spaventato dal moltiplicarsi delle difficoltà, convinto dell'impossibilità quasi dimostrata che le lingue abbiano potuto nascere e consolidarsi in base a mezzi puramente umani<sup>54</sup>, lascio a chi vorrà intraprenderla la discussione di questo difficile problema: c'è stata una maggior necessità di una società già costituita per fondare le lingue o di lingue già inventate per fondare la società?

Qualunque siano queste origini, per lo meno dalla scarsa cura che ha posto nel ravvicinare gli uomini con scambievoli bisogni e nel facilitarli nell'uso della parola, si vede quanto poco la natura abbia predisposto la loro socievolezza e quanto poco abbia contribuito a tutto quanto essi hanno fatto per stabilirne i legami. In effetti è impossibile immaginare perché, in questo stato primitivo, un uomo avrebbe avuto bisogno di un altro uomo più di quanto un lupo o una scimmia potesse aver bisogno del suo simile, o ammesso questo bisogno, immaginare il motivo da cui l'altro sarebbe stato spinto a provvedervi, e, ammesso che lo avesse fatto, come sarebbero potuti arrivare a stabilire tra loro delle condizioni. Lo so, ci si ripete senza posa che nulla sarebbe stato tanto miserabile quanto l'uomo in questo stato; e se è vero, come credo di aver dimostrato, che solo dopo parecchi secoli ha potuto avere il desiderio e l'occasione di uscirne, dovremmo intentare un processo alla natura e non a colui che essa ha costituito così. Ma se intendo bene questo termine *miserabile*, si tratta di una parola che non significa nulla, o che significa solo una privazione dolorosa e la sofferenza del corpo o dell'anima. Ora io vorrei mi si spiegasse qual genere di miseria si può supporre in un essere libero, col cuore in pace e il corpo in buona salute. Qual vita, io chiedo, è più soggetta a diventare insopportabile a chi ne fruisce, la vita civile o la vita naturale? Intorno a noi vediamo quasi esclusivamente persone che si lamentano della loro esistenza; parecchi, anche, per quanto sta in loro, se ne privano, e a mala pena l'associarsi della legge divina con quella umana basta ad arginare questo disordine: io chiedo se mai si è sentito dire di un selvaggio in libertà che solo pensasse a lamentarsi di vivere e a darsi la morte. Giudichiamo dunque con meno orgoglio da che lato sta la vera miseria. Niente al contrario sarebbe stato miserabile quanto il selvaggio, abbagliato dai lumi, tormentato dalle passioni, intento a ragionare su una condizione diversa dalla sua. Per decreto di una provvidenza molto saggia le facoltà che egli aveva in potenza dovevano svilupparsi solo con le occa-

sioni di esercitarle, perché non lo gravassero anzitempo di un peso superfluo per divenire inutili e tardive al momento del bisogno. Nel solo istinto aveva tutto ciò che gli occorreva per vivere nello stato di natura; in una ragione coltivata ha solo ciò che gli occorre per vivere in società.

Sembra a prima vista che gli uomini, in questo stato, non avendo tra loro rapporti morali di nessuna specie o doveri riconosciuti, non potessero essere né buoni né cattivi, né avere vizi o virtù<sup>84</sup> a meno di assumere questi termini in senso fisico chiamando vizi nell'individuo le qualità che possono nuocere alla sua conservazione e virtù quelle che possono contribuirvi; in questo caso dovremmo chiamare più virtuosi quelli che meno resistono ai semplici impulsi naturali; ma, attenendoci al significato corrente dei termini, è opportuno sospendere il giudizio che potremmo formulare sulla situazione e diffidare dei nostri pregiudizi finché, bilanciata alla mano, non si sia esaminato se tra gli uomini civilizzati le virtù sono più dei vizi, o più vantaggiose di quanto i vizi non siano funesti, o se il progresso delle conoscenze costituisce un adeguato compenso al male che questi uomini si fanno a vicenda via via che apprendono il bene che dovrebbero farsi l'un l'altro, o se, tutto sommato, non si troverebbero in una condizione più felice qualora non avessero niente da temere o da sperare da nessuno, piuttosto che avere accettato una dipendenza universale in cui si obbligano a ricevere tutto da chi non si obbliga a dar loro nulla.

Soprattutto non finiamo col concludere come Hobbes che l'uomo, non avendo alcuna idea di bontà, sia naturalmente cattivo, che sia vizioso perché non conosce la virtù, che rifiuti sempre ai suoi simili dei servizi che non crede di dover loro, e che, ritenendo a ragione di aver diritto alle cose di cui ha bisogno, immagini follemente di essere il solo padrone di tutto l'universo. Hobbes ha visto molto bene il difetto di tutte le definizioni moderne del diritto naturale, ma le conseguenze che ricava dalla sua definizione dimostrano che le dà un senso non meno falso di quello delle altre. Ragionando sui princípi da lui fis-

Thomas Hobbes 1588-1679  
 Filozof e matematičar  
 (Lectures in History)

sati questo autore doveva dire che lo stato di natura, essendo quello in cui la cura della nostra conservazione è meno suscettibile di recar pregiudizio alla conservazione altrui, era, di conseguenza il più adatto alla pace, il più conveniente al genere umano. Mentre dice precisamente il contrario per avere introdotto inopportunitamente nella cura della conservazione dell'uomo selvaggio il bisogno di soddisfare una molteplicità di passioni che sono opera della società e che hanno reso necessarie le leggi. Il selvaggio, dice, è un bambino robusto<sup>55</sup>. Resta a vedere se il selvaggio è un bambino robusto. Quando glielo concelessimo che ne verrebbe? Che, se, essendo robusto, quest'uomo fosse così dependente dagli altri come quando è debole, arriverebbe a qualunque eccesso: batterebbe la madre se tardasse a porgergli il seno, strangolerebbe un fratellino se diventasse molesto, morderebbe la gamba a un altro per esserne stato urtato o infastidito. Ma nello stato di natura essere robusto ed essere dependente sono due supposizioni contraddittorie: l'uomo è debole quando è dependente e si emancipa prima di diventare robusto. Hobbes non si è reso conto del fatto che la stessa causa impedisce al selvaggio di usar la ragione, come pretendono i nostri giureconsulti, e, al tempo stesso, di abusare delle sue facoltà, com'egli pretende; sicché si potrebbe dire che i selvaggi non sono cattivi proprio perché non sanno cosa vuol dire essere buoni, in quanto a impedire che facciano del male non è né lo sviluppo dell'intelligenza né il freno della legge, ma l'assenza delle passioni e l'ignoranza del vizio: *tanto plus in illis proficit vitiorum ignorantia, quam in his cognitio virtutis*<sup>56</sup>. Ma c'è un altro principio di cui Hobbes non si è accorto; un principio che, dato all'uomo per raddolcire in certe circostanze la ferocia dell'amor proprio, o, prima che questo amore nascesse, l'istinto di conservazione<sup>9</sup>, tempera l'ardore che nutre per il suo benessere con un'innata ripugnanza a veder soffrire il proprio simile. Non ho nessun timore di cadere in contraddizione accordando all'uomo la sola virtù naturale che sia stato costretto a riconoscergli il dettatore più spinto delle virtù umane. Parlo della pietà, di-

sposizione che ben si adatta a esseri così deboli e soggetti a tanti mali come siamo noi; virtù tanto più universale ed utile all'uomo in quanto precede in lui qualunque riflessione; così naturale che anche le bestie ne hanno talvolta segni tangibili. Per non parlare della tenerezza delle madri per i loro piccoli e dei pericoli che sfidano per proteggerli, si può osservare quotidianamente la ripugnanza che provano i cavalli a calpestare un corpo vivente; un animale non passa senza turbamento vicino a un animale morto della sua specie; ce ne sono perfino che danno loro una sorta di sepoltura; e i dolorosi mugghi del bestiame quando entra nel macello mostrano l'impressione che prova colpito da quell'orribile spettacolo. Vediamo con piacere l'autore della *Favola delle api*<sup>57</sup> che, costretto a riconoscere nell'uomo un essere dotato di compassione e sensibilità, ne offre un esempio in cui esce dal suo stile freddo e sottile per offrirci la patetica immagine di un uomo imprigionato che scorge al di fuori una bestia ferocce in atto di strappare un bambino al seno della madre, di maciullarne le tenere membra sotto i denti micidiali, di squarciarne con le unghie le viscere palpitanti. Che terribile agitazione prova questo testimone di un fatto a cui non prende alcun interesse personale! Che angoscia soffre a una simile vista, non potendo portare aiuto né alla madre svenuta né al bambino morente!

Tale è il puro moto della natura, anteriore a qualunque riflessione; tale la forza della pietà naturale che i costumi più depravati stentano ancora a distruggere se tutti i giorni, nelle nostre rappresentazioni teatrali, vediamo inenerarsi e piangere davanti alle disgrazie di un infelice gente che, se fosse al posto del tiranno, renderebbe anche più gravi i tormenti del suo nemico<sup>58</sup>. Mandeville si è reso conto giustamente del fatto che gli uomini, con tutta la loro morale, sarebbero stati solo dei mostri se la natura non li avesse dotati della pietà a soccorso della ragione; ma non si è accorto che da questa sola qualità derivano tutte le virtù sociali che egli vuol contestare all'uomo. Che sono, infatti, la generosità, la clemenza, l'umanità, se non pietà applicata ai deboli, ai colpevoli, o alla specie

umana in generale? Perfino la benevolenza e l'amizizia sono, a guardar bene, i prodotti di una piet  costante, rivolta a un oggetto particolare; infatti, desiderare che uno non soffra, che altro   se non desiderare che sia felice? Quand'anche fosse vero che la compassione si riduce a un sentimento che ci mette al posto di chi soffre, sentimento oscuro ma vivo nell'uomo selvaggio, sviluppato ma debole nell'uomo civilizzato, che importerebbe questa idea ai fini della verit  da me enunciata che solo potrebbe trarne maggior forza? Infatti la compassione sar  tanto pi  energica quanto pi  l'animale che sta a vedere si identificher  intimamente con l'animale che soffre; ora   evidente che questa identificazione deve essere stata infinitamente pi  stretta nello stato di natura che non nello stato di ragione.   la ragione a generare l'amor proprio ed   la riflessione a rafforzarlo; essa ripiega l'uomo su se stesso e lo separa da tutto ci  che lo mette a disagio e lo affligge;   la filosofia che lo isola, facendogli dire in segreto, davanti a un uomo che soffre: « muori, se vuoi; io sono al sicuro ». A turbare i sonni tranquilli del filosofo e a strapparlo dal suo letto sono rimasti solo i pericoli che minacciano la societ  intera. Si pu  impunemente sgozzare il suo simile sotto la sua finestra; non ha che da tapparli le orecchie con le mani e farci sopra un bel ragionamento per impedire alla natura che si rivolta in lui di farlo identificare con la vittima<sup>59</sup>. L'uomo selvaggio non possiede quest'ammirabile talento, e, per mancanza di saggezza e di ragione, lo vediamo sempre abbandonarsi storditamente al primo sentimento dell'umanit . Nelle sommosse, nelle risse di strada, la plebaglia fa ressa, l'uomo prudente si allontana:   la canaglia, sono le donne dei mercati a separare i contenti e a impedire di sgozzarsi alla brava gente.

  dunque assolutamente certo che la piet    un sentimento naturale, volto a moderare in ciascun individuo l'attivit  dell'amor di s  contribuendo cos  alla mutua conservazione dell'intera specie. La piet  ci porta a soccorrere senza riflettere quelli che vediamo soffrire; la piet  tiene luogo, nello stato di natura, di leggi, di co-

stumi e di virt , con questo vantaggio: che nessuno   tentato di disobbedire alla sua dolce voce; la piet  distoglier  ogni selvaggio robusto, che appena creda di poter trovare altrove il proprio cibo, dal portar via a un debole fanciullo o a un vecchio malato quello che si   procurato con fatica;   la piet  che, invece della massima sublime di giustizia razionale, *fai agli altri ci  che vuoi sia fatto a te*<sup>60</sup>, ispira a tutti gli uomini quest'altra massima di bont  naturale, molto meno perfetta, ma forse pi  utile della precedente: *fai il tuo bene col minor male possibile per gli altri*. In una parola, nel sentimento naturale pi tostoso che nelle argomentazioni sottili va ricercata la causa della ripugnanza che ogni uomo proverebbe a far del male anche indipendentemente dalle massime dell'educazione. Giungere alla virt  per via di ragione pu  andare bene per Socrate e per gli spiriti della sua tempra, ma il genere umano non sussisterebbe pi  se la sua conservazione fosse dipesa soltanto dai ragionamenti di coloro che lo compongono.

Con passioni cos  poco impetuose e un freno cos  salutare, gli uomini, pi  feroci che malvagi, pi  preoccupati di guardarsi dal male a cui potevano trovarsi esposti che non tentati di far male ad altri, non erano soggetti a conflitti molto pericolosi. Non avendo fra loro alcuna specie di commercio, e non conoscendo quindi n  vanit , n  considerazione, n  stima, n  disprezzo; privi della bench  minima nozione del tuo e del mio e di una vera e propria idea di giustizia; guardando alle violenze che potevano subire come a un male facile da ripararsi, e non come a un'ingiuria da punire; e non pensando neppure alla vendetta, se non in un senso meccanico ed immediato, come il cane che, se gli gettano un sasso, lo morde; raramente avrebbero dato alle loro dispute un seguito cruento se il motivo pi  rilevante fosse stato il cibo; ma ne vedo un altro pi  pericoloso, che mi resta da trattare.

Fra le passioni da cui il cuore dell'uomo   agitato, ve n'  una ardente, impetuosa, che rende un sesso necessario all'altro; terribile passione che sfida ogni pericolo,

rovescia ogni ostacolo, e che nel suo furore sembra capace di distruggere il genere umano che è destinata a conservare. Che sarebbe degli uomini in preda a questa rabbia sfrenata e brutale, senza pudore, senza ritegno, impegnati a contendersi giorno per giorno i loro amori, a prezzo del loro sangue?

Bisogna ammettere in primo luogo che, quanto più le passioni sono violente, tanto più le leggi sono necessarie per tenerle a freno; ma, a parte il fatto che turbandosi e delitti dovuti a cause passionali, verificandosi ogni giorno fra noi, bastano a dimostrare l'insufficienza delle leggi a questo proposito, sarebbe anche opportuno indagare se tali disordini non siano nati proprio con le leggi; in questo caso, se le leggi fossero capaci di reprimere, il minimo che si dovrebbe esigere da loro sarebbe di arginare un male che senza di loro non ci sarebbe.

Cominciamo col distinguere nel sentimento amoroso l'aspetto morale dall'aspetto fisico. L'aspetto fisico è il desiderio generale che porta un sesso a unirsi all'altro; l'aspetto morale è quello che determina tale desiderio fissandolo esclusivamente su un solo oggetto, o per lo meno dandogli per l'oggetto preferito un maggior grado di energia. Ora è facile vedere che l'aspetto morale nell'amore è un sentimento artificiale; nato dalla consuetudine sociale e celebrato dalle donne con molta abilità e cura per stabilire il loro imperio e accordare il dominio al sesso che dovrebbe obbedire. Questo sentimento, fondato su certe nozioni di merito o di bellezza che un selvaggio non è in grado di possedere e su paragoni che non è in grado di stabilire, deve essere per lui pressoché inesistente; infatti, come il suo spirito non si è potuto formare idee astratte di regolarità e proporzione, così il suo cuore non è suscettibile dei sentimenti d'ammirazione e d'amore che, anche a nostra insaputa, nascono dall'applicazione di tali idee; egli ascolta unicamente il temperamento che la natura gli ha dato, non il gusto che non ha potuto acquisire, e per lui va bene qualunque donna. Limitati al solo amore fisico, abbastanza felici da ignorare le preferenze che ne stimolano il sentimento e

ne moltiplicano le difficoltà, gli uomini devono sentire con meno frequenza e meno vivacità gli ardori del temperamento e quindi, tra loro, le liti devono essere più rare e meno crudeli. L'immaginazione che fa tante stragi fra noi non parla al cuore del selvaggio; ciascuno aspetta tranquillamente l'impulso naturale, ci si abbandona senza stare a scegliere, con più piacere che furore, e, appagato il bisogno, tutto il desiderio è spento.

È dunque fuori questione che l'amore stesso, come tutte le altre passioni, ha assunto solo nella società l'ardore impetuoso che tanto spesso lo rende funesto agli uomini; ed è tanto più ridicolo rappresentare i selvaggi come persone che senza posa si sgozzano a vicenda per appagare la loro brutalità, in quanto questa opinione è diametralmente opposta all'esperienza; i Caraibi, il popolo che fra quanti oggi ne esistono meno si è scostato fin qui dallo stato di natura, sono i più pacifici nei loro amori ed i meno soggetti a gelosia, pur vivendo sotto un clima torrido, che sembra sempre conferire a tali passioni una maggiore intensità.

Quanto alle conclusioni che si potrebbero ricavare, in parecchie specie animali, dalle lotte dei maschi che insanguinano in ogni stagione i nostri cortili o che a primavera fanno risonare i boschi delle loro grida nel contendere la femmina, dobbiamo cominciare con l'escludere tutte le specie in cui la natura ha posto rapporti diversi dai nostri nella potenza relativa dei sessi. Così i combattimenti tra galli non suggeriscono una conclusione valida per la specie umana. Nelle specie in cui la proporzione è meglio osservata questi combattimenti non possono aver come causa se non la rarità delle femmine riguardo al numero dei maschi, o gli intervalli di esclusione durante cui la femmina rifiuta costantemente il rapporto col maschio, che è poi lo stesso del caso precedente, perché, se ogni femmina sopporta il contatto del maschio solo durante due mesi dell'anno, è per questo aspetto come se il numero delle femmine fosse minore di cinque sessi. Ora, nessuno dei due casi si può applicare alla specie umana in cui il numero delle femmine è,

in genere, superiore a quello dei maschi e in cui non si è mai osservato, neanche tra i selvaggi, che le femmine abbiano, come nelle altre specie, periodi di calore e periodi di esclusione. Inoltre, in parecchi di questi animali, entrando in effervescenza tutta la specie contemporaneamente, si verifica un momento terribile di ardore comune, di tumulto, di disordine, di lotta; questo momento non si verifica nella specie umana dove l'amore non è mai peyorico. Non si può dunque concludere dai combattimenti di certi animali per il possesso delle femmine che lo stesso accadrebbe all'uomo nello stato di natura; e, quand'anche la conclusione fosse sostenibile, è almeno da ritenere che queste contese, che non distruggono le altre specie, non sarebbero più funeste alla nostra che alle altre; ed è senz'altro evidente che vi determinerebbero minori rovine di quanto non facciano nella società, specialmente nei paesi dove, tenendosi ancora in qualche conto i costumi, la gelosia degli amanti e la vendetta degli sposi sono ogni giorno causa di duelli, di delitti, e anche di peggio; dove il dovere di eterna fedeltà serve solo a incoraggiare gli adulteri e dove le leggi stesse della continenza e dell'onore diffondono necessariamente la disonestà e moltiplicano gli aborti.

Concludiamo che, errando nella foresta, senza mestiere, senza parola, senza domicilio, senza guerra e senza legami, senza nessun bisogno dei suoi simili, come pure senza nessun desiderio di danneggiarli, forse addirittura senza riconoscerne individualmente nessuno, il selvaggio, soggetto a poche passioni, bastando a se stesso, non doveva avere che i sentimenti ed i lumi propri del suo stato, non doveva sentire che gli autentici bisogni, guardando solo a ciò che riteneva di avere interesse a vedere, mentre la sua intelligenza faceva scarsi progressi, ma la sua varietà non ne faceva di più. Se per caso giungeva a qualche scoperta non sapeva a chi comunicarla, tanto più che non riconosceva neanche i propri figli. L'arte periva con l'inventore; non c'era né educazione né progresso, le generazioni si moltiplicavano inutilmente, e, poiché ognuna partiva dallo stesso punto, i secoli scorrevano in tutta la

rozzezza delle prime età; la specie era già vecchia e l'uomo restava sempre bambino.

Mi sono tanto dilungato sull'ipotesi di questa condizione primitiva perché, avendo da distruggere antichi errori e inveterati pregiudizi, ho ritenuto di dover scavar fino alla radice mostrando nel quadro del vero stato di natura fino a qual punto la disuguaglianza, anche naturale, è lontana dall'aver in questo stato tanta consistenza e influenza quanta pretendono i nostri scrittori.

Infatti è facile vedere come tra le differenze che distinguono gli uomini ve ne siano parecchie che passano per naturali, mentre sono solo il prodotto dell'abitudine e dei diversi generi di vita che gli uomini adottano in società. Così un temperamento robusto o delicato, con la forza o la debolezza che ne dipendono, derivano spesso più dal modo, severo o effeminato, in cui si è stati allevati che dalla primitiva costituzione del corpo. Altrettanto dicasi delle forze dello spirito: non solo l'educazione pone una differenza tra gli spiriti coltivati e quelli incolti, ma aumenta, in rapporto alla cultura, la differenza che già sussiste tra i primi; infatti, se un gigante e un nano camminano sulla stessa strada, ogni passo compiuto da entrambi accorderà un nuovo vantaggio al gigante. Ora, se si paragona la prodigiosa diversità di tipi d'educazione e di generi di vita che regna nelle diverse condizioni della società civilizzata con la semplicità e uniformità della vita animale e selvaggia, dove tutti si nutrono degli stessi alimenti, vivono alla stessa maniera e fanno esattamente le stesse cose, si capirà quanto la differenza da uomo a uomo debba essere minore nello stato di natura che in quello di vita consociata, e quanto la naturale disuguaglianza debba aumentare nella specie umana attraverso la disuguaglianza stabilita dalle istituzioni.

Ma quand'anche la natura facesse, nel distribuire i suoi doni, tante preferenze quante si pretende, che vantaggio ne ricaverrebbero con pregiudizio degli altri i più favoriti, in uno stato di cose che arriva quasi ad escludere ogni sorta di relazione fra di loro? Dove non c'è amore,



a che servirà la bellezza? a che servirà lo spirito a gente che non parla, e la giustizia a chi non tratta affari? Sento ripetere di continuo che i più forti opprimeranno i più deboli; ma mi si spieghi che si vuol significare col termine oppressione. Gli uni domineranno con la violenza; gli altri gerneranno asserviti a ogni loro capriccio: è proprio ciò che vedo accadere tra noi, ma non immagino come si potrebbe dire lo stesso degli uomini selvaggi, a cui si durerebbe una gran fatica per far capire cos'è servitù e cos'è dominio. Un uomo potrà benissimo impadronirsi dei frutti che un altro ha colto, della selvaggina che ha ucciso, dell'altro che gli serviva da asilo; ma come potrà mai arrivare a ottenerne l'obbedienza, e quali catene di soggezione potranno esservi fra uomini che non posseggono nulla? Cacciato da un albero sono libero di andarmene sotto un altro; se sono tormentato in un luogo, chi mi impedirà di andarmene altrove? Può esservi un uomo tanto superiore a me per forza, e inoltre abbastanza depravato, pigro e feroce, da costringermi a provvedergli i mezzi di vita mentre se ne sta in ozio? Deve risolversi a non perdersi di vista nemmeno per un istante, a tenermi legato con la massima cura quando dorme, per paura che io non abbia a fuggire o a ucciderlo: è obbligato cioè a esporsi volontariamente a una fatica molto più grande di quella che vuole evitare e di quella che impone a me. E dopo tutto, se la sua sorveglianza si rallenta per un momento solo? se un rumore improvviso gli fa voltar la testa? Faccio venti passi nella foresta e le mie catene sono infrante; non mi vede più per tutta la vita.

Senza dilungarsi inutilmente su questi particolari, ognuno deve capire che, nascendo i legami della servitù solo dalla mutua dipendenza degli uomini e dai reciproci bisogni che li tengono uniti, non è possibile asservire un uomo senza prima averlo messo in condizione di non poter fare a meno del suo simile; situazione che, non esistendo nello stato di natura, vi lascia ognuno libero dal giogo e rende vana la legge del più forte.

Dopo aver dimostrato che la disuguaglianza nello

stato di natura è appena percettibile e che non vi esercita quasi nessuna influenza, mi resta da esporre la sua origine e i suoi progressi nei successivi sviluppi dello spirito umano. Dopo aver mostrato che la *perfeibilità* le virtù sociali e le altre facoltà che l'uomo naturale aveva ricevuto in potenza non avrebbero potuto mai svilupparsi da sole, avendo bisogno a tal fine del concorso fortuito di parecchie cause esterne che potevano anche non verificarsi mai e senza le quali l'uomo sarebbe rimasto eternamente nella sua condizione primitiva; mi restano da considerare e ravvicinare i diversi casi che hanno potuto perfezionare la ragione umana peggiorando la specie, rendere cattivo un essere tendendolo socievole, e, da un punto di partenza tanto lontano, portare infine l'uomo e il mondo al punto in cui li vediamo.

Avendo da descrivere avvenimenti che possono essersi verificati in maniere diverse, riconosco di poter operare la mia scelta solo in base a congetture; ma, a parte il fatto che tali congetture diventano ragioni quando sono le più probabili che si possano ricavare dalla natura delle cose e i soli mezzi a disposizione per scoprire la verità, le conseguenze che io voglio dedurre dalle mie, per il fatto di derivarne, non sono congetture, poiché sui principi da me stabiliti non si potrebbe fondare alcun sistema che non portasse ai medesimi risultati e da cui non potessi ricavare le stesse conclusioni.

Ciò mi dispenserà dall'estendere le mie riflessioni sulla maniera in cui il passar del tempo compensa la scarsa verosimiglianza degli avvenimenti; sulla sorprendente potenza delle cause minime quando agiscono senza sosta; sull'impossibilità in cui ci si trova di distruggere certe ipotesi a cui, d'altra parte, non si è in grado di conferire la certezza dei fatti; sul principio che, dati come reali due fatti da collegare con una catena di fatti intermedi, sconosciuti o ritenuti tali, spetta alla storia, quando c'è, di stabilire i fatti che li collegano; mancando la storia, spetta alla filosofia di determinare i fatti simili che possono collegarli; infine sul principio che, in ma-

teria di avvenimenti, la somiglianza riduce i fatti a un numero di classi diverse molto più ristretto di quanto non si immagini. Mi basta di offrire questi argomenti alla considerazione dei miei giudici; mi basta di aver fatto in modo che i comuni lettori non avessero bisogno di soffermarsi.

## PARTE SECONDA

Il primo che, cintato un terreno, pensò di affermare, *questo è mio*, e trovò persone abbastanza ingenua da credergli fu il vero fondatore della società civile. Quanti delitti, quante guerre, quante uccisioni, quante miserie e quanti orrori avrebbe risparmiato al genere umano colui che strappando i paletti o colmando il fossato, avesse gridato ai suoi simili: « Guardatevi dall'ascoltare questo impostore. Se dimenticate che i frutti sono di tutti e che la terra non è di nessuno, voi siete perduti »<sup>61</sup>. Ma è molto probabile che allora le cose fossero già arrivate al punto di non poter durare così com'erano; infatti quest'idea di proprietà, dipendendo da parecchie idee antecedenti che non sono potute nascere se non in successione di tempo, non si formò tutta un tratto nello spirito umano: fu necessario fare molti progressi, acquistare molta abilità e molte cognizioni, trasmetterle ed arricchirle di generazione in generazione, prima di giungere a quest'ultimo termine dello stato di natura. Risaliamo dunque più lontano e cerchiamo di riunire sotto un'unica visione questa lenta successione di avvenimenti e di conoscenze, nel loro ordine più naturale.

Il primo sentimento dell'uomo fu quello della sua esistenza, la sua prima cura quella della sua conservazione. I prodotti della terra gli fornivano tutto ciò che gli occorreva; l'istinto lo portò a farne uso. La fame e gli altri appetiti facendogli provare volta a volta diverse maniere di esistere, una ve ne fu che lo trasse a perpetuare la sua specie; e questa cieca tendenza, priva di quin-

lungue sentimento del cuore, dava luogo soltanto a un atto puramente animale. Appagato il bisogno, i due sessi non si riconoscevano più e persino il bambino, appena poteva fare a meno di lei, non era più niente per la madre.

Tale fu all'origine la condizione dell'uomo; tale fu la vita d'un animale inizialmente limitato alle pure sensazioni, appena capace di profittare dei doni che la natura gli offriva, lungi dal pensare a strapparle nulla. Ma non tardarono a presentarsi delle difficoltà e bisognò imparare a vincere: l'altezza degli alberi che gli impediva di cogliere i frutti, la concorrenza degli animali che cercavano di nutrirse, la ferocia di quelli che minacciavano la sua vita, tutto lo obbligò a dedicarsi agli esercizi fisici; bisognava acquistare agilità, velocità nella corsa, vigore nella lotta. Ben presto ebbe sotto mano le armi naturali, che sono i rami d'albero e i sassi. Imparò a superare gli ostacoli della natura, a combattere all'occorrenza gli altri animali, a contenere il cibo anche agli uomini, o a cercare di compensare la perdita di ciò che gli toccava cedere al più forte.

Via via che il genere umano andava crescendo le fatiche si moltiplicavano insieme agli uomini. La differenza di suolo, di climi, di stagioni poté costringerli a differenziare anche i loro modi di vita. Annate sterili, inverni lunghi e rigidi, estati torride che consumano tutto, li costrinsero a nuova operosità. Sulle rive del mare e dei fiumi inventarono la lenza e l'amo diventando pescatori e mangiatori di pesce; nelle foreste si fabbricarono arco e frecce, diventando cacciatori e guerrieri; nei paesi freddi si coprirono con le pelli delle bestie uccise; il fulmine o un vulcano, o un caso fortunato li portò a conoscere il fuoco, nuova risorsa contro i rigori dell'inverno: impararono a conservare quest'elemento, poi a riprodurlo, infine a usarlo per la preparazione delle carni che prima divoravano crude.

Questa ripetuta applicazione di cose differenti a se stesso e delle une alle altre, dovè naturalmente generare nello spirito dell'uomo la percezione di certi rapporti. Le relazioni che noi esprimiamo con parole come grande,

piccolo, forte, debole, rapido, lento, pauroso, coraggioso, e altre simili idee, messe a confronto, quando occorreva, quasi senza pensarci, finirono col produrre in lui una sorta di riflessione, o piuttosto una prudenza meccanica che gli indicava le precauzioni più necessarie alla sua sicurezza.

Le nuove conoscenze che scaturirono da questo sviluppo, aumentarono la sua superiorità sugli altri animali dandogliene la consapevolezza. Si esercitò a tender loro dei tranelli, ingannandoli in mille modi, e benché parecchi lo superassero in forza nel combattimento o in velocità nella corsa, divenne col tempo il padrone di quelli che gli potevano servire e il flagello di quelli che gli potevano nuocere. Così il primo moto d'orgoglio; così, a se stesso destò in lui il primo moto d'ordinamento per quando ancora discerneva a stento un ordinamento per gradi, vedendo al primo posto la sua specie, si preparava di lontano a pretendere il primo posto come individuo.

Benché i suoi simili non fossero per lui ciò che sono per noi, e non avesse con loro molto più rapporto che con gli altri animali, non mancò tuttavia di osservarli. Le affinità che il tempo gli permise di scorgere tra di essi, la sua femmina e se stesso gli fecero intuire quelle che non scorgeva e, vedendo che si comportavano tutti come avrebbe fatto lui nelle stesse circostanze, concluse che la loro maniera di pensare e di sentire era del tutto conforme alla sua, e questa importante verità, avendo messo salde radici nella sua mente, gli fece seguire per un presentimento altrettanto sicuro e più pronto della dialettica le migliori regole di condotta che gli conveniva mantenere con loro per il suo vantaggio e la sua sicurezza.

Avendo imparato per esperienza che l'amore del benessere è il solo movente delle azioni umane, si trovò a essere in grado di distinguere le rare occasioni in cui l'interesse comune doveva portarlo a contare sull'aiuto dei suoi simili, e quelle, anche più rare, in cui la concorrenza doveva spingerlo a diffidare di loro. Nel primo caso si univa con loro in branco, o tutt'al più in una qualche specie di libera associazione che non obbligava nessuno e che durava solamente quanto il bisogno pas-

seggero da cui scaturiva. Nel secondo, ciascuno cercava di realizzare il proprio vantaggio o con aperta violenza, se ne era capace, o con accorta astuzia, se si sentiva il più debole.

Ecco in che modo gli uomini poterono, con impercettibile progresso, acquistare qualche grossolana idea dei reciproci impegni e del vantaggio di mantenerli, ma solo nei limiti in cui poteva essergli l'interesse presente e tangibile; infatti per loro la previdenza non esisteva e, lungi dall'occuparsi di un lontano avvenire, non pensavano nemmeno al domani. Se si trattava di prendere un cervo, ognuno era senz'altro convinto di dovere allo scopo tenere fedelmente il proprio posto; ma, se una lepre si trovava a passare a tiro di uno di loro, non c'è da dubitare che questo la inseguisse senza scrupolo e che, raggiunta la sua preda, ben poco si curasse di far perdere la loro ai suoi compagni.

È facile capire che un simile genere di rapporti non esigeva un linguaggio più raffinato di quello delle cornacchie o delle scimmie che si imbrancano press'a poco nella stessa maniera. Grida inarticolate, molti gesti, qualche suono imitativo, è probabile costituissero per lungo tempo la lingua universale; aggiungendosi a questo, in ogni paese, qualche suono articolato e convenzionale di cui, come ho già detto, non è troppo facile spiegare come sia stato introdotto, si ebbero delle lingue pariticolari ma grossolane, imperfette, press'a poco come quelle che parlano oggi diverse nazioni selvagge. Percorrerò d'un fiato moltissimi secoli, incalzato dal tempo che passa, dall'abbondanza delle cose che ho da dire e dal progresso quasi insensibile degli inizi; infatti, quanto più gli avvenimenti si succedono con lentezza tanto più rapidamente si narrano.

Questi primi progressi misero infine l'uomo in grado di farne di più rapidi. Più si illuminava la mente, più si perfezionavano le abilità. Ben presto, smettendo di dormire sotto il primo albero o di appartarsi nelle caverne, s'inventarono certi tipi di asce di pietra dura e tagliente che servirono a tagliare la legna, scavare la terra

e fare capanne di rami, che in seguito si pensò di rivestire d'argilla e di fango. Fu l'epoca di una prima rivoluzione da cui nacque la fondazione e la distinzione delle famiglie e che introdusse una specie di proprietà; forse già da questo nacquero di gran liti e contese. Tuttavia, essendo stati probabilmente i più forti a farsi per primi delle case che si sentivano capaci di difendere, è da credere che i deboli giudicassero più rapido e più sicuro imitarli, anziché tentare di sloggiarli; quanto a quelli che già avevano delle capanne, nessuno dovette darsi molto da fare per impadronirsi di quella del vicino, non tanto perché non gli apparteneva, quanto perché gli era inutile e perché impadronirsene era impossibile senza esporsi a una lotta molto violenta con la famiglia che la occupava.

I primi sviluppi sentimentali nacquero da una situazione nuova, che riuniva in una dimora comune i mariti e le mogli, i padri e i figli; l'abitudine a vivere insieme dette origine ai più dolci sentimenti che si conoscano tra gli uomini, l'amore coniugale e l'amore paterno. Ciascuna famiglia divenne una piccola società tanto più unita in quanto i soli legami erano il reciproco attaccamento e la libertà; e allora si affermò la prima differenza nel modo di vivere dei due sessi che prima era uguale. Le donne divennero più sedentarie e si abitarono a custodire la capanna e i figli, mentre l'uomo andava a cercare il cibo per tutti. I due sessi cominciarono anche, per effetto di una vita un po' meno dura, a perdere qualcosa della loro ferocia e del loro vigore; ma se i singoli diventarono meno adatti a combattere da soli le fiere, in compenso fu più facile riunirsi per una resistenza comune.

In questa nuova condizione, con una vita semplice e solitaria, con bisogni molto limitati, coi mezzi che avevano inventato per provvedervi, gli uomini, godendo di molto tempo libero, lo impiegarono a procurarsi molte specie di comodità ignote ai loro padri; fu questo il primo giogo che senza rendersene conto imposero a se stessi, e la prima fonte dei mali che prepararono ai loro discendenti; infatti, oltre che continuarono così a indolirsi nel corpo e nello spirito, avendo queste comodità

perduto quasi ogni attrattiva per effetto d'abitudine, ed essendo in pari tempo degenerata in veri bisogni, la loro privazione divenne molto più crudele di quanto il possesso non fosse piacevole e si era infelici di perderle senza essere felici di possederle.

Qui si intravede un po' meglio come l'uso della parola si strabbi o si perfezionò insensibilmente in seno a ciascuna famiglia, e si può anche congetturare come diverse cause particolari poterono estendere il linguaggio e accelerarne il progresso rendendolo più necessario. Grandi inondazioni o terremoti circondarono d'acqua o di precipizi alcune zone abitate; rivolgimenti del globo staccarono porzioni del continente facendone delle isole. Si capisce che tra uomini così ravvicinati e forzati a vivere insieme dovette formarsi un *adloma* comune più che tra quelli che erravano liberamente nelle foreste della terraferma. E perciò molto probabile che, in seguito ai loro primi tentativi di navigazione, siano stati degl'isolani a portare tra noi l'uso della parola; ed è almeno molto verosimile che la società e le lingue abbiano avuto origine nelle isole e vi si siano perfezionate prima di essere conosciute sul continente.

Tutto comincia a mutare aspetto. Gli uomini, che fino a quel momento erravano nei boschi, presa più stabile dimora, si avvicinano lentamente, si riuniscono in gruppi diversi, e formano infine in ciascuna regione una nazione particolare, unita nei costumi e nei caratteri, non dai regolamenti e dalle leggi, ma dal medesimo genere di vita e di alimenti e dall'influenza comune del clima. Una vicinanza permanente non può non generare alla fine dei legami tra famiglie diverse. Giovani di sesso differente abitano capanne vicine; il rapporto passeggero che natura vuole non tarda a produrre un altro, non meno dolce e più duraturo, attraverso la consuetudine di frequentarsi. Ci si abitua a considerare oggetti diversi e a stabilire dei confronti; si acquistano insensibilmente idee di merito e di bellezza da cui nascono sentimenti di preferenza. A forza di vedersi non si può più fare a meno di rividersi. Un sentimento tenero e dolce s'insinua

nell'anima e per il minimo contrasto diventa impetuoso furore; la gelosia si risveglia con l'amore; la discordia trionfa e la più dolce delle passioni riceve sacrifici di sangue umano.

Via via che le idee e i sentimenti si succedono, che la mente e il cuore si esercitano, il genere umano continua ad ammansirsi, i rapporti si estendono e i legami si fanno più stretti. Ci si abitua a riunirsi davanti alle capanne o attorno a un grande albero; il canto e la danza, veri figli dell'amore e dell'ozio, diventarono lo svago o piuttosto l'occupazione di uomini e donne riuniti in crocchio a far nulla. Ciascuno cominciò a guardare gli altri e a volersi far guardare, e la pubblica stima acquistò pregio. Chi cantava o danzava meglio; il più bello, il più forte, il più abile o il più eloquente divenne anche il più considerato, e fu il primo passo verso la disuguaglianza e al tempo stesso verso il vizio; da queste prime preferenze nacquerò, da un lato, la vanità e il disprezzo, dall'altro la vergogna e l'invidia; la fermentazione causata da questi nuovi lieviti finì col produrre risulati funesti alla felicità e all'innocenza.

Appena gli uomini ebbero cominciato ad apprezzarsi a vicenda e nel loro spirito si formò l'idea di considerazione ognuno pretese di avervi diritto; e diventò impossibile mancare impunemente di considerazione verso nessuno. Ne dettarono i primi doveri della buona creanza, anche tra i selvaggi, e ogni torto volontario diventò un oltraggio perché, insieme al male sofferto per l'ingiuria, l'offeso vi scorgeva il disprezzo della sua persona, spesso più grave da sopportarsi del male stesso. Quindi, poiché ognuno puniva il disprezzo che gli avevano testimoniato in proporzione all'importanza che attribuiva a se stesso, le vendette divennero terribili e gli uomini sanguinari e crudeli. Ecco precisamente a che punto erano arrivati per la maggior parte i popoli selvaggi a noi noti; per non aver chiarito a sufficienza le idee, rilevando quanto questi popoli erano ormai lontani dal primitivo stato di natura, parecchi si sono affrettati a concludere che l'uomo è naturalmente crudele e che per diventare più mite ha bi-

sogno della civiltà, mentre niente è più dolce di lui, quando, allo stato primitivo, collocato dalla natura a ugual distanza dalla stupidità dei bruti e dai funesti lumi dell'uomo civilizzato, si limita sia per istinto che per ragione alla difesa del pericolo che lo minaccia, e la pietà naturale lo trattiene dal fare del male a nessuno, se niente ve lo spinge, neppure dopo averne ricevuto. Infatti, secondo l'assoma del saggio Locke, *non può esservi offesa dove non c'è proprietà*<sup>62</sup>.

Ma va rilevato che la società ormai avviata e le relazioni che già si erano stabilite fra gli uomini esigevano in essi qualità diverse da quelle inerenti alla loro costituzione primitiva; cominciando la moralità a introdursi nelle azioni umane e, prima delle leggi, essendo ognuno giudice e vendicatore delle offese ricevute, la bontà che si addiceva al puro stato di natura non conveniva più alla società nascente; le punizioni dovevano farsi più severe man mano che si facevan più frequenti le occasioni di offesa, e spettava al terrore delle vendette il compito di sostituirsi al freno delle leggi. Quindi, benché gli uomini fossero diventati meno tolleranti e la pietà naturale avesse già subito qualche alterazione, questo periodo di sviluppo delle facoltà umane, tenendo il giusto mezzo tra l'indolenza dello stato primitivo e l'impetuosa attività del nostro amor proprio, dovè essere l'epoca più felice e più duratura. Più ci si riflette più si trova che questa condizione era la meno soggetta a rivoluzioni, la migliore per l'uomo<sup>63</sup>; a fargliela abbandonare può essere stato solo un caso funesto che nell'interesse comune non avrebbe mai dovuto verificarsi. L'esempio dei selvaggi che sono stati trovati quasi sempre a questo stadio sembra confermare che il genere umano era fatto per restarvi definitivamente, che questa è la vera giovinezza del mondo e che tutti gli ulteriori progressi sono stati in apparenza dei passi verso la perfezione dell'individuo, mentre in realtà portavano verso la decrepitezza della specie.

Finché gli uomini si contentarono delle loro capanne rustiche, finché si limitarono a cucire le loro vesti di pelli

con spine di vegetali o con lische di pesce, a ornarsi di piume e conchiglie, a dipingersi il corpo con diversi colori, a pettezionare o abbellire i loro archi e le loro frecce, a tagliare con pietre aguzze canotti da pesca o qualche rozzo strumento musicale; in una parola, finché si dedicarono a lavori che uno poteva fare da solo, finché praticarono arti per cui non si richiedeva il concorso di più mani, vissero liberi, sani, buoni, felici quanto potevano esserlo per la loro natura, continuando a godere tra loro le gioie dei rapporti indipendenti; ma nel momento stesso in cui un uomo ebbe bisogno dell'aiuto di un altro; da quando ci si accorse che era utile a uno solo aver provviste per due, l'uguaglianza scomparve, fu introdotta la proprietà il lavoro diventò necessario, e le vaste foreste si trasformarono in campagne ridenti che dovevano essere bagnate dal sudore degli uomini, e dove presto si videro germogliare e crescere con le messi la schiavitù e la miseria.

Questa grande rivoluzione nacque dall'invenzione di due arti: la metallurgia e l'agricoltura. Per il poeta, a civilizzare gli uomini e a mandare in rovina il genere umano, sono stati l'oro e l'argento, ma per il filosofo sono stati il ferro e il grano; l'uno e l'altro erano sconosciuti ai selvaggi dell'America che perciò sono rimasti sempre tali; sembra pure che gli altri popoli siano rimasti barbari finché hanno praticato una di queste due arti senza l'altra; e una delle più forti ragioni per cui l'Europa ha avuto una civiltà, se non più remota, almeno più costante e di più alto livello rispetto alle altre parti del mondo, sia forse nel fatto di essere al tempo stesso la più ricca di ferro e la più fertile di grano.

Molto difficilmente si può immaginare come gli uomini sono arrivati a conoscere e adoperare il ferro; non è credibile che da soli abbiano pensato ad estrarre il materiale dalla miniera e a sottoporlo alla preparazione necessaria per fonderlo prima di sapere che cosa ne sarebbe venuto fuori. D'altro lato non si può attribuire la scoperta a qualche incendio accidentale, in quanto le miniere non si formano che in luoghi aridi, privi d'alberi e di piante, come se la natura avesse preso, per così dire,

delle precauzioni per sottrarci questo fatale segreto. Non resta dunque se non la circostanza straordinaria di un vulcano che, vomitando materiali metallici in fusione, abbia dato agli spettatori l'idea di imitare questa operazione della natura; e in questo caso bisogna anche attribuir loro molto coraggio e grande previdenza per avere intrapreso un lavoro tanto faticoso, scorgendo a così lunga scadenza i vantaggi che potevano trarne; qualità che si addicono a spiriti già più esercitati di quanto essi non dovessero essere.

Quanto all'agricoltura, se ne conobbe il principio molto prima di stabilirne la pratica e non è possibile che gli uomini, occupati senza posa a trarre alimento dagli alberi e dalle piante, non si facessero piuttosto presto un'idea delle vie seguite dalla natura per la generazione dei vegetali; ma è probabile che solo molto tardi la loro attività si volgesse verso questo lato, sia perché gli alberi, che insieme alla caccia e alla pesca provvedevano al loro sostentamento, non avevano bisogno delle loro cure; sia perché ignoravano l'uso del grano e non avevano gli strumenti per coltivarlo; sia perché erano incapaci di prevedere i bisogni avvenire; sia infine perché non avevano modo di impedire che gli altri si appropriassero del frutto del loro lavoro. Si è portati a credere che, divenuti più industriosi, cominciassero, con pietre aguzze e bastoni appuntiti, a coltivare legumi o radici attorno alle loro capanne molto prima di saper preparare il grano e di possedere gli strumenti necessari per la coltivazione in grande, senza contare che, per dedicarsi a questa occupazione e seminare la terra, bisogna rassegnarsi a perdere qualcosa all'inizio in vista di un forte guadagno successivo; precauzione molto lontana dalla mentalità dell'uomo selvaggio che, come ho detto, dura gran fatica a pensare la mattina ai suoi bisogni della sera.

Per costringere l'uomo a dedicarsi all'agricoltura fu dunque necessaria l'invenzione delle altre arti. Da quando ci fu bisogno di uomini per fondere e forgiare il ferro, ci vollero altri uomini per dar da mangiare a questi. Più il numero degli operai si veniva a moltiplicare, meno

erano le mani impiegate a fornire il sostentamento comune, senza che ci fossero meno bocche a consumarlo; e poiché gli uni avevano bisogno di derrate in cambio del loro ferro, gli altri scoprirono alla fine il segreto di impiegare il ferro per moltiplicare le derrate. Ne nacque da un lato l'aratura e l'agricoltura, dall'altro l'arte di lavorare i metalli e di moltiplicarne gli usi.

Alla coltivazione delle terre seguì necessariamente la loro spartizione, e dal riconoscimento della proprietà derivarono le prime norme di giustizia; infatti, per attribuire a ciascuno il suo, bisogna che ciascuno possa avere qualcosa; inoltre, poiché gli uomini cominciavano a guardare all'avvenire, rendendosi conto di avere tutti qualche bene da perdere, nessuno si sottraeva al timore di subire le rappresaglie dei tori che poteva arrecare ad altri. Origine tanto più naturale in quanto è impossibile far nascere l'idea della proprietà da qualcosa che non sia la mano d'opera. Non si vede infatti in che modo, meglio che col suo lavoro, l'uomo potrebbe appropriarsi di cose che non ha fatto. Solo il lavoro dando dei diritti al coltivateur sul prodotto della terra che ha arato, gliene conferisce, di conseguenza, anche sul fondo, almeno fino alla raccolta, e così d'anno in anno, costituendo un possesso continuo che si trasforma facilmente in proprietà. Quando gli antichi, dice Grozio, hanno dato a Cerere l'epiteto di legislatrice, e a una festa celebrata in suo onore il nome di Tesmoforie<sup>68</sup>, hanno fatto capire con questo che la divisione delle terre ha prodotto una nuova specie di diritto. Ossia il diritto di proprietà, diverso da quello che risulta dalla legge naturale<sup>69</sup>.

A questo punto le cose avrebbero potuto mantenersi uguali se uguali fossero stati i talenti, e se, per esempio, l'impiego del ferro e il consumo delle derrate si fossero sempre esattamente controbilanciati; ma la proporzione che niente manteneva fu ben presto rotta; il più forte lavorava di più; il più abile traeva miglior partito dal proprio lavoro; il più ingegnoso trovava modo di abbreviarlo; l'agricoltore aveva più bisogno di ferro o il fabbro più bisogno di grano, e, lavorando alla stessa maniera,

→ Mescolta delle attività per averla  
sulle terre!

uno guadagnava di più mentre l'altro stentava a vivere. Così la disuguaglianza naturale si dispiega insensibilmente insieme a quella nata dal caso, e le differenze tra gli uomini, sviluppate dalla diversità delle circostanze, diventano più sensibili, determinano effetti più durevoli, e cominciano ad influire nella medesima proporzione sulla sorte degli individui.

Giunte le cose a questo punto, è facile immaginare il resto. Non mi soffermerò a descrivere la successiva invenzione delle altre arti, il progresso delle lingue, la prova e l'impiego delle capacità, la disuguaglianza delle fortune, l'uso o l'abuso delle ricchezze, né tutti i dettagli che tengon dietro a questi e che tutti possiamo facilmente immaginare. Mi limiterò a gettar solo un colpo d'occhio sul genere umano collocato nel nuovo ordine di cose.

Ed ecco tutte le nostre facoltà sviluppate, la memoria e l'immaginazione in giuoco, l'amor proprio risvegliato, la ragione resa attiva e lo spirito portato quasi al culmine della perfezione che può attingere. Ecco tutte le qualità naturali in azione, la posizione sociale e la sorte di ogni uomo stabilite, non solo in base alla consistenza dei beni e alla possibilità di servire o di nuocere, ma anche allo spirito, alla bellezza, alla forza o alla destrezza, al merito o ai talenti, ed essendo queste qualità le sole che potevano attirare la considerazione, bisognò ben presto possederle o simularle. Bisognò, nel proprio interesse, mostrarsi diversi da ciò che si era in realtà. Essere e parere<sup>65</sup> diventarono due cose del tutto diverse, e dalla distinzione scaturirono il fasto imponente, l'astuzia ingannatrice e tutti i vizi che ne formano il corteo. D'altro lato, ecco l'uomo, che prima era libero e indipendente, assoggettato, per così dire, a tutta la natura da una quantità di nuovi bisogni, e soprattutto assoggettato ai suoi simili di cui diventa in certo senso schiavo, perfino quando ne diventa il padrone: ricco ha bisogno dei loro servizi; povero ha bisogno del loro aiuto, e la mediocrità non lo mette in grado di non farne conto. Bisogna dunque che cerchi senza posa di cointeressarli alla sua sorte, facendo in modo che, di fatto o in apparenza, trovino il

La parola è fatta a  
volere, il vero è  
di sé cosa chiara

loro utile a lavorare per il suo utile; ciò lo rende astuto e ipocrita con gli uni, imperioso e duro con gli altri e lo costringe ad ingannare tutti quelli di cui ha bisogno, quando non può farsi tenere e quando non trova il proprio torracconto a servirli utilmente. Infine l'ambizione che lo divora, l'assillo di elevare la propria relativa fortuna, non tanto per un vero bisogno quanto per collocarsi al disopra degli altri, ispira a tutti gli uomini una cupa inclinazione a nuocersi a vicenda, una segreta gelosia, tanto più pericolosa in quanto, per fare il suo colpo con più sicurezza si maschera spesso da benevolenza; in una parola, concorrenza e rivalità da un lato, conflitto d'interessi dall'altro, e sempre il desiderio nascosto di fare il proprio interesse a spese degli altri. Tutti questi mali sono il primo frutto della proprietà e il corteo inseparabile della disuguaglianza nascente.

Prima che s'inventassero i segni rappresentativi delle ricchezze queste potevano consistere solo in terre e bestie, i soli beni reali che agli uomini fosse dato possedere. Ora, quando i beni ereditari si furono accresciuti in numero ed estensione fino al punto da coprire l'intero suolo e da essere tutti confinanti tra loro, gli uni non poterono più ingrandirsi se non a spese degli altri, e quelli che non erano del numero perché debolezza o indolenza avevano impedito che, a loro volta, conquistassero una sostanza, diventati poveri senza aver perduto nulla in quanto, mentre tutto mutava intorno a loro, loro soli non erano mutati, furono costretti a ricevere o a strappare il loro sostentamento dalle mani dei ricchi; di qui cominciarono a nascere, a seconda dei diversi caratteri degli uni e degli altri, la dominazione e la schiavitù, o la violenza e le rapine. I ricchi, dal canto loro, avevano appena gustato il piacere di dominare quando, affrettandosi a disprezzare tutti gli altri e servendosi degli antichi schiavi per sottometerne di nuovi, pensarono solo ad assoggettare i loro vicini e ad asservirli; come quei lupi affamati che, se hanno assaggiato una volta la carne umana, rifiutano ogni altro nutrimento e vogliono solo divorare uomini.



A questo modo, i più potenti o i più miserabili considerando la loro forza o i loro bisogni come una specie di diritto ai beni altrui, diritto equivalente, secondo loro, al diritto di proprietà, la rottura dell'uguaglianza fu seguita dal più spaventoso disordine; così, le usurpazioni dei ricchi, il brigantaggio dei poveri, le passioni sfrenate di tutti, soffocando la pietà naturale e la voce ancora deboli della giustizia, resero gli uomini avari, ambiziosi e malvagi. Si levò tra il diritto del più forte e quello del primo occupante un perpetuo conflitto che andava sempre a finire in duelli e in uccisioni<sup>s</sup>. La società in sul nascere fece posto al più orribile stato di guerra. Il genere umano avvilito e desolato, non potendo più tornare sui suoi passi e rinunciare alle infelici conquiste che aveva fatto, e operando solo a sua vergogna attraverso l'abuso delle capacità che lo nobilitano, si spinse da sé sull'orlo della rovina.

Attonitus novitate mali, divesque miseraque,  
Effugere opiat opes, et quae modo voverat, odit<sup>66</sup>.

Impossibile che gli uomini non abbiano finito col riflettere su una condizione così miserevole e sulle calamità che li schiacciavano. È da credere che i ricchi, soprattutto, non tardassero ad avvertire quanto li danneggiava una perpetua guerra di cui erano soli a far le spese, in cui il rischio della vita era comune e individuale quello dei beni. D'altra parte, di qualunque colore tingessero le loro usurpazioni, si rendevano abbastanza conto del fatto che erano fondate solo su un diritto precario ed abusivo, e che, avendole conquistate solo con la forza, potevano esserne privati con la forza senza avere ragione di lamentarsene. Neanche quelli che si erano arricchiti soltanto con la loro operosità potevano fondare la loro proprietà su titoli migliori. Avevano un bel dire: « Questo muro l'ho costruito io; questo terreno me lo son guadagnato col mio lavoro ». « E chi vi ha assegnato i confini? potevano sentirsi rispondere — in virtù di che pretendete esser pagati a nostre spese per un lavoro che non vi abbiamo im-

posto? Ignorate che una moltitudine di vostri fratelli, muore, o soffre nel bisogno di ciò che voi avete di troppo, e che vi ci sarebbe voluto un consenso espresso ed unanime di tutto il genere umano per poter prelevare sui mezzi di sussistenza comune tutto quel che andava al di là del vostro bisogno? ». Privo di ragioni valide per giustificarsi e di forze sufficienti per difendersi; capace di schiacciare agevolmente un singolo, ma schiacciato lui stesso da torme di banditi; solo contro tutti, non potendo unirsi, per via delle scambievoli gelosie, con i suoi pari contro dei nemici uniti dalla speranza del comune saccheggio, il ricco, incalzato dalla necessità, finì con l'ideare il progetto più avveduto che mai sia venuto in mente all'uomo; di usare cioè a proprio vantaggio le forze stesse che lo attaccavano, di fare dei propri avversari i propri difensori, di ispirare loro altre massime e di dar loro altre istituzioni che gli fossero favorevoli quanto il diritto naturale gli era contrario.

In questa prospettiva, dopo avere esposto ai suoi vicini l'orrore di una situazione che li armava tutti gli uni contro gli altri, che rendeva i loro possessi altrettanto onerosi dei loro bisogni, dove nessuna condizione, né povera né ricca, offriva sicurezza, inventò facilmente speciose ragioni per trarli ai suoi scopi. « Uniamoci, disse, per salvaguardare i deboli dall'oppressione, tenere a freno gli ambiziosi e garantire a ciascuno il possesso di quanto gli appartiene; stabiliamo degli ordinamenti di giustizia e di pace a cui tutti, nessuno eccettuato, debbano conformarsi, e che ripartinò in qualche modo i capricci della fortuna sottomettendo senza distinzione il potente ed il debole a doveri scambievoli. In una parola, invece di volgere le nostre forze contro noi stessi, concentriamole in un potere supremo che ci governi con leggi sagge, proteggendo e difendendo tutti i membri dell'associazione, respingendo i comuni nemici e mantenendoci in un'eterna concordia ».

Bastava molto meno di un discorso del genere per trascinare degli uomini grossolani, facili da lusingare, che, d'altra parte, avevano troppe questioni da dirimere tra

loro per poter fare a meno di arbitri, e troppa avarizia e ambizione per potere a lungo fare a meno di padroni. Tutti corsero incontro alle catene convinti di assicurarsi la libertà; infatti avevano senso sufficiente per avvertire i vantaggi d'una costituzione politica, ma non esperienza sufficiente per prevederne i pericoli; i più capaci di fiutare in precedenza gli abusi erano proprio quelli che contavano di profittarne, e perfino i saggi videro che bisognava risolversi a sacrificare una parte della loro libertà alla conservazione dell'altra, come un ferito si fa tagliare un braccio per salvare il resto del corpo.

Questa fu, almeno è probabile, l'origine della società e delle leggi, che ai poveri fruttarono nuove pastoie e ai ricchi nuove forzè, distruggendo senza rimedio la libertà naturale, fissando per sempre la legge della pro-prietà e della disuguaglianza, facendo d'una accorta usurpazione un diritto irrevocabile, e assoggettando ormai, a vantaggio di pochi ambiziosi, tutto il genere umano al lavoro, alla servitù e alla miseria. È facile vedere come la fondazione di una sola società rese indispensabile quella di tutte le altre e come, per tener testa a forze riunite, bisognò, a propria volta, riunirsi. Le società, moltiplicandosi o estendendosi rapidamente, non tardarono a coprire l'intera superficie terrestre, e divenne impossibile scoprire nell'universo un solo angolo dove affrancarsi dal giogo e sottrarsi alla spada, spesso male impugnatà, che ogni uomo vide in perpetuo sospesa sulla propria testa. Divenuto così il diritto civile la norma comune dei cittadini, la legge di natura rimase in vigore solo tra le diverse società, dove, sotto il nome di diritto delle genti, fu temperata da qualche facia convenzione per rendere possibile il commercio e per supplire alla pietà naturale che, perdendo nel rapporto tra società quasi tutta la forza che aveva nel rapporto da uomo a uomo, si trova ormai solo in qualche grande anima cosmopolita che supera le barriere immaginarie poste a dividere i popoli, e, come l'essere sovrano che l'ha creata, abbraccia tutto il genere umano nella propria benevolenza.<sup>68</sup>

I corpi politici restando così tra di loro nello stato di natura<sup>69</sup> risentirono ben presto degli inconvenienti che avevano forzato i singoli ad abbandonarlo, e i danni furono anche più funesti fra questi grandi corpi di quel che non fossero stati prima, tra gli individui di cui i corpi si componevano. Ne derivarono le guerre nazionali, le battaglie, le uccisioni, le rappresaglie che fanno fremere la natura e colpiscono la ragione, e tutti gli orribili pregiudizi che collocano fra le virtù l'onore di spargere sangue umano. Le persone più oneste impararono a includere tra i loro doveri quello di sgozzare i loro simili; infine si videro gli uomini massacrarsi a migliaia senza saper perché; e si commettevano più delitti in un solo giorno di battaglia, più atrocità nella conquista di una città sola, di quanti, nello stato di natura, se ne fossero commessi nel corso d'interi secoli sulla faccia della terra. Questi i primi effetti che possono intravedere della divisione del genere umano in diverse società. Torniamo alla loro formazione.

So che molti hanno assegnato alle società politiche altre origini, come la conquista da parte del più forte o l'unione dei deboli; la scelta fra queste cause è indifferente per quel che voglio dimostrare; tuttavia quella che ho esposta mi sembra la più naturale per le seguenti ragioni: 1. Nel primo caso, il diritto di conquista non essendo un diritto non ha potuto fondarne un altro, restando sempre il conquistatore e i popoli conquistati in stato di guerra tra loro, a meno che la nazione, restituita a completa libertà, non scelga volontariamente il vincitore come capo. Fino a quel momento, per quante capitolazioni si siano fatte, essendo queste fondate solo sulla violenza, e quindi, per questo, nulle, partendo da tale ipotesi non si può avere né vera società, né corpo politico, né altro diritto oltre quello del più forte. 2. Queste parole, *forte* e *debole*, sono equivoche nel secondo caso; nell'intervallo tra l'istituzione del diritto di proprietà o del primo occupante e quella dei governi politici il senso di questi termini si rende meglio con le parole *povero* e *ricco*, perché in effetti, quando ancora

non c'erano leggi, un uomo, per assoggettare i suoi pari, non aveva altro mezzo che attaccare i loro beni o farli in qualche modo partecipi dei suoi. 3. I poveri, avendo solo la libertà da perdere, avrebbero commesso una grossa pazzia privandosi volontariamente del solo bene che fosse loro rimasto senza ottenere nulla in compenso; mentre far del male ai ricchi, che erano sensibili, per così dire, in tutte le parti dei loro beni, era molto più facile e quindi, per salvaguardarsi, dovevano essi prendere più precauzioni; e, infine, è ragionevole supporre che una cosa sia stata escogitata da chi ne trae un utile piuttosto che da chi ne subisce un danno.

Il governo nascente non ebbe una forma costante e regolare. La mancanza di filosofia e di esperienza lasciava scorgere solo gli inconvenienti del momento, mentre agli altri si cercava un rimedio solo via via che si presentavano. Nonostante tutto il lavoro dei legislatori più saggi, lo stato politico restò sempre imperfetto perché era un dipresso opera del caso; era cominciato male e il tempo, scoprendone i difetti e suggerendo rimedi non giunse mai a riparare i vizi della costituzione. Non si finiva mai di metter toppe, mentre sarebbe stato necessario far piazza pulita e buttar via i vecchi materiali, come fece Licurgo a Sparta, per poi costruire un buon edificio. Agl'inizi, la società si ridusse ad alcune convenzioni generali che tutti i privati s'impegnavano ad osservare e di cui la comunità si rendeva garante verso ciascuno di loro. Fu necessario che l'esperienza dimostrasse quanto una simile costituzione era debole e quanto era facile ai trasgressori evitare l'incriminazione o il castigo delle colpe di cui solo il pubblico doveva essere testimone e giudice; fu necessario che la legge venisse elusa in mille modi; fu necessario che inconvenienti e disordini si moltiplicassero continuamente perché, alla fine, si pensasse ad affidare a determinati individui il pericoloso deposito dell'autorità pubblica e si commettesse a dei magistrati la cura di fare osservare le deliberazioni del popolo; perché non è il caso di discutere seriamente l'ipotesi che i capi venissero scelti prima che la confedera-

zione fosse fatta, e che i ministri delle leggi esistessero prima delle leggi stesse.

Né sarebbe più ragionevole credere che i popoli, fin dal primo momento, si siano gettati in braccio a un padrone assoluto, incondizionatamente e irrevocabilmente, e che il primo mezzo di provvedere alla comune sicurezza escogitato da uomini fieri e indomiti sia stato di precipitarsi nella schiavitù. Infatti, perché si sono dati dei capi, se non per esserne difesi contro l'oppressione, protetti nei beni, nella libertà, nella vita, che sono, per così dire, gli elementi costitutivi del loro essere? Ora, dato che nelle relazioni da uomo a uomo il peggio che possa accadere all'uno è di ritrovarsi a discrezione di un altro, non sarebbe stato contrario al buon senso cominciare con lo spogliarsi, per consegnarle in mano a un capo, delle sole cose per la cui conservazione si richiedeva il suo aiuto? Quale adeguato corrispettivo il capo avrebbe potuto offrire ai popoli, in cambio di tanto diritto? e, se avesse osato esigerlo con la scusa di difenderli, non avrebbe forse ricevuto senz'altro la risposta dell'apologo: « Che può farci di peggio il nemico? »<sup>71</sup>. Pertanto, senza possibilità di contestazione, la massima fondamentale del diritto politico è che i popoli si sono dati dei capi perché difendessero la loro libertà e non perché li asservissero. « Se abbiamo un principe, diceva Pimio a Tratano<sup>72</sup>, è perché ci guardi dall'averne un padrone ».

I politici costruiscono sull'amore della libertà gli stessi sofismi che i filosofi hanno costruito sullo stato di natura; in base alle cose che vedono giudicano di cose molto diverse che non hanno visto, e attribuiscono agli uomini una naturale inclinazione alla schiavitù in base alla pazienza con cui quelli che hanno sott'occhio sopportano la loro, senza pensare che accade per la libertà come per l'innocenza e la virtù, di cui si avverte il pregio solo quando se ne gode, mentre se ne perde il gusto appena vanno perdute. Conosco le delizie del tuo paese, diceva Brasida a un satrapo che paragonava la vita di Sparta a quella di Persepoli, ma tu non puoi conoscere i piaceri del mio<sup>73</sup>.

Come un corsiero indomito arruffa la criniera, batte col piede la terra e si dibatte impetuoso al solo avvicinarsi del morso, mentre un cavallo domato sopporta paziente il frustino e gli spetoni, l'uomo barbaro non piega la testa al giogo che l'uomo civilizzato sopporta senza lamentarsi, e preferisce la più tempestosa libertà a una tranquilla schiavitù. Le disposizioni dell'uomo pro o contro la schiavitù non vanno dunque giudicate dall'avvilimento dei popoli asserviti, ma dai prodigi che hanno compiuto tutti i popoli liberi per garantirsi dall'oppressione. I piumi, lo so, non fanno che vantare la pace e la tranquillità che godono in catene e *miserrimam servitatem pacem appellanti*<sup>74</sup>; ma quando vedo gli altri sacrificare piaceri, pace, ricchezze, potenza, e persino la vita alla conservazione di questo solo bene tanto spregiato da chi lo ha perduto; quando vedo animali nati in libertà che, aborrendo la schiavitù, si rompono la testa contro le sbarre della loro prigione; quando vedo moltitudini di selvaggi completamente nudi sprezzare i piaceri degli Europei e sfidare la fame, il fuoco, il ferro e la morte per conservare solo la loro indipendenza, sento che ragionare di libertà non spetta agli schiavi.

Quanto all'autorità paterna da cui molti hanno fatto derivare il governo assoluto e la società in genere<sup>75</sup>, senza ricorrere alle prove del contrario offerte da Locke e da Sidney, basta rilevare come nulla al mondo sia più lontano dal feroce spirito del dispotismo della dolcezza di questa autorità, volta più al vantaggio di chi obbedisce che all'utilità di chi comanda; per la legge di natura il padre è padrone del figlio solo finché il figlio ha bisogno del suo aiuto; poi diventano uguali, e allora il figlio, pienamente indipendente dal padre, gli deve solo rispetto, non obbedienza; la riconoscenza infatti è sì un dovere a cui bisogna adempiere, ma non un diritto che si possa esigere. Invece di dire che la società civile deriva dal potere paterno, bisognava dire l'opposto, che questo potere trae dalla società la maggiore sua forza: un individuo fu riconosciuto come padre di molti altri solo quando questi restarono riuniti intorno a lui. I beni

di cui il padre è veramente il padrone sono i legami che mantengono i figli in un rapporto di dipendenza con lui; ed egli può farli partecipi della successione solo nella misura in cui avranno bene meritato di lui con una continua deferenza alle sue volontà. Ora, i sudditi, lungi dal potersi aspettare simili favori dal despota, che li possiede in proprio, loro e tutto ciò che posseggono — o almeno questa è la sua pretesa — sono ridotti a ricevere come un favore ciò che permette conservino dei loro propri beni; egli fa giustizia quando li spoglia; fa grazia quando li lascia vivere.

Continuando in quest'esame dei fatti attraverso il diritto, non troveremo nessuna solidità o verità nella fondazione volontaria della tirannia, e difficile sarebbe dimostrare la validità di un contratto che obbligherebbe una sola delle due parti, mettendo tutto da una parte e nulla dall'altra e risolvendosi esclusivamente nel danno di colui che s'impegna. Anche oggi tale un odioso sistema è ben lungi dall'essere quello dei saggi e buoni monarchi, e soprattutto dei re di Francia, come si può vedere da diversi luoghi dei loro editti e, in particolare, dal seguente passaggio di uno scritto celebre, pubblicato nel 1667, in nome e per ordine di Luigi XIV. « Non si dica pertanto che il sovrano non è soggetto alle leggi del suo Stato, poiché l'affermazione opposta è una verità del diritto delle genti che l'adulazione ha talvolta contestato, ma che i buoni principi hanno sempre difeso come una divinità tutelare dei loro Stati. Quanto più legittimo dire col saggio Platone che la perfetta felicità di un regno consiste nell'obbedienza dei sudditi al principe, del principe alla legge, e nella giustizia della legge, sempre rivolta al pubblico bene! »<sup>76</sup>. Non mi soffermerò a esaminare se, essendo la libertà la più nobile facoltà umana, non significhi degradare la propria natura, mettersi al livello delle bestie schiave dell'istinto, addirittura offendere l'autore del proprio essere, il rinunciare senza riserva al più prezioso di tutti i suoi doni, il sottomettersi a tutti i delitti che egli ci vieta, per compiacere a un padrone feroce o insensato, e se questo sublime arte-

fice debba essere più ferito dalla distruzione o dal disonore dell'opera sua più bella<sup>77</sup>. Mi limiterò a chiedere con qual diritto quelli che non hanno temuto di avvilire se stessi fino a questo punto hanno potuto sottoporre alla stessa ignominia la loro discendenza, rinunciando in suo nome a beni che non le spettano in grazia della loro liberalità, e senza i quali la vita stessa riesce onerosa a quanti ne sono degni.

Pufendorf sostiene che, come si trasferiscono ad altri i propri beni attraverso convenzioni e contratti, si può rinunciare alla propria libertà a favore di qualcuno<sup>78</sup>. Ma il suo mi sembra un pessimo ragionamento; in primo luogo, infatti, il bene da me alienato mi diventa cosa del tutto estranea e il cui abuso mi è indifferente; ma mi importa che non si abusi della mia libertà, e non posso, senza rendermi colpevole del male che sarò forzato a fare, espormi a diventare strumento di delitto. Inoltre, essendo il diritto di proprietà solo il frutto di convenzioni e istituzioni umane, ogni uomo può disporre a suo piacere di quel che possiede; ma non è lo stesso dei doni essenziali della natura, come la vita e la libertà, di cui a ciascuno è permesso godere e di cui è per lo meno dubbio che si abbia diritto di spogliarsi. Togliendosi l'una si degrada il proprio essere; togliendosi l'altra lo si annienta, per quanto sta in noi; e poiché nessun bene temporale può compensare dell'una e dell'altra, rinunciarvi, qualunque fosse il prezzo, sarebbe offendere a un tempo la natura e la ragione. Ma quand'anche si potesse rinunciare alla propria libertà come ai propri beni, la differenza resterebbe grandissima per i figli che non possono godere dei beni del padre se non ereditandone il diritto, mentre, essendo la libertà un dono che vien loro dalla natura in quanto sono uomini, i padri non hanno alcun diritto di privarne<sup>79</sup>; sicché, come per stabilire la schiavitù si è dovuto far violenza alla natura, così, per rendere perpetuo questo diritto, si è dovuto cambiarla. E i giureconsulti che si sono gravemente pronunciati nel senso che il figlio di una schiava

nascerebbe schiavo, hanno deciso in altri termini che un uomo non nascerebbe uomo.

Mi sembra dunque certo che non solo i governi non hanno cominciato col potere arbitrario, che ne è soltanto la corruzione, il termine estremo, e che li riporta infine alla sola legge del più forte di cui furono in origine il rimedio, ma che quand'anche fossero cominciati così, questo potere per sua natura illegittimo non poté servire di fondamento ai diritti della società, né, quindi, alla disuguaglianza per istituzione.

Senza entrare ora nelle ricerche che ancora restano da fare sulla natura del patto fondamentale di ogni governo<sup>80</sup>, mi limito, seguendo l'opinione comune, a prendere qui in considerazione l'istituzione del corpo politico come un vero contratto tra il popolo e i capi da esso scelti; contratto con cui le due parti s'impegnano all'osservanza delle leggi che vi sono stipulate e che costituiscono i vincoli della loro unione. Avendo il popolo riunito, a proposito dei rapporti sociali, tutte le sue volontà in una sola, tutti gli articoli in cui si esplica tale volontà diventano altrettante leggi fondamentali che vincolano tutti i membri dello stato, senza nessuna eccezione; una di queste leggi regola la scelta e il potere dei magistrati incaricati di vegliare all'esecuzione delle altre. Questo potere si estende a tutto ciò che può mantenere la costituzione senza arrivare a cambiarla. Vi si uniscono degli onori atti a conferire dignità alle leggi e ai loro ministri, e, per questi personalmente, delle prerogative rivolte a compensarli del faticoso lavoro richiesto da una buona amministrazione. Il magistrato, dal canto suo, s'impegna a usare il potere a lui affidato solo secondo l'intenzione di chi lo ha designato, a mantenere ciascuno nel pacifico godimento di ciò che gli appartiene, e a preferire, in ogni occasione, la pubblica utilità al proprio interesse personale.

Prima che l'esperienza avesse dimostrato, o che la conoscenza del cuore umano avesse fatto prevedere gli inevitabili abusi di tale costituzione, questa dovè apparire

tanto migliore in quanto le persone incaricate di vegliare al suo mantenimento erano le più interessate personalmente alla cosa; infatti, fondandosi la magistratura e i suoi diritti solo sulle leggi fondamentali, distrutte queste i magistrati cesserebbero di essere legittimi, il popolo non sarebbe più tenuto all'obbedienza, e, non essendo il magistrato ma la legge a costituire l'essenza dello stato, ognuno rientrerebbe di diritto nella sua libertà naturale.

Per poco che ci si rifletta attentamente, nuove ragioni verranno a confermare la nostra conclusione, e la natura stessa del contratto mostrerà che questo non può essere irrevocabile. Infatti, se non ci fosse un potere più elevato che potesse garantire la fedeltà ai parti da parte dei contraenti e costringerli all'adempienza dei reciproci impegni, le parti resterebbero sole a giudicare in causa propria, e ognuna avrebbe sempre il diritto di rinunciare al contratto, non appena l'altra — a suo giudizio — ne violasse le condizioni, o queste non le convenissero più. Su questo principio sembra potersi fondare il diritto di abdicare. Ora, limitandoci a considerare, come stiamo facendo, solo l'istituzione umana, se il magistrato che detiene tutto il potere e che riscuote tutti i vantaggi del contratto, ha tuttavia il diritto di rinunciare all'autorità, a maggior ragione, il popolo, che paga per tutti gli errori dei capi, dovrebbe avere il diritto di rinunciare alla subordinazione. Ma le spaventose contese e gl'innumerevoli disordini che comporterebbe di necessità questo pericoloso potere, meglio di tutto mostrano quanto ai governi umani occorresse una base più solida della pura ragione, e quanto fosse necessario alla pubblica pace che la volontà divina intervenisse per conferire all'autorità sovrana un carattere sacro e inviolabile togliendo ai sudditi il funesto diritto di disporre. Se il bene fatto dalla religione agli uomini si riducesse a questo, sarebbe abbastanza perché tutti gli uomini dovessero amarla e accettarla, anche coi suoi abusi, poiché essa risparmiava più sangue di quanto il fanatismo non ne faccia versare. Ma seguiamo il filo della nostra ipotesi.

Le diverse forme di governo traggono la loro origine dalle differenze più o meno sensibili che intercorrevano tra i privati al momento della fondazione. Un uomo emergeva per potenza, virtù, ricchezza, o credito? Egli solo fu eletto magistrato e si ebbe uno stato monarchico. Se molti, press'a poco alla pari, prevalevano sugli altri, furono eletti in gruppo e si ebbe un'aristocrazia; quelli tra cui minore era la disparità di fortuna e di talenti, e che meno si erano allontanati dallo stato di natura, mantennero in comune l'amministrazione suprema e formarono una democrazia. Il tempo verificò quale di queste forme fosse la più vantaggiosa per gli uomini. Gli uni restarono sottomessi solo alle leggi; gli altri ben presto obbedirono a dei padroni. I cittadini vollero conservare la loro libertà; i sudditi pensarono solo a toglierla ai loro vicini, non potendo sopportare che altri godessero di un bene di cui loro non godevano più. In una parola, da un lato si ebbero le ricchezze e le conquiste, dall'altro la felicità e la virtù.

In questi diversi governi, agli inizi, tutte le magistrature furono elettive; e quando non era la ricchezza a prevalere, si accordava la preferenza al merito che dà un ascendente naturale, e all'età che conferisce esperienza negli affari e sangue freddo nelle deliberazioni. Gli anziani fra gli ebrei, i geronti a Sparta, il senato a Roma, e l'etimologia stessa della nostra parola *signore* si mostrano quanto era rispettata una volta la vecchiaia. Più le elezioni cadevano su uomini in età avanzata, più diventavano frequenti, e più le difficoltà si facevano sentire; cominciarono i brogli, si formarono le fazioni, i partiti s'inasprirono, le guerre civili divamparono, infine il sangue dei cittadini fu sacrificato al preteso benessere dello Stato, e ci si ritrovò sul punto di ricadere nell'antica anarchia. L'ambizione dei maggiori si approfittò delle circostanze per tramandare le cariche nelle loro famiglie; il popolo, già avvezzo alla soggezione, alla tranquillità e ai comodi della vita, e ormai incapace di spezzare le proprie catene, accettò di appesantire il proprio giogo per consolidare la propria tranquillità; e così

i capi, divenuti tali per diritto ereditario, si abituarono a guardare alla loro magistratura come a un possesso di famiglia, e a considerare se stessi come i padroni dello stato di cui, in origine, erano solo gli ufficiali, a chiamare i loro concittadini loro schiavi, a contarli, come bestie, nel numero delle cose di loro proprietà, e a chiamare se stessi uguali agli dèi e re dei re.

Seguendo il progresso della disuguaglianza in queste varie rivoluzioni, ne individuiamo la prima tappa nella fondazione della legge e del diritto di proprietà; la seconda nell'istituzione della magistratura; la terza ed ultima, nella trasformazione del potere legittimo in potere arbitrario; sicché la condizione di ricco e di povero fu autorizzata 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, il termine a cui finiscono col mettere capo tutti gli altri, fino a quando nuovi rivolgimenti non sgretolano del tutto il governo o lo ravvicinano all'istituzione legittima.

Per intendere la necessità di tale processo, più dei motivi della fondazione del corpo politico, bisogna considerare la forma che esso prende nella sua realizzazione e gli inconvenienti che porta con sé: infatti i vizi che rendono necessarie le istituzioni sociali sono i medesimi che ne rendono inevitabili gli abusi; e poiché — eccetto che a Sparta, dove la legge vegliava principalmente sull'educazione dei ragazzi, e dove Licurgo stabilì dei costumi che rendevano l'aggiunta delle leggi quasi superflua — le leggi, essendo in genere meno forti delle passioni, tengono a freno gli uomini senza mutarli, sarebbe facile provare che ogni governo capace di procedere sempre, senza corrompersi o alterarsi, nella scrupolosa osservanza dei fini proposti alla sua istituzione, sarebbe stato istituito senza necessità, e che un paese, dove nessuno eludesse le leggi o abusasse della magistratura, non avrebbe bisogno né di magistrati né di leggi.

Le distinzioni politiche portano necessariamente a distinzioni civili. La disuguaglianza crescente fra il popolo e i suoi capi si fa presto sentire fra i privati, di-

versificandosi in mille maniere a seconda delle passioni, dei talenti, delle circostanze. Il magistrato non potrebbe usurpare un potere illegittimo senza crearsi una cerchia di creature a cui è costretto a cedere una parte. D'altro lato i cittadini, non lasciandosi opprimere se non in quanto trascinati da un'ambizione cieca e volgendo i loro sguardi piuttosto in basso che non in alto, finiscono con l'amare più il dominio che l'indipendenza e accettano di portare delle catene pur di imporre a loro volta ad altri. È molto difficile ridurre all'obbedienza chi non aspira a comandare, e il politico più abile non giungerebbe a ridurre in soggezione degli uomini che desiderano solo di essere liberi; ma la disuguaglianza si diffonde senza difficoltà fra le anime ambiziose e vili, sempre pronte a correre i rischi della fortuna e a dominare o servire, quasi indifferentemente, a seconda che essa volge o no in loro favore. Così, a un certo momento, gli occhi del popolo dovettero essere a tal punto abbacinati che i suoi capi avevano solo da dire al più piccolo degli uomini: « Sii grande, tu e tutta la tua stirpe », e subito pareva grande a tutti come a se stesso, e i suoi discendenti diventavano sempre più grandi, man mano che si allontanavano da lui; più la causa era remota ed incerta, più l'effetto aumentava; più famulloni c'erano in una famiglia, più la famiglia diventava illustre.

Se fosse questo il luogo di entrare in particolari, potrei spiegare facilmente come <sup>82</sup> la disuguaglianza di credito e di autorità diventi inevitabile tra i privati o non appena, riuniti in una medesima società, sono costretti a confrontarsi tra loro e a tener conto delle differenze che trovano nella continuità dei mutui rapporti a cui sono tenuti. Tali differenze sono di varie specie; ma, in genere, la ricchezza, la nobiltà o il grado, la potenza e il merito personale essendo le principali distinzioni sul cui metro ci si misura in società, proverei che l'accordo o il contrasto di queste forze diverse è l'indice più certo di una buona o cattiva costituzione dello stato. Mostrerei che tra queste quattro sorta di disuguaglianza, mentre le qualità personali sono all'origine di

tutte le altre, la ricchezza è l'ultima, alla quale infine esse si riducono perché, più immediatamente utile al benessere e più facile da comunicarsi, viene agevolmente impiegata per comprare tutto il resto. Osservazione che permette di giudicare con sufficiente esattezza della misura in cui ogni popolo si è allontanato dalla sua primitiva istituzione e del cammino che ha fatto verso il termine estremo della corruzione. Infine sottolineerei come questo universale desiderio di reputazione, di onori e di distinzioni che ci divora tutti eserciti e metta a confronto i talenti e le forze, come ecciti e moltiplichi le passioni, e come, rendendo gli uomini tutti concorrenti, rivali o piuttosto nemici, sia ogni giorno causa di rovesci, di successi e di catastrofi d'ogni specie mettendo in lizza tanti aspiranti per lo stesso palio. Mostrerei che a questa sete di far parlare di noi, a questa brama di distinguerci che ci proietta quasi in permanenza fuori di noi stessi, noi dobbiamo ciò che vi ha di meglio e di peggio tra gli uomini, le nostre virtù e i nostri vizi, le nostre scienze e i nostri errori, i nostri conquistatori e i nostri filosofi, ossia una quantità di cose cattive in confronto a un piccolo numero di buone. Potrei infine provare che, se si vede un pugno di potenti e di ricchi al culmine della grandezza e della fortuna, mentre la folla striscia nell'oscurità e nella miseria, ciò si deve al fatto che i primi tengono in pregio le cose di cui godono solo in quanto gli altri ne sono privati, e che, senza mutar condizione, smetterebbero di essere felici se il popolo smettesse di essere miserabile.

Ma questi particolari per sé soli offrirebbero materia a un'opera considerevole in cui si peserebbero i vantaggi e gli inconvenienti di ogni governo, relativamente ai diritti dello stato di natura, e nella quale si svelerebbero tutte le facce diverse sotto cui la disuguaglianza si è presentata fino ad oggi e potrà presentarsi nel corso dei secoli<sup>83</sup> a seconda della natura di questi governi e dei rivolgimenti che necessariamente il tempo vi produrrà. Si vedrebbe la moltitudine oppressa all'interno a causa delle stesse precauzioni che aveva preso contro le mi-

nacce provenienti dall'esterno; si vedrebbe l'oppressione crescere di continuo senza che gli oppressi possano mai sapere fin dove si spingerà, né quali mezzi legittimi rimarranno in loro potere per arginarla. Si vedrebbero i diritti dei cittadini e le libertà delle nazioni spegnersi a poco a poco e le proteste dei deboli trattate da mormorazioni sediziose. Si vedrebbe la politica restringere a una parte mercenaria del popolo l'onore di difendere la causa comune; si vedrebbe derivarne la necessità delle imposte; il contadino scoraggiato abbandonare il suo campo anche in tempo di pace e lasciare l'aratro per cingere la spada. Si vedrebbero nascere le regole funeste e bizzarre del punto d'onore. Si vedrebbero i difensori della patria divenire prima o poi nemici, tenere il pugnale costantemente levato sui concittadini; e verrebbe un giorno in cui li sentiremmo dire all'oppressore del loro paese:

Pectore si fratris gladium jugulogue parentis  
Condere me jubens, gravidaequae in viscera partu  
Conjgis, invita peragam tamen omnia dextra<sup>84</sup>.

Dall'estrema disuguaglianza delle condizioni e delle fortune, dalla diversità delle passioni e dei talenti, dalle arti inutili, dalle arti perniciose, dalle scienze frivole verrebbe fuori una caterva di pregiudizi, ugualmente contrari alla ragione, alla felicità e alla virtù; si vedrebbe fomentare dai capi tutto ciò che può indebolire degli uomini riuniti spezzandone l'unità; tutto ciò che può conferire alla società l'apparenza della concordia gettandovi il seme della reale discordia; tutto ciò che può ispirare alle diverse classi diffidenza e odio reciproci attraverso il conflitto dei loro diritti e dei loro interessi, e fortificare, in conseguenza, il potere che tutti li com-  
prime.

Dal seno di questo disordine e di queste rivoluzioni il dispotismo, levando un po' alla volta la sua testa ripugante e divorando tutto ciò che potesse scorgere di buono e di sano in ogni parte dello stato, giungerebbe



2205020005  
L'ECCELLENZA DEL FORTI !

infine a calpestare le leggi e il popolo e a stabilirsi sulle rovine della repubblica. Quest'ultimo cambiamento sarebbe preceduto da tempi di torbidi e di calamità: ma alla fine il mostro inghiottirebbe tutto, e i popoli non avrebbero più né capi né leggi, ma solo dei tiranni. E da questo momento non ci sarebbe più questione di costumi o di virtù; infatti il dispotismo, *cui ex bono nulla est spes*, ovunque regni non tollera nessun altro padrone; appena parla, non si ha da consultare né probità né dovere: la più cieca obbedienza è la sola virtù che resti agli schiavi.

È qui l'ultimo spocco della disuguaglianza e il punto d'arrivo che chiude il circolo <sup>80</sup> toccando il punto da cui siamo partiti. Qui tutti i privati tornano ad essere uguali, perché non sono niente, e i sudditi non avendo altra legge oltre la volontà del padrone, né il padrone altra norma oltre le proprie passioni, le nozioni relative al bene e i principi di giustizia tornano di nuovo a svanire. A questo punto tutto si riporta alla sola legge del più forte, e quindi a un nuovo stato di natura diverso da quello con cui abbiamo cominciato, in quanto l'uno era lo stato di natura nella sua purezza, mentre quest'altro è il frutto di un eccesso di corruzione. D'altra parte i due stati c'è così poca differenza, e il contratto di governo è a tal segno logorato dal dispotismo, che il despota è il padrone soltanto finché resta il più forte, e non appena riescono a cacciarlo non ha diritto di reclamare contro la violenza. La sommossa che finisce con lo strangolare o detronizzare un sultano è un atto che ha la stessa validità giuridica di quelli con cui il sultano il giorno prima, disponeva delle vite e degli averi dei sudditi. Si manteneva con la sola forza, con la sola forza viene rovesciato. Tutto si svolge così secondo l'ordine naturale e qualunque sia l'esito di queste brevi e frequenti rivoluzioni, nessuno può lamentarsi dell'ingiustizia altrui, ma solo della propria imprudenza o della propria sfortuna.

Scoprendo e seguendo così le vie dimenticate e perdute che dallo stato naturale hanno dovuto portare l'uo-

ATAU + SIA DEUO S TOIC  
PAE, W BETA, O VIO

mo allo stato civile; ristabilendo con le posizioni intermedie che ho indicato quelle che l'incalzare del tempo mi ha fatto sopprimere o che l'immaginazione non mi ha suggerito; ogni lettore attento dovrà per forza essere colpito dall'immenso intervallo che separa i due stati. In questa lenta successione di cose vedrà la soluzione di un'infinità di problemi morali e politici che i filosofi non possono risolvere. Si renderà conto che il genere umano di un'età non essendo il genere umano di un'altra età, la ragione per cui Diogene non trovava l'uomo è che cercava fra i suoi contemporanei l'uomo d'un tempo che non era più; Catone — dirà — perì con Roma e con la libertà perché nel suo secolo era fuori posto, e il più grande degli uomini riuscì solo a stupire quel mondo che cinquecento anni prima avrebbe governato. In una parola, capirà come l'anima e le passioni umane alterandosi insensibilmente cambiano per così dire di natura; perché i nostri bisogni ed i nostri piaceri, a lungo andare, mutano oggetto; perché, dileguandosi un po' alla volta l'uomo originario, la società non offre più agli occhi del saggio se non un'accozzaglia di uomini artificiali e di passioni fittizie che sono il prodotto di tutte queste nuove relazioni e che non hanno nessun vero fondamento nella natura. Ciò che impariamo in proposito dalla riflessione ci vien confermato pienamente dall'osservazione: l'uomo selvaggio e l'uomo civilizzato sono tanto diversi nel fondo del cuore e delle inclinazioni che quanto fa la felicità suprema dell'uno ridurrebbe l'altro alla disperazione. Il primo respira solo pace e libertà, chiede solo di vivere e di starsene in ozio, e nemmeno l'atarassia dello stoico è paragonabile alla sua profonda indifferenza per ogni altra cosa. Al contrario, il cittadino sempre in faccende, suda, si agita, si tormenta senza posa per cercare occupazioni sempre più laboriose; lavora fino alla morte, corre addirittura alla morte per essere in grado di vivere, oppure rinuncia alla vita in vista dell'immortalità. Fa la corte ai grandi che odia e ai ricchi che disprezza; non rispetta nulla pur di ottenere l'onore di servirli; si vanta orgogliosamente della propria bassezza e della loro

protezione, e fiero della propria condizione di schiavo, parla con disdegno di chi non ha l'onore di dividerla. Che spettacolo per un caraibo i fatiosi e invidiati lavori di un ministro europeo! Quante morti crudeli non preterirebbe il pigno selvaggio all'orrore di una simile vita, che spesso neanche è addolcita dal piacere di fare il bene! Ma per cogliere lo scopo di tante cure bisognerebbe che queste parole, *potenza* e *reputazione*, avessero un senso per il suo spirito, che imparasse come vi sia una sorta di uomini che tengono in conto gli sguardi del resto dell'universo, e che sanno essere felici e contenti di sé in base alla testimonianza altrui piuttosto che alla propria. Tale è in effetti, la causa vera di tutte queste differenze: il selvaggio vive in se stesso; l'uomo socievole, sempre proiettato fuori di sé, non sa vivere che nell'opinione degli altri, ed è, per così dire, solo dal loro giudizio che trae il senso della propria esistenza. Non rientra nel mio tema il dimostrare come da una tale disposizione nasca tanta indifferenza per il bene e il male, insieme a tanti bei discorsi di morale; come, riducendosi tutto all'apparenza, tutto diventi finzione e commedia: onore, amicizia, virtù e spesso gli stessi vizi, di cui si scopre infine il modo di gloriarsi; come, in una parola, chiedendo sempre agli altri ciò che siamo e non osando mai interrogare in proposito noi stessi, in mezzo a tanta filosofia, umanità, educazione e a tante massime sublimi, finiamo solo con l'aver una facciata ingannevole e frivola, onore senza virtù, ragione senza saggezza, piacere senza felicità. Mi basta di aver provato che lo stato originario dell'uomo non è questo, e che solo lo spirito della società, con la disuguaglianza che essa genera, muta e altera così tutte le inclinazioni naturali.

Ho cercato di esporre l'origine e il progresso della disuguaglianza, la costituzione e l'abuso delle società politiche, per quanto queste cose si possono ricavare dalla natura dell'uomo coi soli lumi di ragione, indipendentemente dai dogmi sacri che danno all'autorità sovrana la sanzione del diritto divino. Dalla mia esposizione consegue che la disuguaglianza, essendo pressoché nulla nello stato

Stato  
Sociale

di natura, trae la propria forza e il proprio incremento dallo sviluppo delle nostre facoltà e dal progresso dello spirito umano, divenendo infine stabile e legittima per l'istituzione della proprietà e delle leggi. Ne consegue pure che la disuguaglianza morale, autorizzata dal solo diritto positivo, è contraria al diritto naturale ogni volta che non risulta in proporzione con la disuguaglianza fisica; distinzione che determina a sufficienza ciò che si deve pensare in proposito della specie di disuguaglianza che regna fra tutti i popoli civilizzati; poiché, ovviamente, è contro la legge di natura, comunque vogliamo definirla, che un bambino comandi a un vecchio, che un imbecille guidi un saggio, e che un pugno d'uomini rigurgiti di cose superflue, mentre la moltitudine affamata manca del necessario.

La disuguaglianza  
nella natura è stabile,  
ma tra i popoli  
forza e influenza  
della nostra facoltà  
che può essere  
obliata o meno,  
per stabile e legittima  
con l'istituzione  
e obediacevole  
della proprietà  
e delle leggi!

Venerdì 17/5/2019

Prefazione, p. 130

*è un'opera di  
natura e di  
natura e di  
natura e di*

Nota B. Fin dall'inizio mi appoggio fiduciosamente su una di quelle autorità che godono il rispetto dei filosofi in quanto derivano da una ragione solida e sublime che i filosofi soli sanno trovare e sentire.<sup>88</sup>

« Per grande che sia il nostro interesse a conoscere noi stessi, mi viene il dubbio che conosciamo meglio tutto ciò che è altro da noi. Dotati da natura di organi destinati soltanto alla nostra conservazione, li usiamo unicamente per ricevere le impressioni esteriori, cercando solo di espanderci fuori di noi e di esistere fuori di noi; troppo impegnati a moltiplicare le funzioni dei nostri sensi e ad aumentare l'estensione esteriore del nostro essere, di rado ci serviamo di quel senso interno che ci riporta alle nostre vere dimensioni e che separa da noi tutto ciò che è altro da noi. Tuttavia, se vogliamo conoscerci, dobbiamo servirci di quel senso; è il solo che ci permetta di giudicare noi stessi. Ma come dare a questo senso la sua attività e tutta la sua estensione? Come liberare l'anima nostra, in cui esso ha sede, di tutte le illusioni del nostro spirito? Abbiamo perduto l'abitudine di farne uso; l'anima è rimasta inattiva in mezzo al tumulto delle nostre sensazioni corporee; il fuoco delle nostre passioni l'ha inaridita; il cuore, lo spirito, il senso, tutto ha congiurato contro di lei ». (*Hist. nat.*, t. 4, p. 151, *della natura dell'uomo*).

Discorso, p. 142

*Stato di natura  
Rivoluzione*

Nota C. I mutamenti che la lunga consuetudine di camminare sui due piedi ha potuto produrre nella conformazione dell'uomo, i rapporti che ancora si osservano fra le sue braccia e le gambe anteriori dei quadrupedi, ciò che si ricava dalla loro maniera di camminare, hanno potuto far nascere dei dubbi su quella che doveva essere più naturale per noi. Tutti i bambini cominciano col camminare a quattro zampe e per imparare a stare in piedi hanno bisogno del nostro esempio e dei nostri insegnamenti. Ci

## NOTE

Dedica, p. 120

*è un'opera di  
natura e di  
natura e di*

Nota A. Erodoto racconta che dopo l'uccisione del falso Smerdi<sup>87</sup>, essendosi i sette liberatori della Persia riuniti per deliberare a proposito della forma di governo che avrebbero dato allo Stato, Otane si pronunciò decisamente in favore della repubblica; parere tanto più straordinario in bocca a un satrapo, non solo perché avrebbe potuto pretendere al comando, ma in quanto i grandi temono più della morte una forma di governo che li costringa a rispettare gli uomini. Otane, si può ben crederlo, non fu ascoltato, e, vedendo che si stava per procedere all'elezione di un monarca, lui, che non voleva né obbedire né comandare, cedette spontaneamente agli altri candidati il suo diritto alla corona, chiedendo come solo compenso, per sé e per i suoi discendenti, libertà e indipendenza: il che gli fu accordato. Se anche Erodoto non ci informasse della restrizione imposta a questo privilegio, dovremmo necessariamente supporre; altrimenti Otane, non riconoscendo leggi di sorta e non dovendo render conto di nulla a nessuno, sarebbe stato onnipotente nello Stato e più potente dello stesso re. Ma non sembrava probabile che un uomo capace di contentarsi, in tali circostanze, di un tale privilegio, fosse capace di abusarne. Infatti non risulta che questo diritto abbia mai cagionato il minimo turbamento nel regno, per opera del saggio Otane o di alcuno dei suoi discendenti.

sono anche popoli selvaggi come gli Ottentotti che, trascinando parecchio i bambini, li lasciano camminare con le mani e coi piedi così a lungo da durar poi una gran fatica per abituarli a star ritti. Lo stesso dicasi dei bambini dei Caraibi, nelle Antille. Si hanno diversi esempi di uomini quadrupedi, e potrei citare fra gli altri quello del bambino che fu trovato nel 1344, presso Hesse, dove era stato nutrito dai lupi; in seguito, alla corte del principe Enrico, diceva che, se fosse dipeso da lui, avrebbe preferito tornare fra loro piuttosto che vivere fra gli uomini. Aveva preso a tal segno l'abitudine di camminare come quegli animali che fu necessario legargli addosso dei pezzi di legno per costringerlo a star ritto in equilibrio sui due piedi. Altrettanto dicasi del bambino trovato nel 1694 nelle foreste della Lituania, che viveva tra gli orsi. Non dava, racconta Condillac<sup>89</sup>, nessun segno di ragione, camminava sulle mani e sui piedi, non usava nessun linguaggio, ed emetteva suoni che in nulla somigliavano a quelli degli uomini. Il piccolo selvaggio di Annover che parecchi anni fa<sup>90</sup> fu condotto alla corte d'Inghilterra durava grandissima fatica ad adattarsi a camminare su due piedi, e nel 1719 si trovarono nei Pirenei altri due selvaggi che correvano per le montagne alla maniera dei quadrupedi. Quanto all'eventuale obiezione che ciò significherebbe privarsi dell'uso delle mani da cui ricaviamo tanta utilità, a parte l'esempio delle scimmie che ci mostra come la mano possa essere usata benissimo in entrambe le maniere, proverebbe soltanto che l'uomo può assegnare alle sue membra finalità più comode di quelle naturali, non che la natura ha destinato l'uomo a camminare diversamente da come essa gli insegna.

Ma per sostenere che l'uomo è un bipede si possono, mi pare, addurre ragioni molto migliori. In primo luogo, quand'anche si dimostrasse che in origine poteva essere conformato diversamente da come lo vediamo e tuttavia finire col diventare com'è, questo non basterebbe per concludere che le cose sono andate così: infatti, messa in luce la possibilità di tali mutamenti, prima di ammetterli bisognerebbe anche mostrarne almeno la verosimi-

glianza. Inoltre, se pare che le braccia dell'uomo abbiano potuto, in caso di necessità, servirgli da gambe, questa è la sola osservazione favorevole alla teoria in questione, di fronte a un gran numero di altre a sfavore. Fra queste le principali sono: che la testa dell'uomo è attaccata al corpo in modo che, invece di dirigere la sua vista orizzontalmente, come avviene in tutti gli animali e nell'uomo stesso quando procede su due piedi, gli avrebbe tenuto, quando avesse camminato a quattro piedi, gli occhi fissi direttamente a terra, posizione assai poco favorevole alla conservazione dell'individuo; che la coda che gli manca e di cui, camminando su due piedi non saprebbe che fare, è utile ai quadrupedi, che non ne sono mai privi; che il seno della donna, molto ben collocato per un bipede che tiene in braccio il figlio, sarebbe per un quadrupede in una posizione così sfavorevole che in nessun quadrupede si presenta mai a quel modo; che, essendo il treno posteriore troppo alto in rapporto alle gambe anteriori — per cui camminando a quattro zampe ci trasciniamo sui ginocchi — ne sarebbe risultato un animale mal proporzionato e impedito nel camminare; che se l'uomo avesse appoggiato il piede piatto come la mano avrebbe avuto nella gamba posteriore un'articolazione di meno degli altri animali, cioè quella che unisce lo stinco alla tibia; e se d'altra parte, avesse poggiato solo sulla punta dei piedi, come senza dubbio sarebbe stato costretto a fare, il tarso, per non parlare delle numerose ossa che lo costituiscono, sarebbe risultato troppo grosso per sostituire lo stinco, e le sue articolazioni col metatarso e la tibia troppo ravvicinate per conferire alla gamba umana in questa posizione la flessibilità delle gambe dei quadrupedi. Prendere come esempio i bambini nell'età in cui le forze naturali non sono ancora sviluppate né le membra consolidate, non serve a nulla; tanto varrebbe, secondo me, dire che i cani non sono destinati a camminare perché a qualche settimana dalla nascita si limano a strisciare. Gli esempi particolari hanno ancora scarso rilievo di contro alla pratica universale di tutti gli uomini, anche di popoli che privi di qua-

lungue comunicazione con gli altri non potevano imitarli in nulla. Un bambino abbandonato in una foresta prima d'essere in grado di camminare, e nutrito da qualche bestia, avrà seguito l'esempio della nutrice esercitandosi a camminare allo stesso modo; l'abitudine lo avrà potuto facilitare in cose che non gli erano naturali; e come certi monchi, a forza di esercitarsi, arrivano a fare coi piedi tutto ciò che noi facciamo con le mani, sarà arrivato, alla fine, a usare le mani come piedi.

P. 143 *Compendio di storia naturale*

*Nota D.* Se ci fosse tra i miei lettori qualche scienziato così sprovveduto da muovermi delle obiezioni sulla supposizione della naturale fertilità della terra, lo rimanderai al seguente passo: « Poiché i vegetali traggono per il loro nutrimento molta più sostanza dall'aria e dall'acqua che non dalla terra, accade che, quando si corrompono, restituiscono alla terra più di quanto non ne abbiano ricavato; d'altronde una foresta, tratteneo i vapori, determina la pioggia. Così in un bosco serbato a lungo intatto lo strato di terra che serve alla vegetazione aumenterebbe considerevolmente; ma poiché gli animali rendono alla terra meno di quanto ne traggono e gli uomini consumano enormi quantità di legname e di piante per il fuoco e per altri usi, lo strato di terra vegetale di un paese abitato deve sempre diminuire e divenire alla fine come il terreno dell'Arabia Petrea e di tante altre province dell'Oriente, che, effettivamente, è il paese abitato da più tempo, dove si trovano solo sale e sabbia: infatti il sale fisso delle piante e degli animali resta, mentre tutte le altre parti si volatilizzano. (Buffon, *Hist. Nat.*)<sup>91</sup> »

A ciò si può aggiungere la prova di fatto offerta dalla quantità di alberi e di piante di ogni specie di cui erano piene quasi tutte le isole deserte scoperte negli ultimi secoli, e da quanto la storia c'insegna delle immense foreste che si sono dovute abbattere su tutta la terra via via che si è popolata o civilizzata. In proposito aggiun-

gerei questi tre rilievi. In primo luogo, se c'è un tipo di vegetazione che possa compensare il consumo di materia vegetale dovuto agli animali, secondo il ragionamento di Buffon, esso è costituito dai boschi che con le cime e con le foglie raccolgono e trattengono più acqua e più vapori delle altre piante. In secondo luogo, la distruzione del suolo, cioè la perdita di sostanza adatta alla vegetazione, deve accelerarsi in rapporto alla maggior coltivazione della terra e al maggior consumo di prodotti agricoli di ogni specie da parte di uomini più industriosi. La mia terza e più importante osservazione è che i frutti degli alberi offrono all'animale un nutrimento più abbondante di quanto non possano fare gli altri vegetali: ne ho fatto l'esperienza da me stesso paragonando i prodotti di due terreni, uguali per grandezza e qualità, l'uno coperto di castagni, l'altro seminato a grano.

P. 143 *Compendio di storia naturale*

*Nota E.* Fra i quadrupedi i due caratteri distintivi più generali delle specie carnivore sono offerti dalla forma dei denti e dalla conformazione degli intestini. Gli animali che si nutrono esclusivamente di vegetali hanno sempre i denti piatti, come il cavallo, il bue, il montone, la lepre; i carnivori invece li hanno appuntiti: come il gatto, il cane, il lupo, la volpe. Quanto agli intestini, gli erbivori ne hanno qualche parte, come il colon, che nei carnivori manca. Parrebbe dunque che l'uomo, provvisto di denti e di intestini analoghi a quelli degli erbivori, si debba naturalmente collocare in questa classe, e tale opinione non solo è confermata dalle osservazioni anatomiche, ma trova largo appoggio nei monumenti dell'antichità. San Girolamo dice<sup>92</sup>: « Dicitur, nei suoi libri sull'antichità greca, riferisce che sotto il segno di Saturno, quando la Terra era ancora spontaneamente fertile, nessun uomo mangiava carne, vivendo tutti di frutti e legumi che crescevano naturalmente » (L. II, *Adv. Iovinianum*)<sup>91</sup>. Di qui si vede che tralascio molti elementi a favore che

potrei far valere. Essendo infatti la preda quasi la sola causa di lotta fra i carnivori, e vivendo gli erbivori fra loro in una pace costante, se la specie umana fosse appartenuta a questo genere, evidentemente le sarebbe stato molto più facile sussistere nello stato di natura e il suo bisogno e le sue occasioni di uscirne sarebbero stati molto minori.

p. 144

*Aspetti della natura*

*Nota F.* Tutte le conoscenze che richiedono riflessione, che si acquistano solo col concatenarsi delle idee perfezionandosi soltanto in seguito, sembrano essere del tutto fuori portata per il selvaggio, per mancanza di comunicazione coi suoi simili, ossia perché gli mancano lo strumento che serve a tale comunicazione e i bisogni che la rendono necessaria. Il suo sapere e la sua abilità si riducono al salto, alla corsa, alla lotta, a lanciare un sasso, a dar la scalata a un albero. Ma se sa solo queste cose, le sa, in compenso, molto meglio di noi, che non ne abbiamo la stessa necessità, e, dipendendo esse unicamente dall'esercizio del corpo senza possibilità alcuna di comunicazione o di progresso da un individuo all'altro, il primo uomo ha potuto eccellere in esse quanto i suoi più tardi discendenti.

Le relazioni dei viaggiatori sono piene di esempi della forza e del vigore degli uomini presso i popoli barbari e selvaggi; né vantano meno la loro destrezza e agilità; e, bastando gli occhi per osservare questo genere di cose, niente impedisce di prestar fede alle testimonianze in proposito dei testimoni oculari. Scelgo a caso qualche esempio dai primi libri che mi capitano sotto mano.

« Gli Orentotti, dice Kolben <sup>84</sup>, si intendono di pesca più degli Europei del Capo. Altrettanto abili con la rete, con l'amo, con le frecce, nei golfi come nei fiumi. Non meno abili nel prendere il pesce con le mani. Di impareggiabile destrezza nel nuoto, hanno nel nuotare, uno stile in qualche modo sorprendente e del tutto proprio.

Nuotano col corpo diritto e con le mani stese fuori dell'acqua, sì che sembra camminino sul suolo. Quando il mare è agitato al massimo e i flutti formano tante montagne, danzano in certo modo sulla cresta delle onde, salendo e scendendo come pezzi di sughero ».

« Gli Orentotti, sempre secondo quest'autore, sono di una sorprendente destrezza nella caccia, leggeri nella corsa al di là di ogni immaginazione ». Lo stupisce che non facciano più spesso cattivo uso della loro agilità, come fanno, tuttavia, qualche volta, e si può giudicarne dall'esempio che ne dà. « Un marinaio olandese, sbarcando al Capo, incaricò, racconta, un orentotto di seguirlo in città con un rotolo di tabacco di circa venti libbre. Quando furono entrambi a qualche distanza dagli altri, l'orentotto domandò al marinaio se sapeva correre. 'Correre? rispose l'olandese, sì, molto bene'. 'Vediamo', riprese l'orientotto, e fuggendo col tabacco spari quasi subito. Il marinaio, stupefatto da questa meravigliosa velocità, non pensò a seguirlo e non rivide mai più né il tabacco né il portatore.

« Di vista così acuta e di mano così sicura che gli Europei neanche si possono mettere a paragone, a cento passi coglieranno con un sasso un bersaglio grande come mezzo soldo e soprattutto stupisce il fatto che, invece di fissare come noi gli occhi sulla mira, fanno di continuo movimenti e contorsioni. Il loro sasso sembra portato da una mano invisibile ».

Il padre Du Terre dice dei selvaggi delle Antille <sup>85</sup> press'a poco le stesse cose che abbiamo finito di leggere sugli Orentotti del Capo di Buona Speranza. Vanta soprattutto la loro precisione nel colpire con le frecce gli uccelli in volo e i pesci a nuoto, che prendono poi tuffandosi. I selvaggi dell'America settentrionale non sono meno famosi per la loro forza e la loro destrezza; ed ecco qui un esempio che permetterà di giudicare quanto siano dotati in proposito gli Indiani dell'America meridionale.

Nel 1746 un indiano di Buenos Aires condannato alla galera a Cadice propose al governatore di riscattare la propria libertà rischiando la vita in una pubblica festa.

Promise di attaccare da solo il toro più furioso con una corda come unica arma: prometteva di atterrarlo, di prenderlo con la corda per la parte che gli sarebbe stata indicata, di mettergli sella e briglia, di montarlo e di combattere, dopo averlo così montato, altri due tori fra i più furiosi che venissero fatti uscire dalla stalla, mettendoli a morte uno dopo l'altro nel momento in cui gli verrebbe intimato, senza aiuto di nessuno. Gli fu accordato. L'indiano tenne la parola e riuscì in tutto ciò che aveva promesso: sul metodo che adottò e su tutti i dettagli della lotta si può consultare il primo tomo in dodicesimo delle *Osservazioni sulla storia naturale* di Gaudier, p. 262, da cui è tratto questo fatto %.

p. 145

*Nota G.* « La durata della vita dei cavalli, dice Buffon, è, come per tutte le altre specie di animali, proporzionata al tempo della loro crescita. L'uomo, che cresce fino a quattordici anni, può vivere sei o sette volte tanto, ossia novanta o cent'anni; il cavallo, la cui crescita si compie in quattr'anni, può vivere sei o sette volte tanto, ossia venticinque o trent'anni. Gli esempi che potrebbero contraddire questa regola sono talmente rari che non vale neanche la pena di considerarli come un'eccezione utilizzabile per ricavarne delle conclusioni; e i cavalli grandi, che compiono il loro periodo di crescita prima dei piccoli, vivono meno di questi e a quindici anni sono già vecchi » 97.

p. 145

*Nota H.* Mi par di notare tra i carnivori e gli erbivori un'altra differenza anche più generale di quella che ho rilevato nella nota E dato che si estende anche agli uccelli. Essa riguarda il numero dei piccoli, che non sono mai più di due per ciascun patto per le specie che vivono solo

di vegetali, mentre per i carnivori va abitualmente al di là di questo numero. È facile stabilire in proposito ciò che la natura dispone dal numero delle mammelle, che sono due sole nelle femmine della prima specie, come la giumenta, la vacca, la capra, la cerva, la pecora, ecc., mentre nelle altre femmine sono sempre sei oppure otto: per esempio, nella cagna, nella gatta, nella lupa, nella tigre, ecc. La gallina, l'oca, l'anitra, che sono uccelli carnivori, come l'aquila, lo sparviero, la civetta depongono e covano un gran numero di uova, il che non accade mai né alla colomba, né alla tortora né agli uccelli, che mangiano esclusivamente cereali: questi depongono e covano solo due uova per volta. Si può spiegare questa differenza col fatto che gli animali il cui unico cibo sono le erbe ed essendo costretti a impiegare una gran tempo nel cibarsi, non potrebbero riparare a nutrire parecchi piccoli, mentre i carnivori, prendendo il loro pasto quasi all'istante, possono con più facilità e frequenza tornare ai loro piccoli e alla loro caccia, e riparare al consumo di una tanto grande quantità di latte. Ci sarebbero da fare in proposito molte osservazioni particolari e riflessioni; ma non è questo il luogo e mi basta di aver mostrato qui il sistema più generale della natura. Sistema che offre un nuovo argomento per escludere l'uomo dalla classe dei carnivori collocandolo tra gli erbivori.

p. 150

*Nota I.* Un autore celebre %, facendo il calcolo dei beni e dei mali della vita umana e confrontando le due somme, ha trovato che la seconda superava di molto la prima, e che tutto sommato la vita costituiva per l'uomo un regalo abbastanza brutto. La sua conclusione non mi sorprende: ha fondato tutti i suoi ragionamenti sulla condizione dell'uomo civilizzato: se fosse risalito all'uomo naturale, è da credere che sarebbe giunto a risultati molto differenti, accorgendosi che i soli mali dell'uomo

Dom è bene felice e misero  
avvati a novembre tanto in felicità...

sono quelli che si è procurato da sé, e rendendo giustizia alla natura. Non è senza fatica che siamo arrivati a renderci tanto infelici. Se, da un lato, si considera l'immense lavoro dell'uomo, l'approfondimento di tante scienze, l'invenzione di tante arti, tanto impiego di forze; abissi colmati, montagne abbattute, rocce in frantumi, fiumi resi navigabili, terre dissodate, laghi creati artificialmente, paludi bonificate, enormi costruzioni elevate sul suolo, il mare pieno di navi e di marinai; e se, d'altro lato, si riflette un po' agli autentici vantaggi scaturiti da tutto ciò in vista della felicità del genere umano, non si può non essere colpiti dalla stupefacente sproporzione che regna fra le due cose, e non deplorare l'accecamento dell'uomo che, per nutrire il suo pazzo orgoglio e non so quale vana ammirazione di sé, lo spinge a correre con ardore dietro tutte le miserie che lo minacciano e che la benefica natura aveva tenuto accuratamente lontane da lui.

Gli uomini sono cattivi; una triste e continua esperienza dispensa dal provarlo; tuttavia credo di aver dimostrato che, per natura, l'uomo è buono<sup>99</sup>. Che cosa mai può averlo ridotto a tanta depravazione se non i mutamenti sopraggiunti nella sua costituzione, i progressi che ha fatto, le conoscenze che ha acquisito? Per quanto si voglia ammirare la società umana, non sarà meno vero che essa spinge inamovibilmente gli uomini a odiarsi fra loro via via che i loro interessi si scontrano, rendendosi in apparenza dei servigi e facendosi in realtà tutto il male possibile. Che si può pensare di un rapporto in cui la ragione del singolo gl'indica princìpi esattamente contrari a quelli che la ragione pubblica predica al corpo della società e in cui ciascuno trova il proprio tornaconto nella disgrazia altrui? Non c'è forse uomo agitato a cui avidi eredi, e spesso addirittura i figli, non augurino in segreto la morte; non un vascello in mare il cui naufragio non costituirebbe una buona notizia per qualche negoziante; non una casa che un debitore in mala fede non vorrebbe veder bruciare con tutte le carte che contiene; non un popolo che non si rallegri dei disastri dei suoi

vicini. È così che troviamo il nostro vantaggio nel danno altrui e che la perdita dell'uno fa quasi sempre la prosperità dell'altro: ma c'è qualcosa di ancor più pericoloso: le pubbliche calamità sono l'attesa e la speranza d'una quantità di privati. Chi vuole le malattie, chi la mortalità, chi la guerra, chi la carestia; ho visto uomini mostruosi piangere di dolore per la prospettiva di una fertile annata, e il grande e funesto incendio di Londra<sup>100</sup>, che costò la vita o i beni a tanti infelici, fece forse la fortuna di oltre diecimila persone. So che Montaigne<sup>101</sup> biasima l'Areniese Demade per aver fatto punire un operaio che vendendo a carissimo prezzo delle bare guadagnava parecchio dalla morte dei concittadini; ma la ragione allegata da Montaigne, che allora bisognerebbe punire tutti gli uomini, conferma evidentemente le mie. Si penetri dunque attraverso le nostre frivole dimostrazioni di benevolenza ciò che accade in fondo ai cuori, si rifletta a ciò che deve essere uno stato di cose in cui tutti gli uomini sono costretti ad accarezzarsi e a distruggersi a vicenda, e in cui nascono nemici per dovere e bricconi per interesse. Se mi si rispondesse che la società è costruita in modo che ciascuno guadagni a render servizio agli altri, replicherei che andrebbe benissimo se non si guadagnasse anche di più a nuocere loro. Non c'è profitto tanto legittimo da non essere sorpassato da un possibile guadagno illegittimo, e fare un torto al prossimo è sempre più redditizio che rendergli un servizio. Ormai si tratta dunque solo di provvedere ad assicurarsi l'impunità; a questo i potenti impiegano tutte le loro forze e i deboli tutte le loro astuzie.

Il selvaggio, quando ha mangiato, è in pace con tutta la natura ed amico di tutti i suoi simili. Se qualche volta il cibo gli è conteso, non viene mai alle mani senza aver prima paragonato la difficoltà di vincere con quella di trovare altrove il proprio sostentamento; e non intervenendo nella lotta motivi di orgoglio tutto si riduce a qualche pugno: il vincitore mangia, il vinto va in cerca di fortuna e la pace è ritornata. Del tutto diversa la situazione dell'uomo che vive in società: dapprima si tratta



di provvedere al necessario, quindi al superfluo; vengono poi i piaceri, e poi le immense ricchezze, e poi i sudditi, e poi gli schiavi; non c'è mai tregua; il fatto più singolare è che meno i bisogni sono naturali ed urgenti, più aumentano le passioni, e, cosa anche peggiore, la possibilità di soddisfarle; sicché, dopo lunga prosperità, dopo aver inghiottito tanti tesori e ridotto alla desolazione tanti uomini, il mio eroe finirà con lo sgozzare tutti fino a essere il solo padrone dell'universo. Tale, in breve, il quadro morale, se non della vita umana, almeno delle segrete aspirazioni del cuore di ogni uomo civilizzato.

Paragonate spassionatamente lo stato dell'uomo civilizzato con quello del selvaggio e stabilite, se vi riesce, quante nuove porte, oltre alla sua cattiveria, ai suoi bisogni, alle sue miserie, il primo ha aperto al dolore e alla morte. Se considerate le pene spirituali che ci consumano, le passioni violente che ci fiaccano e ci affliggono, le eccessive fatiche che opprimono i poveri, la mollezza anche più pericolosa a cui i ricchi si abbandonano, facendo morire gli uni dei loro stenti e gli altri dei loro eccessi; se riflettere alle mostruose mescolanze degli alimenti, ai condimenti perniciosi, alle derrate guaste, alle droghe falsificate, alle truffe di chi le vende, agli errori di chi le somministra, al veleno dei recipienti in cui si preparano; se riflettere alle malattie epidemiche dovute all'aria viziata di locali superaffollati di gente, a quelle occasionate dalle nostre delicate abitudini di vita, dai ripetuti passaggi dall'interno delle nostre case all'aria aperta, dall'uso di abiti messi o tolti con troppo scarse precauzioni, da tutte le cure che la nostra eccessiva sensibilità ha trasformato in abitudini necessarie, che non si possono poi trascurare o sopprimere senza rischio della nostra vita o della nostra salute; se mettere in conto gli incendi e i terremoti che consumando o radendo al suolo intere città ne uccidono a migliaia gli abitanti; in una parola, se assommate i pericoli che tutte queste cause fanno convergere di continuo sul nostro capo, vi accorgete di quanto la natura ci fa pagar caro il nostro disprezzo per i suoi insegnamenti.

Non starò a ripetere qui a proposito della guerra ciò che ho detto altrove; ma vorrei che le persone istruite volessero o osassero dare una buona volta al pubblico dettaglio sugli orrori che commettono negli eserciti gli appaltatori di viveri e di ospedali; si vedrebbe che le loro non troppo segrete manovre, per cui i più brillanti eserciti si dissolvono in men che si dica, fanno perire più soldati di quanti ne falci il ferro nemico; e non meno stupefacente il calcolo degli uomini che il mare inghiotte ogni anno, per fame, per scorbuto, per assalto di pirati, per incendi, per naufragi. Evidentemente bisogna mettere sul conto dell'istituto della proprietà e quindi della società, gli assassini, i venefici, i furti sulle grandi strade, e perfino le punizioni di tali delitti, punizioni necessarie per prevenire mali peggiori, ma che nondimeno, privando della vita, per l'uccisione di un uomo, due o più uomini, raddoppiano in effetti le perdite della specie umana. Quanti mezzi vergognosi di impedire la nascita degli uomini e di ingannare la natura! Sia con gusti brutali e depravati che la insultano nella sua opera più ricca di fascino, gusti che, del tutto ignoti ai selvaggi e agli animali, son nati solo da un'immaginazione corrotta nei paesi civilizzati; sia con gli aborti segreti degni frutti della dissolutezza e di un malinteso senso dell'onore; sia esponendo o uccidendo una quantità di bambini, vittime della miseria dei genitori o della barbara vergogna delle madri; sia, infine, mutilandosi quegli infelici sacrificati in una parte della loro esistenza e in tutta la loro posterità a vane canzioni, o peggio ancora alla brutale gelosia di qualche uomo. Mutilazione in quest'ultimo caso doppiamente offensiva per la natura, per il trattamento di quelli che la soffrono e per l'uso a cui vengono destinati.<sup>102</sup>

Cosa non accadrebbe se cercassi di mostrare la specie umana attaccata alla sua stessa fonte, e fin nel più sacro di tutti i vincoli, dove non si osa più ascoltar la natura se non dopo aver calcolato la situazione economica, e dove, avendo il disordine civile confuso virtù e vizi, la continenza si tramuta in precauzione criminale e il rifiuto di dar la vita al proprio simile diventa un atto di prima

nità? Ma, senza squarciare il velo che copre tanti orrori, contentiamoci di indicare il male a cui altri devono porre rimedio.

Si aggiungano a tutto ciò i tanti mestieri malsani che abbreviano la vita o distruggono le forze; come il lavoro nelle miniere, le diverse preparazioni dei metalli, dei minerali, del piombo soprattutto, e del rame, del mercurio, del cobalto, dell'arsenico, del realgar; gli altri mestieri rischiosi che ogni giorno costano la vita a una quantità di operai, gli uni conciatetti, gli altri carpentieri, altri ancora muratori, altri lavoratori delle cave; si considerino, dico, tutte queste cose insieme, e si potranno vedere nella fondazione e nel perfezionamento della società le ragioni della diminuzione della specie osservate da più di un filosofo.

Il lusso <sup>103</sup>, impossibile da prevenirsi presso uomini avidi dei propri agi e della considerazione altrui, porta ben presto a compimento il male cui la società ha dato inizio, e col pretesto di far vivere i poveri, che si doveva impedire diventassero tali, impoverisce tutto il resto e prima o poi spopola lo stato.

Il lusso è un rimedio molto peggiore del male che pretende di guarire, o piuttosto è esso stesso il peggiore dei mali, in qualunque Stato, grande o piccolo; per nutrire la caterva di servitori e di miserabili che ha creato opprime e rovina l'uomo dei campi e il cittadino: simile a quegli infuocati venti del sud che, coprendo l'erba e la verdura d'insetti voraci, tolgono il cibo agli animali utili e portano carestia e morte in tutti i luoghi dove si fanno sentire.

Dalla società e dal lusso che genera nascono le arti liberali e meccaniche, il commercio, le lettere; e tutte le cose inutili che fanno fiorire l'industria e arricchiscono lo stato mandandolo in perdizione. La ragione di questo processo di logoramento è molto semplice. È facile capire che l'agricoltura deve essere, fra tutte le arti, la meno redditizia per propria natura; infatti i suoi prodotti, essendo i più indispensabili all'uso degli uomini, devono mantenere un prezzo proporzionato alle possibilità eco-

nomiche dei più poveri. Dallo stesso principio si può frarre la regola che, in genere le arti, danno un reddito inversamente proporzionale alla loro utilità, e che le più necessarie devono alla fine risultare le più trascurate. Di qui si vede cosa si deve pensare dei veri vantaggi dell'industria e dei reali effetti che derivano dai suoi progressi.

Queste sono le cause tangibili di tutte le miserie in cui l'opulenza fa precipitare alla fine le nazioni più ammirate <sup>104</sup>. Via via che l'industria e le arti si sviluppano e fioriscono, l'agricoltore disprezzato, gravato d'imposte necessarie per mantenere il lusso, condannato a passar la vita tra il lavoro e la fame, abbandona i campi per andare a cercare nelle città il pane che dovrebbe portarvi lui. Più le capitali destano ammirazione agli stupidi occhi del popolo, più ci sarebbe da piangere vedendo le campagne abbandonate, le terre incolte, le grandi strade pullulanti di sfortunati cittadini divenuti mendicanti o ladri, destinati a concludere un giorno la loro vita di miseria sulla ruota o in un letamaio. Così lo Stato, da una parte si arricchisce, dall'altra si indebolisce e si spopola, e le monarchie più potenti, dopo molte fatiche per rendersi opulente e deserte, finiscono con l'essere preda delle nazioni povere che cedono alla funesta tentazione di invaderle, per arricchirsi e indebolirsi a loro volta, fino ad essere anch'esse invase e distrutte da altre nazioni.

Ci si degni una buona volta di spiegarci cosa ha potuto produrre quei nugoli di barbari che per tanti secoli hanno inondato l'Europa, l'Asia, l'Africa. Forse dovevano quella loro prodigiosa popolazione alle loro arti industriali, alla saggezza delle loro leggi, all'eccellenza della loro educazione? Ci spieghino, di grazia, i nostri sapienti, perché quegli uomini feroci e brutali, senza lumi, senza freno, senza educazione, invece di moltiplicarsi a tal segno, non si sgozzavano tra loro, momento per momento, per contendersi i frutti della terra o della caccia. Ci spieghino come quei miserabili abbiano trovato non foss'altro l'ardire di guardare in faccia gente abile come eravamo noi, con una organizzazione militare così bella, così

buoni codici, così sagge leggi. Perché infine, da quando la società si è perfezionata nei paesi del Nord e ci si è dati tanta pena per insegnare agli uomini i reciproci doveri e l'arte della convivenza gradevole e pacifica, non se ne veda più uscire niente di simile alle moltitudini di uomini che producevano un tempo <sup>165</sup>. Ho una gran paura che qualcuno finisca col rispondermi che tutte queste grandi cose, arti, scienze, leggi, sono state inventate molto saggiamente dagli uomini come una peste salutare, per prevenire un'eccessivo moltiplicarsi della specie, temendo che questo mondo, destinato a noi, non diventasse alla fine troppo piccolo per i suoi abitanti.

Ma allora? Dobbiamo distruggere la società, sopprimere il tuo e il mio e tornare a vivere con gli orsi nelle foreste? Conclusione alla maniera dei miei avversari; preferisco prevenirla anziché lasciar loro la vergogna di esprimerla. O voi, che non avete sentito la voce del cielo, che attribuite alla vostra specie un solo destino: concludere in pace questa breve vita; voi che potete abbandonare in mezzo alle città le vostre funeste conquiste, i vostri spiriti inquieti, i vostri cuori corrotti, i vostri sfrenati desideri; tornate, poiché dipende da voi, alla vostra antica e primitiva innocenza; andate nei boschi, a liberarvi dallo spettacolo e dal ricordo dei delitti dei vostri contemporanei, e non abbiate paura di avvilire la vostra specie rinunciando ai suoi lumi per rinunciare ai suoi vizi. Quanto agli uomini come me, le cui passioni hanno distrutto per sempre la semplicità originaria, che non si possono più nutrire d'erba e di ghiande, che non possono più fare a meno di leggi e di capi; quelli che nel primo progenitore ebbero il privilegio d'insegnamenti soprannaturali; che nell'intenzione di conferire fin dall'inizio alle azioni umane una moralità che sarebbe stata conquistata solo molto più tardi vedranno la ragione di un precetto per se stesso indifferente e inesplicabile in qualunque altro sistema <sup>166</sup>; quelli, in una parola, che credono tutto il genere umano chiamato dalla voce divina alla luce e alla felicità delle intelligenze celesti; tutti costoro cercheranno di meritare, con l'esercizio di virtù che si

impegnano a praticare imparando a conoscerle, il premio eterno che devono attendere; rispetteranno i sacri vincoli delle società di cui son membri; ameranno i loro simili e li serviranno meglio che potranno; obbediranno scrupolosamente alle leggi e agli uomini che ne sono autori e ministri; onoreranno soprattutto i principi buoni e saggi che sapranno prevenire, eliminare o attenuare l'ondata di abusi e di mali sempre pronta a soverchiarci; terranno vivo lo zelo di questi degni capi mostrando loro senza timore e senza adulazione la grandezza del loro compito e il rigore del loro dovere; ma non per questo disprezzeranno di meno una costituzione che può reggersi solo con l'aiuto di tante persone degne di rispetto, più facili da desiderarsi che da trovarsi; una costituzione che, nonostante tutte le loro cure, comporta sempre più danni reali che vantaggi apparenti.

p. 151

Nota L. Fra gli uomini che conosciamo direttamente o in base ai racconti degli storici o dei viaggiatori, alcuni sono neri, altri bianchi, altri rossi; gli uni hanno capelli lunghi, gli altri solo dei ricci lanosi; gli uni sono coperti quasi completamente di peli, gli altri non hanno neanche la barba; ci furono, e forse ancora ci sono, popoli di statura gigantesca; e, prescindendo dalla favola dei pigmei, che forse è solo un'esagerazione, si sa che i Lapponi e soprattutto gli abitanti della Groenlandia, sono di statura molto inferiore alla media; si pretende anche vi siano popoli interi forniti di coda, come i quadrupedi; e, pur non volendo prestare fede cieca ai racconti di Erodoto e di Ctesia <sup>167</sup>, se ne può tuttavia ricavare questa molto verosimile opinione: che se si fossero potute svolgere indagini accurate a proposito di quei tempi antichi in cui popoli diversi vivevano in modi più differenziati tra loro di quanto non accada oggi, si sarebbe anche riscontrata una varietà molto più notevole nell'aspetto del corpo e nelle sue abitudini. Tutti questi fatti, facili a provarsi

Ma la scienza è fatta per l'uomo  
 invento delle scienze, un  
 altra volta per me, vero, vero!

in modo incontestabile, non possono stupire se non chi è abituato a guardar solo gli oggetti che lo circondano, ignorando i potenti effetti legati alla varietà dei climi, dell'aria, degli alimenti, del regime di vita, delle abitudini in genere, e soprattutto la forza sbalorditiva delle medesime cause quando si trovano ad agire senza sosta su lunghe serie di generazioni. Oggi che il commercio, i viaggi e le conquiste creano una più stretta unità fra i popoli, e che le loro maniere di vivere si ravvicinano senza posa per la frequenza delle comunicazioni, si nota che certe differenze nazionali si sono attenuate; per esempio, ognuno può rilevare che i Francesi d'oggi non sono più quegli antani uomini bianchi e biondi descritti dagli storici latini, anche se il tempo, unitamente alla mescolanza dei Franchi coi Normanni, anch'essi bianchi e biondi, avrebbe dovuto ristabilire nella costituzione naturale e nel colorito degli abitanti, quelle caratteristiche che il rapporto coi Romani avevano sottratto all'influenza del clima. Tutte queste osservazioni sulle diversità che nella specie umana possono nascere, e di fatto son nate, da mille cause, mi portano a dubitare che diversi animali simili agli uomini, presi per bestie, senza un esame approfondito, dai viaggiatori — o per qualche differenza che notavano nella conformazione esteriore, o soltanto perché si trattava di animali che non parlavano — fossero in realtà veri uomini allo stato selvaggio, la cui razza, dispersa anticamente nei boschi, non aveva avuto occasione di sviluppare nessuna delle sue facoltà potenziali e, non essendo giunta a nessun grado di perfezione, si trovava ancora nel primitivo stato di natura. Ecco un esempio di ciò che voglio dire.

« Nel regno del Congo, dice il traduttore della *Storia dei viaggi*, si trova una quantità di quei grandi animali che si chiamano nelle Indie Orientali *orangutan*: qual cosa di mezzo tra la specie umana e i babuini. Battel<sup>108</sup> racconta che nelle foreste di Mayomba, nel regno di Loango<sup>109</sup>, si vedono due specie di mostri: i più grandi si chiamano *pongo*, gli altri *enyokos*. I primi somigliano esattamente all'uomo, ma sono molto più grossi e di al-

tissima statura. In un viso umano hanno occhi profondamente incassati. Mani, guance, orecchi senza peli, eccetto le sopracciglia che hanno lunghissime. Benché il resto del corpo sia piuttosto peloso, il pelo, di color bruno, non è gran che folto. Infine, la sola parte che li distingue dall'uomo è la gamba, che hanno priva di polpaccio. Camminano eretti, tenendosi con la mano il pelo del collo; il loro rifugio è nei boschi; dormono sugli alberi, dove si fanno una sorta di tettoia che li ripara dalla pioggia. Si cibano di frutti o di noci selvatiche. Non mangiano mai carne. I negri che traversano le foreste usano accendervi dei fuochi durante la notte. Osservano che la mattina, quando partono, i pongo prendono il loro posto attorno al fuoco, ritirandosi solo quando è spento: infatti, nonostante la loro destrezza, non sono abbastanza intelligenti per mantenerlo aggiungendo legna.

« Talvolta procedono in gruppo uccidendo i negri che traversano le foreste. Attaccano anche gli elefanti che vengono a pascolare nei luoghi che essi abitano, e li molestano tanto, a pugni e a randellate, da forzarli a fuggire urlando. Non si cattura mai un pongo vivo: è un animale così robusto che dieci uomini non basterebbero a tenerlo fermo; ma i negri ne prendono molti in tenera età, dopo averne ucciso la madre, al cui corpo il piccolo resta strettamente attaccato; quando uno di questi animali muore, gli altri ne coprono il corpo con un mucchio di rami o di foglie. Purchessaggunge che conversando con Battel aveva sentito da lui di un pongo che gli aveva portato via un piccolo negro; il negro passò un mese intero in compagnia di tali animali; infatti non fanno nessun male agli uomini che sorprendono, purché, come aveva osservato il piccolo negro, gli uomini non li guardino. Battel non ha descritto la seconda specie di mostri.

« Dapper<sup>110</sup> conferma che il regno del Congo è pieno di quegli animali detti nelle Indie orangutan, ossia abitatori dei boschi, chiamati invece *quoyas-morros* dagli africani. E una bestia, egli dice, così simile all'uomo, che a qualche viaggiatore è venuto in mente potesse trattarsi del frutto di un incrocio tra una donna e una scimmia:

fantasia rifiutata anche dai negri. Uno di questi animali, trasportato dal Congo in Olanda, fu presentato al principe Federico Enrico d'Orange. Era alto come un bambino di tre anni, né grasso né magro, ma tarchiato e ben proporzionato, agilissimo e vivacissimo; le gambe carnose e robuste, la parte anteriore del corpo del tutto priva di peli, ma la parte posteriore coperta di peli neri. A prima vista il suo viso somigliava a quello dell'uomo, ma il naso era piatto e rincagnato; anche le orecchie erano quelle della specie umana; il seno, trattandosi di una femmina, grassoccio; l'ombelico infossato, le spalle molto ben costruite, le mani provviste di dita e di pollici; polpacci e talloni grassi e carnosi. Camminava spesso in posizione eretta ed era capace di sollevare e trasportare fardelli abbastanza pesanti. Quando voleva bere, con una mano prendeva il coperchio del recipiente, con l'altra teneva il fondo. Poi si asciugava graziosamente le labbra. Dormiva coricato con un cuscino sotto la testa, e si copriva tanto abilmente da poter sembrare un uomo a letto. I negri raccontano a proposito di questo animale cose strane. Assicurano che, non solo violenta donne e ragazze, ma osa assalire uomini armati. In una parola, sembra proprio si tratti del satiro degli antichi. Forse Merolla<sup>111</sup>, quando dice che i negri in caccia catturano talvolta dei selvaggi, uomini e donne, parla di questi animali ».

Di queste specie di animali antropomorfi si parla di nuovo nel terzo tomo della stessa *Storia dei viaggi*<sup>112</sup> chiamandoli *beggos* e *mandilli*; ma per restare alle relazioni precedenti, si trovano nella descrizione di questi pretesi mostri delle analogie sorprendenti con la specie umana, e delle differenze più tenui di quelle reperibili fra uomo e uomo. Non si vedono dunque, in questi luoghi, le ragioni su cui si fondano gli autori per rifiutare il nome di uomini selvaggi agli animali in questione, ma è facile congetturare che ciò si deve alla loro stupidità e anche al fatto che non parlano; deboli ragioni per chi sappia che, se l'organo della parola è naturale all'uomo, non gli è naturale la parola stessa, e conosca in quale grado la sua perfettibilità può avere elevato al disopra

della condizione originaria l'uomo civilizzato. L'esiguo numero di righe dedicate a tali descrizioni ci può dare un'idea di come questi animali siano stati male osservati e dei pregiudizi con cui sono stati guardati. Per esempio, sono qualificati mostri e tuttavia si ammette che generino<sup>113</sup>. In un passo di Battel si legge che i pongo uccidono i negri che attraversano le foreste; in un altro Purchass aggiunge che non fanno loro alcun male, nemmeno quando essi li sorprendono; per lo meno se i negri non li guardano. I pongo si riuniscono intorno ai fuochi accesi dai negri, quando questi se ne vanno, e, a loro volta, se ne vanno quando il fuoco è spento; ecco i fatti ed ecco il commento dell'osservatore: 'infatti, nonostante la loro destrezza, non sono abbastanza intelligenti per mantenerlo aggiungendo legna'. Vorrei poter indovinare come hanno fatto Battel o il suo compilatore Purchass a sapere che i pongo se ne andavano perché erano stupidi e non perché volevano andarsene. In un clima come quello di Loango il fuoco non è molto necessario agli animali, e i negri lo accendono, più che per difendersi dal freddo, per spaventare le bestie feroci. È dunque molto naturale che, dopo essersi goduti un po' il fuoco o essersi ben riscaldati, i pongo si stanchino di restare sempre nello stesso posto e se ne vadano al loro pascolo per cui hanno bisogno di più tempo che se mangiassero della carne. Si sa, d'altronde, che gli animali, compreso l'uomo, sono in massima parte pigri per natura, e portati ad evitare qualunque fatica che non sia assolutamente necessaria. Infine sembra molto strano che i pongo, di cui si esalta la destrezza e la forza, capaci di sotterrare i loro morti e di comporre tetti di rami, non sappiano spingere dei tizzoni nel fuoco. È una cosa, questa di cui i pongo sono ritenuti incapaci, che ricordo di aver visto fare a una scimmia; è vero che allora, non essendo orientato in questo senso, commisi l'errore che rimprovero ai nostri viaggiatori: trascurai d'indagare se l'intenzione della scimmia era effettivamente di tener vivo il fuoco o semplicemente, come credo, d'imitare ciò che faceva l'uomo. Comunque, è certamente dimostrato che la scimmia non è

parire  
in  
retusa  
so  
Vedremo  
che si

МАНУКАНА ВІ СПІВТО О РАВНОГА  
О РАВНО РАВНО РАВНО РАВНО !

una varietà dell'uomo, non solo perché le manca la parola, ma soprattutto perché si sa senza possibilità di dubbio che la sua specie manca della facoltà di perfezionarsi che è il carattere specifico della specie umana. Queste esperienze, a quel che pare, non sono state fatte sui pongo e gli orangutan con abbastanza cura per giungere alle stesse conclusioni. Ci sarebbe tuttavia un altro mezzo per cui, se gli orangutan, o altri, fossero della specie umana, gli osservatori più grossolani potrebbero accertarsene anche con prove; ma quest'esperimento<sup>114</sup>, a parte il fatto che richiederebbe più di una generazione, deve essere considerato inattuabile, perché, prima di poter tentare senza nocimento la prova che dovrebbe confermare il fatto, bisognerebbe dimostrare la verità di ciò che è solo una supposizione.

I giudizi precipitosi, che non sono frutto di una illuminata ragione, sono soggetti a cadere nell'eccesso. I nostri viaggiatori considerano sbrigativamente bestie, sotto i nomi di *pongo*, *mandrilli*, *orangutan*, i medesimi esseri di cui, col nome di *satiri*, *fanni*, *silvani*, gli antichi facevano delle divinità. Forse dopo più accurate ricerche si troverà<sup>115</sup> che si tratta di uomini. Frattanto mi pare ci sia altrettanta ragione di rifarsi in proposito a Merolla, religioso colto, testimone oculare, uomo di spirito nonostante la sua grande ingenuità, quanto al mercante Battel, a Dapper, a Purchass e agli altri compilatori.

Come si può pensare che avrebbero giudicato osservatori del genere il caso di cui si è detto, del bambino trovato nel 1694, che non dava alcun segno di ragione, camminava sui piedi e sulle mani e, privo del tutto di linguaggio, emetteva dei suoni in nulla simili a quelli degli uomini? Solo dopo un gran tempo, continua il filosofo da cui desumo il fatto<sup>116</sup>, poté profertire qualche parola, e anche questo in modo barbaro. Appena fu in grado di parlare lo si interrogò sulla sua primitiva condizione, ma non se ne ricordava più di quanto noi ricordiamo ciò che ci accade quando eravamo in culla. Se il bambino, per sua sfortuna, fosse caduto nelle mani dei nostri viaggiatori, senza dubbio, dopo averne notato il

mutismo e la stupidità, essi avrebbero deciso di riman-darlo nei boschi o di chiuderlo in un serraglio; dopodiché ne avrebbero dottamente parlato in belle relazioni come di una bestia assai curiosa, piuttosto simile all'uomo.

Da tre o quattrocento anni gli abitanti d'Europa invadono le altre parti del mondo e pubblicano senza posa nuove raccolte di viaggi e di relazioni, ma io sono persuaso che i soli uomini da noi conosciuti sono gli europei; inoltre, dai ridicoli pregiudizi che ancora sopravvivono anche fra le persone colte, pare che ciascuno, sotto il nome pomposo di studio dell'uomo, studi solo gli uomini del suo paese. Gli individui hanno un bell'andare e venire, ma la filosofia pare che non viaggi; e la filosofia di ciascun popolo è poco adatta a un altro. La causa è manifesta, almeno per i paesi lontani: solo quattro sorta di uomini fanno lunghi viaggi: i marinai, i mercanti, i soldati, i missionari. Ora, non c'è da aspettarsi che le prime tre classi offrano dei buoni osservatori; quanto ai componenti la quarta, dominati dalla sublime vocazione che li chiama, se anche non fossero soggetti, come tutti gli altri, a pregiudizi inerenti al loro stato, è da credere che non si dedicherebbero volentieri a ricerche che hanno l'aria di rispondere a pura curiosità e che li distoglierebbero dalle opere più importanti a cui sono votati. D'altra parte, per predicare efficacemente il Vangelo, basta lo zelo: Dio provvede al resto; ma per studiare gli uomini occorrono talenti che Dio non s'impegna di dare a nessuno e che non sempre toccano in sorte ai santi. Non si può aprire un libro di viaggi senza trovarvi descrizioni di caratteri e di costumi; ma si resta molto stupiti vedendo come queste persone che hanno descritto tante cose abbiano detto solo ciò che tutti sapevano già, non riuscendo a scoprire, all'altro capo del mondo, se non quel che dipendeva soltanto da loro osservare senza allontanarsi dalla loro strada, e come i veri tratti distintivi delle nazioni, che saltano agli occhi capaci di vedere, siano quasi sempre sfuggiti agli occhi loro. Da ciò è venuto il bell'adagio morale, tanto ripetuto dalla turba degli pseudofilosofi<sup>117</sup>, che gli uomini sono uguali

dappertutto e che, avendo ovunque le stesse passioni e gli stessi vizi, il tentativo di caratterizzare i diversi popoli è alquanto inutile: ragionamento che vale press'a poco quello di chi dicesse che non si può distinguere Pietro da Giacomo, perché tutti e due hanno un naso, una bocca, degli occhi.

Non torneranno mai i tempi felici in cui i popoli non s'immischiarano di filosofia, ma in cui i Platone, i Talete, i Pitagora, posseduti da un'ardente sete di sapere, intraprendevano i più lunghi viaggi solo per istruirsi, e andavano lontano, a scuotere il gioco dei pregiudizi nazionali, a imparare a conoscere gli uomini attraverso le loro affinità e le loro differenze, ad acquistare quelle conoscenze universali che non sono esclusive d'un secolo o d'un paese, ma, per il fatto di appartenere a ogni tempo e ad ogni luogo, costituiscono, per così dire, la scienza comune dei saggi?

Si ammira la magnificenza di alcuni curiosi che hanno fatto, o fatto fare, viaggi costosissimi in Oriente, con scienziati e pittori, per fare schizzi di rovine e decifrare o copiare iscrizioni; ma stento a capire come in un secolo in cui ci si picca di bella cultura, non si trovino due uomini, ricchi, l'uno di danaro, l'altro di genio, domini entrambi dall'amor della gloria e dall'aspirazione all'immortalità, che, in una felice collaborazione, sacrificino, l'uno ventimila scudi della propria fortuna, l'altro dieci anni della propria vita a un famoso viaggio intorno al mondo, per studiarvi una buona volta anziché le solite pietre e le solite piante, gli uomini e i costumi; due uomini che, dopo tanti secoli spesi a misurare ed esaminare la casa, concepiscano infine il desiderio di conoscerne gli abitanti.

Gli accademici che hanno percorso le parti settentrionali dell'Europa e quelle meridionali dell'America si proponevano di visitarle più da geometri che da filosofi. Tuttavia, poiché erano a un tempo geometri e filosofi, non si possono considerare del tutto sconosciute le regioni viste e descritte da un La Condamine<sup>118</sup> e da un Maupertuis<sup>119</sup>. Il gioielliere Chardin<sup>120</sup>, che ha viaggiato come

Platone, ha detto sulla Persia tutto ciò che c'era da dire; la Cina sembra essere stata oggetto di osservazioni esaurienti da parte dei Gesuiti. Kaempfer<sup>121</sup> dà un'idea passabile del poco che ha visto in Giappone. Al di fuori di queste relazioni non conosciamo i popoli delle Indie orientali, frequentate unicamente da Europei più desiderosi di riempire la borsa che la testa. L'intera Africa e i suoi numerosi abitanti, singolari per il carattere quanto per il colorito, restano ancora da studiare; tutta la terra è piena di popoli che conosciamo solo di nome, e pretendiamo di dar giudizi sul genere umano! Supponiamo che un Montesquieu, un Buffon, un Diderot, un Duclos, un d'Alembert, un Condillac, o altri uomini della loro tenpra, si mettano a viaggiare per istruire i loro compatriotti, osservando e descrivendo come sanno fare la Turchia, l'Egitto, la Barberia, l'impero del Marocco, la Guinea, i paesi dei Cafri, l'interno dell'Africa e le sue coste orientali, il Malabar, il Mogol, le rive del Gange, i regni del Siam, del Pegù e dell'Avva, la Cina, la Tartaria e soprattutto il Giappone; poi, nell'altro emisfero, il Messico, il Perù, il Cile, le terre di Magellano, senza dimenticare i Paragoni, veri o falsi, il Tucuman, possibilmente il Paraguaì, il Brasile, infine i Caraibi, la Florida e tutte le contrade selvagge, viaggio più importante di tutti e che andrebbe fatto con la maggior cura; supponiamo che questi novelli Ercoli, tornando dalle loro memorande peregrinazioni, scrivessero poi, con comodo, la storia naturale, morale e politica delle cose viste; anche noi vedremmo uscire dalla loro penna un mondo nuovo e ci servirebbe per imparare a conoscere il nostro. Secondo me, quando osservatori del loro livello affermeranno d'un animale che è un uomo e di un altro che è una bestia, bisognerà credere a ciò che dicono; ma sarebbe proprio da semplici-ctoni attenersi in proposito al parere di grossolani viaggiatori sui quáli, a volte, saremmo tentati di proporre il problema che essi pretendono di risolvere nei riguardi di altri animali.

p. 151

*Nota M.* Ciò mi pare assolutamente evidente e non arrivo a capire di dove i nostri filosofi possano far nascere tutte le passioni che attribuiscono all'uomo naturale. A eccezione delle necessità fisiche, che la natura stessa richiede, tutti gli altri nostri bisogni sono tali solo in forza dell'abitudine prima della quale non erano bisogni, o in forza dei nostri desideri, e non si desidera ciò che non si è in grado di conoscere. Quindi, poiché il selvaggio desidera solo le cose che conosce e conosce solo quelle che possiede o può possedere facilmente, niente può essere tranquillo quanto il suo animo e limitato quanto il suo spirito.

p. 155

*Nota N.* Trovo nel *Governo civile*<sup>122</sup> di Locke un'obiezione che mi sembra troppo speciosa perché io possa lasciarla in ombra. « La finalità dell'unione tra maschio e femmina, dice il filosofo, non essendo solo di procreare, ma di continuare la specie, l'unione deve durare anche dopo la procreazione, almeno finché è necessaria per nutrire e tutelare la prole, ossia finché questa non sia in grado di provvedere ai propri bisogni da sé. Vediamo che le creature inferiori all'uomo osservano costantemente e scrupolosamente questa regola stabilita dalla saggezza infinita del creatore a proposito dell'opera delle sue mani. Tra gli erbivori l'unione fra maschio e femmina non dura al di là del congiungimento, perché, bastando le mammelle della madre a nutrire i piccoli fino a quando essi non siano capaci di pascolare l'erba, il maschio si limita a generare e in seguito non si interessa più né della femmina né dei piccoli che non può in nessun modo contribuire a cibare. Ma tra bestie da preda l'unione dura di più, perché, non potendo la madre provvedere in modo adeguato a cibarsi e a nutrire contemporaneamente i piccoli con la sola sua preda, mantera di cibarsi più la-

Note

233

boriosa e rischiosa che non il pascersi d'erba, l'assistenza del maschio è assolutamente necessaria per il mantenimento della comune famiglia, se è concesso usare il terreno; famiglia che può sopravvivere fino a potere a sua volta cercare una preda solo per le cure congiunte del maschio e della femmina. La stessa cosa si nota in tutti gli uccelli, eccettuati certi uccelli domestici che si trovano in luoghi dove la costante abbondanza di cibo esime il maschio dalla cura di nutrire i piccoli; finché questi nel nido hanno bisogno di essere alimentati si vedono il maschio e la femmina portarvi il nutrimento in attesa che possano volare e provvedere a se stessi.

« Questa, secondo me, è la principale, se non la sola ragione per cui nel genere umano maschio e femmina sono obbligati a restare uniti più a lungo delle altre creature: che la donna è capace di concepire, e di solito è di nuovo incinta e giunge a partorire un nuovo figlio molto prima che il precedente sia in grado di fare a meno dell'aiuto dei genitori e possa provvedere da sé ai propri bisogni. Così un padre, obbligato a prendersi cura di quelli che ha generato, e per un lungo periodo, si trova anche obbligato a continuare a vivere coniugalmente con la donna da cui gli sono nati, e a perdurare nell'unione molto più a lungo delle altre creature, i cui piccoli potendo provvedere a se stessi prima dell'epoca d'una nuova procreazione, il legame tra maschio e femmina si rompe da sé lasciando l'uno e l'altra in piena libertà fino a quando la stagione che abitualmente sollecita gli animali all'accoppiamento non li costringe a scegliersi nuove compagne. A questo proposito difficile sarebbe ammirare abbastanza la saggezza del creatore che, avendo dato all'uomo le qualità adatte a provvedere all'avvenire come al presente, ha voluto e ha fatto in modo che l'unione degli uomini durasse molto più a lungo di quella tra il maschio e la femmina delle altre creature, perché così l'industria dell'uomo e della donna fosse più stimolata, e i loro interessi risultassero più strettamente uniti, in vista di economie da accumulare e di beni da lasciare ai loro figli, nulla potendo essere più dannoso per questi di una unione



incerta e vaga o di uno scioglimento facile e frequente della società coniugale ».

Lo stesso amore della verità che mi ha fatto esporre sinceramente questa obiezione, mi spinge ad aggiungervi alcuni rilievi, se non per offrire una soluzione, almeno a scopo di chiarimento.

1. Comincerò con l'osservare che le prove morali non hanno gran peso sul piano fisico, servendo più a render ragione dei fatti esistenti che non a constatare l'esistenza reale dei fatti stessi. Ora tale è il genere di prova addotto da Locke nel passo che ho finito di riferire; infatti, per quanto possa giovare alla specie umana la permanenza dell'unione fra uomo e donna, di qui non consegue che essa sia stata fissata dalla natura, altrimenti andrebbe anche detto che la natura ha istituito la società civile, le arti, il commercio e tutto ciò che si ritiene utile agli uomini.

2. Non so dove Locke abbia trovato che fra gli animali da preda l'unione tra maschio e femmina è più duratura di quella tra gli erbivori, e che l'uno aiuta l'altra a nutrire i piccoli: non risulta infatti che il cane, il gatto, l'orso, il lupo riconoscano la loro femmina più di quanto il cavallo, il montone, il toro, il cervo e tutti gli altri quadrupedi riconoscano le loro. Sembra invece che, se l'aiuto del maschio fosse necessario alla femmina per la salvaguardia dei suoi piccoli, ciò avverrebbe soprattutto nelle specie il cui unico cibo è l'erba, perché la madre ha bisogno di molto tempo per pascersi, ed è costretta, mentre lo fa, a lasciare incustodita la sua prole, mentre la preda di un'orsa o di una lupa si divora all'istante e la madre, senza soffrire la fame, ha più tempo per allattare i suoi piccoli. Si trova conferma di tale ragionamento osservando il numero relativo delle mammelle e dei piccoli che distingue le specie carnivore dalle erbivore e di cui ho parlato nella nota H. Se questa osservazione è giusta e generalmente valida, avendo la donna solo due mammelle e mettendo al mondo per lo più un bambino alla volta, ecco un nuovo importante argomento per dubitare che la specie umana sia per natura

carnivora, sicché, per giungere alla conclusione di Locke, si dovrebbe — pare — capovolgere completamente il suo ragionamento. Né la medesima distinzione appare più consistente se applicata agli uccelli. Chi mai, infatti potrà persuadersi che l'unione del maschio con la femmina sia più duratura tra gli avvoltoi e i corvi che tra le tortore? Abbiamo due specie di uccelli domestici, l'anitra e il piccione, che ci forniscono esempi diametralmente opposti alla dottrina di quest'autore. Il piccione, che si ciba solo di cereali, resta unito alla sua compagna e in comune nutrono i piccoli. L'anitra, la cui voracità è nota, non riconosce né la propria femmina né i piccoli e non dà nessun aiuto per nutrirli; e fra i polli, specie non meno carnivora, non si nota che il gallo si prodighi menomamente per la covata. Se in altre specie il maschio divide con la femmina la cura di nutrire i piccoli, dipende dal fatto che non potendo gli uccelli, in un primo tempo, volare, e non potendo la madre nutrirli col suo latte, necessitano dell'assistenza del padre molto più dei quadrupedi, per i quali, almeno per un certo tempo, basta la mammella della madre.

3. Il fatto principale su cui Locke basa tutto il suo ragionamento è molto incerto; infatti per sapere se, come egli pretende, nel puro stato di natura la femmina è di solito nuovamente incinta e partorisce un altro bambino molto prima che il precedente possa provvedere da sé ai propri bisogni, occorrerebbero esperienze che certo Locke non aveva fatto e che nessuno è in grado di fare. La continua coabitazione del marito con la moglie è una occasione così prossima di esporci a una nuova gravidanza che risulta molto difficile credere che l'incontro fortuito o il solo appetito fisico producessero nel puro stato di natura effetti così frequenti come nella società coniugale; ritmo rallentato che potrebbe forse contribuire a rendere i bambini più robusti e che, d'altronde, potrebbe venir compensato da una facoltà di concepire più prolungata rispetto all'età in donne che ne avrebbero abusato di meno in gioventù. Quanto ai bambini ci sono molti motivi per credere che le loro forze e i loro organi si sviluppino

fra noi più tardi di quanto avveniva nello stato primitivo di cui parlo. La debolezza ereditaria che essi traggono dalla costituzione dei genitori, le cure rivolte a coprire e impacciare tutte le loro membra, la mollezza con cui vengono allevati, forse l'uso di un latte diverso da quello materno, tutto ostacola e ritarda in loro i primi progressi della natura. Anche il farli applicare a mille cose su cui si richiama di continuo la loro attenzione, mentre non ci si cura per nulla dell'esercizio fisico, può determinare una considerevole deviazione della loro crescita; dimodoché, se invece di cominciare col sovraccaricare ed affaticare in mille modi il loro spirito si lasciasse esercitare di continuo il loro corpo nei movimenti che la natura sembra richiedere, è da credere che molto più per tempo sarebbero in grado di camminare, di svolgere attività e di provvedere da sé ai propri bisogni.

4. Infine Locke prova tutt'al più che nell'uomo potrebbe senz'altro esserci un motivo per restare attaccato alla donna quando questa ha un bambino; ma non prova affatto che ci si debba essere attaccato prima del parto e nei nove mesi di gravidanza. Se una donna è indifferente all'uomo durante quei nove mesi, se addirittura egli finisce col non riconoscerla, perché dovrà soccorrerla a parto avvenuto? Perché dovrà aiutarla ad allevare un bambino che neanche conosce per suo e di cui non ha né deciso né previsto la nascita? Locke, evidentemente, dà per scontato ciò che è in discussione: non si tratta infatti di stabilire perché l'uomo resterà legato alla donna dopo il parto, ma perché si legherà a lei dopo il concepimento. Una volta soddisfatto l'appetito, l'uomo non ha più bisogno di quella certa donna, né la donna di quel certo uomo. L'uomo non si dà il minimo pensiero delle conseguenze del suo atto, e forse non ne ha neppure la minima idea. Se ne vanno uno di qua una di là, e non pare possibile che in capo a nove mesi ricordino di essersi conosciuti; infatti quella specie di memoria per cui un individuo ne preferisce un altro per l'atto generativo, come dimostro nel testo, esige nell'intelletto umano maggior progresso o maggior corruzione di quanto non si

possa supporre nello stato di animalità che qui consideriamo. Un'altra donna, pertanto, può soddisfare i nuovi desideri dell'uomo tanto comodamente quanto quella che ha già conosciuto, e un altro uomo può soddisfare parimenti la donna, ammesso che provi lo stesso urgente appetito durante la gravidanza, cosa di cui è ragionevole dubitare. Che se nello stato di natura la donna, una volta concepito il bambino, smette di provare passione amorosa, l'impedimento alla sua unione con l'uomo ne risulta ancora aumentato, perché in tal caso essa non ha più bisogno né dell'uomo che l'ha fecondata né di nessun altro. Non c'è dunque per l'uomo nessun motivo di cercare la stessa donna né per la donna di cercare lo stesso uomo. Il ragionamento di Locke, pertanto, non sta in piedi, e tutta la sua dialettica non ha salvaguardato il filosofo dall'errore commesso da Hobbes e da tanti altri. Essi avevano da spiegare un fatto dello stato di natura, cioè di una condizione in cui gli uomini vivevano isolati e in cui un determinato uomo non aveva motivo di restare vicino a un altro determinato uomo, anzi, forse, cosa ben peggiore, gli uomini non avevano motivo di restare vicini fra loro; e non hanno pensato a trasferirsi mentalmente al di là dei secoli della società, di quei tempi cioè in cui gli uomini hanno sempre una ragione per restare gli uni accanto agli altri, e in cui spesso un dato essere umano ha motivo di restare accanto a un dato uomo o a una data donna.

p. 156

*Nota O.* Mi guarderò bene dall'imbarcarmi nelle riflessioni filosofiche che ci sarebbero da fare sui vantaggi e gli'inconvenienti di questa istituzione delle lingue; non è certo a me che si permetta di attaccare gli errori volgari, e la gente colta ha troppo rispetto per i suoi pregiudizi per sopportare con pazienza i miei pretesi paradossi. Lasciamo dunque la parola a persone cui non si è ascritto a delitto l'aver osato talvolta prendere le

parti della ragione contro l'opinione della moltitudine. «Nec quiddquam felicitati humani generis decederet, si, pulsa tot linguarum peste et confusione, unam artem calerent mortales, et signis, motibus, gestibusque licitum foret quidvis explicare. Nunc vero ita comparatum est, ut animalium quae vulgo bruta creduntur, melior longe quam nostra hac in parte videatur conditio, ut pote quae promptius et forsitan felicius, sensus et cogitationes suas sine interprete significant, quam ulli queant mortales, praesertim si peregrino utantur sermone.» (Is. Vossius, de poemat. cant. et viribus rhythmi, p. 66) <sup>123</sup>.

p. 159

*Nota P.* Platone, mostrando quanto le idee della quantità discreta <sup>124</sup> e dei suoi rapporti sono necessarie fin nelle minime arti, ride giustamente degli autori del suo tempo che pretendevano essere stati i numeri inventati da Palamede durante l'assedio di Troia, come se, osserva il filosofo, Agamennone avesse potuto prima ignorare quante gambe aveva <sup>125</sup>. Infatti sembra impossibile che la società e le arti fossero giunte al grado di evoluzione che già le caratterizzava al tempo dell'assedio di Troia senza che gli uomini avessero nozione dei numeri e sapessero usare il calcolo: ma la necessità di conoscere i numeri prima di acquisire altre cognizioni non rende meno difficile immaginare come sono stati inventati; una volta conosciuti i nomi dei numeri è facile spiegarne il senso e suscitare le idee che quei nomi rappresentano, ma per inventarli fu necessario, prima di concepire queste medesime idee, essersi per così dire familiarizzati con le meditazioni filosofiche, essersi esercitati a considerare gli esseri solo in base alla loro essenza e al di fuori di ogni altra percezione; astrazione, questa, molto faticosa, decisamente metafisica, pochissimo naturale e senza cui, tuttavia, tali idee non avrebbero mai potuto trasferirsi da una specie all'altra o da un genere all'altro, né i numeri diventare universali. Un selvaggio poteva considerare separatamente

la propria gamba destra e la propria gamba sinistra, o guardarle tutt'e due insieme sotto l'idea indivisibile di una coppia senza mai pensare che aveva due gambe; infatti altro è la rappresentazione ideale che ci raffigura un oggetto, altro l'idea numerica che lo determina. Meno ancora poteva contare fino a cinque, e benché giungendo le mani avesse potuto notare che le dita si corrispondevano esattamente, era ben lungi dal pensare alla loro uguaglianza numerica; non sapeva fare il conto delle sue dita meglio che dei suoi capelli; e se, dopo avergli fatto intendere che cos'è un numero, qualcuno gli avesse detto che aveva tante dita ai piedi quante alle mani, sarebbe stato forse molto sorpreso, paragonandole, di constatare che era vero.

p. 162 *Amor dei sé e amor proprio*

*Nota Q.* Non bisogna confondere l'amor proprio con l'amore di sé; si tratta di due passioni molto diverse per la loro natura e per i loro effetti. L'amore di sé è un sentimento del tutto naturale che porta ogni animale a vegliare sulla propria conservazione e che nell'uomo, governato dalla ragione e modificato dalla pietà, dà luogo all'umanità e alla virtù. L'amor proprio, invece, è solo un sentimento relativo, artificioso, nato nella società, che porta l'individuo a far più caso di sé che d'ogni altro, e che ispira agli uomini tutto il male che si fanno a vicenda, costituendo la vera sorgente dell'onore <sup>126</sup>.

Chiarito questo, dico che nella nostra primitiva condizione, nel vero stato di natura, l'amor proprio non esiste; infatti, poiché ogni uomo in particolare considera se stesso come il solo spettatore che lo osserva, il solo essere nell'universo che si interessa a lui, il solo giudice dei suoi meriti, un sentimento che ha radice in confronti fuori dalla sua portata non può germogliare nella sua anima; per la medesima ragione quest'uomo non potrebbe provare odio o sentimenti di vendetta, passioni che possono nascere solo dalla convinzione di aver ricevuto un'offesa; e poiché l'offesa è costituita dal disprezzo e dall'intenzione di nuo-

*Amor dei sé = conservazione o utilità  
Amor proprio = onore, vanità...*

cere, non dal male, uomini che non sanno né apprezzarsi né confrontarsi possono usarsi a vicenda grandi violenze, quando ne ricavano un vantaggio, senza mai offendersi reciprocamente. In una parola, ciascun uomo, vedendo i suoi simili solo come vedrebbe degli animali di un'altra specie, può strappare la preda al più debole o cederla al più forte, senza considerare queste rapine se non come avvenimenti naturali, senza il minimo moto d'insolenza o di stizza e senz'altra passione che il dolore o la gioia di un risultato buono o cattivo.

p. 180

SELVAGGI - UOMINI CIVILI

Nota R. È un fatto estremamente notevole che gli Europei, arrovellandosi da tanti anni nel tentativo di portare i selvaggi delle varie parti del mondo a vivere come loro, ancora non abbiano potuto conquistarne neanche uno, neppure con l'aiuto del cristianesimo; i nostri missionari, infatti, ne fanno talvolta dei cristiani; (mai degli uomini) civilizzati. Niente può sommontare la loro invincibile ripugnanza ad adottare i nostri costumi e la nostra maniera di vita. Se quei poveri selvaggi sono sfortunati come si pretende, per quale inconcepibile depravazione di giudizio rifiutano costantemente di civilizzarsi sul nostro esempio o di imparare a vivere felici tra noi; mentre si legge da mille parti di francesi e di altri europei che volontariamente si sono rifugiati fra quei popoli passandovi l'intera vita senza poter più abbandonare una maniera di vivere tanto strana, e si vedono anche missionari provvisti di senno intenerirsi nel rimpianto dei giorni sereni e innocenti che hanno trascorso fra quei popoli tanto disprezzati? Se si risponde che non hanno sufficienti lumi per giudicare rettammente della loro condizione e della nostra replicherò che la valutazione della felicità riguarda meno la ragione che il sentimento. D'altra parte questa risposta può ritorcersi contro di noi con più forza ancora: infatti c'è più distanza tra le nostre idee e la disposizione di spirito in cui bisognerebbe trovarsi per

capire il gusto che i selvaggi trovano nella loro maniera di vivere, di quanta non ve ne sia tra le idee dei selvaggi e quelle che possono portarli a concepire la maniera nostra. Effettivamente, se prestano un po' d'attenzione, vedono facilmente che tutte le nostre fatiche si dirigono verso due soli obbiettivi: per noi stessi, le comodità della vita; la considerazione, nel rapporto con gli altri. Ma che modo abbiamo noi d'immaginare il genere di piacere che un selvaggio prova a vivere solo in mezzo ai boschi, pescando o soffiando in un cattivo flauto, senza mai riuscire a trarne un solo tono e senza curarsi d'immaginare?

Più volte si sono portati dei selvaggi a Parigi, a Londra e in altre città; ci si è dati da fare per spiegare sotto i loro occhi il nostro lusso, le nostre ricchezze, tutte le nostre arti più utili e curiose; tutto ciò ha suscitato in loro solo un ammirazione stupefatta, senza il minimo moto di cupidigia. Ricordo tra l'altro la storia del capo di un gruppo di abitanti dell'America settentrionale, condotto alla corte d'Inghilterra una trentina d'anni fa. Cercando di fargli un dono che gli potesse piacere gli misero sotto gli occhi mille cose senza trovar nulla di cui sembrasse curarsi. Le nostre armi gli sembravano pesanti e scomode, le nostre scarpe gli ferivano i piedi, i nostri abiti lo impacciavano; rifiutava tutto; alla fine ci si accorse che, presa in mano una coperta di lana, sembrava compiacersi di avvolgersela sulle spalle. « Di questa almeno — gli dissero subito — converrete che è utile ». « Sì, rispose, mi sembra buona quasi quanto una pelle di bestia ». E non lo avrebbe detto se avesse portato l'una e l'altra sotto la pioggia.

Mi si potrebbe dire che l'abitudine, facendo prendere a ciascuno il gusto della propria maniera di vivere, impedisce ai selvaggi di avvertire ciò che c'è di buono nella nostra. E in tal senso deve apparire per lo meno molto strano che l'abitudine abbia più forza per mantenere i selvaggi nel gusto della loro miseria, che gli Europei nel godimento della loro felicità. Ma per dare a quest'ultima obbiezione una risposta che non lasci adito

Ha ven  
curiosità

a una parola di replica, senza allegare tutti i casi di giovani selvaggi che invano si è tentato di civilizzare; senza parlare degli abitanti della Groenlandia e dell'Islanda, che si è tentato di allevare e di nutrire in Danimarca, e che son tutti morti di tristezza e di disperazione, o per deperimento o in mare, tentando di tornare al loro paese a nuoto <sup>17</sup>, mi contenterò di citare un solo esempio ben documentato che offro all'esame di coloro che ammirano la civiltà europea.

« Tutti gli sforzi dei missionari olandesi del Capo di Buona Speranza non sono mai valsi a convertire un solo ottentotto. Van der Stel, Governatore del Capo, ne fece educare nei principi della religione cristiana e nella pratica degli usi europei uno che aveva preso fin da bambino. Lo vestirono lussuosamente, gli fecero imparare parecchie lingue e i suoi progressi corrisposero in modo eccellente alle cure dedicate alla sua educazione. Il governatore, che molto sperava dalla sua intelligenza, lo mandò nelle Indie con un commissario generale che lo impiegò utilmente negli affari della Compagnia. Tornò al Capo dopo la morte del Commissario. Era tornato da pochi giorni quando, durante una visita a certi parenti ottentotti, decise di spogliarsi degli abiti europei per vestirsi di una pelle di pecora. Tornò al forte in questo nuovo abbigliamento, portando in un pacchetto gli antichi abiti, e presentandoli al governatore gli parlò così <sup>18</sup>: « Abbiare la bontà, Signore, di tener presente che rinuncio per sempre a quest'abito. Rinunzio anche per tutta la vita alla religione cristiana; ho deciso di vivere e di morire nella religione, nei costumi e negli usi dei miei avi. Vi chiedo solo una grazia: di lasciarmi la collana e il coltello che porto. Li conserverò per amor vostro ». E senz'altro, senza attendere la risposta di Van der Stel, prese la fuga, né mai più si fece rivedere al Capo » (Storia dei viaggi, tomo 5, p. 175).

p. 186

Nota S. Mi si potrebbe obiettare che, in tanta confusione, gli uomini, invece di sgozzarsi tenacemente tra

loro, si sarebbero dispersi, se non vi fossero stati dei limiti alla loro dispersione. Ma in primo luogo questi limiti sarebbero stati almeno quelli del mondo, e se si pensa all'eccesso di popolazione che risulta dallo stato di natura, si giudicherà che in tale stato la terra non avrebbe tardato a esser coperta di uomini, costretti così a rimanere riuniti. D'altra parte si sarebbero dispersi se il male fosse stato rapido e ci fosse stato un mutamento da un giorno all'altro; ma essi nascevano sotto il giogo; avevano l'abitudine a portarlo anche se ne avvertivano il peso, e si contentavano di aspettarlo un'occasione di scuoterlo. Infine, ormai abituati a mille comodità che li costringevano a restare uniti, non potevano disperdersi con la facilità di se stesso, prendeva le proprie decisioni senza aspettare il consenso di altri.

p. 188 Non si rinviccia, chi è ricco.

Nota T. Il maresciallo di V...<sup>19</sup> raccontava che, in una delle sue campagne, avendo le eccessive birbonate di un fornitore di viveri dato adito a disegni e lamenti nell'esercito, lo rimproverò acerbamente minacciandolo di farlo impiccare. « Si tratta di una minaccia che non mi tocca, gli rispose con insolenza il briccone; posso assicurarvi che non si impicca un uomo che dispone di centomila scudi ». Non so come andò, aggiungeva candidamente il maresciallo, ma effettivamente non fu impiccato, anche se meritava cento volte di esserlo.

p. 199

Non è mai possibile avere occhi per un uomo e vederlo per un altro.

Nota U. La giustizia distributiva si opporrebbe anche a questa rigorosa uguaglianza dello stato di natura, posto che fosse praticabile nella società civile; e come tutti i membri dello stato gli devono servizi proporzionati alle loro capacità e alle loro forze, i cittadini, a loro volta,

un'idea di giustizia, a ritenerla  
 un'idea di giustizia!!

devono essere distinti e favoriti in proporzione ai loro servizi. In questo senso va inteso un passo in cui Isocrate<sup>150</sup> loda i primi Ateniesi per aver saputo stabilire esattamente qual era la più vantaggiosa tra le due specie d'uguaglianza: quella che distribuisce a tutti i cittadini indiscriminatamente gli stessi vantaggi, o quella che li distribuisce in proporzione al merito di ciascuno. Quegli abili politici, aggiunge l'oratore, mettendo al bando l'ingiusta uguaglianza che non fa differenza alcuna tra i malvagi e la gente dabbene, si legarono indissolubilmente a quella che ricompensa e punisce ciascuno secondo il suo merito. Ma, innanzitutto, non è mai esistita una società, per quanto corrotta, in cui non si facesse differenza alcuna tra i malvagi e la gente dabbene; e in materia di costume, dove la legge non può fissare misure abbastanza precise da servir di norma al magistrato, molto saggiamente, per non lasciare a sua discrezione la sorte o la classificazione sociale dei cittadini, essa gli vieta di giudicare le persone per affidargli solo il giudizio delle azioni. Solo costumi integerrimi come quelli degli antichi Romani possono sopportare dei censori, e tribunali del genere, tra di noi, non avrebbero tardato a sconvolgere tutto. Spetta alla pubblica stima far differenza tra i malvagi e la gente dabbene, il magistrato giudica solo sul piano dello stretto diritto; ma il vero giudice dei costumi è il popolo; giudice integro ed anche illuminato in proposito; talvolta si può ingannarlo; mai corromperlo. Le classi dei cittadini, pertanto, devono essere regolate, non sul loro merito personale — che vorrebbe dire lasciar modo al magistrato di fare della legge un'applicazione quasi arbitraria — ma in base ai servizi reali che rendono allo Stato e che sono suscettibili di una più esatta valutazione.

LETTERA DI VOLTAIRE  
A GIAN GIACOMO ROUSSEAU<sup>151</sup>

« Le Delizie » presso Ginevra

Ho ricevuto, Signore, e ve ne ringrazio, il vostro nuovo libro contro il genere umano; piacerete agli uomini a cui dite delle verità, ma non li corregerete. Dipingete proprio dal vero gli orrori della società umana da cui l'ignoranza e la debolezza si ripromettono tante dolcezze. Mai si è impiegata tanta intelligenza nel volerli ridurre a bestie.

Leggendovi vien voglia di camminare a quattro zampe. Tuttavia, avendone perduta l'abitudine da oltre sessant'anni, sento purtroppo che riprenderla mi è impossibile, e lascio quest'incasso naturale a chi ne è più degno di voi e di me. Neanche posso imbarcarmi per andare a incontrare i selvaggi del Canada, in primo luogo perché le malattie a cui sono condannato mi rendono necessarle le cure d'un medico europeo, in secondo luogo perché là c'è la guerra, e gli esempi delle nostre nazioni hanno reso i selvaggi cattivi quasi quanto noi. Mi limito a essere un selvaggio pacifico nella solitudine che ho scelta vicino alla vostra patria, dove dovrete essere.

Convengo con voi che le lettere e le scienze sono state talvolta causa di molto male.

I nemici del Tasso fecero della sua vita un tessuto di sciagure e quelli di Galileo lo fecero languire in prigione, a settant'anni, perché aveva scoperto il moto della terra, e, cosa anche più vergognosa, lo obbligarono a ritrattarsi.

Non appena i vostri amici diedero inizio al dizionario enciclopedico quelli che osavano presentarsi come

Non capisco questo paragone e neanche capisco perché l'uomo, in mancanza di frutti, non potrebbe bruciar l'erba, le gemme e servirsi delle mani o delle unghie per dissotterare delle radici, come spesso hanno fatto anche tanti nostri contemporanei in luoghi deserti dove hanno visto di radici per lungo tempo. Inoltre, mi si citano sempre i lunghi inverni, e non si vuol tener conto del fatto che in più di metà della terra l'inverno quasi non esiste, gli alberi non perdono le fronde e ci sono frutti per tutta la durata dell'anno<sup>15</sup>. Le ragioni che mi si obiettano sono sempre tratte da Parigi, da Londra, o da qualche altro angolino del mondo, mentre io cerco di trarre le mie dal mondo intero.

La difficoltà che incontrano i carnivori a trovare la loro preda nei paesi dissodati e coltivati dall'uomo non sarebbe forse così grande se tutta la terra fosse incolta; non c'è dubbio che potete mettere un gatto o un lupo in una situazione tale che cibarsi non gli costerà neanche venti minuti in ventiquattr'ore; ma, in qualunque caso possiamo immaginare, un cavallo o un bove, per cibarsi, dovranno sempre impiegare parecchie ore; quindi, in genere, si troveranno sempre in una posizione di svantaggio<sup>16</sup>. Del resto, prescindendo da quanto si può osservare sui fatti particolari, a provare che tutto è bene ordinato, resta un fatto generale e incontestabile: e cioè che tutte le specie sussistono. Ma mi rendo conto che tutti, e io più degli altri, possiamo spesso ingannarci circa le regole e circa il criterio con cui vengono applicate.

## NOTE

<sup>1</sup> [Vedi Note ai testi.]

<sup>2</sup> [Non dobbiamo cercare ciò che è naturale nelle cose corrotte, ma in quelle che si mantengono conformi a natura (Aristotele, *Politica*, I, 2, 1254 a).]

<sup>3</sup> [Era l'appellativo ufficiale che si dava ai membri del Consiglio generale della Repubblica di Ginevra.]

<sup>4</sup> [Già Aristotele nell'antichità aveva sostenuto che lo Stato deve restare entro limiti territoriali che consentano ai cittadini di conoscersi fra loro e di operare le loro scelte a ragion veduta (vedi *Politica*, VII, 1326 a b); Rousseau svolge largamente questo motivo anche nel *Contratto sociale* (II, 10 e III, 4). Starobinski rimanda opportunamente a Montesquieu, *Considérations sur les causes de la grandeur et de la décadence des Romains*, cap. 9 (vedi O.C., III, p. 1289).]

<sup>5</sup> [Allusione al papa.]

<sup>6</sup> [Sul carattere fatale della perdita di libertà si sofferma lo Starobinski (O.C., III, p. 1290) che rimanda a Machiavelli, *Discorsi sulla prima decada di Tito Livio*, I, 17. Ma nel *Contratto sociale* (II, 8) questo carattere irreversibile sembra lasciare adito alla speranza in una crisi salutare.]

<sup>7</sup> [Come già osservava il Mondolfo (G. G. Rousseau, *Discorsi e Contratto sociale*, Bologna, Cappelli 1955<sup>4</sup>, p. 35 in nota), questo non era il caso di Ginevra, dove il potere apparteneva alle classi dei cittadini e borghesi; mentre le tre classi degli abitanti, dei nativi e dei sudditi ne erano escluse.]

<sup>8</sup> [A Ginevra, con l'Editto di mediazione del 1738, si veniva a stabilire che niente poteva essere portato davanti al Consiglio generale, composto di tutti i cittadini, se non per questa trafila: discussione e approvazione nel consiglio dei venticinque e, successivamente, discussione e approvazione nel consiglio dei Duecento. Queste cautele, che qui sembrano rispondere alle aspirazioni di Rousseau, daranno luogo a quel regime oligarchico che è al centro delle critiche svolte nelle *Lettere dalla montagna* e in particolare nella settima.]

<sup>9</sup> [Sull'esigenza di tener distinti potere legislativo ed esecut-

tivo vedere, in particolare, *Contratto sociale*, III, 4.]

<sup>10</sup> [Si insiste sulla valorizzazione dell'Editto del '38.]

<sup>11</sup> [Quando Rousseau parla del padre Isaac Rousseau, si riferisce ai primi dieci anni della propria vita. Nel 1722 il padre fugge da Ginevra in seguito a una rissa affidandolo a uno zio (*Confessioni*, I, I, O.C., I, p. 12); risalgono a quella prima età i ricordi delle letture del padre artigiano (*Confessioni*, I, I, O.C., I, pp. 8-9) e del caldo ambiente familiare che dette un'impronta duratura al mondo dei suoi sentimenti.]

<sup>12</sup> [Ci si riferisce all'*Académie de Genève*, fondata da Calvino nel 1559.]

<sup>13</sup> [« Conosci te stesso ».]

<sup>14</sup> [Vedi Platone, *Repubblica*, X, 611 c d.]

<sup>15</sup> [Si riconosce che lo stato di natura non esprime una condizione reale, ma è il frutto di un'astrazione, che può tuttavia cercare sussidio in opportune esperienze volte a cogliere in situazioni concrete ciò che vi ha di più prossimo allo stato di natura: dai casi, riferiti da viaggiatori, di bambini cresciuti in luoghi selvaggi, senza contatti umani, agli esperimenti su gruppi infantili isolati artificialmente. In proposito Starobinski (*O.C.*, III, p. 1296) cita Maupertuis e il suo progetto di studiare in tal modo il processo di formazione delle idee e della lingua (*Lettre sur le progrès des sciences*, 1753, § 17). Comunque, la fonte principale resta Locke con le esperienze che suggerisce a sostegno della sua negazione delle idee innate (cfr. *Saggio sull'intelletto umano*, I, 3, § 11). Sulle origini di taluni temi v. anche Jean Morel, *Recherches sur les sources du Discours de l'inégalité*, « Annales de la Société J.-J. Rousseau », V, 1909, pp. 119-98.]

<sup>16</sup> [Jean-Jacques Burlamaqui, *Principes du droit naturel*, cap. I, § 2. Il Burlamaqui (1694-1748), professore all'*Académie de Genève*, aveva pubblicato l'opera nel 1747.]

<sup>17</sup> [Secondo Ulpiano (*Digesto*, I, 1, 1), « Jus naturale est quod natura omnia animalia docuit ». Come tipica espressione dei « moderni » a cui Rousseau si riferisce lo Starobinski (*O.C.*, III, p. 1297) crede si possa assumere il Putendorf (*De jure naturae et gentium*, I, 6, § 18). L'opera del Putendorf era stata tradotta in francese da Jean Barbeyrac, col titolo: *Le droit de la nature et des gens*. Com'è noto, Rousseau si serviva di questa traduzione, peraltro diffusissima.]

<sup>18</sup> [Della « pietà » come sentimento comaturato all'uomo primitivo si torna a parlare diffusamente più oltre (pp. 162 sgg.). Rousseau ne fa il fondamento della sua affermazione che l'uomo, per natura, è buono.]

<sup>19</sup> [A questo proposito è stato ricordato Montaigne (*Essais*, II, 11), secondo cui siamo legati da un certo dovere d'umanità anche alle piante.]

<sup>20</sup> [« Impara cosa Dio ha voluto che tu sia e qual è il tuo posto nel mondo degli uomini » (Persio, *Satire*, III, 71-73).]

<sup>21</sup> [Indichiamo via via nel testo queste note finali con lettere alfabetiche minuscole. Le note stesse si trovano a pp. 206 sgg.]

<sup>22</sup> [Cfr. Note ai testi.]

<sup>23</sup> [Putendorf, *op. cit.*, III, 2, § 9.]

<sup>24</sup> [Ugo Grozio, *De jure belli ac pacis, Prolegomena*, § 9. Anche Grozio era letto da Rousseau nella traduzione di Barbeyrac, che portava il titolo: *Du droit de la guerre et de la paix*.]

<sup>25</sup> [Putendorf, *op. cit.*, IV, 4; Locke, *Second treatise of civil government*, cap. II, § 4.]

<sup>26</sup> [Thomas Hobbes, *De cive*, I, 14.]

<sup>27</sup> [Si ritiene che Rousseau alluda alla *Théorie de la terre* di Buffon e all'*Essai de cosmologie* di Maupertuis (cfr. *O.C.*, III, p. 1303).]

<sup>28</sup> [Senocrate di Calcedonia (394-314 a.C.) è fra i primi discepoli di Platone; il suo nome è legato a una particolare purezza di costume.]

<sup>29</sup> [Nehemiah Grew, 1641-1712), nel 1675 usa per la prima volta il termine 'anatomia comparata' (*The comparative anatomy of trunk*). Alla cautela di Rousseau fa riscontro la decisa accettazione del principio evolutivo da parte di Diderot (vedi *Pensées sur l'interprétation de la nature*, LVIII, 2).]

<sup>30</sup> [Starobinski, annotando questo luogo (cfr. *O.C.*, III, p. 1307), rimanda a Giovanni Pico della Mirandola (*Oratio de hominis dignitate*) per cui la facoltà di « farsi tutto » è il privilegio dell'uomo che, a differenza degli altri animali, non è imprigionato in una natura specifica. Più oltre, a p. 150, Rousseau sottolinea il rischio insito in ciò, accostandosi in qualche maniera a Montaigne (*Essais*, II, 12), che vede un privilegio nella materna guida dell'istinto accordata agli animali dalla natura.]

<sup>31</sup> [Cfr. *Emilio*, I, I (*O.C.*, IV, pp. 259 sgg.).]

<sup>32</sup> [Voltaire nel suo esemplare sottolineava « Il uccide senza discriminazione », annotando: « oscuro e fuori posto ». Ha pubblicato dall'originale le annotazioni marginali di Voltaire George R. Havens (*Voltaire's marginalia on the pages of Rousseau*, « Ohio State University Studies », 6, 1933).]

<sup>33</sup> [*De cive*, I, 4 e 12; *Leviatano*, I, 13.]

<sup>34</sup> [Montesquieu, *Esprit des lois*, I, 2.]

<sup>35</sup> [Richard Cumberland, *De legibus naturae*, cap. I, § 32.

L'opera, uscita nel 1672, era stata tradotta in francese nel 1744 da Jean Barbeyrac col titolo *Traité philosophique des lois naturelles*.]

<sup>36</sup> [Putendorf, *De jure naturae et gentium*, I, I, capp. 1 e 2.]

<sup>37</sup> [A questo punto nell'edizione del 1782, curata postuma da Moutou-Du Peyrou, su un testo rivisto da Rousseau, è aggiunto il seguente capoverso:

« Ecco senza dubbio le ragioni per cui i negri e i selvaggi si preoccupano tanto poco delle bestie feroci che possono incontrare nei boschi. I Caraibi del Venezuela, tra gli altri, vivono a questo riguardo nella più assoluta sicurezza e senza il minimo inconveniente ».]



niente. Benché siano quasi nudi, dice Francesco Coréal, non evitano di esposarsi arditamente nei boschi, armati soltanto di frecce e di arco; ma non si è mai sentito dire che alcuno di loro sia mai stato divorato dalle belve». Francisco Coréal (1648-1708), è autore di un libro di viaggi che Rousseau cita quasi testualmente nella versione francese (vedi *Voyages de François Coréal aux Indes Occidentales*, Paris, Pissot 1722, t. I, Parte I, cap. VIII, p. 117).]

<sup>38</sup> [Vedi Platone, *Repubblica*, III, 405 d-406 a. Podalirio e Macaone sono figli di Asclepio, ricordati nei libri II, IV, XI del *Platone*.]

<sup>39</sup> [Nell'edizione del 1782 troviamo quest'aggiunta: « E Celso riferisce che la dieta, oggi così necessaria, fu inventata solo da Ippocrate ». Aulo Cornelio Celso, ca 10 d.C. ]

<sup>40</sup> [A questo punto l'edizione del 1782 aggiunge:

« Può esservi a questo qualche eccezione. Per esempio, c'è quell'animale della provincia del Nicaragua che somiglia a una volpe e che ha i piedi conformati come le mani di un uomo; secondo Coréal ha sotto il ventre un sacco dove la madre mette i piccoli quando è obbligata a fuggire. Si tratta senza dubbio del medesimo animale che in Messico chiamano Thaguzatin, alla cui femmina Laët attribuisce un sacco del genere per lo stesso uso ». Cfr. Coréal, op. cit., p. 85. Giovanni Laët (1593-1694), geografo e naturalista fiammingo, raccolse le osservazioni fatte dai navigatori Maregrav e Pison attraverso le spedizioni della Compagnia olandese delle Indie occidentali. La sua opera, *Nouvus orbis seu descriptio Indiae occidentalis* (1633) era uscita nel 1625 in olandese; fu tradotta in francese col titolo *L'histoire du Nouveau Monde ou description des Indes Occidentales*, Leida 1650.]

<sup>41</sup> [La riduzione dell'uomo, in quanto animale, a macchina ingegnosa, ci rimanda a: *Economia politica*, p. 280; *Manoscritto di Ginevra*, I, 1; *Contratto sociale*, III, 11; in tutti e tre questi luoghi, essendo lo Stato corpo politico, si propone l'analogia uomo-Stato. Nell'*Economia politica* si parla di « corpo politico... come corpo organico, vivente e simile a quello dell'uomo », con organi e funzioni specificamente indicati; nel *Contratto sociale* si insiste sul fatto che l'uomo è opera della natura mentre il corpo politico è opera dell'arte e si continua indicando le parti vitali di questo corpo e le loro funzioni; nel *Manoscritto di Ginevra*, che cronologicamente si colloca tra i due scritti, si parla dello Stato come « macchina » messa a punto « perché possa funzionare » descritta nelle sue molle e nei suoi pezzi collocati al loro posto. Importanti le note di Derathé al citato luogo dell'*Economia politica* (O.C., III, p. 1393), a proposito del fatto che i termini *machine* e *organisme* nel francese classico sono sinonimi. Cfr. anche la nota di Derathé al passo citato del *Manoscritto di Ginevra* (O.C., III, p. 1410).]

<sup>42</sup> [Cfr. F. Coréal, op. cit., t. I, pp. 260-1.]

<sup>43</sup> [Nell'*Economia politica* (p. 297) Rousseau conferma il ca-

attere insopprimibile delle passioni, senza le quali l'uomo non sarebbe neanche buon cittadino.]

<sup>44</sup> [La fonte della notizia è il padre Du Tertre, *Histoire générale des isles de Saint Christophe, de la Guadalupe, de la Martinique et autres dans l'Amérique*, Paris 1654 (1<sup>a</sup> ed. accresciuta, del 1667, si intitola *Histoire générale des Antilles habitées par les Français*). Come ha osservato lo Starobinski (O.C., III, p. 1315), Rousseau ha vaste letture nel campo dei viaggi e la mancanza di citazioni precise, che risponde al timore di non appesantire il testo, si trasforma in una sorta di animato racconto che riveste un'evvidenza impersonale.]

<sup>45</sup> [Cfr. Condillac, *Essai sur l'origine de connaissances humaines*, Paris 1746. Il problema è trattato nella II parte dell'opera (sez. I, Preambule). Di Rousseau, per tutta la questione, va tenuto presente l'*Essai sur l'origine des langues*, pubblicato postumo.]

<sup>46</sup> [Nel suo esemplare Voltaire annota in margine « Ridicola supposizione ».]

<sup>47</sup> [Cfr. Condillac, op. cit., Parte II, sez. I, cap. 1, § 7.]

<sup>48</sup> [Cfr. Condillac, op. cit., Parte I, sez. II, cap. 5, § 49.]

<sup>49</sup> [Cfr. Emilio, I, I (O.C., IV, pp. 286-7, dove il pianto del bambino è presentato come un inconscio appello all'attenzione e, potremmo dire, alla pietà del prossimo. Nel I capitolo dell'*Essai sur l'origine des langues* questa funzione è attribuita al discorso che, sostanzialmente meno espressivo del gesto e delle imprese, riesce tuttavia a commuovere con la narrazione e coi suoi accenti.]

<sup>50</sup> [Nell'edizione del 1782 leggiamo: « il presente dell'infinito ».]

<sup>51</sup> [A questo punto nell'ediz. del 1782 leggiamo:

« Infatti la prima idea che si ricava da due cose è che non sono la stessa cosa, e spesso occorre molto tempo per osservare ciò che hanno in comune ».]

<sup>52</sup> [Lo Starobinski rileva (O.C., III, p. 1326) che Rousseau pone sempre un lungo intervallo tra vita immediata e pensiero riflesso. L'idea generale è collocata al termine di un lungo processo. Condillac, al contrario, ritiene l'uomo capace di idee generali quasi fin dall'inizio (cfr. *Grammaire*, Parte I, cap. 2, in *Cours d'études du Prince de Parme*, t. II).]

<sup>53</sup> [Voltaire sottolinea l'espressione « mezzi puramente umani » e annota in margine: « pietoso ». La vaga espressione di Rousseau, che sembra, più che altro, indicare la sovrannatura difficoltà del problema, prestandosi a essere intesa come un riconoscimento dell'origine divina del linguaggio, suscitò consensi e polemiche ampiamente riferiti in O.C., III, pp. 1327-9.]

<sup>54</sup> [Vedi Emilio, I, I (O.C., IV, p. 288).]

<sup>55</sup> [Hobbes, *De cive*, *Praefatio ad lectores* (Amsterdam 1760, p. 25). La definizione del malvagio come bambino robusto compare anche nel primo libro dell'*Emilio* (O.C., IV, p. 288).]

<sup>56</sup> [«Tanto più giova in essi l'ignoranza del vizio che negli altri la cognizione della virtù» (Gjustino, *Historiae*, II, 2, 15.)]

<sup>57</sup> [Bernardo di Mandeville, già ricordato nel primo *Discorso* (cfr. p. 24 e nota 40), autore di *The fable of the bees, or private vices public benefits*, Londra 1705-1723.]

<sup>58</sup> [Nell'edizione del 1782, a questo punto, seguono queste parole:

«Simile al sanguinario Silla, tanto sensibile ai mali che non aveva cagionato lui, o a quell'Alessandro di Fere che non osava assistere alla rappresentazione di una tragedia per timore di essere visto a piangere con Andromaca e Priamo, mentre ascoltava senza turbarsi le grida di tanti cittadini sgozzati quotidianamente per ordine suo.

Mollissima corda

Humano generi dare se natura fatetur,

Quae lacrymas dedit». [«La natura mostra di aver

dato al genere umano un cuore tenerissimo dandogli le lacrime» (Giovannale, *Satire*, 131-3)]. Il passo aggiunto, eccetto i versi, è ripreso con qualche variazione dalla *Lettre à d'Alembert sur les spectacles* (cfr. *Oeuvres complètes*, Paris, Furne 1828, p. 75).]

<sup>59</sup> [In una nota al libro VIII delle *Confessioni* (O.C., I, p. 389), Rousseau afferma che il brano col ritratto del filosofo era stato suggerito da Diderot. È stato osservato che la nota è un'aggiunta molto tarda. Per tutta la questione vedi O.C., III, pp. 1332-1333.]

<sup>60</sup> [Matteo, 7, 12; Luca, 6, 31.]

<sup>61</sup> [In proposito citiamo in particolare il commento di Voltaire: «Ma come, chi ha piantato, seminato, cinto non ha diritto al frutto delle sue fatiche! E quest'uomo ingiusto, questo ladro, sarebbe stato il benefattore del genere umano! Ecco la filosofia di uno straccione che vorrebbe vedere i ricchi derubati dai poveri», e il pensiero di Pascal (*Pensées*, Partie I, art. 9, 53): «Questo cane è mio, dicevano i poveri ragazzi; questo è il mio posto al sole. Ecco l'inizio e l'immagine dell'usurpazione di tutta la terra».]

<sup>62</sup> [Saggio sull'intelletto umano, IV, 3, § 18.]

<sup>63</sup> [L'esortazione significa appunto «feste della legislatrice».]

<sup>64</sup> [Si delinea il diritto di proprietà che viene a derivare dal lavoro; il diritto sul prodotto si viene trasformando in diritto sul lavoro. Anche per Locke la fonte della proprietà era il lavoro (vedi *Second Treatise of civil Government*, V, 25-34), ma per lui questo era un diritto naturale, mentre qui, per Rousseau, con la proprietà ci si allontana dalla natura. In seguito Rousseau tornò su questo punto. Nell'*Economia politica* (vedi p. 300) il diritto di proprietà è positivamente affermato e l'affermazione torna e si sviluppa nel *Contratto sociale* (I, 9, 2, 98-9), e già nella prima redaz., I, 5, 2, 25). Il rapporto lavoro-diritto di proprietà è illustrato nel I. II dell'*Emilio* (O.C., I, pp. 330-1).]

<sup>65</sup> [Essere e parere, due cose che nella lettera a Christophe

de Beaumont (O.C., IV, p. 966) Rousseau considera diverse quanto agire e parlare, ponendo la radice di tale diversità nel contrasto tra ordine sociale e natura.]

<sup>66</sup> [«Sbigottito per la singolare calamità, ricco e povero a un tempo, desidera sfuggire alla ricchezza e odia ciò che poco prima desiderava» (Ovidio, *Metamorfosi*, XI, 127).]

<sup>67</sup> [Lo stesso concetto, con parole molto simili, Rousseau esprime nello *Stato di guerra* (2, 363).]

<sup>68</sup> [L'ammirazione che qui si esprime per le anime cosmopolite lascerà il posto, in seguito, a un'amara diffidenza (cfr. *Economia politica*, p. 291 e in nota i rimandi al *Manoscritto di Ginevra* e all'*Emilio*).]

<sup>69</sup> [Leggiamo in Montesquieu (*Esprit des lois*, X, 2): «La vita degli Stati è come quella degli uomini. Questi hanno diritto di uccidere in caso di naturale difesa; quelli hanno diritto di far la guerra per la propria conservazione».]

<sup>70</sup> [Starobinski (O.C., III, p. 1352) rimanda a Putendorf, che Diderot seguiva nel suo articolo dell'*Encyclopédie* «Autorité»: «Ogni conquista legittima presuppone che il vincitore abbia avuto un giusto motivo di assoggettare i vinti e che questi, in seguito, si siano sottomessi a lui con una convenzione: altrimenti sono ancora reciprocamente in stato di guerra, e quindi egli non è loro sovrano» (*De iure naturae et gentium*, VII, 7, § 3).]

<sup>71</sup> [Si è pensato (O.C., III, 1353) che si alluda a *Le vitillard et l'âne* di La Fontaine (*Fables*, VI, 8) dove l'asino risponde imperturbabile al vecchio padrone che fugge e lo incita a fuggire davanti al «nemico»: «Il nostro nemico è il padrone».]

<sup>72</sup> [Cfr. Plinio, *Panegirico a Traiano*, LV, 7.]

<sup>73</sup> [Erodoto, VII, 135, mette in bocca a Buli e Sperchia, nobili spartani, la risposta che Rousseau attribuisce al generale spartano Brasida.]

<sup>74</sup> [«Chiamano pace un infelicitissima schiavitù» (Tacito, *Historiae*, IV, 17). Il passo che si conclude con questa citazione propone l'alternativa quieto vivere-libertà che è un motivo ricorrente nel pensiero politico di Rousseau. La ritroviamo in: *Contratto sociale*, III, 4, 2, 140 («mao perturbosam libertatem quam quietum servitium»), e III, 14, 2, 161, dove si parla in termini di sommo dispregio di cittadini «più amanti della quiete che della libertà»; *Lettere dalla montagna*, IX, 3, 80; *Considerazioni sul governo di Polonia*, cap. I, 3, 178-9.]

<sup>75</sup> [Si allude principalmente a Robert Filmer, autore di *Patriarcha or the natural power of kings*, Londra 1680, contro cui polemizzarono Locke nel *First Treatise of Government*, Londra 1690, e Algernon Sidney, repubblicano accusato di complotto e giustiziato nel 1698, nei *Discourses concerning Government*, pubblicati solo nel 1698. Al *Patriarcha* di Filmer e alla concezione ivi sostenuta, ci si riferisce anche in *Economia politica*, p. 280, e *Manoscritto di Ginevra*, I, 5, 2, 21.]

<sup>76</sup> [Il passo è tratto dal *Traité des droits de la reine très chrétienne sur divers Etats de la monarchie d'Espagne*, pubblicato anonimo nel 1667 per ordine di Luigi XIV che, preparandosi, in contrasto con le precedenti rinunce formali, a invadere i Paesi Bassi, si giustificava col dovere di obbedire alle leggi. Nello stesso scritto, peraltro, si afferma che autori delle leggi sono i re. Il riferimento a Platone riprende la teoria della *Repubblica*, coi filosofi al governo per un atto di dedizione verso i concittadini e verso la patria. In *Leggi*, IV, 715 c d leggiamo: «... dove la legge è suddita e senza autorità, io vedo pronta la distruzione. E dove invece è la legge padrona dei magistrati e i magistrati sono suoi servi, io vedo salvezza e ogni bene che gli dei donano agli Stati» (trad. Zadro).]

<sup>77</sup> [A questo punto nell'ed. del 1782 è inserito il seguente passo:

« Non terrò conto, se si vuole, dell'autorità di Barbeyrac che, rifacendosi a Locke, dichiara nettamente che nessuno può vendere la propria libertà fino a sottomettersi a un potere arbitrario che lo tratti a suo capriccio: perché, aggiunge, significherebbe vendere la propria vita, di cui non si è padroni ». R. si riferisce alla nota 2 di Barbeyrac a Pufendorf, *op. cit.*, VII, 8, § 6 (cfr. *Manoscritto di Ginevra*, I, 5, 2, 26, e *Contratto sociale*, I, 4, 2, 88).]

<sup>78</sup> [Cfr. Pufendorf, *op. cit.*, VII, 3, § 1.]

<sup>79</sup> [Per la condanna della schiavitù come condizione che rifiuta ogni rapporto di diritto, vedi *Contratto sociale*, I, 4, dove un intero capitolo sviluppa il tema affrontando il problema della libertà come bene che un popolo non può alienare. Vedi anche *Economia politica*, p. 279, e *Manoscritto di Ginevra*, I, 5.]

<sup>80</sup> [Il problema verrà affrontato nel *Contratto sociale*.]

<sup>81</sup> [Dal latino *senior*, più vecchio.]

<sup>82</sup> [A questo punto nell'edizione del 1782 troviamo la seguente aggiunta: « anche senza che c'entri di mezzo il governo ».]

<sup>83</sup> [Nell'ediz. del 1782 leggiamo: « secoli futuri ».]

<sup>84</sup> [« Se mi ordini di immergere la spada nel cuore del fratello, nella gola del padre, nelle viscere della sposa incinta, tutto io farò, sia pure a malincuore » (Lucano, *Phars.*, I, 376-8).]

<sup>85</sup> [« che non può sperar nulla dall'onestà ». Il Vaughan (Jean-Jacques Rousseau, *The Political Writings*, 2 voll., Blackwell, Oxford 1962, vol. I, p. 194) suppone che sia una variante dell'espressione di Tacito (*Hist.*, I, 21) « cui compositis rebus nulla spes ».]

<sup>86</sup> [Starobinski, O.C., III, p. 1359, a proposito del ciclo rimanda a Machiavelli, *Discorsi sulla prima decia di Tito Livio*, I, 2.]

<sup>87</sup> [Erodoto, *Histor.*, III, 80.4.]

<sup>88</sup> [Si allude all'*Histoire naturelle, générale et particulière* di George-Louis Leclerc de Buffon (1707-1788). L'opera, completata dai discepoli di Buffon, è in 44 volumi.]

<sup>89</sup> [Vedi *Essai sur l'origine des connaissances humaines* (1746), Parte I, sez. 4, cap. 2, § 23.]

<sup>90</sup> [Nel 1726.]

<sup>91</sup> [Buffon, *op. cit.*, in 12, t. I: *Preuves de la théorie de la terre*, Parigi 1752, art. 7, pp. 354-5.]

<sup>92</sup> [Lo Starobinski (O.C., III, p. 1365) fa derivare questa citazione da Barbeyrac, nota 13 alla trad. francese di Grotzio, *Droit de la guerre et de la paix*, II, 2.]

<sup>93</sup> [Qui l'ediz. del 1782 inserisce il seguente passo:

« Si può trovar conferma a quest'opinione anche nelle relazioni di parecchi viaggiatori moderni: Francesco Coréal tra gli altri attesta che la maggior parte degli abitanti delle Lucaie che gli Spagnoli trasportarono alle isole di Cuba, San Domingo e altrove, morirono per aver mangiato carne » (*Voyages de François Coréal aux Indes Occidentales* cit., t. I, parte I, cap. II, p. 40).]

<sup>94</sup> [Vedi *Histoire générale des voyages*, Parigi, Diderot, T. V (1748), pp. 155-6.]

<sup>95</sup> [Vedi *Histoire générale des Antilles*, cit., VII, 1, § 5.]

<sup>96</sup> [Jacques Gautier d'Agoty, *Observation sur l'histoire naturelle, la physique et la peinture*, Parigi 1752-1758, 18 parti in 6 tomi rilegati in 3 voll. in 4°.]

<sup>97</sup> [*Histoire naturelle* in 12, t. VIII, Parigi 1753, pp. 249 sgg.]

<sup>98</sup> [Starobinski (O.C., III, p. 1363) rimanda a Pierre-Louis Moreau de Maupertuis (1698-1759), *Essai de philosophie morale*, cap. II.]

<sup>99</sup> [La bontà naturale dell'uomo è uno dei pilastri della dottrina di Rousseau. La dimostrazione a cui si allude ci rimanda all'*Ultima risposta* a Bordes (cfr., in particolare, pp. 70 sgg.).]

<sup>100</sup> [Nel 1666.]

<sup>101</sup> [Vedi *Essais*, I, 22. Demade, che Montaigne criticava in questo saggio, era un oratore ateniese, rivale di Demostene.]

<sup>102</sup> [A questo punto nell'ed. del 1782, è inserito il seguente passo:

« Ma non vi sono tanti casi più frequenti e anche più pericolosi, in cui i diritti paterni offendono apertamente l'umanità? Quanti talenti sepolti e quante inclinazioni forzate dalla costruzione imprudente dei padri! quanti uomini che si sarebbero affermati in una condizione rispondente alle loro attitudini nnoziono infelici e disonorati in una condizione diversa, del tutto aliena dai loro gusti! quanti matrimoni felici ma afflitti da disparità economiche sono stati mandati in rovina o turbati, e quante caste sposo disonorate da questa gerarchia delle condizioni sociali, in eterno contrasto con l'ordine naturale! e invece, quante strane unioni, fondate sull'interesse e scontentate dall'amore e dalla ragione! e quanti coniugi onesti e virtuosi che, per essere male assortiti, fanno l'uno il tormento dell'altro! quante giovani e infelici vittime dell'avarizia dei genitori, si tuffano nel vizio o passano nelle lacrime

i loro tristi giorni, e gemono nelle indissolubili catene che il cuore rifiuta e che solo il denaro ha forgiato. Felici talora coloro che il coraggio e la virtù stessa strappa alla vita, prima che una violenza barbara li costringa a viverla nel delitto o nella disperazione. Perdonatemi, padre e madre, per sempre degni di biasimo; mi dispiace di inasprire i vostri dolori, ma possano essi servire di esempio eterno e terribile a chiunque osi, in nome della natura stessa, violare il più sacro dei suoi diritti» (Starobinski crede si alluda al doppio suicidio degli « amanti di Lione » che avevano ispirato una quartina a Rousseau; vedi O.C., III, pp. 1366-7). « Ho parlato solo dei nodi mal riusciti che sono opera della nostra civiltà; ma anche quelli che si sono formati all'insegna della l'amore e della simpatia possiamo ritenervi immuni da inconvenienti? ».]

<sup>103</sup> [Per la polemica contro il lusso cfr. *Discorso sulle scienze e sulle arti*, p. 17, coi relativi rimandi in nota. Vedi anche l'importante nota di Starobinski in O.C., III, p. 1367.]

<sup>104</sup> [Rousseau ripropone a più riprese quest'identificazione della ricchezza apparente di un popolo con la sua effettiva miseria (cfr. *Economia politica*, p. 314 coi relativi rimandi).]

<sup>105</sup> [Questo, del carattere positivo dell'incremento demografico, era un motivo caro a Rousseau: cfr. *Contratto sociale*, III, 9; *Lettere dalla montagna*, VIII, nota 97, 3, 107; *Progetto di costituzione per la Corsica*, 3, 121; *Considerazioni sul governo di Polonia*, cap. XI, 3, 327.]

<sup>106</sup> [Probabilmente si allude alla proibizione di mangiare il frutto dell'albero del bene e del male (*Genesis*, 2, 16-7).]

<sup>107</sup> [Gesia (sec. IV-V a.C.), medico originario di Gnido. Diodoro Siculo ci ha tramandato in parte le sue osservazioni su alcuni paesi dell'Asia.]

<sup>108</sup> [Andrew Battel, viaggiatore inglese, catturato nel 1589 dagli Indiani del Brasile e poi dal Portoghesi. Le sue avventure nell'Angola e nel Congo sono state riferite da Samuel Purchass, a cui le aveva raccontate. La citazione è tratta dall'*Histoire générale des voyages*, t. V (Parigi, Didot 1748, I, XIII, cap. 8, § 4, pp. 87-89).]

<sup>109</sup> [In Etiopia, ai confini del Congo.]

<sup>110</sup> [Olfert Dapper, medico e geografo olandese, autore di una *Description de l'Afrique*, tradotta dal hammingo, Amsterdam 1688.]

<sup>111</sup> [Girolamo Merolla, cappuccino e missionario, nativo di Sorrento, autore di una *Breve e succinta relazione del viaggio nel regno del Congo* (Napoli 1692).]

<sup>112</sup> [Si tratta di animali menzionati nel tomo IV (non III) dell'edizione Didot (Parigi 1747, pp. 240-1).]

<sup>113</sup> [Secondo una teoria ancora accettata ai tempi di Rousseau, i mostri erano sterili.]

<sup>114</sup> [Si allude all'esperimento dell'incrocio.]

<sup>115</sup> [Nell'ediz. del 1782 leggiamo: « che non sono né bestie né dei, ma uomini ».]

<sup>116</sup> [Vedi p. 207.]

<sup>117</sup> [Il francese porta « tourbe philosophesque », espressione dispregiativa che l'autore raccomandava all'editore Rey di mantenere nella stampa (cfr. *Correspondance complète de Jean-Jacques Rousseau*, édition critique établie et annotée par R. A. Leigh, t. III, 1754-1756, Genève, Institut et Musée Voltaire 1966, n. 280, del 6 marzo 1755, pp. 104-5).]

<sup>118</sup> [Charles Marie de La Condamine (1701-1774), matematico e letterato che nel 1736 fece parte di una spedizione geografica allequatore e che pubblicò una *Relation abrégée du voyage fait à l'intérieur de l'Amérique méridionale* (Parigi, Pissot, 1745) probabilmente nota a Rousseau.]

<sup>119</sup> [Maupeyrus nel 1736 fece parte di una spedizione geografica in Lapponia. Sul suo viaggio pubblicò un *Discours lu dans l'Assemblée publique de l'Académie royale des Sciences, sur la mesure de la terre au cercle polaire* (1737) e una *Relation d'un voyage au fond de la Lapponie*.]

<sup>120</sup> [Jean Chardin (1643-1713), autore di un notissimo *Voyage en Perse et aux Indes Orientales*, Amsterdam 1711, voll. 3; Rousseau ne aveva fatto degli estratti per Mme Dupin.]

<sup>121</sup> [Engelbrecht Kaempfer (1651-1716), medico e botanico tedesco, soggiornò in Giappone verso la fine del Seicento. Dalle sue carte fu ricavata una *History of Japan* (Londra 1727) di cui compare poi una riduzione francese nell'*Histoire générale des voyages*.]

<sup>122</sup> [Vedi Locke, *Second Treatise of civil Government* (1690), cap. VII, §§ 79 e 80.]

<sup>123</sup> [« E non si toglierebbe nulla alla felicità del genere umano se, bandita la deleteria confusione di tante lingue, i mortali si perfezionassero in un'arte sola, e potessero esprimere qualunque cosa con segni, moti, gesti. Ora, invece, stando le cose come stanno, sotto questo rispetto sembra di gran lunga migliore della nostra la condizione degli animali volgarmente ritenuti stupidi, che senza intermediari fanno conoscere le loro sensazioni e i loro pensieri con maggior rapidità, e forse in modo più felice, di quanto non possa alcun mortale, specie se parla in una lingua straniera » (Isaac Vossius, *De poematum cantu et vitibus rythmi*, Oxford 1673, pp. 65-6). L'olandese Vossius influì sulla concezione del ritmo e della sua importanza espressa da Rousseau, oltre che nelle opere d'interesse specifico, come l'*Essai sur l'origine des langues* e il *Dictionnaire de musique*, in sede pedagogica, nell'*Emilio* (cfr., in particolare, I, II, O.C., IV, pp. 404-7).]

<sup>124</sup> [La quantità « continua è quella delle linee, delle superfici, e dei solidi, che è oggetto della geometria. La discreta è quella dei numeri, che è oggetto dell'aritmetica » (*Dictionnaire de Tré-noux*, 1721).]

<sup>125</sup> Vedi Platone, *Repubblica*, VII, 522 c. e. Palamede è un personaggio dell'*Illiade* consacrato dalla leggenda come talento inventivo.]

<sup>126</sup> [Per l'amore di sé vedi a p. 134 il passo dove nella combinazione del vivo interesse per il nostro benessere e la nostra conservazione con la pietà per i nostri simili si pone il fondamento di quelle regole del diritto naturale che poi la ragione stabilirà su basi nuove.]

Sulla distinzione tra amor proprio e amore di sé vedi *Economia politica*, p. 297; *Lettre à Charles de Beaumont*, O.C., IV, p. 936; *Emilio*, I, II, O.C., IV, p. 322. Importanti in proposito le note di Starobinski in O.C., III, pp. 1298-9 e 1376.]

<sup>127</sup> [Per l'episodio dei Groenlandesi cfr. La Peyrère, *Relation du Groenland*, Parigi 1645 e Amsterdam 1715. Il testo è riportato in *Recueil de voyages au Nord*, Amsterdam 1715, t. I, pp. 150-6.]

<sup>128</sup> Vedi Frontespizio. [Il giovane che se ne torna nudo fra la sua gente è raffigurato nel controfrontespizio della prima edizione.]

<sup>129</sup> [Si tratta di Louis-Hector duca di Villars (1653-1734). L'aneddoto riportato non figura nei suoi *Mémoires*, La Haye 1736, voll. 3 (in parte apocrifi).]

<sup>130</sup> [Isocrate, *Aeropagitia*, 21-2.]

<sup>131</sup> [La lettera fu indirizzata a Rousseau il 30 agosto 1755 da « Les délices », proprietà alle porte di Ginevra dove Voltaire si era stabilito nel fabbricato; fu pubblicata in ottobre, consentente Rousseau, nel « Mercure de France » che, nel fascicolo successivo, pubblicò, senza il consenso dell'autore e in un testo particolarmente scorretto, la risposta di Rousseau in data 10 settembre 1755. In dicembre il « Mercure » pubblicava una lettera in cui Rousseau si rammaricava della cosa.]

Voltaire aveva fatto del discorso un'attenta lettura. Il suo esemplare con note marginali è conservato a Leningrado. Cfr. G. R. Havens, *Voltaire's marginalia on the pages of Rousseau* cit.]

<sup>132</sup> [Oedipe, che fu rappresentata nel 1718.]

<sup>133</sup> [L'abate Defontaine (1685-1745) autore di un libello intitolato *La Voltairomanie*, che veniva a inserirsi nella violenta polemica seguita all'antica amicizia.]

<sup>134</sup> [La Beaumelle (1726-1773). La pubblicazione della sua edizione commentata di *Le siècle de Louis XIV* di Voltaire è del 1753.]

<sup>135</sup> [Si allude a Jean Chapelain (1595-1674), autore di un infelice poema epico su Giovanna d'Arco intitolato *La pucelle*. Voltaire scrisse sul tema un poema eroicomico, *La pucelle d'Orléans*, che pubblicò in edizione definitiva solo nel 1762, quando da oltre 35 anni circolavano edizioni non autorizzate.]

<sup>136</sup> [Voltaire, dal 1745 in poi, era stato per alcuni anni storico-grafo di corte di Luigi XV.]

<sup>137</sup> [Clément Marot (1496-1544), poeta di corte di Margherita di Navarra, e poi di Francesco I.]

<sup>138</sup> [Aventuriero persiano (1688-1747) noto per le sue imprese contro i Turchi e le sue conquiste nell'Asia centrale.]

<sup>139</sup> [Nicola Malebranche, che aveva dedicato tutto il I. II della *Recherche de la vérité* all'analisi e alla critica dell'immaginazione mettendo in guardia contro le insidie teoriche e pratiche della medesima.]

<sup>140</sup> [Marc Chappuis (1700-1779), ginevrino, corrispondente di Rousseau.]

<sup>141</sup> [Si allude a un racconto di Voltaire: *Mennon ou la sagesse humaine* (1749).]

<sup>142</sup> [Vedi *Essais*, I, 25: *Du pédantisme*.]

<sup>143</sup> [Si allude a George Dandin, noto personaggio che dà il titolo a una commedia di Molière.]

<sup>144</sup> [Tragedia di Voltaire che si recitava a quell'epoca (*L'orphelin de la Chine*), rappresentata per la prima volta nel 1755.]

<sup>145</sup> [Il termine *Myrmidon* « è entrato nell'uso della nostra lingua per indicare un uomo molto piccolo, o incapace di qualunque resistenza » (*Dictionnaire de Trévoux*, 1721).]

<sup>146</sup> [Starobinski (O.C., III, p. 1382) ricorda che Dufour-Plan (C.G., II, p. 209) attribui a Rousseau questa nota: « Omero, nell'*Odissea*, esalta le virtù del *loto* e del *moly*. Il primo offriva un cibo degno degli dei che ai compagni di Ulisse sembrò tale delizia da render necessaria la violenza per farti tornare alle loro navi. Mercurio donò il secondo a Ulisse perché lo preservasse dagli incantesimi della maga Circe. »]

<sup>147</sup> [Questa lettera, senza data, ritrovata fra le carte di Rousseau, fu pubblicata postuma da Du Peyrou-Moutou. N. Philopolis a cui si rivolgeva era lo pseudonimo sotto cui si celava Charles Bonnet (1720-1793), filosofo ginevrino, noto naturalista a cui si devono importanti ricerche sull'evoluzione. Il Bonnet aveva pubblicato nel « Mercure de France » dell'ottobre 1755 una lettera fortemente critica nei confronti del *Discorso* del suo concittadino, svolgendo, con misura e acume, il concetto che nella « natura » dell'uomo dobbiamo includere tutto il complesso delle facoltà che dell'uomo sono proprie: la società, nascendo dai loro esplicarsi, è indubbiamente naturale; esprime anzi quella *perfezionabilità* che Rousseau ha esaltato come tratto specifico della natura umana (vedi pp. 150 e 171). Ricca di notizie in proposito la nota di Starobinski in O.C., III, pp. 1383 sgg., dov'è riportata per intero anche la lettera di M. Philopolis.]

<sup>148</sup> [Pope, *Essay on Man*, Londra 1733, Ep. I, v. 294.]

<sup>149</sup> [Rousseau si riferisce a un ovvio errore di stampa nella lettera comparsa sul « Mercure »: *saints* (santi) invece di *saints* (santi).]

<sup>150</sup> [È un personaggio del *Mahomet* di Voltaire (1741).]

<sup>151</sup> [È un personaggio di *Athée et Thyeste* di Prosper Jolyot de Crébillon, il vecchio (1707).]

<sup>152</sup> [Le obiezioni del naturalista non identificato (vedi Vaughan, *The political writings of J.-J. Rousseau* cit., t. I, pp. 512-3) sono contenute nel ms 7872 della Biblioteca di Neuchâtel; il ms porta in margine le risposte di Rousseau.]

<sup>153</sup> [Rousseau risponde a una critica rivolta alla nota D: il naturalista osservava che, se l'uomo fosse frugivoro, durante cinque o sei mesi dell'anno non saprebbe di che cibarsi.]

<sup>154</sup> [La critica a cui Rousseau risponde era rivolta alla nota H e osservava: a) che non sempre i carnivori sono più prolifici dei frugivori; basti pensare ai conigli e alle lepri che sono frugivori; b) che pascersi d'erba è lungo, ma trovar la preda è difficile, tant'è vero che il lupo diventa pericoloso per l'uomo quando ha fame. Quindi il numero dei piccoli non è determinato dalla facilità con cui una specie animale vive e non è fondata la supposizione che tutto in natura sia ben regolato.]