

Capitolo primo

**IL “SELVAGGIO” TRA MITO E SCIENZA
(DA MONTAIGNE A MONTESQUIEU)**

1. Il dibattito sulle origini del Nuovo Mondo

L'allargamento dello spazio geografico europeo, dovuto alle sistematiche navigazioni della fine del '400 e dei primi decenni del '500, porta con sé, oltre a profonde modificazioni – per lo meno in prospettiva – dell'assetto socioeconomico, anche una inedita discussione all'interno delle classi colte circa il problema delle origini e dello *statuto antropologico* degli abitanti del Nuovo Mondo. Teologi, filosofi, scrittori, uomini di cultura in genere si interrogano sulla *genesì* del mondo americano e su come il vecchio continente si debba porre di fronte alla sua radicale novità.

Ad una prima scorsa dei vari autori che si sono occupati di tale questione – si pensi ad Acosta, a Còlanha, a Victoria, fino a Bacone, Grozio, La Mothe Le Vayer, William Petty, per citarne solo alcuni – non può non nascere un'impressione di generale *estraneità* all'oggetto della ricerca: Giuliano Gliozzi nota giustamente che «il loro oggetto non è in alcun modo la conoscenza degli abitanti del Nuovo Mondo: la comparsa di questi ultimi è per così dire momentanea, essi compaiono per scomparire».

1 Cfr. G. GLIOZZI, *Adamo e il Nuovo Mondo. La nascita dell'antropologia come ideologia coloniale: dalle genealogie bibliche alle teorie razziali (1500-1700)*, La Nuova Italia, Firenze 1977, p. 47.

Non è un caso che lo studioso ora citato interpreti l'antropologia nascente come *ideologia coloniale*, cioè a dire come scienza niente affatto neutrale in relazione agli interessi materiali dei gruppi, delle classi o nazioni cui l'intellettuale che si interroga sul Nuovo Mondo appartiene o fa riferimento¹. E questo vale anche per coloro che – come vedremo nel caso di Montaigne – sembrano avere uno sguardo più attento, meno ideologicamente condizionato, sul mondo *altro* che si trovano dinanzi.

In sostanza, siano tesi tra loro in “concorrenza genealogica”, teorie giudeo-genetiche o che comunque vedono nella Bibbia il canone unico di una geografia sacra; siano le utilizzazioni diverse del mito di Atlantide oppure le allusioni alla *quasi-animalità* dell'indio; siano ancora le accese discussioni tra monogenisti e poligenisti, con le successive teorie migratorie di popolamento dall'esterno del continente americano in contrapposizione alle tesi preadamitiche; per giungere infine alle prime teorie razziali nel Settecento – tutto il complesso articolarsi, e raffinato contraddirsi, intorno alla *questione americana*, una vera e propria teoria di teorie, appare di più una problematizzazione *interna* alla cultura e agli affari europei, di quanto non sia un vero e proprio dibattito a sfondo etnologico, rivolto concretamente ad un oggetto esterno. Nel caleidoscopio di testimonianze, a questa sorta di *metàbasi* connessa all'uso strumentale della figura dell'indio, non sfuggono neppure talune interessanti prese di posizione che potremmo definire di più *aperta mentalità etnologica*: le idee di Bacone in merito e il dibattito in ambiente naturalistico sul poligenismo risultano al riguardo due casi emblematici.

La distinzione baconiana tra *barbarie* e *civiltà* – che come vedremo tornerà in Hobbes e in Locke – nonostante che favorisca una lettura più articolata e complessa della realtà americana, che tenga ad esempio conto della peculiarità delle civiltà

¹ Cfr. *ivi*, p. 108. Gliozzi critica qui recisamente ogni *riduzionismo etnologico-culturale*, intendendo con ciò subordinare, non certo trascurare, il lato “scientifico” – in apparenza *neutrale* – della teoria, agli obiettivi pratico-sociali e materiali che la sovradeterminano.

peruviana e messicana, risulterà in ultima analisi funzionale all'elaborazione dei «principi della dominazione indiretta, che tanta parte avrà nella storia coloniale britannica»¹. Lo sguardo di Bacone sul Nuovo Mondo, viaggio di gran carriera sulle vele e sui cannoni delle compagnie commerciali inglesi, non propriamente ispirato dalle idee di una astratta quanto sedicente *antropologia filosofica*.

Anche i più teoreticamente disinteressati Paracelso, Pomponazzi, Cardano, si limitano ad attingere alle vicende d'oltreoceano i materiali utili per trovare conferme alle teorie sulla *generatio aequivoca*, e di qui alla tesi del poligenismo. Sarà Giordano Bruno ad estremizzare tali posizioni, coniugandole con le opinioni preadamitiche e con l'antireazionismo – fino ad adombrare una *apologia della diversità*, congeniale, e non a caso, come rileva Gliozzi, al modello coloniale inglese².

Sembra cioè esserci – al di là della complessità e dell'intreccio delle posizioni – una generale tendenza ad elaborare teorie sulla genesi degli Americani e sulla loro diversità, in costante inestricabile connessione con i modelli coloniali che si vanno confrontando anche all'interno delle singole nazioni. Ad un modello *distruttivo*, quale quello spagnolo, se ne va sostituendo uno *interattivo*, basato sullo scambio commerciale, con colonie di popolamento, che pertanto richiede nuove soluzioni ideologiche e, non ultimo, un approccio alle nuove culture meno *feudale* e più *moderno*³. La “scientificità” delle teorie discende dunque, in ultima analisi, dalla loro relazione e compatibilità con i diversi e divenienti modelli dei rapporti materiali che si sono instaurati tra i due mondi. E il modello che si va imponendo è vieppiù quello legato all'emergere dell'intraprendenza della borghesia, tendente a desacralizzare la visione che

1 Ivi, p. 245. Per la posizione di Bacone in generale, cfr. pp. 238-46.

2 Ma anche, crediamo, e questo Gliozzi non lo mette in rilievo, alle stesse idee filosofiche di Giordano Bruno sulla *infinita pluralità dei mondi*.

3 Cfr. G. GLIOZZI, op.cit., p. 623: «sullo sfondo si intravede una diversa polarizzazione delle posizioni: le une, che si agglomerano intorno alla difesa del sistema feudale, le altre che si irradiano dalle esigenze di emancipazione e dagli interessi materiali della nascente borghesia ».

le letture tradizionali dei “selvaggi” e dei “barbari”, legate com'erano alle genealogie bibliche, avevano insinuato, per darne ora un'immagine più *reale* ed *obiettiva*. Il nuovo colonialista non ha più interesse a distruggere l'indio, quanto piuttosto ad entrare con lui in una relazione economica positiva: «Ma – avverte Gliozzi – sarebbe fuori luogo, e fuorviante, presumere che questo avvicinamento al ‘selvaggio’ *reale* sia indotto dal progressivo venir meno dei ‘pregiudizi etnocentrici’ della cultura occidentale, da un'accresciuta capacità psicologica alla comprensione dell' ‘altro’».

Dall'inappuntabile geometricità del discorso di Gliozzi, che non ammette cedimenti *moralistici* o *culturalistici* di sorta, si ricava un'impressione di solidità che viene ulteriormente confermata dalla non emarginazione di quei temi e di quelle idee in apparenza, o anche realmente, in contraddizione – e dunque poco intelligibili – con gli assunti materiali e strutturali cui ci si va riferendo nel corso dell'analisi e del *disvelamento ideologico*. Ma è proprio il rilievo di tali contraddizioni – e il loro mantenimento in uno stato di non risoluzione, di non *Aufhebung*, al di là della esplicitazione della loro genesi storica – che ci può consentire di cogliere le eventuali novità concettuali, altrimenti pacificate entro il *mare magnum* della comprensione dialettica. È quel che può capitare leggendo un autore poliedrico e asistematico quale è Michel de Montaigne.

1 Ivi, p. 625.

2 In questi tempi di *pensieri deboli* – a oltre vent'anni da quel testo – ci sembra auspicabile, ed anzi urgente, la rivalutazione di strumenti analitici, che per risultare correlati a teorie ritenute *troppo* sistematiche, e quindi *dogmatiche*, quando non *vetuste* (chissà, magari solo per la loro pretesa di avere una visione globale, di critica radicale dell'esistente), sono stati frettolosamente abbandonati, così da poter seguire con maggiore agio le nuove mode filosofiche. In verità – ci sembra corretto registrarlo, e non per esprimere affrettati giudizi su presunte degenerazioni o, peggio, “tradimenti” – un decennio dopo aver pubblicato *L'Adamo e il Nuovo Mondo*, Gliozzi rompe con la metodologia marxista, optando per una rivalutazione della *storia delle idee* e per una concezione che dia maggior spazio alla loro autonomia: si assiste così all'introduzione entro l'indagine storico-antropologica di concetti quali l'idea e la coscienza di Europa, o la nozione di *razza*, prima respinti poiché ritenuti espressione di un'impostazione *culturalista*; e ciò insieme all'utilizzazione di schemi esplicativi che prediligono gli aspetti *sovrastutturali* (il paradigma biblico – ad esempio – sarebbe caduto per favorire quello spontaneistico e progressivo di marca democritea nel passaggio tra Cinquecento e Seicento), con infine una maggiore attenzione alle credenze religiose (si veda in proposito M. MORI, *Marxismo e storia delle idee nella storiografia di G. Gliozzi*, in “Rivista di storia della filosofia”, n. 2/1996, F. Angeli, Milano, pp. 341-55).

2. La critica dell'*etnocentrismo* in Montaigne

In Montaigne convivono due posizioni in qualche modo contrastanti sulla “questione americana”: mentre da un lato, a ragione, si è ritenuto il grande scettico francese l'inauguratore di un dibattito critico sull'eurocentrismo, Gliozzi, d'altra parte, dimostra come nei suoi scritti alligni l'elaborazione – per quanto ancora *in nuce* – di un'ideologia coloniale *alternativa* a quella spagnola. I due saggi che si prendono qui in considerazione, sono i celebri *Des cannibales* (databile intorno al 1575-76) e *Des coches* (successivo al 1584), dove la curiosità antropologica, l'interesse per la *diversità delle culture* nonché la critica agli *etnocentrismi*¹ vengono a formare un intreccio formidabile, che è però necessario districare. Seguiremo il testo di Montaigne, confrontandolo poi con l'interpretazione – le cui premesse teoriche sono già state brevemente discusse – che ne dà Gliozzi, e in ultimo tenteremo di ricavarne una *lettura paradigmatica*, che ci tornerà utile per seguire l'ulteriore sviluppo storico della questione.

Dopo aver mostrato come il Nuovo Mondo non possa essere ritenuto «un'isola, bensì terraferma e continente», scartando così le ipotesi classiche sull'Atlantide e sui viaggi dei Cartaginesi di cui favoleggiarono Platone ed Aristotele, ed attribuendo nel contempo alle terre americane la dignità di spazio autonomo di civiltà indipendente e

1 Per la definizione concettuale del termine *etnocentrismi*, ci si è basati sulla voce omonima dell'Enciclopedia Einaudi (Torino 1978, vol. V, pp. 955-71), cui si rinvia, e dove ‘etnocentrismo’ viene inteso «come riferito a tutti quegli ambiti d'estensione dell'egocentrismo nei quali il ‘noi’ tende a sostituire l'‘io’ come centro d'autoidentificazione» (cfr. p. 955). Per quanto più oltre si affermi che «l'etnocentrismo è una universale caratteristica umana e non, come talvolta si suppone, soltanto una peculiarità del recente imperialismo capitalista» (*ibidem*), confermando implicitamente la *trasversalità alle culture* di tale fenomeno, si ritiene d'altra parte imprescindibile determinarne volta per volta le modalità storiche specifiche, o comunque culturalmente contestualizzate, tramite cui esso si manifesta. Solo così viene evitato il pericolo di una eccessiva lettura *universalizzante* – anch'essa, del resto, etnocentricamente condizionata.

*geneticamente altra*² da quella europea, Montaigne sferra un attacco lapidario quanto deciso contro il *pregiudizio etnocentrico*: «Ora mi sembra, per tornare al mio discorso, che in quel popolo non vi sia nulla di barbaro e di selvaggio, a quanto me ne hanno riferito, se non che ognuno chiama barbarie quello che non è nei suoi usi; sembra infatti che noi non abbiamo altro punto di riferimento per la verità e la ragione che l'esempio e l'idea delle opinioni e degli usi del paese in cui siamo»³. Segue un riferimento esplicito alla mitica *età dell'oro*, intesa come vicinanza alla semplicità originaria, e alle leggi naturali da parte di quei popoli, che solo in quanto tali possono dirsi *barbari*. I Brasiliani di cui qui si parla vivono in una condizione felice, che proprio i filosofi dovrebbero reputare desiderabile; con pochi artifici essi conducono un'esistenza che viene *determinata negativamente* rispetto agli usi europei: è per questo che possono essere considerati «*viri a diis recentes*», secondo l'espressione di Seneca, in contrapposizione ai menzogneri, dissimulatori, avari, invidiosi abitanti delle sponde opposte dell'Atlantico³. Nei passi che seguono, Montaigne, basandosi sulle informazioni di cui dispone, si cimenta in una attenta e puntuale disamina degli usi e costumi di questi *non-europei*, fermandosi in particolare sull'accusa a loro rivolta di cannibalismo, e coraggiosamente riconduce tale fenomeno ad un tipo di *espressione culturale* (non di

1 A parere di Gliozzi vi sarebbe in Montaigne una vicinanza, per quanto non dichiarata esplicitamente, alle posizioni dei poligenisti (cfr. op.cit. p. 211), che, insieme ad altri argomenti *scientifici*, quali la conferma «sperimentale della teoria epicurea sulla *pluralità dei mondi*» data dalle nuove scoperte geografiche, va a costituire un nucleo teorico forte a sostegno della tesi della radicale *novità del Nuovo Mondo*.

2 M. MONTAIGNE, *Saggi*, a cura di F. Garavini, Adelphi, Milano 1992, Libro I, cap. XXXI, “Dei cannibali”, p. 272 [corsivo nostro]. Anche nel saggio “Della consuetudine e del non cambiar facilmente una legge accolta”, Montaigne racconta con non dissimulato piacere *etnografico*, e pure con la coscienza teorica del fenomeno del pregiudizio etnocentrico, delle *stranezze*, a volte avvertite con disgusto, presenti entro l'indefinita varietà degli altrui costumi. Ma – avverte – «i barbari non ci appaiono per nulla più strani di quanto noi sembriamo a loro, né con maggior ragione» (ivi, I-XXIII, p. 145). Il riferirsi costante, in questi passi, ai termini *verità e ragione*, ci sembra inoltre stabilire uno stretto rapporto tra il *relativismo culturale* qui adombrato e l'atteggiamento più generalmente *scettico* di Montaigne, con il risultato di un rafforzamento del *fronte gnoseologico* del suo pensiero – o comunque di un influsso reciproco ed interattivo tra i due ambiti.

3 Le argomentazioni critiche rivolte contro i *vizi* del vecchio continente, paragonati alle *incontaminate virtù* del Nuovo Mondo, ricorrono spesso negli scritti dei secoli successivi – fino quasi ad assumere la forma di uno stilema letterario esteriore. Rousseau rinnoverà tale concezione – le sue critiche alla falsità dell'*apparenza*, tipica della civiltà europea, sono fin troppo note; ma diversamente da Montaigne – crediamo – perdono in lui buona parte del loro astratto *moralismo*.

nutrimento ma di rito vendicativo si tratta), finendo per rovesciare lo scandalo sulla falsa coscienza europea: «Penso che ci sia più barbarie nel mangiare un uomo vivo che nel mangiarlo morto, nel lacerare con supplizi e martiri un corpo ancora sensibile, farlo arrostitire a poco a poco, farlo mordere e dilaniare dai cani e dai porci (come abbiamo non solo letto, ma visto recentemente, non fra antichi nemici, ma fra vicini e concittadini e, quel che è peggio, sotto il pretesto della pietà religiosa), che nell'arrostitirlo e mangiarlo dopo che è morto»¹. Barbari noi, barbari loro, a volerli giudicare con il metro della ragione – una *ragione* che non è dunque etnicamente determinata! E dopo essersi indugiato ad elogiare il livello pressoché anacreontico del loro canto e della loro poesia, Montaigne conclude narrando l'episodio del viaggio dei tre stranieri (da notare come l'appellativo “selvaggio” non venga qui utilizzato), a Rouen, a colloquio con re Carlo IX, i quali avevano denunciato scandalizzati «che c'erano fra noi uomini pieni fino alla gola di ogni sorta di agi, e che le loro metà stavano a mendicare alle porte di quelli, smagriti dalla fame e dalla povertà; e trovavano strano che quelle metà bisognose potessero tollerare una tale ingiustizia, e che non prendessero gli altri per la gola o non appiccassero il fuoco alle loro case»². Come non rinvenire qui un'anticipazione – per quanto *moralizzante* e, dato il carattere anedddotico, non contestualizzabile in un discorso critico più ampio – dello spirito anti-disegualitario roussoiano?

Nel saggio *Delle carrozze* Montaigne stratifica le sue critiche, aggiungendovi argomentazioni tipiche del processo di formazione di un'ideologia coloniale più *razionale e moderna*. Egli evoca dapprima un *mondo fanciullo*, «ancora tutto nudo nel

1 *Saggi*, cit., I-XXXI, p. 278. Non sappiamo cosa avrebbe concluso Montaigne se avesse eventualmente constatato la valenza *alimentare* dell'antropofagia. Accenniamo qui a due ipotesi: si sarebbe forse posto il problema della veridicità delle fonti (problema che del resto è serio anche per noi, dato che l'immaginario sul *selvaggio*, e le teorie che ne possono essere sollecitate, si viene costituendo sulla base delle relazioni di viaggio e non certo di studi antropologici sul campo – per quanto anche in questo caso lo *statuto scientifico* di tali studi rimane problematico); oppure si sarebbe richiamato alle universali *regole della ragione*, rigettando la possibilità di un fenomeno del tutto contronatura.

2 *Ivi*, p. 284.

grembo della sua nutrice», contrapponendolo poi ad un mondo che sta tramontando¹, che è rattrappito e ormai colto da paralisi, per poi mostrare però come gli europei, se non fossero stati dei cattivi colonizzatori, avrebbero potuto sottomettere, sedurre e soggiogare quel mondo ingenuo, facendo valere i lati buoni, virtuosi e magnanimi della loro secolare civiltà. E dopo avere elencato, seguendo uno schema che diventerà ricorrente, le virtù americane in netta antitesi ai vizii che ammorbano il vecchio mondo, giunge finalmente alla chiara esplicitazione dell'ideologia qui sottesa:

Perché non è accaduta sotto Alessandro o sotto quegli antichi Greci e Romani una così nobile conquista, e un così grande mutamento e alterazione di tanti imperi e popoli non è avvenuto sotto mani che avrebbero dolcemente levigato e dissodato quello che c'era di selvaggio, e fortificato e fecondato i buoni semi che natura vi aveva posto, mescolando non soltanto alla coltivazione delle terre e all'ornamento delle città le arti di qua, nella misura in cui vi sarebbero state necessarie, ma mescolando anche le virtù greche e romane a quelle native del paese! Che progresso sarebbe stato, e che miglioramento per tutta questa fabbrica del mondo, se i nostri primi esempi e modi di fare che sono apparsi laggiù avessero indotto quei popoli all'ammirazione e all'imitazione della virtù e avessero stabilito fra essi e noi una comunione e un'intesa fraterna! Come sarebbe stato facile trarre profitto da anime così nuove, così affamate di apprendere, che avevano per la maggior parte così belle disposizioni naturali!².

Mentre invece – si rammarica Montaigne – sono approdati gli Spagnoli, con il genocidio e le «vili vittorie» seguitene, incapaci, dopo una così *barbara* conquista, di *intraprendere* alcunché³.

Non si può pertanto non concordare con Gliozzi, il quale, pur mettendo in luce il lato *antiethnocentrico* e l'interesse etnografico come specifiche novità del suo pensiero, mostra poi l'istanza ideologica neocoloniale, *in alternativa* al modello iberico, che vi si fa strada, demolendo così nel contempo l'immagine di un Montaigne anticolonialista *tout court*⁴: ad una pratica coloniale *distruttiva* quale quella operata dai Cortez e dai

1 Cfr. ivi, Libro III, cap. VI, “Delle carrozze”, pp. 1209-10; sono significative le citazioni da Lucrezio in proposito.

2 Ivi, p. 1212.

3 Cfr. ivi, p. 1214.

4 Cfr. G. GLIOZZI, *Adamo e il Nuovo Mondo*, cit., p. 216: «È finora sfuggito che la critica di Montaigne (come di molti altri autori francesi cinque-seicenteschi catalogati dalla storiografia tradizionale come sostenitori del *mito del buon selvaggio*) non si rivolge – né poteva rivolgersi – contro *ogni* forma di

Pizarro, andrebbe piuttosto sostituito un «rapporto di reciproco vantaggio» tramite i commerci e un eventuale processo di *acculturazione*. Ciò che però Gliozzi pone in secondo piano è la movenza contraddittoria dell'atteggiamento di Montaigne, che andrà poi a costituire un *calco*, quasi una forma archetipa, per il pensiero illuministico della *diversità antropologico-culturale*. Se cioè, per dirla con Landucci, si ha qui una precisa «intuizione dell'universalità del fenomeno dell'etnocentrismo», cui si connette la curiosità etnografica, fino a fondare una vera e propria teoria della relatività delle consuetudini (si veda il saggio già citato *De la coutume*, con la sua esemplificazione estrema, *antipodica*), non può non colpire l'incompatibilità di tali idee con le inconfessate, ma chiaramente rinvenibili, aspirazioni coloniali (in qualche modo “di classe” o “nazionali”) del nostro autore. Gliozzi non sembra stupirsi, e noi con lui: l'ideologia, le ambiguità e le contraddizioni ora emerse sono *storicamente determinate*, hanno una loro intima e logica necessità. Vi sarebbe in ultima analisi una connessione – per noi ovvia – che difficilmente sarebbe stata colta da Montaigne: se, cioè, da un punto di vista teorico, *astratto e disinteressato*, il relativismo scettico del suo pensiero non può che trovarsi allineato ad un relativismo culturale che non si perita di criticare il pregiudizio etnocentrico, il quale bolla l'indio con i peccati di *idolatria*, di *antropofagia* e di *guerra perpetua*³; d'altro canto, la mancata critica dei rapporti materiali che il

colonizzazione, ma contro *una* forma specifica, quella realizzata dalla potenza iberica: tant'è vero che questa critica rappresenta al tempo stesso il presupposto ideologico di una *diversa* (e più evoluta) forma di colonizzazione».

1 Cfr. S. LANDUCCI, *I filosofi e i selvaggi 1580-1780*, Laterza, Bari 1972, p. 31. Tale intuizione è peraltro considerabile alla stregua di quanto ricordato sopra sulla trasversalità culturale del fenomeno dell'etnocentrismo.

2 «Dare la priorità genetica all'aspetto coloniale dell'ideologia sul 'selvaggio' consente tuttavia non soltanto di evitare la surrettizia introduzione di spiegazioni metastoriche – quale per esempio una supposta tendenza della cultura europea al superamento dell'etnocentrismo – ma anche, e prima ancora, consente di cogliere nella produzione delle idee sul 'selvaggio' un'ulteriore articolazione e determinatezza storica» (G. GLIOZZI, op.cit., p. 5).

3 Ivi, p. 213. A proposito dei “peccati” di cui gli *indios* si sarebbero resi colpevoli agli occhi dei *cristianissimi* visitatori europei, merita di essere menzionato l'interessante studio condotto da Luciano Parinetto sulla sovrapposizione del marchio di stregoneria alle popolazioni indigene americane, operato durante la colonizzazione, tanto da diventare per taluni essenziali aspetti «le streghe *esterne* al Vecchio mondo; mentre l'eccidio delle streghe nell'Europa post-Conquista potrebbe essere anche il riflesso delle tecniche di eliminazione sperimentate sugli *indios* del Nuovo mondo: le streghe come *indios interni*

colonialismo va instaurando, e dunque della sua ingiustizia – fatto salvo il giudizio morale sui massacri dei *Conquistadores*, che pure ha un suo valore critico specifico – *non poteva non ingenerare una critica all'eurocentrismo dimezzata.*

Vedremo oltre come tali limiti si mostreranno con maggiore evidenza e pregnanza, nell'ambito della nascente antropologia settecentesca. Possiamo già qui prefigurare lo schema della contraddizione: se da una parte il pensiero occidentale, proprio in quanto ha una vocazione universalistica e ritiene il *cogito* una facoltà di tutta la specie (almeno in linea di principio), va elaborando alcune dottrine che si pongono il problema del rapporto di tale universalità con le differenze e le specificità delle culture, volte a giustificarle e a trovarne il fondamento in una *natura comune* degli uomini; dall'altra parte è indubbia la determinatezza storica di tali teorie, se è vero che un pensatore non può uscire dal suo tempo più di quanto non possa cambiar pelle¹: la pretesa universalizzante, che voleva ricomprendere in sé tutte le diversità, non può non apparire *uno* dei punti di vista, storicamente determinati come si è più volte ricordato, *entro lo stesso gioco delle diversità.* E allora Montaigne – per tornare al nostro oggetto – guarda al Nuovo Mondo e agli altri costumi, con l'atteggiamento teorico-contemplativo di colui che condanna l'attribuzione del titolo di *barbarie* al non-europeo, fraternizzando così nel pensiero con *l'altro*, ma poi – forse inconsciamente e comunque non in maniera esplicita – si fa apologeta di una nuova forma a venire di colonialismo, là dove considera l'America un *mondo bambino* da educare e di cui sfruttare le immense

all'Europa». Erranze e vagabondaggi *demonologici* che meglio spiegano quel «demonio europeo» a noi noto con il nome più appropriato di *capitalismo nascente* (si veda L. PARINETTO, *La traversata delle streghe nei nomi e nei luoghi e altri saggi*, Colibri, Paderno Dugnano 1997, pp. 22 e 95).

1 Cfr. G.W.F. HEGEL, *Lezioni sulla storia della filosofia*, trad.it. di E. Codignola e G. Sanna, La Nuova Italia, Firenze 1981, vol. I, p. 57: «L'individuo è figlio del suo popolo, del suo mondo, di cui egli non fa altro che manifestare la sostanza, sebbene in una forma peculiare. Il singolo può ben gonfiarsi quanto vuole, ma non potrà mai uscire dal proprio tempo, come non può uscire dalla propria pelle». Può sembrare fuori luogo, al limite della forzatura interpretativa, ma un Hegel indubitabilmente campione del pensiero eurocentrico, può anche essere letto come attento pensatore della poliedricità culturale, là dove il suo problema centrale è proprio quello di ricondurre le giustapposte ed estrinseche diversità sotto l'*unità dialettica* dello spirito universale. Il dilemma rimane quello della effettiva *sintetizzabilità del molteplice* – specie se a pretenderlo è *una* delle culture che storicamente si sono venute manifestando.

potenzialità. Ritroveremo le medesime oscillazioni negli Illuministi francesi.

3. L'immagine del *selvaggio* e lo stato di natura

Del testo *I filosofi e i selvaggi* di Sergio Landucci si vorrebbero qui utilizzare principalmente, e convogliare entro i limiti e le finalità del presente studio, le acute analisi relative alla problematizzazione che il tema dei *selvaggi* reca all'interno della complessa elaborazione del concetto di *stato di natura*. Questo riferimento ha la duplice funzione di ricollocare in ambito prevalentemente filosofico la discussione sul *selvaggio*, e nel contempo di reimmetterla nell'alveo che – tramite la linea di sviluppo che va da Hobbes a Rousseau – ci consentirà di *preparare criticamente e storicamente l'analisi del concetto roussoiano di uomo naturale*.

«L'intuizione dell'universalità del fenomeno dell'etnocentrismo», che ha in Montaigne, come abbiamo visto, un convinto assertore, necessiterà, specie a partire dal Seicento con il progressivo costituirsi di una rigorosa *filosofia della politica*, di una tematizzazione che sia in grado di superare la genericità con cui era stata precedentemente formulata. Landucci individua nell'oltrepassamento dell'*aut-aut* tra l'universalismo tradizionale fondato sul *consensus gentium* e lo scetticismo generato dall'esperienza della diversità delle culture, lo sforzo maggiore compiuto dal razionalismo giusnaturalistico, da Hobbes a Pufendorf.

D'altro canto, una linea “scettico-relativistica”, che va da Montaigne a Locke, ispirandosi proprio alla *varietas morum*, mette costantemente in discussione l'ipotesi *ontologica* di uno stato di natura e di una legge naturale innata e comune a tutti gli uomini¹. Un ulteriore tentativo di superare questa seconda contraddizione verrà

1 Ci sembra alquanto interessante, e foriera di sviluppi notevoli, la conseguenza principale che

compiuto – come vedremo – da Montesquieu, che con l'*Esprit des lois* ardirà ricondurre e spiegare le diversità alla luce di leggi *sociologiche* storicamente individuabili¹. Ciò che comunque risulta chiaro – e che crediamo rappresenti il modo peculiare con cui si manifesta l'interesse per il *selvaggio*, o più in generale per le popolazioni americane, da parte dei pensatori del Sei-Settecento, differenziandoli in ciò dai precedenti osservatori – è il crescente significato teoretico che il tema della *diversità*, più sociopolitica ora che non culturale, va assumendo nelle varie teorie filosofico-politiche. Al punto che Landucci giunge ad individuare in tale complesso intreccio, per lo meno due rilevanti “scoperte” del pensiero moderno, e cioè la distinzione-dissociazione tra *società* e *Stato* e l'avvento dell'ideologia del progresso².

Già in Hobbes lo sguardo sul *selvaggio* non ha più alcuna connotazione *mitica* o *nostalgica*, né tanto meno critico-morale o psicologica. Egli accenna alla sua figura in un passo del capitolo XIII del *Leviathan*, a supporto empirico della deduzione che dello stato di natura viene compiendo a partire dai caratteri passionali (universali) dell'uomo: «Si può forse pensare che non vi sia mai stato un tempo e uno stato di guerra come questo, ed io credo che nel mondo non sia mai stato così in generale; ma vi sono molti

Landucci trae dall'antiinnatismo lockiano: la *critica dell'idea di “coscienza”*, intesa come ricettacolo universale di una datità originaria e immutabile, base *naturale* (e metafisica) dell'uomo: «in questo senso l'“empirismo” implicava appunto, in larga parte, una dottrina del condizionamento culturale, al quale veniva assegnato lo spazio reso aperto col rifiuto dell' ‘innatismo’» (S. LANDUCCI, op.cit., p. 61).

1 Cfr. *ivi*, p. 75, dove Landucci individua proprio nel *pensiero sociologico* di Montesquieu la «seconda grossa rottura epistemologica, se così si vuol dire, dopo quella che s'era avuta con la critica della nozione di ‘coscienza’».

2 Il tema della dissociazione società/stato crediamo sia il filo rosso del testo di Landucci, il quale ne indaga lo sviluppo, proprio in rapporto all'osservazione delle società selvagge, da Pufendorf a Leibniz, da Locke a Helvetius: «le idealizzazioni moderne dei selvaggi [...] non ebbero solo la funzione di dar voce in qualche modo a quel ‘disagio nella civiltà’ che attraversa probabilmente ogni cultura ed ogni società umana [...], ma ebbero anche quest'altra funzione essenziale, di anticipare letterariamente e forse di rendere possibile e viepiù urgente, infine di accompagnare a guisa di ridondante commento, una grande scoperta teorica come la distruzione della necessità e dell'universalità dell'implicazione società-Stato» (op.cit., pp. 173-74). Per quanto concerne l'altro tema, quello del progresso, Landucci individua in Vico, cui dedica un intero densissimo capitolo, il fondatore della teoria settecentesca dell'evoluzionismo: «Si dovrà dire che, per il crescere e il maturare dell'ideologia moderna del ‘progresso’ dell'umanità, ha avuto una funzione decisiva il riferimento ai ‘selvaggi’ americani – e segnatamente, per l'appunto, attraverso la tesi di una corrispondenza del loro livello culturale con quello degli antenati antichissimi delle nazioni successivamente pervenute a civiltà» (*ivi*, pp. 312-13).

luoghi ove attualmente si vive in tal modo. Infatti, in molti luoghi d'America, i selvaggi, se si esclude il governo di piccole famiglie la cui concordia dipende dalla concupiscenza naturale, *non hanno affatto un governo e vivono attualmente in quella maniera animalesca di cui ho prima parlato*¹. Potremo però comprendere meglio la condizione del selvaggio che Hobbes immagina e configura, operando un rovesciamento nella logica del suo discorso: non è in realtà *l'americano* cui qui ci si riferisce a fornire la prova dello stato di natura, quanto piuttosto è la proiezione della ipotetica condizione naturale sul selvaggio a risultare determinante. Proviamo a seguire il ragionamento di Hobbes nelle sue coordinate fondamentali. L'assunto di partenza riguarda l'eguaglianza naturale degli uomini, tanto nelle facoltà del corpo quanto in quelle psichiche: ma è proprio da tale eguaglianza delle possibilità che discende un eguale sperare e tendere verso i fini propri della specie (conservazione e piacere). Inevitabile è dunque il conflitto che ne sortisce: «Cosicché, troviamo nella natura umana tre cause principali di contesa: in primo luogo la rivalità; in secondo luogo la diffidenza; in terzo luogo l'orgoglio. La prima porta gli uomini ad aggredire per trarne un vantaggio; la seconda per la loro sicurezza; la terza per la loro reputazione»². Lo stato di guerra – inteso come «guerra di ogni uomo contro ogni altro uomo» – è il postulato che da un lato descrive il precipizio entro cui la libertà umana originaria inevitabilmente conduce, e dall'altro fissa la *necessità logica* del passaggio allo Stato. In quella condizione *«la vita dell'uomo è solitaria, misera, ostile, animalesca e breve»*³. A questo punto Hobbes, rammentando che lo stato naturale e di guerra fin qui delineato è frutto di una inferenza dalle passioni⁴, ritiene di dover ricorrere all'esperienza: da una parte esemplifica tramite la reazione psicologica dell'insicurezza, così come viene costantemente vissuta dal cittadino,

1 T. HOBBS, *Leviatano*, a cura di A. Pacchi, Laterza, Bari 1992, pp. 102-03 [corsivo nostro].

2 Ivi, p. 101.

3 Ivi, p. 102, [corsivo nostro].

4 *Ibidem*.

timoroso per i suoi beni e per la propria incolumità; in secondo luogo ricorre alla figura del selvaggio, riconducendo ad essa lo stato di natura e lo stato di guerra.

Con ciò egli vorrebbe arrivare a dimostrare che *fuori e prima della condizione civile statale vige solo uno stadio quasi-animale*, impolitico e di grave pregiudizio per la capacità di sopravvivenza, *toto genere* diverso dal livello dell'organizzazione politica. Come giustamente nota Landucci, Hobbes legge la condizione permanente di guerra intertribale degli Americani e la loro presunta *miseria*, in funzione della sua teoria giusnaturalistica volta a postulare una radicale opposizione tra lo stato di natura e lo stato politico. Non solo, l'argomento del selvaggio risulta accordarsi, ed anzi giustificare, la tesi della negazione della «naturalità, e quindi della universalità, del fenomeno dell'organizzazione *politica* dell'umanità» nel suo complesso¹. Ma è il terzo “esempio” recato da Hobbes, dopo quelli del *timore civico* e del selvaggio, a gettare piena luce sull'intero movimento del suo argomentare: «Ad ogni modo, si può intuire quale genere di vita ci sarebbe se non ci fosse un potere comune da temere, dal genere di vita in cui, durante una guerra civile, precipitano abitualmente gli uomini che fino a quel momento sono vissuti sotto un governo pacifico»². Crediamo sia chiaro come il selvaggio non venga qui nonché mitizzato, in realtà nemmeno tematizzato – e in ciò ci discostiamo da quanto sostiene Landucci, il quale parla di una *presenza centrale* dei selvaggi d'America nell'opera di Hobbes³: sulla sua figura vengono proiettate piuttosto le ombre del *bellum omnium* che, d'altra parte, come chiaramente enunciato fin dal *De Cive*, attraversa la condizione umana in ogni sua manifestazione, l'uscita dallo stato naturale di guerra di ogni individuo contro ogni altro comportando l'entrata in uno *stato*

1 Cfr. S. LANDUCCI, op.cit., p. 136. Nel *De Cive* Hobbes critica esplicitamente l'assunto aristotelico della naturale politicità dell'uomo: «Questo assioma, sebbene accolto da molti, è falso [...]. Infatti, esaminando più a fondo le cause per cui gli uomini si riuniscono e godono della società reciproca, risulterà senz'altro evidente che ciò non avviene in modo che *per natura* non possa accadere diversamente, ma *per accidente*» (T. HOBBS, *De Cive*, a cura di T. Magri, Editori Riuniti, Roma 1981, p. 80 [corsivo nostro]).

2 T. HOBBS, *Leviatano*, cit., p. 103.

3 S. LANDUCCI, op.cit., p. 114.

*socializzato di guerra*¹. Quale allora il vantaggio conseguito dalle società? La risposta viene chiaramente formulata nel *Leviatano*, dove l'ipotesi dello stato di natura – e dunque una sua eventuale *inesistenza* – non toglie che in tutti i tempi siano i re e i capi a misurarsi tramite la guerra, ma per lo meno «poiché essi sostengono con ciò l'operosità ingegnosa dei loro sudditi, non ne consegue quella miseria che accompagna la libertà degli uomini isolati»: solo l'organismo politico, la *società civile*, può garantire dunque lo sviluppo tecnologico e materiale degli uomini².

Di più: quella differenza posta nel *De Cive* tra società civile, intesa come alleanza per stringere la quale occorrono *patti e fede*, e semplici aggregazioni, sembra qui essere applicata allo stato selvaggio. «I selvaggi, *se si esclude il governo di piccole famiglie la cui concordia dipende dalla concupiscenza naturale*, non hanno affatto un governo»: ciò vuol dire che isolato o aggregato che sia, il selvaggio *per definizione* rimane escluso dalla sfera della socialità, e dunque non può che permanere in uno stato che lo porterà prima o poi all'autodistruzione. Ciò consente a Landucci di introdurre nella sua analisi il tema capitale, come già ricordato sopra, della dissociazione Stato/società: Hobbes ritiene che lo Stato assorba in sé ogni tipo di organizzazione sociale, non potendo una società, per essere ritenuta tale, non sottostare al comando del potere unico, sovrano e assoluto; diversamente essa *non è*, o meglio è mero aggregato, sempre esposto al pericolo di dispersione degli individui e della guerra infinita, in ultimo all'inevitabile autodistruzione della specie – e dunque *stato selvaggio*, vicino ad una condizione di *animalità*.

La natura umana nella sua immediatezza è in Hobbes un dato da superare – un

1 Cfr. *De Cive*, cit., p. 87: «Così accade che, per paura reciproca, pensiamo che si debba uscire da tale stato, e cercare dei soci, affinché, se si deve affrontare la *guerra*, non sia contro tutti, né senza aiuti». E allora centrale in Hobbes diviene il fenomeno universale della guerra e – tramite lo Stato – della sua controllabilità.

2 *Leviatano*, cit., p. 103. Similmente nel *De Cive*, dove agli Americani *dei nostri tempi* vengono contrapposte le «nazioni che oggi sono prospere e civili», ma che a loro volta *nei tempi passati*, non diversamente da quelli, «erano poco numerose, feroci, poco longeve, povere, sporche, prive di tutti gli agi e gli ornamenti della vita che la *pace* e la società sogliono offrire» (cit., p. 87).

dato peraltro immutabile, poiché legato, se non identificato, al livello passionale dell'uomo: «Queste sono dunque le vere delizie della società, cui siamo condotti dalla natura, cioè dalle passioni insite in ogni essere vivente»¹. Su questo stato, ontologicamente e non cronologicamente primo, deve prevalere la legge, il contratto. Ma la vittoria dell'*ordine* sul *caos* non è un'acquisizione stabile e definitiva: il pericolo della guerra fratricida, di un nuovo inabissarsi nello stato selvaggio, continua ad incombere – e del resto il sangue che in ogni angolo della cristianissima Europa (e non della lontana America!) viene copiosamente sparso, sta lì a dimostrarlo.

Se in Rousseau – come cercheremo di far emergere – il selvaggio sarà *paradigma* della società giusta, in Hobbes è il suo esatto contrario: è negazione della socialità (l'unica possibile in termini razionali, cioè a dire quella statuale), simbolo negativo della conflittualità non governata, e pertanto letale per la sopravvivenza della specie.

* * *

John Locke utilizza più diffusamente di quanto non faccia Hobbes la figura del selvaggio, identificandolo più precisamente con l'*indiano d'America*.

Il suo secondo *Trattato sul governo*, vera e propria teoria dell'origine della società politica, da intendersi come trasformazione di «un semplice aggregato di individui naturali in un solo e solidale corpo politico»², è ricco di esemplificazioni e di riferimenti agli Americani in qualità di popoli *prepolitici*. Invero, la collocazione dei selvaggi nello stato di natura, a giudizio di Landucci, risulterebbe qui non pertinente, dato che essi costituiscono di fatto un *corpo sociale* – anche se non politico, mancando di un governo

1 *De Cive*, cit., p. 81 [corsivo nostro]. Hobbes, prima del passo citato, aveva esposto le sue idee circa la naturale *insocievolezza* e l'assoluto egocentrismo umani – tesi che Rousseau in parte riprenderà.

2 J. LOCKE, *Trattato sul governo*, a cura di L. Formigari, Editori Riuniti, Roma 1992. Cfr. l'Introduzione, p. XXXIII.

stabile – che nella condizione di pura naturalità normalmente non è dato. L'argomentazione, però, non ci convince del tutto, e, piuttosto, tendiamo a concordare con Lia Formigari, là dove dice: «Quello che Locke descrive come stato di natura ha in realtà già tutti i connotati di quella che sarà poi detta *società civile* e come tale distinta dalla *società politica*. Lo stato di natura descritto da Locke è infatti propriamente la sfera dei rapporti economici e giuridici in cui l'uomo agisce come privato; è quel mondo dei bisogni, degli interessi, del lavoro, *che costituisce appunto la base naturale della società politica*». Delle due l'una: o lo stato di natura è insieme *roussoianamente* prepolitico e presociale – e allora l'indiano di cui discorre Locke si trova già al di là di esso; oppure la sua peculiarità è principalmente quella di distinguere dall'organizzazione statale tutte le altre forme, libere e fluttuanti, dell'aggregazione umana: e in questo caso, indubabilmente, l'indiano è interno allo stato di natura². Proveremo ora ad individuare i passi, riferendoci direttamente al testo, in cui Locke parla degli Indiani, cercando, per quanto ci è possibile, di ricostruire l'intento paradigmatico, il significato che la figura del selvaggio assume nel discorso filosofico-politico che viene elaborando.

«Il selvaggio indiano, *che non conosce recinzioni e possiede ancora in comune la terra*», vive dunque nella condizione che precede il processo di appropriazione delle terre, in un assetto societario di tipo comunistico “primitivo”: non vi è dubbio che qui Locke non si riferisce ai selvaggi isolati delle foreste, ma alle tribù indiane organizzate, che proprio in quegli anni venivano “acculturate” dai suoi connazionali. Ed è chiaro

1 Ivi, Introd., p. XXXII [corsivo nostro].

2 Ci sembra però che Locke più che su nozioni *sociologico-politiche*, insista qui sulla dimensione *giuridica*, contrapponendo come fa la legge di natura, in cui «ciascuno ha il potere esecutivo», alla legge dello Stato, in cui è solo l'unico potere sovrano a legiferare ed eseguire: «afferma inoltre che tutti gli uomini si trovano naturalmente in quello stato e vi rimangono fino al momento in cui di propria volontà si fanno membri d'una società politica» (op.cit., pp. 12-13); e ancora: «Quando gli uomini vivono insieme secondo ragione, senza un sovrano comune sulla terra, col potere di giudicarsi fra loro, si ha lo stato di natura» (ivi, p. 16). Risulta chiara invece in Locke, diversamente da Hobbes, la distinzione tra stato di natura e stato di guerra: si veda ivi, p. 6, là dove distingue tra *libertà e licenza*; p. 7: «la legge di natura [che] vuole la pace e la sopravvivenza di tutto il genere umano»; e ancora, cfr. cap. III, “Lo stato di guerra”: «Ecco qui evidente la differenza fra stato di natura e stato di guerra, che taluni hanno confuso, e che sono invece tanto lontani l'uno dall'altro quanto uno stato di pace, benevolenza, assistenza e difesa reciproca è lontano da uno stato di inimicizia, malvagità, violenza e reciproco sterminio» (ivi, pp. 15-16).

che, quando poco più avanti esclama: «vorrei sapere infatti se nelle foreste vergini e nelle incolte praterie dell'America, abbandonate alla natura, che nessuno cura, dissoda o coltiva, mille acri diano ai poveri e infelici abitanti del luogo tanti beni di sussistenza quanti dieci acri di terra altrettanto fertile producono nel Devonshire, dove sono ben coltivati»¹ – ebbene qui non vi è solo la ricerca di una controprova fattuale alla tesi della proprietà come *prodotto del lavoro umano*. Tra le righe – e vorremmo ricordare quanto Gliozzi abbia insistito sul livello *ideologico* che la figurazione della nuova umanità esplorata assume nella mente degli europei – è leggibile *anche* lo spirito apologetico del moderno colonialismo inglese: le vergini foreste e le incolte praterie d'America, *le terre vuote*, non sottoposte alla dinamica dell'appropriazione, sono gli spazi che di lì a poco migranti vari del Vecchio Mondo s'appresteranno ad occupare *in toto*². «Non v'è di ciò dimostrazione più chiara [e potremmo ripeterlo testualmente anche noi] di quella offerta da diversi popoli d'America, *ricchi di terra e poveri di tutti i beni di sussistenza*. La natura ha donato loro non meno generosamente che ad altri popoli la materia prima della ricchezza, cioè un suolo fertile, capace di produrre in abbondanza tutto ciò che può servire per il cibo, il vestiario e il piacere; ma, *quella terra non essendo messa a*

1 J. LOCKE, *Trattato sul governo*, cit., p. 30.

2 Lo storico americano Francis Jennings ha mostrato, con dovizia di particolari e sulla base di un vasto lavoro di ricostruzione documentaria, come il mito della conquista presupponesse un'America *terra vergine* (cui non a caso il giurista puritano John Winthrop, nel 1629, aveva applicato, per una gran parte del territorio, la categoria giuridica di *vacuum domicilium*). In realtà «il continente americano più che vergine rimase vedovo: vedovo del suo popolo. Non è vero che gli Europei trovarono un deserto; è vero invece che, forse involontariamente, ne crearono uno. [...] La cosiddetta colonizzazione dell'America fu piuttosto una *ricolonizzazione*: la seconda occupazione di una terra resa spoglia dalle epidemie e dalla demoralizzazione seguite all'arrivo dei nuovi coloni» (F. JENNINGS, *L'invasione dell'America. Indiani, coloni e miti della conquista*, trad.it. di M. Pustianaz, Einaudi, Torino 1991, p. 33). L'eliminazione del velo ideologico dovuto alla narrazione e alla storiografia europee, ci restituisce così – nonostante la precarietà delle fonti – un'immagine del tutto rovesciata del *selvaggio* indiano d'America: tribù stanziali, popolose, dedite anche all'agricoltura, pendolari e non nomadi, il cui sistema economico era alquanto complesso; tutt'altro che anarchiche, ma molto più tolleranti della diversità, certamente egualitarie e meno repressive delle società europee. Non solo: il vero pionierismo fu quello indiano: «In ultima analisi, la società americana deve alla componente indiana l'esplorazione, lo sfruttamento, la colonizzazione e la coltivazione del continente americano» (ivi, p. 191). Il prezzo pagato dagli Indiani per questo processo di *acculturazione* fu, com'è noto, altissimo e lo scambio impari: il controllo del territorio, una medicina avanzatissima, le transazioni commerciali *contro* la distruzione delle istituzioni tribali, le epidemie, l'aumento della conflittualità intertribale (cui spesso si sovrappone quella intercoloniale) – il *nobile selvaggio* che non vuole diventare capitalista è così destinato a soccombere sotto i colpi del *barbaro* colono europeo!

frutto dal lavoro, essi non hanno la centesima parte dei beni di cui noi godiamo; e il sovrano d'un ampio e fertile territorio mangia, alloggia e veste peggio d'un bracciante inglese». Qui crediamo agisca anche l'argomento, già baconiano, del *dislivello tecnologico*: solo il lavoro, e dunque la tecnica ad esso inestricabilmente connessa, consente di valorizzare la terra e di passare da uno stato di “ricchezza naturale” (disponibilità di terre che però, non messa a frutto, produce miseria) ad uno di ricchezza sociale (i «beni di cui noi godiamo»).

L'esito finale del processo di valorizzazione tramite il lavoro è l'uso della moneta: e proprio questa *convenzione sociale* sconosciuta agli Indiani, che di lì a poco sarebbe stata per loro fatale, avrebbe più agevolmente consentito la conquista degli «ampi spazi che giacciono inutilizzati [...] più estesi di quanto coloro che vi risiedono usino o possano usare, e [che] sono dunque tuttora comuni». Per quanto Locke utilizzi tutti questi *exempla* formalmente a sostegno della sua tesi sulla formazione della proprietà, non può non insospettire il continuo ricorso all'immagine dell'indiano libero ma povero, che vaga lungo le immense distese incontaminate del Nord America.

«Così dapprincipio tutto il mondo era America»: se il Nuovo Mondo era agli occhi di Montaigne *fanciullo*, per Locke – meno miticamente e più modernamente – esso è paradigma della condizione originaria dell'umanità, non in quanto *selvaggia*, *innocente* o *primitiva*, bensì per il suo stato “pre-proprietario”, potremmo dire *pre-borghese*; a contrapporsi non sono più – come in Hobbes – lo stato di natura e lo stato della sovranità assoluta, quanto piuttosto lo stato della legge naturale e lo *stato dei*

1 J. LOCKE, *Trattato sul governo*, cit., p. 33 [corsivo nostro].

2 Si veda poi anche in Montesquieu (libro XVIII, capp. 15-17 dell'*Esprit des lois*). L'uso del denaro nasce per Locke dall'esigenza di superare la deteriorabilità del prodotto del lavoro, in funzione dell'accrescimento e dell'estensione delle ricchezze; chi, come l'indiano, ha bisogni naturalmente delimitati e commisura la propria produzione al consumo immediato, non si pone certo il problema dell'accumulazione e della sua conservabilità.

3 J. LOCKE, op.cit., p. 36.

4 Ivi, p. 38 [corsivo nostro].

proprietari.

Ma l'interesse di Locke per i popoli americani – come giustamente rileva Landucci, cui rinviamo per l'approfondimento delle singole questioni¹ – pur mosso dalle esigenze della ricerca *sociologica*, si addentra poi in ambito più propriamente politico-giuridico, al fine, come del resto già anticipato, di segnare chiaramente il confine tra *società pre-politiche* e *società statuali*. L'intento è il medesimo di Hobbes, ma le categorie interpretative utilizzate sono meno rigide: non solo si ha uno slittamento di significato nel concetto di stato di natura, ma la netta scissione che quegli aveva posto tra una quasi-animalità selvaggia e le organizzazioni politiche nate dal contratto, si va stemperando in un delinarsi più graduale del passaggio dal primo al secondo stadio. I popoli americani fruirebbero così insieme della loro libertà naturale (e in ciò sono aggregato di individui liberi), e della opzione alternativa della facoltà di elezione dei capi per la guerra o solo in talune speciali occasioni (e in tal caso sono visti come entità collettive aventi una propria identità societaria): «Così vediamo che i re degli indiani d'America – terra, questa, che è ancora *modello di quelle che furono le prime epoche dell'Asia e dell'Europa* [...] – sono poco più che comandanti dei loro eserciti e, benché in guerra abbiano una autorità incondizionata, in patria e in tempo di pace esercitano invece un limitato dominio»².

Questo ci consente di chiarire meglio la questione sollevata in precedenza sulla *collocazione* dei selvaggi: crediamo si possano individuare, senza forzare per questo il

1 Cfr. S. LANDUCCI, *I filosofi e i selvaggi*, cit. pp. 151-170. Nel riferirsi ai capitoli V e VIII del secondo *Treatise* – che, lo ricordiamo, si occupano rispettivamente della proprietà e dell'origine della società politica – Landucci tratta principalmente del significato che all'interno del pensiero politico di Locke riveste la figura del selvaggio *dal punto di vista sociologico e giuridico*: rovesciando le posizioni di Hobbes, che aveva assunto il dominio della guerra come parametro dell'assenza della *civilis societas*, Locke ritiene vi sia nelle *società* indiane un potere coercitivo funzionale al solo esercizio dell'attività bellica (argomento che verrà poi ripreso da Hume); non solo, agisce in Locke la nozione etno-storica di *popolo*, tramite la quale egli è ora in grado di interpretare quelle comunità prive di un assetto proprietario, come *organizzazioni sociali* senza tribunali né veri e propri governi. Rimane però fuori dall'analisi di Landucci, peraltro accuratissima, l'aspetto più propriamente *ideologico-coloniale* su cui si è qui creduto di dover insistere.

2 *Trattato sul governo*, cit., p. 79 [corsivo nostro].

discorso lockiano, all'interno dello stato di natura due momenti, uno, generico e originario, della libertà individuale; l'altro, più determinato, delle prime forme di organizzazione sociale. È a quest'ultimo che gli Indiani appartengono – pur continuamente oscillando tra libertà assoluta e comunità quasi-politica. Ma è solo con l'avvento dello Stato – con governi e magistrati volti a garantire la stabilità delle norme, l'imparzialità del giudizio e l'esecutività delle sentenze – che la legge naturale, razionale ma inefficace a gestire la turbolenza umana, può finalmente sostanzarsi in una legge civile e politica, essenzialmente *a salvaguardia della proprietà*¹.

Ci sembra quindi che il selvaggio assuma in Locke una valenza del tutto peculiare: esso è quasi anello di congiunzione tra l'astratta libertà delle origini e lo stadio dell'assoggettamento politico, esempio osservabile nel presente storico (quasi *fossile vivente*, per usare un'espressione di Landucci a proposito del nascente evoluzionismo settecentesco) del movimento socioeconomico e giuridico che accompagna tale trasformazione. Ma per quanto venga in tal modo perdendo i suoi connotati *mitici*, anche in un pensatore così sobrio e misurato quale è Locke, il fascino irresistibile dell'*età dell'oro* irrompe all'improvviso, se è vero che «la vana ambizione e l'*amor sceleratus habendi* [la citazione è dalle *Metamorfosi* di Ovidio], l'infame cupidigia, [hanno] corrotto l'animo degli uomini»². Ma è solo un fugace rimpianto, forse mero orpello della tradizione retorico-morale; subito dopo, di fatti, il Locke apologeta degli interessi della nascente borghesia inglese riprende il sopravvento, pronto a suffragare il bisogno di nuovi spazi e di nuove terre del futuro colono «libero di associarsi a un'altra società politica o di accordarsi con altri per fondarne una nuova, *in vacuis locis*, in qualsiasi parte del mondo che possano trovare libera e disponibile»³.

1 Cfr. *ivi*, pp. 90-1: «Il grande e fondamentale intento per cui dunque gli uomini si uniscono in Stati e si assoggettano a un governo è la salvaguardia della loro proprietà».

2 *Ivi*, p. 82.

3 *Ivi*, p. 88.

4. Teoria dei climi e *sauvagerie* in Montesquieu

Prima di passare alla analisi degli scritti di Rousseau relativamente alle questioni fin qui poste, occorre ancora soffermarsi sull'opera dell'autore che a nostro giudizio costituisce, almeno per certi aspetti – vedremo quali – il suo più prossimo antecedente teorico e metodologico. Montesquieu, già vi abbiamo accennato, pur operando una netta *demitizzazione* della figura del selvaggio, in linea con Locke e con Vico, ha nel contempo posto con forza e con chiarezza ineguagliabili il problema non solo della diversità di popoli e culture, ma anche della genesi storica e sociale di quella diversità – potremmo dire del suo *statuto ontologico*: fin dalle *Lettere persiane*, egli può senz'altro essere considerato il principale referente *naturale* di ogni dibattito *etnologico* in epoca illuministica.

Le *Lettres Persanes* non sono solo “una sorta di romanzo”, o semplicemente un libro “alla moda”, conformemente alla crescente passione del tempo per l'Oriente e per i suoi seducenti misteri¹: ciò che anzi in questo testo suscita maggiore interesse – come rileva Vincenzo Papa – è il suo carattere plurale e *polifonico*, con la «conseguente proliferazione degli effetti di relatività» indotta dall'intreccio dei soggetti e dei temi, oltre che dalla vantaggiosa scelta dello stile epistolare, e ulteriormente amplificata dal

1 Fin dal XVII secolo, con il determinante contributo dei Gesuiti, accanto al più antico *mito del buon selvaggio*, si era venuto costituendo un mito parallelo del *saggio cinese* che avrà la sua massima diffusione proprio nel Settecento, in particolare negli ambienti parigini. Si veda in proposito il brillante saggio di E. Garin, *Alla scoperta del «diverso»: i selvaggi americani e i saggi cinesi*, in *Rinascite e rivoluzioni. Movimenti culturali dal XIV al XVIII secolo*, Laterza, Bari 1976, pp. 346-53.

meccanismo dell' «esotismo rovesciato»¹. Potremmo aggiungere che anche l'*iranocentrismo* di cui ha parlato Starobinski viene in definitiva a dissolversi, grazie al potenziale critico che Montesquieu esercita mentre poliedricamente si rivolge a tutti i campi della cultura e della vita politico-sociale, *sia* in Oriente *sia* in Occidente – per quanto due aspetti crediamo debbano essere tenuti fermi: l'autore utilizza la finzione dell'*esploratore* persiano al fine di meglio e più agevolmente discettare e criticare le istituzioni dell'Occidente, è vero, ma – in secondo luogo – il primato occidentale non viene messo in discussione, tanto in campo politico, per quel che concerne la sua fondamentale estraneità al dispotismo, quanto nella discriminante questione del rapporto tra i sessi. L'aria soffocante e terribile dell'*harem* – sono celebri le pagine in cui, alternando alla delicatezza dei sentimenti un opprimente senso di disperazione, Montesquieu scruta al di là dei veli dell'ovattato mondo degli eunuchi e delle mogli e concubine recluse di Ispahan – ebbene quell'aria non rende propriamente liberi, ed anzi finisce per generare un inatteso epilogo tragico: l'ultima lettera – è d'uopo non dimenticarlo – è quella di Roxane, nelle cui vene sta scorrendo il veleno! L'*harem* si fa qui simbolo estremo dell'inaccettabilità di un mondo in cui – come avrà a dire Hegel – *solo uno è libero*.

Non è questo il luogo per una analisi particolareggiata delle *Lettere*, tuttavia entro la congerie di temi trattati², si vorrebbe qui richiamare l'attenzione su quel complesso di lettere – dalla CXII alla CXXII – che ha come argomento comune il *calo demografico a livello planetario*, e che costituisce per certi aspetti un saggio autonomo – oltre che un cospicuo esempio di anticipazione di idee del Montesquieu più maturo.

1 C. MONTESQUIEU, *Lettere persiane*, trad.it. di V. Papa, Edizioni Frassinelli, Milano 1995; cfr. la Postfazione, pp. 333-35.

2 Per citarne solo alcuni, oltre alla già nominata *questione femminile*: l'inquisizione, la molteplicità delle religioni, l'egocentrismo, lo Stato e la giustizia, la storia e le antiche repubbliche, il gusto per la descrizione dei “*caractères*”... Di grande interesse sono poi la storia apologetica dei Trogloditi e il dramma amoroso di Aferidone e di Astarte – curiosa narrazione affatto libera da pregiudizi di una relazione incestuosa.

«Durante il mio soggiorno in Europa – osserva l'interlocutore di Usbek – leggo gli storici antichi e moderni, confronto tutte le epoche, mi piace vederle passare, per così dire, davanti a me e mi fermo a riflettere soprattutto sui grandi cambiamenti che hanno reso le epoche *così diverse fra loro e la terra così poco somigliante a se stessa*»¹. Già in questo passo Montesquieu appare come il pensatore attento – e curioso – che percorre mentalmente in lungo e in largo il pianeta, nelle sue determinazioni tanto spaziali quanto temporali, che mette a confronto le sue differenze, così da poterne ricavare spiegazioni e regolarità – un'abitudine metodologica, questa, che costantemente informerà il suo lavoro teorico. Rhedi – l'amico di Usbek in visita a Venezia – si sta chiedendo qui «come mai il mondo è così poco popolato in confronto a quanto lo era una volta»; com'è che «percorrendo la terra non si trovano che rovine»? donde viene questa «malattia di sfinimento che affligge la natura umana»? Il quadro esplicativo generale al cui interno tali questioni devono essere più precisamente collocate, viene delineato nella successiva lettera CXIII, ove si fa riferimento a quella «dimora così soggetta ai cambiamenti» che è la terra nella sua *fisicità* e motilità estrema: catastrofi, lotta degli elementi, malattie, diluvii – ma, soprattutto, noi «vediamo molte parti della terra stancarsi di fornire il sostentamento agli uomini; che cosa ne sappiamo se la terra intera non ha cause generali, lente e impercettibili di esaurimento?»².

Pur tuttavia, al di là delle rilevanti cause fisiche, a divenire determinante è la *causalità morale*: la ragione prima del presunto calo demografico è da ricercare nei *cambiamenti dei costumi*. È qui facile reperire i nuclei originari di due importantissime “leggi generali” dello sviluppo umano che troveranno la loro definitiva sistemazione – e riformulazione – nell'*Esprit des lois*: sia la “teoria dei climi”, sia la tendenziale preminenza della *moralità* sulla *fisicità* nell'ordine causale della generazione degli

1 *Lettere persiane*, cit., pp. 187-88 [corsivo nostro].

2 Ivi, p. 191.

istituti socio-giuridici, per quanto ancora *in nuce* e pur in assenza della necessaria coscienza scientifico-metodologica, operano già in qualità di categorie interpretative generali in grado di spiegare la particolarità dei fenomeni, e anzi di riceverne ulteriore conferma¹. Così la contraddittorietà della poligamia nel mondo islamico; la forma “avanzata” dello schiavismo nei Romani, i quali degli schiavi «facevano un uso migliore»; l'assurdità della proibizione del divorzio tra i cristiani e le differenze in materia di procreazione tra cattolici e protestanti, con la superiore potenzialità demografica di questi ultimi² – tutte le singolarità vengono qui spiegate sulla base della seconda delle “leggi” sopra citate, essendo la prima non ancora chiaramente formulata, e anzi operante solo nei casi estremi (come ad esempio per le “catastrofi”³).

Ma il tema che più ci interessa viene introdotto dalla lettera CXVIII, dove Usbek parla del *caso africano*, connettendolo peraltro a quello americano, e con ciò denunciando l'illogicità tanto dello schiavismo (o per lo meno di *quella* forma particolare di schiavismo che è la “tratta dei neri” gestita dai sovrani europei), dato che gli schiavi africani «trasferiti in un altro clima muoiono a migliaia», quanto del sistema coloniale che fa «morire un numero incalcolabile di uomini per estrarre dal fondo della terra l'oro e l'argento, metalli di per sé assolutamente inutili, che sono delle ricchezze solo perché li si è scelti per esserne i simboli» – con un unico desolante risultato: lo

1 Paul Vernière nel suo studio *Montesquieu e il mondo musulmano nello «Spirito delle leggi»*, spiega d'altra parte che tale ampiezza categoriale è spesso più un limite che un pregio: «Si tratta di un errore di metodo. Perché la visione di Montesquieu è non solo occidentale ma classica e cartesiana. La sua logica consiste nell'integrare in una griglia una serie di fatti scelti non senza pregiudizi e nel trascurare quelli che non si adattano alla tesi adottata». Derathé – da cui abbiamo tratto la citazione – è sostanzialmente concorde: «Montesquieu non procede empiricamente, ma usa costantemente l'esperienza per verificare la verità o la validità dei suoi principi» (C. MONTESQUIEU, *Lo spirito delle leggi*, trad.it. di B. Boffito Serra, Rizzoli, Milano 1989; cfr. l'Introduzione a cura di R. Derathé, pp. 61-2).

2 Non solo: lo *spirito protestante* – Montesquieu sembra averlo capito con grande anticipo – con la sua propensione per il commercio, per le arti e per le manifatture, è in grado di ravvivare tutto, mentre «il monachesimo porta la morte ovunque» e gli avari dervisci, votati ad una sterile e perpetua castità, paralizzano la circolazione delle ricchezze (cfr. *Lettere persiane*, CXVII, cit., pp. 198-200).

3 Tant'è vero che nella lettera CXIX (ivi, p. 201), la fecondità di un popolo viene addirittura ricondotta al «gioco dell'immaginazione», con le sue peculiari e diversificate forme: la speranza negli Ebrei, la religione dei magi tra i Persiani, l'“evemerismo” in Cina, ecc.

svuotamento congiunto, e difficilmente recuperabile, di due continenti¹.

Ancora alla luce di *cause morali* – è chiaro che sotto tale accezione debba in qualche modo essere ricondotto tutto ciò che non è strettamente *causalità fisica* o climatica – viene accertato lo *status demografico ridotto* dei selvaggi: «i paesi abitati dai selvaggi sono di solito poco popolati, per l'ostilità che hanno quasi tutti verso il lavoro e la coltivazione della terra», per non dire della «crudele abitudine delle donne di provocarsi l'aborto»: nell'*Esprit* – come vedremo tra poco – una identica registrazione del fenomeno avrà tutt'altra valenza e la connotazione *moralistica* qui predominante verrà sacrificata per dare spazio ad una lettura prettamente *sociologica*.

Prima però di trasporre questi temi nell'ambito più appropriato del confronto con l'opera principale di Montesquieu, dove si dislocano pur mantenendo la loro intuitiva forza originaria, vorremmo dare un cenno circa la concezione del colonialismo nelle *Lettere persiane*: «L'effetto normale delle colonie è di indebolire i paesi da cui partono senza popolare quelli in cui le si invia»; pertanto «gli uomini devono restare dove sono», ciò per motivi innanzitutto climatici, oltre che per una legge insita nella dinamica dello sviluppo delle nazioni (ed esemplificata dalla seguente metafora: «si possono paragonare gli imperi a un albero i cui rami troppo estesi tolgono tutta la linfa al tronco e non servono che a fare ombra»), confortata oltretutto dai numerosi esempi storici, di cui quello dei *barbari* conquistatori Spagnoli è solo l'ultimo – e il più orrendo, che si pone al «limite estremo della crudeltà».

1 Ivi, pp. 200-01. Montesquieu tornerà a parlare nell'*Esprit* – in forma alquanto più sistematica – dello schiavismo (si vedano i libri XV, sulla schiavitù *civile*, cioè privata; XVI, sulla schiavitù *domestica*, ovvero esercitata sulle donne; XVII, sulla schiavitù *politica*, derivata dalla conquista e strettamente connessa al dispotismo). Pur essendo risolutamente antischiavista (si vedano in proposito l'ironia estrema con cui tratta “Della schiavitù dei negri”, cap. 5, libro XV e la recisa affermazione del carattere *contronatura* della schiavitù in generale, 7-XV), Montesquieu sembra a volte ammettere la legittimità di uno schiavismo moderato e regolamentato, “reale”, cioè legato al lavoro, e non “personale”, derivante dal lusso. Ritiene tuttavia lecite tanto la fuga quanto la ribellione dello schiavo: «Del resto la schiavitù è opposta del pari al diritto civile e al diritto naturale. Quale legge civile potrebbe impedir di fuggire a uno schiavo, dato che non appartiene alla società, e per conseguenza nessuna legge civile lo riguarda?» (C. MONTESQUIEU, *Lo spirito delle leggi*, cit., vol. I, p. 403). Anche nelle *Pensées* le rivolte degli schiavi vengono considerate *guerre giuste*.

2 Ivi, pp. 202-03.

Montesquieu parrebbe qui delineare tre tipi di colonialismo possibili: il modello *distruttivo* – che finisce per logorare anche chi lo adotta; l'evenienza rara di un colonialismo di popolamento in terre dal clima felice che, qualora avesse successo, comporterebbe comunque il costo della divisione dalla madrepatria; infine, l'unico modello sostenibile, che prevede colonie «poco estese, come quelle che si inviano a occupare qualche base commerciale». In una precedente lettera, il solito pensoso e accigliato Usbek, aveva invece puntato il dito accusatore contro l'ipocrisia dei principi cristiani che, dimentichi dell'egualitarismo imposto dalla fede – e di cui si erano dapprima serviti per “motivi di classe” – hanno in seguito «fatto conquiste in paesi in cui hanno visto che era comodo avere degli schiavi e hanno permesso di comprarne e di venderne, dimenticando quel principio religioso cui tenevano tanto»: un esempio indubbiamente persuasivo dell'irrisolta contraddizione tra *fede e interesse!*

* * *

Al fine di inquadrare correttamente l'analisi della *sauvagerie* condotta nell'*Esprit des lois*, sì da poterne intendere appieno il significato specifico, pensiamo sia utile soffermarci un momento sulle novità concettuali, riguardanti nella fattispecie il campo *etnologico*, cui l'insieme dell'impianto teorico costruito da Montesquieu in questa opera «immensa», come egli stesso ebbe a definirla, dà luogo.

Due in particolare di queste novità crediamo siano strettamente connesse al nostro

1 «...per una fatalità che farei meglio a chiamare giustizia divina, i distruttori distruggono se stessi e si logorano continuamente» (ivi, pp. 204-5).

2 Cfr. ivi, pp. 203-06. Si può pensare, per quest'ultimo, al caso inglese, ma meglio forse sarebbe riferirsi al prototipo olandese, puramente commerciale. Montesquieu insisterà nell'*Esprit* (libro XXI, cap. 21, “Scoperta di due nuovi mondi; condizione dell'Europa a questo riguardo”) sull'aspetto *commerciale* dei rapporti tra colonie e madrepatria, cogliendo chiaramente il “progresso” intervenuto con l'insorgere della concorrenza tra le nazioni europee: «Gli Spagnoli considerarono dapprima le terre scoperte come oggetti di conquista: altri popoli, *più raffinati*, compresero che erano oggetti di commercio, e a ciò diressero le loro mire» (*Lo spirito delle leggi*, cit., vol. II, p.705 [corsivo nostro]).

3 *Lettere persiane*, cit., p. 131.

discorso: la concezione geografica, dispiegantesi a tutto campo, con il contributo dato dalla *teoria dei climi* e la formulazione del concetto di *popolo* – meglio sarebbe dire *nazione* – da ricondurre a quello di «*esprit*». Entrambe – e cercheremo di mostrarlo – ci conducono quasi naturalmente verso quello che riteniamo essere il nodo problematico per eccellenza dell'antropologia roussoiana: cioè a dire *il rapporto tra natura e cultura* (o *culture*), tra base fisico-materiale della sussistenza e dimensione storico-morale dell'esistenza umana.

Dell'influsso climatico Montesquieu si occupa nei libri XIV-XVIII dell'*Esprit des lois*¹, a partire da alcune osservazioni di carattere “medico-anatomico”, suscettibili di essere considerate come la base strettamente *scientifico-naturalistica* – in linea con gli studi contemporanei sull'argomento – di una ipotetica rinnovata “teoria dei climi”: ad essere determinante è innanzitutto l'azione dell'aria (calda o fredda) sulle fibre corporee, al punto che i differenti caratteri degli individui – e con essi dei popoli – risultano *direttamente* connessi alle funzioni cardiache, all'equilibrio dei liquidi, alla circolazione del sangue, le cui regolarità o irregolarità dipendono dalla natura del clima e dalla latitudine geografica. Anche la complessione, l'irritabilità, la sensualità sono climaticamente sovradeterminate e pressoché inevitabilmente danno luogo ai diversi vizi e alle diverse virtù delle singole nazioni – con una sorprendente costanza che Montesquieu si sente in dovere di rilevare: «Troverete nei paesi settentrionali popoli che hanno pochi vizi, parecchie virtù, molta sincerità e franchezza. Avvicinatevi ai paesi meridionali, e vi sembrerà addirittura di allontanarvi dalla morale»². La costruzione delle tipologie nazionali è così in buona parte affidata alle modalità con le quali la coppia caldo/freddo, cui il clima in ultimo si riduce, interviene sul *carattere* e sulla *sensibilità* degli individui, favorendone ora la pigrizia o l'indolenza, altre volte instillando in essi

1 I libri XV, XVI e XVII, come già abbiamo ricordato, trattano delle diverse forme di schiavitù, viste nella loro specifica relazione con il clima.

2 C. MONTESQUIEU, *Lo spirito delle leggi*, cit., p. 388.

maggior forza o coraggio, e conseguentemente determinazione nell'agire.

Il capitolo quinto del libro XIV, “I cattivi legislatori sono quelli che hanno secondato i vizi del clima, e i buoni quelli che vi si sono opposti”, ci offre qualche indicazione ulteriore: quelle che nelle *Lettere persiane* apparivano come due possibili “leggi” parallele, risultano ora divaricate l'una in una tesi rigida, suffragabile scientificamente – ed empiricamente verificabile –, mentre la pretesa priorità della *moralità* sulle cause fisiche precedentemente ipotizzata (e nel caso specifico dell'analisi demografica abbondantemente utilizzata), diventa un principio più convenientemente *pratico*: «Più le cause fisiche portano gli uomini all'inerzia, più le cause morali *devono* allontanarli da essa»¹. Non mancano le esemplificazioni in merito: dalla passività dei popoli indiani alla solerzia dei legislatori cinesi, fino ai «mezzi per incoraggiare l'industriosità» e addirittura alle leggi contro i suicidi (peraltro quasi meccanicamente spiegati) – l'attività legislativa deve costantemente adoperarsi per contrastare gli effetti negativi del clima sulla natura umana. L'esclamazione con cui si chiude il libro XIV, riferita al mite popolo delle Indie orientali – «Oh clima felice, che fa nascere l'innocenza dei costumi, e produce la mitezza delle leggi!»² – sembrerebbe alludere all'insorgere di un nesso causale positivo (una sorta di *circolo virtuoso*) nel caso di climi favorevoli, e alquanto problematico in caso contrario: come dire che per piegare ed aver ragione dei vizii necessariamente prodotti dalle avversità climatiche, e favorire così la costituzione di popoli virtuosi *nonostante* la loro collocazione geografica, si rende indispensabile un intervento straordinario, d'eccezione, l'avvento di un saggio legislatore che, in guisa di *deus ex-machina*, sia capace di sovrapporre alla durezza ed intemperanza dei climi, la

1 Ivi, p. 390 [corsivo nostro].

2 Ivi, p. 399. Se però il popolo delle Indie orientali viene qui descritto come «mite, tenero, compassionevole», solo qualche pagina prima, proprio a causa dell'eccessivo calore, i medesimi Indiani erano stati additati ad esempio negativo per il loro soggiacere al rigore climatico: l'inazione e la passività – favorite da una metafisica del nulla e dalla legislazione conseguente – sarebbero pertanto i loro veri caratteri (cfr. ivi, p.390).

moderante dolcezza dei codici¹.

Una conferma di tale *determinismo climatico* si ha poco più oltre, nell'importante capitolo intitolato "Del clima dell'Asia" (3, XVII), dove il governo dispotico ritenuto da Montesquieu tipico dell'Oriente – come già si avvertiva nelle *Lettere persiane* – trova la sua spiegazione naturale, e *scientifica*, nel contrasto e nell'eccessiva vicinanza delle zone fredde alle zone torride, cosicché «popoli guerrieri, coraggiosi ed energici confinano immediatamente con popoli effeminati, pigri, pavidi». L'Europa, con la sua estesa zona temperata, offre al contrario la possibilità di un equilibrio tra nazioni opposte, ma simili ed egualmente forti: «È questa la causa principale della debolezza dell'Asia e della forza dell'Europa, della libertà dell'Europa e della schiavitù dell'Asia: causa che non mi risulta sia stata già osservata»².

Da quanto detto finora discende un problema grave, sintetizzabile nella seguente domanda: esiste, al di là del generico appello alla moralità o dell'auspicio che intervenga un sapiente *tessitore di leggi*, la possibilità che vi siano forme determinabili di

1 Ivi, p. 435. Hume – come ricorda Derathé (cfr. ivi, p. 604) – nel saggio *Of the National Character*, edito a Londra agli inizi del 1748, lo stesso anno dell'*Esprit*, all'interno della raccolta *Three Essays, Moral and Political*, contesta non solo il primato delle cause fisiche su quelle morali, ma addirittura, in linea con le sue idee gnoseologiche in proposito, che vi sia una causalità fisica determinabile *tout court*: è così che si richiama a Strabone, il quale «respinge in gran parte la tesi dell'influenza del clima sugli uomini; tutto è abitudine e educazione» (sarà Helvetius a farne un motto: "L'éducation peut tout"). Se l'influsso del clima viene ammesso limitatamente al caso dell'uso degli alcolici e ai costumi sessuali, tesi che anche Montesquieu prende in esame, e che peraltro secondo Hume possono anche essere spiegate attraverso cause morali, è d'altro canto facile trovare smentite empiriche a simili generalizzazioni e concluderne che «tutti i caratteri nazionali, quando non dipendono da precise cause *morali*, derivano da accidenti come questi [la casuale mescolanza e proporzione dei tipi di indole e di intelletto di una data società] e che le cause fisiche non hanno una loro azione visibile sulla mente umana. In filosofia, è una massima sempre osservata che si debbano considerare come non esistenti le cause che non si manifestano» (cfr. D. HUME, *I caratteri nazionali*, in *Opere filosofiche*, a cura di E. Lecaldano, Laterza, Roma-Bari 1987, vol.III, pp. 215-16). Un caso-limite, che deroga a ciò, in verità esiste: coloro che vivono presso le zone polari o ai tropici si trovano in una condizione di *inferiorità* rispetto al resto dell'umanità – cosa comunque spiegabile con la povertà e l'indolenza, senza dover ricorrere a cause *fisiche*. Anzi, se differenze radicali esistono esse sono *razzialmente* determinate: «Sono propenso a sospettare che i negri – confessa Hume candidamente –, e in generale tutte le altre specie di uomini (ve ne sono infatti quattro o cinque tipi diversi), siano per natura inferiori ai bianchi. Non c'è mai stata una nazione civile di carnagione diversa da quella bianca, e neppure qualche singolo individuo non bianco che abbia eccelso nell'azione o nel pensiero. [...] Una differenza tanto uniforme e costante non potrebbe verificarsi in così numerosi paesi ed epoche diverse, se la natura umana non avesse operato una distinzione originaria fra queste razze» (ivi, p. 220). Torneremo sull'argomento a proposito delle *teorie razzistiche* in Voltaire.

2 *Lo spirito delle leggi*, cit., p. 443.

reversibilità entro il rapporto causale che Montesquieu individua tra *natura* (fisica, geografica, climatica) e carattere, leggi, costumi dei popoli? È cioè ammissibile restringere, se non invertire, il campo d'azione della causalità fisica su quella morale? Riteniamo di dover dare una risposta affermativa a tali quesiti (per quanto dei dubbi permangano), soprattutto se li si misura confrontandoli con alcune premesse teoriche generali esposte a guisa di “definizioni” o “assiomi” nel libro I dell'*Esprit*, “Delle leggi in generale”¹.

«Le leggi, intese nel loro significato più ampio, sono i rapporti necessari che derivano dalla natura delle cose»: con la celebre apertura dell'*Esprit des lois*, Montesquieu stabilisce preliminarmente un principio essenzialmente metafisico che, eliminando la *cieca fatalità* o il *caso* dal mondo, gli conferisce anzi il governo di «una ragione originaria [dove] le leggi sono le relazioni fra quella ragione e i diversi esseri, e le relazioni di quei diversi esseri fra loro»². Viene così subito chiarito l'intento generale dell'opera: come ha ben detto Landucci, quello di Montesquieu è il tentativo di ordinare la *diversità* sotto leggi socio-culturali, proprio perché «ogni differenza è *uniformità*, ogni cambiamento è *costanza*»³. Ma subito interviene la prima *rottura* dell'unità cosmologica retta dalla ragione qui prospettata: «L'uomo, in quanto essere fisico, è governato come gli altri corpi da leggi invariabili; in quanto essere intelligente, viola perpetuamente le leggi stabilite da Dio, e muta quelle che ha stabilito lui stesso. Deve

1 In verità il pensiero di Montesquieu si mostra in proposito alquanto oscillante. Una affermazione come la seguente: «Sono i differenti bisogni nei differenti climi che hanno formato i diversi modi di vivere; e questi diversi modi di vivere hanno formato i diversi tipi di leggi» (ivi, p. 394), non può non indurre l'idea dell'esistenza di una catena causale necessaria, secondo lo schema inferenziale “clima→bisogni→modi di vivere→tipi legislativi”. E tuttavia in molti luoghi dell'*Esprit* viene palesemente ammessa la possibilità di una *retroazione* delle leggi sui caratteri derivati dal clima, con effetti correttivi. Sul determinismo nel pensiero di Montesquieu, si veda la breve ma illuminante nota di Derathé, ivi, pp. 600-01.

2 Ivi, p. 147.

3 Ivi, p. 148. Si veda in proposito S. LANDUCCI, op.cit., p. 74: «Ma è ovvio che, seppure in una versione accentuatamente deterministica, quest'esigenza centrale – di eliminare il dominio dell'arbitrio dalla scienza morale, al fine appunto di costituirla, una tale scienza – rimanda a quel gran rivolgimento intellettuale che s'era prodotto, nel Settecento, ad opera di uno dei maestri di Helvétius: Montesquieu».

guidarsi da solo»¹. Ora, se mettiamo in relazione tale formula con la suaccennata questione del determinismo climatico, possiamo ricavarne l'impressione che la *scissione* qui richiamata è propria dell'uomo tra *fisicità* e *intelligenza*, che vede una parte “bassa”, materiale, dominata da leggi immutabili – comprese evidentemente quelle del clima – confliggere con la parte “nobile”, eppure limitata e incostante, sia infine ricucibile – a patto che Dio, i filosofi, i legislatori (l'espressione, immaginiamo, migliore del lato intelligente) intervengano con leggi acconce, religiose, morali, politiche.

Montesquieu schematizza subito dopo – nel capitolo secondo, “Delle leggi della natura” – il percorso che l'uomo deve compiere (o, meglio, che *naturalmente* compie) per giungere all'ordine statale, in linea con la tradizione giusnaturalistica: lo *stato di natura*, presociale, caratterizzato – come ben testimoniano gli *uomini selvaggi* trovati nei boschi europei, e *non* le nazioni selvagge americane – dalla timidezza e dalla paura, partendo da un'originaria *età della pace*², tramite la dinamica del bisogno, dell'attrazione eterosessuale e della socievolezza (sono le “quattro leggi naturali”), si *eleva* alla condizione di società costituita. Ha così inizio lo *stato di guerra* – solo a questo punto, come riterrà anche Rousseau – sia esterno che interno, e con esso la necessità di regolare i conflitti sorti a mezzo di leggi positive. Tali leggi, però, ed è qui la novità maggiore dell'*Esprit*, non sorgono per caso:

La legge, in generale, è la ragione umana, in quanto governa tutti i popoli della terra, e le leggi politiche e civili di ogni nazione non devono costituire che i casi particolari ai quali si applica questa ragione umana. [...] Devono essere corrispondenti alle caratteristiche *fisiche* del paese; al clima – freddo, ardente o temperato –; alle qualità del suolo, alla sua situazione, alla sua ampiezza; al genere di vita dei popoli, agricoltori, cacciatori o pastori; devono rifarsi al grado di libertà che la costituzione può permettere, alla religione degli abitanti, all'indole di essi, alla loro ricchezza, al numero, al commercio,

1 C. MONTESQUIEU, *Lo spirito delle leggi*, p. 149.

2 La *pace* è per Montesquieu la prima legge naturale, in contrapposizione alla tesi di Hobbes del *bellum omnium contra omnes*, che non sarebbe ragionevole poiché «l'idea dell'impero e del dominio è talmente complessa e dipende da tante altre idee che non sarebbe certo quella che viene in mente per prima» (ivi, p.150). La medesima obiezione, chiaramente mutuata dall'autore dell'*Esprit*, verrà mossa da Rousseau nel *Discorso sull'origine della disuguaglianza*.

agli usi e costumi. Hanno, infine, relazioni fra loro, ne hanno con la loro origine, con lo scopo del legislatore, con l'ordine delle cose su cui sono stabilite. È quindi necessario che vengano considerate sotto tutti questi punti di vista. È appunto ciò che tenterò di fare nell'opera presente: esaminerò tutte queste relazioni che costituiscono, nel loro insieme, quello che si chiama lo SPIRITO DELLE LEGGI¹.

Dopo quanto si è detto, la “teoria dei climi” ci appare meno rigidamente deterministica, se è vero che l'intelligenza *può* rovesciare, certo non le leggi naturali – le uniche veramente invariabili – ma, questo sì, il loro *imperio* sulle società umane.

Se poi si leggono attentamente i libri XVIII e XIX dell'*Esprit*, la causalità fisico-geografica si stratifica ulteriormente e, specie attraverso l'introduzione del nuovo elemento costituito dalla *natura del suolo*, tende vieppiù a rivelarsi in termini di *azione reciproca*. È vero che il principio generale qui enunciato vede la maggiore fertilità di un paese più spesso legata ad un governo monarchico (o aristocratico) e, viceversa, su un suolo sterile (montagnoso) stabilirsi dei governi *popolari*; ma l'effetto su cui Montesquieu concentra la propria attenzione è che «la sterilità delle terre rende gli uomini industriosi, sobri, induriti al lavoro, coraggiosi, atti alla guerra»² – come dire che ad una sfida del clima o dell'ambiente fisico circostante gli uomini rispondono con un'attività *morale* più cospicua, meglio organizzata e pertanto efficace. E qui il cerchio si chiude: «I paesi che l'industriosità umana ha reso abitabili, e che hanno bisogno, per esistere, di quella stessa industriosità, vogliono per sé il governo moderato»³. Le opere degli uomini fanno letteralmente «scorrere i fiumi laddove erano laghi e paludi»!

Ora, è esattamente entro questa cornice teorica, potremmo dire *materialistica*, che Montesquieu colloca la propria analisi della *sauvagerie*. Sergio Landucci, nell'opera più volte citata, conduce una puntuale disamina dei primi undici capitoli del libro XVIII dell'*Esprit*, dimostrando come il punto di vista *empirico-sociologico* qui adottato,

1 *Lo spirito delle leggi*, cit., p. 152.

2 Ivi, p. 443.

3 Ivi, p. 444.

comportando l'uso di vere e proprie categorie *strutturali*, sia in grado di determinare con estrema precisione le tipologie sociali, nonché la varietà dei caratteri di popoli e nazioni. I *popoli selvaggi* vengono conseguentemente definiti «piccole nazioni disperse che, per qualche ragione particolare, non si possono riunire» – in questo distinguendosi dai *popoli barbari*, che di norma possono riunirsi: i primi generalmente dediti alla caccia, gli altri alla pastorizia. Entrambi – dato che *non* coltivano la terra, e dunque non hanno avuto bisogno di procedere a spartizioni o conseguenti *appropriazioni* – hanno istituzioni più simili a *costumi (mœurs)* che non a *leggi*; inoltre non conoscono l'uso della moneta¹. Come risulta evidente, i parametri utilizzati sono quelli del volume demografico, delle risorse e del sostentamento, da cui deriva, in seconda istanza, il livello di *integrazione sociale*: nulla di più lontano dall'immaginario mitico o dalla finzione giuridica dello stato di natura – da categorie, cioè, originarie o *primitivistiche*.

Ci rimane da considerare brevemente l'altra novità concettuale che, insieme alla “teoria dei climi”, e inestricabilmente intrecciata con quella, renderà imprescindibile

1 Cfr. *ivi*, pp. 445-49; si vedano in particolare i capitoli 9, 10, 11, 13 e 15. Con questo libro dell'*Esprit des lois* Montesquieu, a parere di Landucci, compie una traduzione in termini *sociologici* dell'impianto teorico lockiano, rendendo tematico quel che nel secondo *Trattato* era rimasto ad un livello puramente esemplificativo, nonché generalmente espresso in termini morali (cfr. S. LANDUCCI, *I filosofi e i selvaggi*, cit., pp. 410-11). Circa la peculiarità metodologica della teoria montesquieuiana dei *tipi sociali* e quindi dei *peuples sauvages*, scrive poco più oltre: «Montesquieu definisce dunque esplicitamente i selvaggi in base a parametri tutti strutturali: volume delle comunità – loro necessario isolamento – modo di procurarsi il sostentamento. Ch'egli appunto li definisca così, ricorrendo agli elementi ultimi, anziché direttamente in riferimento alle implicazioni a livello istituzionale, quali ‘popoli senza Stato’, per esempio, o retti da costumi piuttosto che da leggi, e così via, caratterizzazioni evidentemente tutte esatte e relevantissime, queste ultime, ma col limite interiore d'essere, se non proprio descrittive, certo non esplicative – questa è una scelta di grande rigore. [...] La scelta compiuta da Montesquieu mostra appunto com'egli abbia pensato sino in fondo le implicazioni sociali e istituzionali quali *conseguenze* d'altro» (*ivi*, p. 423). A proposito infine degli elementi di *geografia sociologica* operanti in questo luogo dell'*Esprit*, da cui deriverebbe la partizione del pianeta in tre grandi zone, a seconda che la natura sia eccessivamente matrigna o prodiga (con popoli selvaggi in entrambi i casi), oppure avara ma non infecunda (ed è solo in tale evenienza che, grazie alla dinamica dell'industrialità, possono sorgere popoli barbari e civili, dediti alla pastorizia e all'agricoltura) – divisione che, crediamo, finisce per concordare con l'interpretazione di un determinismo climatico entro cui la sfera dell'intelligenza possa agire, sovvertendone le asperità, Landucci acutamente osserva che «non si comprende granché del climatismo settecentesco se non lo si considera nel rapporto d'alternativa rispetto al razzismo, così come questo vigoreggiò precisamente in quanto alternativa a quello. Basti la polarizzazione emblematica Voltaire-Montesquieu, al riguardo» (*ivi*, p. 445). Abbiamo del resto già visto presentarsi tale opposizione nel confronto con le tesi di Hume. Vi è solo da aggiungere – e a Landucci non sfugge – come dalla *strutturalità* sistematica del discorso di Montesquieu, non poteva non discendere che il selvaggio è tale perché non ha sottomesso, o lo ha fatto molto poco, l'ambiente naturale, e non certo per caso: o non ne ha avuto *bisogno*, oppure *non ha potuto* farlo.

l'Esprit per tutto il pensiero non solo politico-giuridico ma anche *antropologico-etnologico* del Settecento. Stiamo qui parlando dei concetti montesquieuiani di *popolo* e di *nazione* – in genere indifferentemente utilizzati, anche se il secondo termine viene preferito al primo, forse per la sua maggiore pregnanza – e del loro diretto referente teorico, l'«*esprit*». Il libro XIX – “Delle leggi nel rapporto che hanno con i principi che formano lo spirito generale, i costumi e le usanze di una nazione” – è centrale nell'economia dell'*Esprit des lois*, proprio perché si preoccupa di definire una volta per tutte *che cosa si debba intendere per spirito generale*:

Molte cose governano gli uomini: il clima, la religione, le leggi, le massime del governo, gli esempi dell'antichità, i costumi, le usanze; se ne forma uno spirito generale che ne è il risultato. A misura che, in ogni nazione, una di queste cause agisce con maggior forza, le altre cedono in proporzione. *La natura e il clima dominano quasi esclusivamente i selvaggi*; le usanze governano i Cinesi; le leggi tiranneggiano il Giappone; i costumi davano un tempo il tono in Sparta; i principi del governo e i costumi antichi lo davano in Roma¹.

Anche se qualche pagina dopo Montesquieu ribadirà che «il dominio del clima è il primo di tutti i domini», emerge qui chiaramente che la vita di un popolo, il suo carattere specifico, il suo essere nazione – potremmo dire la sua *individualità* –, sono determinati dall'intreccio di molteplici fattori, insieme fisici e morali, in stretta relazione tra di loro da un lato, e con le leggi e la forma del governo dall'altro. La *misura* con cui tali elementi si presentano – e che Montesquieu si preoccupa costantemente di esemplificare sia storicamente che geograficamente – è quanto di più variabile possa esistere sulla faccia della terra, ma, ciò nonostante, proprio perché la *varietas morum* empiricamente osservabile si lascia ricondurre ad una *teoria dello spirito generale* scomponibile in fattori, le mescolanze apparentemente caotiche dell'empiria risultano ora traducibili in relazioni astratte e *scientificamente* determinate: «ogni differenza è

1 *Lo spirito delle leggi*, cit., p. 467 [corsivo nostro].

uniformità, ogni cambiamento è *costanza*», era stato enunciato all'inizio dell'*Esprit*, con riferimento alle leggi fisiche del moto, e così auspicando che si potesse operare una qualche *trasposizione metodologica* dal campo delle scienze naturali a quello delle *scienze umane* – non dissimilmente, del resto, dalle intenzioni della recente impresa vichiana.

Ogni nazione, *selvaggia*, *barbara* o *civile* che sia, è così *diversa* in relazione alla proporzione dei suoi elementi *strutturali*, e *identica* nelle leggi costitutive che presiedono alla sua formazione: in questo modo l'autore dell'*Esprit* – come ha scritto Pietro Rossi – si muove nella direzione inequivocabile della *legittimazione filosofica della diversità*¹.

* * *

Ci siamo soffermati maggiormente su Montaigne, Hobbes, Locke, e da ultimo su Montesquieu, poiché crediamo che in questi pensatori la figura del selvaggio, nella sua valenza esemplificativa, per quanto non organicamente tematizzata, compia una

1 Cfr. P. ROSSI, *Storia universale e geografia in Hegel*, Sansoni, Firenze 1975, pp. 42-6, dove l'autore discute del rovesciamento che Hegel avrebbe compiuto dell'eredità illuministica, proprio in relazione alla prospettiva antietnocentrica inaugurata da Montesquieu con la teoria climatica, in particolare per quel che concerne «l'affermazione del fondamento geografico del processo storico»: se, cioè, nelle *Lezioni sulla filosofia della storia* il rapporto tra storia e ambiente geografico conduce ad una concezione dello sviluppo della civiltà di tipo unidirezionale, il processo storico svolgendosi da Oriente a Occidente e limitatamente alle zone temperate, nell'autore dell'*Esprit* quel nesso aveva avuto per contro una funzione relativizzante. Del resto in Montesquieu risulta prioritaria la considerazione *geo-spaziale* degli oggetti socio-giuridici su quella *diacronico-temporale* (al contrario di Vico). A proposito poi del gran conto in cui Hegel tiene le idee di Montesquieu, specialmente per quel che concerne il concetto di popolo come *individualità*, bastino le parole con cui egli lo elogia nelle *Lezioni sulla storia della filosofia* (cit., vol. 3, II, p. 259): «Montesquieu nel suo bel libro, *L'esprit des lois*, del quale il Voltaire diceva essere un *esprit sur les lois*, portò nella considerazione dei popoli questo profondo modo di vedere, che la loro costituzione, la loro religione, insomma tutto quel che si trova in uno Stato, costituisce una totalità»; similmente nei *Lineamenti di filosofia del diritto*: «Montesquieu ha indicato la verace veduta storica, il punto di vista autenticamente filosofico, considerare la legislazione in genere e le sue particolari determinazioni non isolatamente e astrattamente, bensì invece come momento dipendente *di una* totalità, in connessione con tutte le restanti determinazioni che costituiscono il carattere di una nazione e di un'epoca; in questa connessione esse ricevono il loro verace significato, così come per tal mezzo la loro giustificazione» (G.W.F. HEGEL, *Lineamenti di filosofia del diritto*, a cura di G. Marini, Laterza, Roma-Bari 1987).

parabola alquanto significativa. Se cioè in Montaigne – e in ciò crediamo che egli sia un precursore del modo illuministico di guardare al di fuori della *cultura* europea – prende forma un atteggiamento che potrebbe essere definito di *curiosità etnologica*, laddove il selvaggio dischiude miticamente un *nuovo mondo*; in Hobbes, viceversa, l'americano è visto come il puro esempio di uno stato da negare *in toto*, da rovesciare piuttosto in un *antimito*; anche in Locke, infine, il selvaggio è parametro per la fondazione di una teoria politica: ma esso non è più oggetto né di un mito né di una radicale detrazione, essendo piuttosto *altro* dal borghese in quanto non proprietario, e dunque facente parte di uno stadio socio-politico *meno avanzato*.

Tale percorso di progressivo depotenziamento del mito, come si è visto, ha il suo compimento in Montesquieu – anticipato in ciò da Vico¹: all'alba del Settecento, l'indiano, l'americano, il *selvaggio* (non più geograficamente delimitato quest'ultimo, essendosi nel frattempo attenuato l'interesse specifico per il Nuovo Mondo), vengono ormai considerati con l'occhio neutrale del “sociologo” – ci si consenta questo anacronismo –, quasi fossero materiale di osservazione alla stregua, e alla pari, di tutti gli altri popoli. È questa una nuova modalità dell'antietnocentrismo (o della sua finzione ideologica), che tanto peso avrà sul pensiero illuministico e oltre.

¹ Vorremmo qui cogliere l'occasione per un breve cenno al modo vichiano di guardare al selvaggio, del tutto interno alla parabola descritta e – come più volte, ma non solo nel caso di Vico, messo in rilievo da Landucci – *positivamente* orientato: l'oggetto antropologico descritto non essendo più ormai il risultato di una serie di mere negazioni, ciò che in passato tendeva invece a farne un residuale *caput mortuum* (cfr. S. LANDUCCI, op.cit., p. 338). Il filosofo napoletano, in questo differenziandosi da Hobbes e dalla tradizione giusnaturalistica in genere, non proietta astrattamente sui popoli americani le categorie relative alla teoria dello stato di natura; sembra piuttosto interessato ad osservare dall'interno la loro organizzazione sociale (in questo più vicino a Locke), a riconoscerne i caratteri peculiari e autonomi, connettendoli solo in un secondo tempo alla propria teoria della storia. Ma in ciò egli agisce – come già detto – quasi da *sociologo*, prima che da metafisico, anticipando, quantomeno nell'atteggiamento mentale, gli stessi Montesquieu e Rousseau. «Per la prima volta anche l'America non presentava più al pensatore europeo, degli ‘uomini di natura’, ma delle ‘culture’», così Landucci (ivi, p.291), che sottolinea inoltre come assoluta novità l'intuizione vichiana della *storicità dello stato selvaggio*, essendo realmente selvaggi – e dunque preistorici – i *bestioni primitivi*, non certo gli Americani! Ciò sarebbe da connettere con l'altra grande intuizione di Vico, che coglie il mondo selvaggio come assiologicamente a sé stante, avente una propria specifica *lex naturae*, ed una propria sapienza poetica. L'esito è un netto e rigido “evoluzionismo”, come già abbiamo accennato (cfr. op.cit., pp. 287-91 e 306-08; interessantissimo il rilievo dato alla natura *etnologica* della spiegazione del fenomeno di “inumaniissima umanità” dell'antropofagia). Era necessaria questa breve nota, nonostante l'inevitabile semplificazione, anche per ciò che vedremo emergere nel discorso roussoiano circa lo stato selvaggio e la cronologia storica.

Rousseau – «il maggior rinnovatore settecentesco del mito»² – sarà in grado di coniugare i vari aspetti qui emersi, quasi unificando i due capi estremi della parabola: il fascino dell'anti-civiltà insieme con i riesumati lustri dell'*età d'oro*, e il potenziale di capacità critica in essi insiti, si salderanno, per quanto problematicamente e a volte contraddittoriamente, al denso e stratificato valore teoretico che in quasi due secoli la figura del selvaggio è venuta via via acquisendo – pronta finalmente per essere utilizzata in chiave *antropologica*.

2 S. LANDUCCI, op.cit., p. 16.