

Jean-Jacques Rousseau e le scienze umane

di Matilde Callari-Galli

Come omaggio per la ricorrenza del quarto di millennio della nascita di Jean-Jacques Rousseau, Claude Lévi-Strauss ha celebrato un'altra nascita, quella delle scienze umane ad opera del filosofo ginevrino.¹⁾

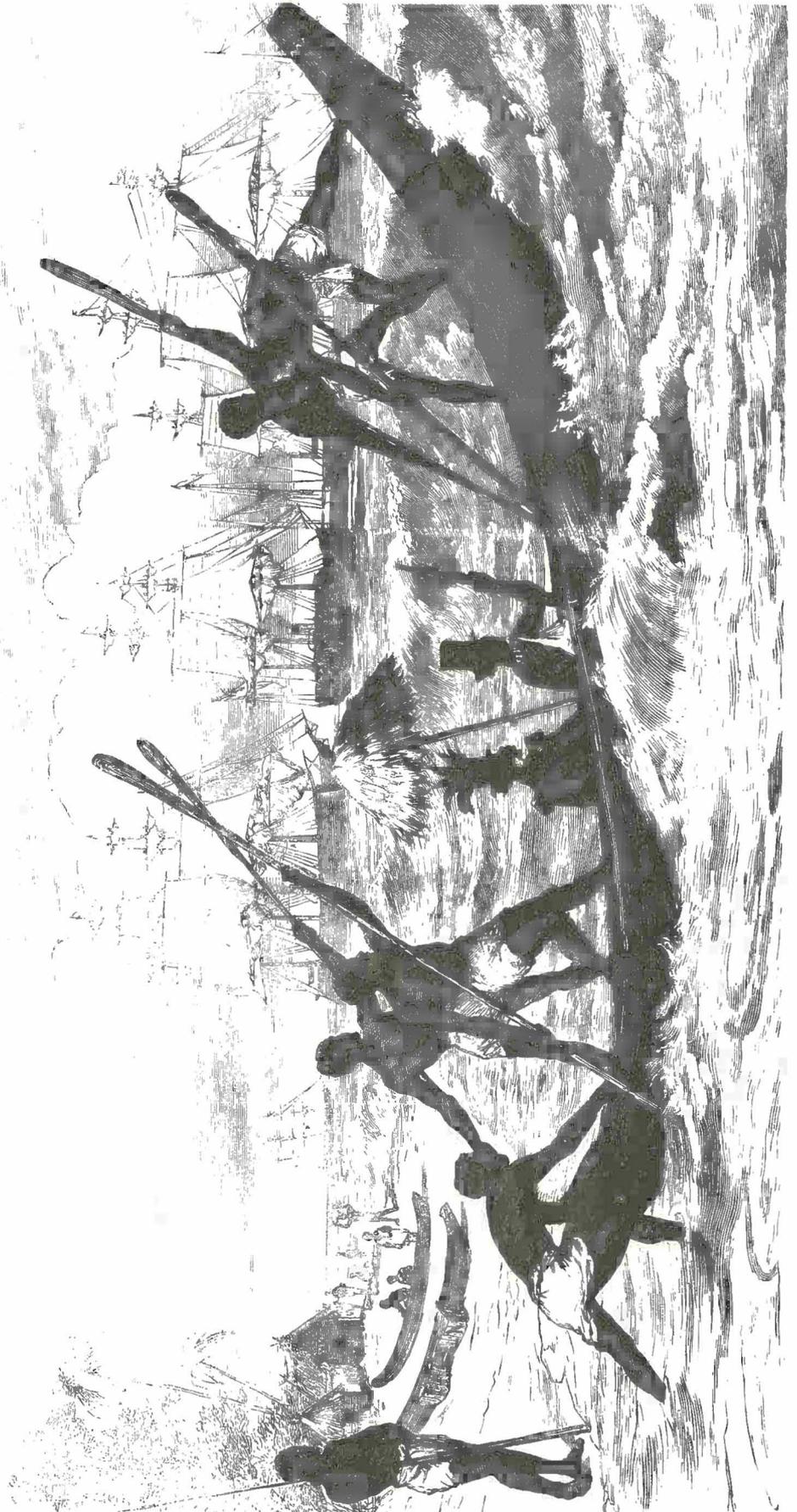
Mi trovo, quindi, nell'occasione di questa nostra commemorazione a subentrare — in un certo senso — a colui che oggi è il massimo degli antropologi viventi. Sono consapevole dell'azzardo, ma per il mio carattere personale mi piace raccogliere come una sfida l'invito che mi è stato fatto, e che diventa quindi ancora più onorevole, ma ancora più oneroso.

Dagli inizi degli anni sessanta, dopo il saggio scritto da Lévi-Strauss, Rousseau è diventato immancabilmente e definitivamente il fondatore delle scienze dell'uomo. Qualche anno prima Lévi-Strauss era intervenuto pesantemente contro i critici, i misconoscitori e gli avversari di Rousseau, che gli attribuivano colpe spettanti, se mai, a Diderot²⁾. Del vagheggiamento, cioè, di un uomo naturale, glorioso del suo stato di natura, in cui qualcuno o qualcosa avrebbe introdotto l'uomo artificiale. E da questa penetrazione sarebbe cominciata «la guerra continua che dura per sempre». In *Tristi Tropici*, Lévi-Strauss scopriva Rousseau, «il nostro maestro», Rousseau, «il nostro fratello», «al quale» — come scriveva — «ogni pagina di questo libro potrebbe essere dedicata, se l'omaggio non fosse indegno della sua grande memoria»³⁾. Mi rendo conto della mia incoscienza, ricordandomi dell'amore e dell'invidia che provo per l'Autore di *Tristi Tropici*, un libro che leggo e rileggo per stimolare la mia riflessione e la mia immaginazione, come ho fatto anche questa volta, prima di cominciare a scrivere questo mio intervento.

Rousseau non ha mai commesso l'errore di Diderot⁴⁾, di idealizzare l'uomo naturale, anzi proprio evitando la confusione dello stato di natura con lo stato di società, Rousseau fonda le scienze dell'uomo. E ciò, dopo la celebrazione di Lévi-Strauss è ormai noto a tutti.

Qualcosa però è accaduto in questi anni che separano la celebrazione di Lévi-Strauss da questo nostro incontro, qualcosa di grosso, anzi di così grosso da fare apparire la Confederazione Elvetica non più come la terra promessa, ma direi piuttosto come un paradiso perduto di quella che avrebbe potuto essere, e qui forse è stata, la realizzazione del mito della nostra civiltà. Ciò che è accaduto, e sta accadendo è la crisi del modello di sviluppo economico e sociale⁵⁾, la crisi dell'ideologia del progresso e, come temo, la crisi prossima ventura del principio dell'egualianza di tutti gli uomini.

Raccoglio allora la sfida, e celebro Rousseau non come il filosofo che ci ha parlato del formarsi dell'ineguaglianza, un tempo, alle origini, ma che ci parla oggi del riformarsi delle diseguaglianze, dell'annullamento di ordini istituzionali e ideologici verso nuove forme di contratto sociale



che ancora nessuno riesce neppure ad intravedere. Ciò che io ne so è ben poca cosa, e la devo, in ogni caso, ancora a Rousseau, così come l'ho letto attraverso Lévi-Strauss⁶⁾, ma vedrò di adoperarlo in questa sede, e soprattutto di adoperarlo come luce per l'oscurità sopravveniente.

Tra l'origine dell'ineguaglianza e il contratto sociale si pone a programma di civiltà, l'**Emilio**: *maze-way*⁷⁾, mappa cognitiva per giungere ad uno stato di società che riesca ad abolire le colpe e i delitti di questo stato. Intendo, cioè, che se vogliamo costruire, come ha utopizzato Lévi-Strauss nella sua lezione inaugurale al Collège de France⁸⁾, una civiltà nuova, un nuovo umanesimo, dobbiamo imparare preliminarmente da Rousseau a costruire un progetto uomo a cui concorrano tutte le discipline che vengono definite oggi — con un'etichetta forse ancora troppo vaga e troppo ambiziosa — scienze umane: la pedagogia e la storia, la filosofia e la sociologia, la psicologia e l'antropologia.

Proviamo, quindi, di fronte alla crisi attuale e con l'unica possibilità teorica — a mio parere — di venirci fuori, di ripercorrere con i nostri poveri mezzi — e sono veramente fuori di metafora — il cammino che per noi ha tracciato, un paio di secoli fa, Jean-Jacques Rousseau.

Lo stato di natura russoiano non è l'Eden giudaico-cristiano, né l'età dell'oro greco-romana. È piuttosto, direi con linguaggio contemporaneo, il fondamento biologico della società; e quindi non appartenente solo alla realtà dell'ieri, della preistoria, ma co-presente ancora nell'oggi; e materiale, piano — almeno speranza — per una trasformazione verso la società del domani.

In questi anni di letture discontinue ma sempre appassionate di Rousseau e su Rousseau, ho colto in tanti esegeti del suo pensiero, di certo assai più autorevoli di me, una proposta più o meno implicita di riappropriarci di Rousseau in chiave weberiana. Dichiaro subito che intendo scostarmi da loro, nonostante la loro autorevolezza⁹⁾. Lo stato di natura non è, a mio parere, un tipo ideale, alla Max Weber, una *fictio* concettuale e metodologica per leggere lo stato di società. E credo di capire perché altri abbiano invece seguito una strada diversa da quella che io qui vi proporrò. Le ore che viviamo, e non solo nel mio paese, sono ore di travaglio: il malessere sociale va al di là dei fatti quotidiani e investe la nostra capacità tradizionale di interpretare il nostro posto nel mondo e nella storia. Ci siamo troppo a lungo — mi sembra — adagiati nella speranza di uno sviluppo cumulativo, e abbiamo puntellato questa speranza con l'ideologia di un progresso inevitabile, irreversibile e unidirezionale, perché assoluto e perfetto per sua logica interna.

Bene, Rousseau, due secoli fa ha già messo in crisi questo mito del progresso che avrebbe allontanato — secondo i suoi fautori — l'uomo dalle sue origini, dal suo stato di natura, rendendolo tutto, nello stato di società, essere civile e razionale. I lettori in chiave weberiana dello stato di natura russoiano esorcizzano, appunto, attraverso la concezione del tipo ideale, l'idea che il progresso sia un mito e non una realtà. Rousseau, insomma, non fu mai né un detrattore né un fautore della

storia come evoluzione civile che avrebbe condotto l'uomo dalla natura alla società¹⁰⁾. Per poterlo considerare tale è necessario compiere un'operazione intellettuale che io, francamente, non mi sento affatto di condividere: separare, cioè, e contrapporre il Rousseau del **Discorso** da quello dell'**Emilio**, da quello del **Contratto Sociale**. Lo stato di natura di Rousseau non è unità di misura per cogliere il cammino positivo o negativo della società, né l'**Emilio** è un'alternativa, diciamo privatistica, per correggere le storture, diciamo pubbliche, illuminate dal **Contratto**.

Negli anni '40 un antropologo americano ha scritto che ogni uomo è sotto certi aspetti simile ad ogni altro uomo, sotto certi altri aspetti è simile solo ai membri del gruppo con cui vive, e sotto altri aspetti ancora è simile solo a se stesso¹¹⁾. Gli evoluzionisti sociali di ieri e di oggi, interpretano questi tre aspetti come fasi di uno sviluppo che per successivi livelli di chiarezza dovrebbe portare l'uomo dall'indifferenziata orda dell'ieri, attraverso il paternalismo statale dell'oggi, alla piena realizzazione individuale del domani. Rousseau mescola le carte; rompe gli schemi; ci spiazza dalle nostre pigre certezze. Lo stato di natura ci sarà domani, così come l'individuo c'è già stato ieri. E così realmente fonda una scienza dell'uomo che attende ancora un secondo Rousseau per essere capace di dare risposte a problemi assillanti e angoscianti.

Nella cosiddetta cultura di massa¹²⁾ — che gli aristocratici non si stancano mai di deprecare — è rinvenibile, a mio parere, un carattere che Jacques Lacan ha definito una volta come «previo incretinimento da mistificazioni di bassa divulgazione»¹³⁾. Lacan dietro l'invettiva avanza la proposizione della necessità di leggere direttamente Freud¹⁴⁾. Penso che incretinimento, mistificazione, bassa divulgazione siano presenti in tanti altri luoghi, oltre che negli istituti psicoanalitici, e che occorrerebbe — e non solo per Freud — che si tornasse a leggere di prima mano. Ed anche chi lo fa rischia però, soprattutto in una situazione commemorativa, di confondere le «intenzioni di un autore» dalle «conseguenze» che lungo i decenni e i secoli sono state tratte dalle dottrine che questo autore ha elaborato¹⁵⁾. C'è inoltre un secondo rischio: che la celebrazione diventi puro atto formale, allontanando ancora più dei secoli l'autore dal nostro contesto. Resa consapevole, direttamente da Rousseau, che sto correndo il primo rischio, di portare cioè le sue conseguenze al di là delle sue intenzioni, penso tuttavia che il modo più onorevole di parlarne sia di interrogare Rousseau non su una scienza dell'uomo — come si dice filosofica — ma piuttosto applicata ai concreti problemi dell'uomo oggi.

Perché non solo nel campo della scienza ma anche nel campo della politica, è d'uso estrarre qua e là una citazione e quindi cucirle insieme, per un catechismo buono per tutte le stagioni. Sto pensando, a questo proposito, allo slogan «il personale è politico» che ormai significa meno che niente: ricollocato nel suo contesto — la crisi della civiltà occidentale — riacquista il suo senso.

Ora io non so con esattezza cosa sia la cultura di massa¹⁶⁾, e potrebbe essere solo



una figura retorica utile per aristocratiche deprecazioni. Le scienze dell'uomo dopo i primi passi che ha fatto far loro il pensiero illuministico francese, hanno molto camminato. E nella prima metà di questo secolo si sono sfrenate in una corsa che senza portarle ad alcuna meta, ha dato loro, soprattutto e intanto, un respiro affannoso. Là, dove emergeva il bisogno, il sociale poneva delle domande, e prima ancora che le scienze dell'uomo riuscissero a dar risposta sopraggiungevano altri bisogni, altre domande. Le risposte, scollate dal contesto, hanno creato spesso solo confusione. Così quando sento parlare di cultura e di cultura di massa, talvolta io stessa che dovrei essere una specialista, non riesco a capire di che si stia trattando. Cultura diventa sinonimo di società, ma l'intercambiabilità dei due termini è fallace. Società è il rapporto degli uomini tra di loro, e cultura invece l'insieme delle relazioni che legano l'uomo al mondo¹⁷⁾.

Questa confusione non è casuale e corrisponde a mio parere alla visione assai condivisa per cui un principe assoluto di uno stato, sedicente democratico o sedicente socialista, debba trasformare *prima* i rapporti politici e *poi*, solo poi, su una umanità così rinnovata, possa agire perché questa neo-umanità abbia una nuova relazione con il mondo. Che è, a mio parere, il modo sicuramente più sbagliato di ricevere la lezione delle tesi su Feurbach. Bene, in questo senso va letto che il personale è politico, come imperativo di una ristrutturazione della nostra vita quotidiana, di un nuovo senso, di un nuovo modello della cultura perché la società possa trasformarsi, abolendo realmente l'alienazione politica ed economica.

E qui può esser subito fatto omaggio a Rousseau di una comprensione precorritrice. Rousseau non fa mai la confusione tra cultura e società, come alcuni avevano fatto prima di lui e come una pletera ha fatto, nonostante la sua lezione. Rousseau pone alle origini la cultura, come determinante e produttrice della successiva so-

cietà¹⁸). Il passaggio dall'uomo/animale all'uomo/uomo, dalla natura alla società, è appunto determinato dalla cultura.

Se Rousseau, *après Lévi-Strauss*, è il «padre» dell'antropologia del XX secolo, nel secolo scorso gli antropologi di scuola evoluzionista, sacerdoti dell'ideologia del progresso, avevano scelto, contrapposto a lui, un altro «padre»: Georges Louis Leclerc, comte de Buffon. E come ha scritto in un eccellente saggio l'antropologo inglese Edmund Leach, l'aporia di fondo su cui si dibatte tutta l'antropologia contemporanea e su cui si è dibattuta tutta l'antropologia, è nel pencolare tra queste due paternità¹⁹. È Buffon che dà il primato al sociale, quando postula per l'uomo delle origini una costrizione naturale ad associarsi al proprio simile, se vuole sopravvivere²⁰. Per Rousseau, tutto al contrario, l'uomo/animale è il solo essere che nella natura possa bastare a se stesso. La cultura dell'uomo/animale è in Buffon e nei *philosophes* che si accodano a lui, susseguente ad un sociale creante, non creato²¹. L'uomo/animale di Rousseau è invece l'assolutamente selvaggio: in questa scoperta russoiana stanno i presupposti di un modello culturale utile a spiegare la società che diventa così per Rousseau un autentico prodotto dell'uomo. Perché se la società precorre la cultura, come vogliono Buffon e Diderot e Helvetius, il trucchetto teorico consente di poter barare, a livello politico, su tutte le ideologie. Il primato, insomma, del sociale relega il sociale nella natura, confonde lo stato di società con lo stato di natura. Dallo *zōon politicon* di Aristotile alla celebre frase di Buffon «l'uomo non è tale che in quanto ha saputo riunirsi all'uomo», l'apparente primato dell'uomo, per il quale l'ambiente naturale si identifica tutto con lo stato di società, è il presupposto fondamentale dell'ideologia della discriminazione. Perché è facile dirsi egualitari per l'ieri, per la preistoria, quando al grado zero le condizioni si presuppongono eguali. Più difficile essere egualitari nell'oggi, se interpretiamo le macroscopiche differenze sociali come ritardi di alcuni gruppi, di alcuni uomini, rispetto ad altri, che partiti ieri dalle stesse condizioni oggi sono più progrediti.

La scuola antropologica italiana dell'Ottocento giocò abilmente con questa confusione teorica per progettare un ordine sociale da raggiungere con la forza delle armi della polizia e dell'esercito. La società sarda, quella calabrese, quella meridionale tutta, dimostrava di non saper tendere allo stato di civiltà della società piemontese. E allora gli antropologi positivisti, e *inter alia*, socialisti, chiedevano allo stato di esser forte ed imporre il suo ordine²².

Oggi ci siamo fatti tutti più sofisticati: ma la colpa originaria permane e produce, inevitabilmente, i suoi effetti.

Al di là della mia avversione che dire istintiva e poi rafforzata dal mio mestiere per un certo «razzismo» che i popoli nord-europei dimostrano verso gli emigranti dell'Europa meridionale, direi, paradossalmente, che è più pulito questo razzismo di alcune posizioni «illuminate» e «progressiste», presenti ad esempio nel mio paese: perché i «razzisti» del Nord-Europa vedono un pericolo per la loro società nell'introiezione di una cultura — quella degli emigranti — che a loro appare come una non-

cultura. Mentre i «progressisti» hanno visto nell'emigrazione, nell'industrializzazione, nell'urbanesimo, una sicura conquista, salvo oggi a strillare contro la violenza che dilaga nel sociale, violenza per loro inconcepibile, date le «obiettive conquiste».

Anche questo, nel suo contesto, significa che il personale è politico. Cioè che il politico non può essere autoritario, ma neanche paternalistico; e neppure solo ufficiale e pubblico, lasciando che «i panni sporchi si lavino in famiglia».

Ora Rousseau è, a mio parere, un antesignano alla lotta agli autoritari farisei che pensano ad una umanità *minus habens* che verrà guidata e portata per mano: perché il «principe» con la sua razionalità sa dove sta il meglio.

So che c'è qualcuno, tra gli esegeti del pensiero di Rousseau, di certo più insigne e competente di me, che ne ha parlato come del padre — o almeno del difensore d'ufficio — di ogni futuro totalitarismo²³. Ma per me Rousseau, direttamente o accidentalmente in assonanza con il più grande dei filosofi italiani, — Giovan Battista Vico — è artefice di un'idea/uomo — intendo di una antropologia teoretica — radicalmente anti-autoritaria.

Vico e Rousseau riprendono quella che forse è la prima teorizzazione antropologica del pensiero moderno, il *Leviatano*²⁴. E l'uno e l'altro, seguendo propri sentieri, immaginano con Hobbes le prime forme di società e di cultura, come unione concorde dei proto-uomini, disposti a mettersi insieme per un reciproco vantaggio. Dove, però, differiscono entrambi da Hobbes è nel ritenere l'uomo/animale già dotato di quella ragione caratteristica del futuro uomo/uomo.

Di solito l'accento vien posto, a preferenza, su un'altra discordanza tra Hobbes e Rousseau (e Vico): l'aggressività criminale dell'uomo animale di Hobbes, rispetto alla — come si dice — bontà dell'uomo/animale di Rousseau (e di Vico)²⁵. Mi sembra veramente riduttivo — cioè povero e inutile — comprimere la grande teorizzazione antropologica di Rousseau nella grossolanità della formula «il buon selvaggio». Più che inventare il mito del «buon selvaggio», Rousseau spezza lo schema evolutivo proprio dei *philosophes*, interrompe quella caleidoscopica proiezione sul resto dell'umanità passata e presente, di qualità, vizi, aspirazioni propri dell'uomo occidentale, fatta da Buffon per creare la sua visione scalare di un progresso in costante divenire. Per Rousseau, invece, all'inizio non c'è storia: «Quanti secoli saranno passati — egli scrive nel *Discorso* — prima che gli uomini siano stati in grado di vedere altro fuoco che non fosse quello del cielo? Quante diverse combinazioni saranno state loro necessarie prima di apprendere gli usi più comuni di questo elemento? Quante volte l'avranno lasciato spegnere prima di aver imparato a riaccenderlo? Quante volte ognuno di questi segreti sarà morto insieme con colui che l'aveva scoperto?»²⁶. Ed ancora: «La natura fa tutto da sola nelle operazioni della bestia mentre l'uomo concorre nelle proprie, in qualità di agente libero. L'una sceglie o rifiuta per istinto, l'altro con un atto di libertà»²⁷.

Oggi l'antropologia è costretta dalle sue scoperte, e da quelle di altri studiosi vicini, a mettere in discussione il concetto

tradizionale di «uomo». Una delle branche più attive dell'antropologia — la paleontologia — sotto la gara familiare dei Leaky padre/madre e figli, sposta all'indietro sempre più l'origine dell'uomo/uomo, e dilata nell'ordine di milioni di anni l'esperienza culturale dell'uomo/animale. L'antichità a cinquemila anni dell'uomo nella visione dei pensatori del Settecento è poco meno di un batter di ciglia, rispetto ai quindici milioni di anni, secondo la datazione dell'uomo/animale dei Leaky.

Gli etologi, dal canto loro, provocano la riflessione degli antropologi togliendo via via alla specie umana caratteristiche distintive che essi invece generalizzano ad altre specie²⁸. L'ultimo baluardo della specificità rimane presidiato da Norman Chomsky e i suoi, che respingono confusioni con una — diciamo così — linguistica etologica, affermando che il carattere generativo esiste solo nel linguaggio verbale umano. E poiché il linguaggio è lo strumento principale, se non addirittura fondamentale, per dare un ordine all'ambiente, anche se tutte le specie viventi riconoscono nel loro ambiente ciò che è utile e ciò che non-utile per la loro sopravvivenza, l'unicità del linguaggio umano differenzerebbe l'ordine dell'uomo dall'ordine dell'animale.

Forse attualmente siamo alle soglie di una sistemazione teorica di un nuovo paradigma per le scienze dell'uomo che renderà tutto chiaro e ci meraviglieremo, come dice di aver fatto Huxley per la teoria darwiniana, di non esser riusciti a vedere già da noi questa chiarezza. Attualmente ci dibattiamo girando a vuoto nel circolo del ragionamento causale²⁹: è nato forse prima il linguaggio permettendo così la costruzione dell'utensile e l'«invenzione» del fuoco, o questo e quello mutando le condizioni di vita tanto a livello fisiologico che a livello di interazione sociale, hanno indotto quelle trasformazioni cerebrali necessarie per il gran salto qualitativo dei nostri processi simbolici?

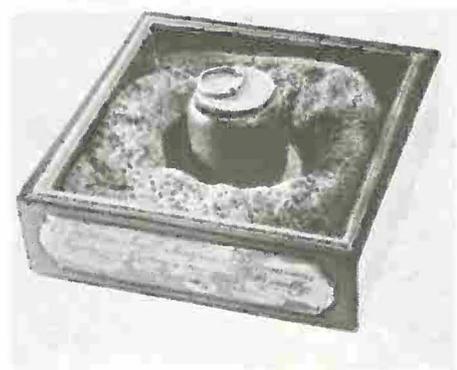


Madame de Warens.

E c'è stato addirittura qualcuno di noi che con scarsa costanza, ma con eccezionale senso pratico, ha negato all'antropologia il diritto di occuparsi del problema delle origini^{29)bis}.

Ora come per me è evidente e come dovrei sforzarmi di dimostrarvi, in questa crisi concettuale, Rousseau è ancora avanti a noi, e la sua stimolazione teorica è anche modello operativo, rispetto al più pratico ma indispensabile, ricorrente, quesito del «che fare». Gli etologi hanno riscoperto con Hobbes l'aggressività dell'animale e attribuendo questa aggressività in maniera subdola all'uomo/animale la perpetuano, per fissazione genetica, anche all'uomo/uomo. L'uomo/uomo discende, come ci ha dimostrato Darwin, dall'uomo/animale e condivide quindi con altri animali le caratteristiche dell'animalità. Ma l'attribuzione dei tratti aggressivi ereditati geneticamente è possibile solo a condizione di attribuire questi tratti all'uomo/animale: è possibile, cioè solo a condizione di scegliere Hobbes piuttosto che Rousseau.

Scegliere per l'uno o per l'altro comporta conseguenze pratiche enormi a giustificazione dell'autoritarismo. Ma comporta anche, e direi soprattutto, conseguenze teoriche egualmente gravi. Non è dimostrato, infatti, dal ragionamento etologico la fissazione dei caratteri lungo l'evoluzione, ma piuttosto — e questa è la posizione di molti biologi — si attribuiscono per vizio antropocentrico caratteri attuali dell'uomo al suo progenitore e si conclude quindi che i caratteri attuali sono naturali perché geneticamente acquisiti. È la stessa operazione, estesa alla specie, che è stata compiuta per la sottospecie dell'umanità: la donna. Nella nostra società, nella società cioè che ha istituzionalizzato la formalizzazione scientifica, la donna è chiamata a svolgere, come in ogni altra società, ruoli differenti dall'uomo. E questa differenziazione tipicamente sociale è stata ricercata, mantenuta, sostenuta dopo averla proiettata nel mondo della natura. In altre paro-



Scrivitoio di Rousseau.

le, è stata la differenza dei ruoli sociali che ci ha imposto la dicotomia classificatoria sessuale: non sono cioè gli attributi primari fisiologici quelli che hanno prodotto i differenti ruoli, ma la divisione sociale dei ruoli ci ha costretto ad una coerente lettura dell'ambiente in termini di «maschile» e «femminile».

Salvo poi a ritrovarci pieni di confusione — tanto a livello teorico quanto a livello pratico — quando estendiamo il principio comparativo, su cui si basa gran parte del-

la nostra metodologia scientifica, a questa classificazione. Perché scopriamo, allora, che nel passato e nel presente, cambiando continente, nazione, epoca, gruppo sociale, le categorie «maschile» e «femminile», «uomo» e «donna» si accoppiano in modo diverso, antinomico, contraddittorio: e le caratteristiche che correlano lo status sessuale maschile (e quello femminile) con lo status sociale di uomo (e di donna) sono variabili dipendenti e non assoluti immutabili.

Scelgo a caso tra i tanti esempi che possono spiegare la fallacia di ogni processo logico rigidamente ancorato al predominio dell'elemento «naturale» sull'elemento socio-culturale. Certo solo le donne generano e allattano la prole ma l'atteggiamento dei padri rispetto alla cura dei figli varia ampiamente. In molti gruppi — dai contadini russi del secolo XIX ad alcune tribù del bacino amazzonico — si tenta di rafforzare sin dall'inizio il legame padre-figli: i mariti sono durante il periodo della gravidanza sollecitati ad osservare tutti i tabù, tanto quelli di carattere alimentare quanto quelli di carattere sociale, che devono osservare le loro mogli; al momento del travaglio anche l'uomo mima i dolori del parto e condivide tutte le limitazioni (alcune naturali ma molte imposte dalla cultura) della partoriente. Quest'uso molto complesso e che obbedisce a svariate regole sociali, è noto, in antropologia, con il termine di *couvade*, ed è spiegato proprio come uno sforzo per far partecipare il sesso maschile all'atto stesso della nascita³⁰⁾. I rapporti che legano il padre al figlio nei primi anni di vita sono anch'essi estremamente vari: il signore europeo di alcuni secoli fa ignorava completamente i suoi figli fino a che non fossero giunti in età adulta, limitandosi, prima, a vederli molto di rado, nelle situazioni più ufficiali e formali; il padre Nambikwara, per isolare a caso gli esempi etnografici più contrastanti, nutre e pulisce i suoi piccoli, e trascorre molte ore condividendone i giochi.

Prima che si fondasse l'antropologia «scientifica» — come dice uno dei suoi storici, il francese Paul Mercier³¹⁾ — esisteva, e continua ad esistere in ogni gruppo umano un'antropologia «spontanea». Per la cultura della classe egemone della nostra società, questa antropologia spontanea è stata formalizzata dai *philosophes* del XVIII secolo, e viene perpetuata e tramandata attraverso l'istruzione scolastica ancora oggi. L'idea uomo dei *philosophes* poggia su tre pilastri: — l'aggressività criminale dell'*homo homini lupus* di Hobbes; — lo stato sociale di branco di Buffon; — la razionalità congenita, e quindi produttrice e responsabile del linguaggio e dei costumi, cara a Diderot.

Rousseau è il fondatore delle scienze dell'uomo nel senso che è l'iniziatore di una antropologia scientifica che si contrappone all'antropologia spontanea del mondo occidentale moderno e alla formalizzazione che ne hanno fatto i *philosophes*. E Rousseau fonda un nuovo modello per le scienze umane smantellando sistematicamente i tre pilastri filosofici, separando così lo stato di natura e lo stato di società, tra i quali pone la cultura umana. Ma questa cultura non è data una volta per tutte, non è in Rousseau un'entità superorganica e idealisticamente superpsichica, e non



Denis Diderot.

è neppure — e qui è la sua più grande intuizione — una sintesi tra natura e società. Essa è piuttosto l'essenza stessa dell'umanità, direi un metodo che l'umanità scopre e riscopre continuamente. In questa scoperta è la storia. È insomma l'equivalente del paradiso di Heidegger: il paradiso, cioè, è la strada per il paradiso. L'antropologia scientifica, ma anche le antropologie spontanee, e quindi ogni immaginazione simbolica dell'uomo, sanno — o hanno sempre saputo — che l'uomo è insieme natura e società. La cultura per Rousseau e dopo Rousseau è il grande strumento umano perché l'uomo riesca a vivere questa consapevolezza. Allora l'uomo non è nella storia da sempre, sin dalle sue origini di uomo/animale: la storia è invece sin dalle origini un prodotto dell'uomo.

L'uomo/animale capace di vivere senza gli altri uomini, ma capace contemporaneamente di vivere con tutti gli altri animali, diventa uomo attraverso un salto, una rottura, una rivoluzione. Il primo uomo «che si fece degli abiti o un'abitazione, si procurò cose assai poco necessarie»³²⁾; è questa invenzione che crea la socialità e la società trasforma l'invenzione in bisogno. Come scrive nell'*Essai* i bisogni dell'uomo/animale «lungi dall'avvicinarlo ai suoi simili lo allontanava da loro»³³⁾.

Tra tutte le rotture, tra tutte le rivoluzioni quella che per Rousseau, anticipando Chomsky, fonda realmente la cultura umana, è il linguaggio. Il linguaggio che muta la natura dell'uomo/animale nella natura dell'uomo/uomo, ma anche il linguaggio che creando società viene trasformato proprio dallo stato di società in un rischio culturale, in una oppressiva necessità di soddisfare ad un bisogno. La persuasione russoiana, anche qui tanto vicina a quella vichiana³⁴⁾, che il linguaggio, inventato per comunicare emozioni abbia poi, solo poi, prodotto ragione, è un presupposto essenziale alla fondazione delle scienze umane contemporanee, oltre che un attacco diretto al primato assoluto della ragione, affermato da Diderot.

«Non la fame, non la sete, ma l'amore, l'odio, la pietà, la collera, strapparono a loro le prime voci. I frutti non sfuggono alle nostre mani; ce ne possiamo nutrire

senza parlare; possiamo inseguire in silenzio la preda di cui vogliamo cibarci: ma per commuovere un giovane cuore, per respingere un aggressore ingiusto, la natura detta accenti, grida e gemiti»³⁵). Ho citato per esteso questo brano poetico dell'Essai, tanto utile ai detrattori di Rousseau: ecco la prova — dicono alcuni — del suo «romanticismo»; del suo «irrazionalismo», dicono altri. E per un verso è verissimo che Rousseau rifiutò la coincidenza di storia umana e di storia della ragione, ma questo rifiuto è un atto d'omaggio alla complessità della razionalità umana; per un altro verso questo «romanticismo» ante litteram è uno strumento euristico per scoprire paradossalmente il materialismo, evitando le paludi banali di ogni funzionalismo, di matrice sempre positivista. Perché per la concezione implicita di cultura che scorre nelle pagine di Rousseau, la ragione non può essere compressa dentro gli schemi angusti di un sistema sociale, di qualunque sistema sociale. «Bisogna osservare le differenze, per poter poi scoprire le proprietà»³⁶), scriveva nell'Essai: ecco nella differenza, nel differenziarsi consiste il cammino della ragione, ma non per affermare una superiorità e una inferiorità, bensì per conoscersi meglio, per riconoscersi nell'identificazione con popoli diversi. Attraverso l'excursus di sistemi familiari monogamici e poligamici, di sistemi religiosi monoteisti e animisti, di sistemi magici e propiziatori, di paradigmi scientifici formali e informali, di sistemi educativi costrittivi, autoritari o permissivi e asettici, compassionevoli o crudeli, individuammo al di sotto delle differenze una proprietà comune, e su questa proprietà comune possiamo sperare di costruire con la ragione un nuovo modo di essere. «Tutta la terra» — scriveva Rousseau nel Discorso — «è coperta di nazioni di cui conosciamo solo i nomi, e poi pretendiamo di giudicare il genere umano! Supponiamo che un Montesquieu, un Buffon, un Diderot, un D'Alembert, un Condillac, o altri uomini della stessa tempra, viaggino per istruire i loro compatrioti, osservando e descrivendo come sanno fare la Turchia, l'Egitto, la Barbaria, l'impero del Marocco, la Guinea, il paese dei Cafri, l'interno dell'Africa e le sue coste orientali, i Malabari, il Mogol, le rive del Gange, i regni di Siam, di Pegu, e di Ava, la Cina e la Tartaria, e soprattutto il Giappone; poi nell'altro emisfero, il Messico, il Perù, il Cile, le terre magellaniche senza dimenticare i Patagoni veri o falsi, il Tucumàn, il Paraguay, se fosse possibile il Brasile, infine i Caraibi, la Florida e tutte le contrade selvagge; sarebbe il viaggio più importante di tutti e bisognerebbe farlo con la massima cura. Supponiamo che i novelli Ercoli, reduci da quelle spedizioni memorabili, facessero poi a bell'agio la storia naturale, morale e politica di quanto avessero visto, e vedremmo a nostra volta un mondo nuovo uscire dalla loro penna, e impareremmo in tal modo a conoscere il mondo nostro...»³⁷).

Così il processo di identificazione travalica i confini propri del pensiero occidentale, non è cioè più ristretto e limitato al membro del proprio gruppo — il cittadino opposto al barbaro, il credente opposto all'infedele — ma si estende sino a comprendere ogni uomo, dovunque e comunque viva.

Come scrive Claude Lévi-Strauss, «il pensiero di Rousseau prende dunque le mosse da due principi: quello dell'identificazione agli altri e addirittura al più 'altro' fra tutti gli altri, l'animale; e quello del rifiuto dell'identificazione a se stesso, cioè il rifiuto di tutto ciò che può rendere 'accettabile' l'io. Questi due atteggiamenti si completano, e il secondo persino fonda il primo: in verità, io non sono 'io' ma il più debole, il più umile degli 'altri'. Ecco la scoperta delle Confessions...»³⁸).

Ogni rivoluzione culturale rappresenta un salto storico e un salto della ragione. Ed oggi i paleontologi hanno indirettamente confermato Vico e Rousseau, e la loro comune idea sulla natura emozionale del primo linguaggio. L'invenzione culturale dei primi manufatti doveva essere comunicata e trasmessa alle generazioni più giovani. Manufatto culturale e linguaggio hanno creato «il fatto sociale totale», come lo avrebbe poi chiamato Marcel Mauss, in cui cultura materiale, comunicazione e mutazione fisiologica dovuta allo sviluppo del cervello e all'ingrandimento del cranio, hanno imposto una scelta alla natura: quella di produrre un infante incapace, che emozionalmente e non razionalmente doveva esser legato alla «pietà» della coppia adulta, perché lui riuscisse a sopravvivere e la specie a perpetuarsi³⁹). Oggi molti che si autoproclamano difensori della razionalità tentano ancora di barattare la funzionalità del sistema sociale come ragione umana, imponendo ciò che è stato fatto — e che quindi non può essere un non fatto — come modulo oppressivo della necessità, negatore di ogni libertà.

Ed è il modo migliore per tentare di cancellare, «previo un incrinamento da mistificazione di bassa divulgazione» il valore dirimpante del messaggio dei due grandi eretici del XVIII secolo, Vico e Rousseau⁴⁰). Messaggio che non indica il peso del passato sul presente ma proprio al contrario la possibilità sempre presente e sempre ricorrente di un fare nella storia, di un fare storia.

Bologna, maggio 1978

*Per le opere di Rousseau si fa riferimento a *Oeuvres Complètes*, edizione curata da B. Gagnebin e M. Raymond per la Biblioteca della Pléiade, Parigi, 1959... - 4 voll. apparsi su cinque previsti (abbrev.: O.C., seguita dall'indicazione del vol. e da quella del numero delle pagine).

¹C. LEVI-STRAUSS, *Jean-Jacques Rousseau, fondatore delle scienze dell'uomo*, in *Razza e storia e altri studi di antropologia* (a cura di P. Caruso), Torino, 1967.

²D. DIDEROT, *Oeuvres philosophiques* (a cura di P. Vernière), Paris, 1962, e *Oeuvres Politiques* (a cura di P. Vernière), Paris, 1963. Ma per ricostruire l'antropologia di Diderot è necessario, come ha messo bene in luce J. Proust, analizzare tutta la partecipazione di D., come direttore e come autore di articoli, all'Encyclopédie e all'Histoire des Deux Index — cfr.: J. PROUST, *Diderot et l'«Encyclopédie»*, Paris, 1962, nonché l'articolo *La contribution de Diderot à l'«Encyclopédie» et les «théories du droit naturel»*, in «Annales historiques de la révolution française», 1963.

³C. LEVI-STRAUSS, *Tristi Tropicci*, Milano, 1960, p. 379. Per una traccia bibliografica del pensiero di L.-S. su Rousseau cfr.: *Jean-Jacques Rousseau, père de l'ethnologie*, in «Courier de l'UNESCO», marzo 1963; *Il pensiero selvaggio*, Milano, 1964; *Il totemismo og-*

gi, Milano, 1964. Per una visione critica dell'influenza di Rousseau su L.-S. cfr.: J. DERRIDA, *La scrittura e la differenza*, Milano, 1969; E. R. LEACH, *Nuove Vie dell'antropologia*, Milano, 1973.

⁴Per un'analisi critica del rapporto tra Rousseau e Diderot cfr.: J. FABRE, *Deux frères ennemis: Diderot et Jean-Jacques*, in «Diderot Studies», III, 1961; A. ADAM, *Rousseau et Diderot*, in «Revue des sciences humaines», 1949. Per un'esegesi chiarificatrice dell'originalità del pensiero di Rousseau nel panorama dell'illuminismo francese cfr.: J. STAROBINSKI, *Rousseau et Buffon*, in *Jean-Jacques Rousseau et son oeuvre. Problèmes et recherches*, Paris, 1964.

⁵La crisi economica è stata in verità precorsa da una crisi conoscitiva, cui l'antropologia al pari di tutte le altre scienze moderne, naturali e sociali, ha dedicato la sua analisi, affrontando soprattutto il livello epistemologico. Credo che il brano seguente possa costituire un'esemplificazione abbastanza chiara di ciò che intendo: «Avrei rivisitato dunque l'esperienza degli antichi esploratori, e attraverso di essa, quel momento cruciale del pensiero moderno in cui, grazie alle grandi scoperte, una umanità che si credeva completa e perfezionata riceve all'improvviso, come una contro-rivelazione, l'annuncio che non era l'unica, che era soltanto una parte di un più vasto sistema e che, per conoscersi, doveva prima contemplare la sua irricognoscibile immagine in quello specchio una particella del quale, dimenticata per secoli, stava per dare a me solo il suo primo ed ultimo riflesso» — C. LEVI-STRAUSS, *Tristi Tropicci*, op. cit., p. 312.

⁶Ho già citato nelle note precedenti alcuni riferimenti al pensiero di Rousseau presenti nelle opere di Claude Lévi-Strauss. Vorrei qui aggiungere una citazione, presa ancora da *Tristi Tropicci* (pp. 303-304) per ribadire e chiarire la «lettura» levi Straussiana di Rousseau: «Quanto a me, sono andato fino in capo al mondo in cerca di quel che Rousseau chiama 'il progresso quasi insensibile degli inizi'. Sotto il velo delle leggi troppo sapienti dei Caduvei e dei Bororo, avevo perseguito la mia ricerca di uno stato di cose che — dice ancora Rousseau — 'non esiste più, forse non è mai esistito, e probabilmente non esisterà mai e di cui ciononostante è necessario avere una giusta nozione per ben giudicare il nostro stato presente'. Più fortunato di lui, credevo di averlo scoperto in una società agonizzante, ma della quale era inutile chiedersi se era o non era un relitto: tradizionale o degenerata, essa mi metteva comunque in presenza di una delle forme sociali e politiche più povere che si possa immaginare. Non avevo bisogno di rivolgermi alla storia particolare che l'aveva mantenuta in quella condizione elementare o che, più verosimilmente, ve l'aveva ricondotta. Bastava considerare l'esperienza sociologica che si svolgeva sotto i miei occhi. Ma proprio questa mi sfuggiva. Avevo cercato una società ridotta alla sua forma più semplice. Quella dei Nambikwara lo era a un punto tale che vi trovai solo degli uomini».

⁷*maze-way* nella definizione di A. Wallace sta a indicare la mappa cognitiva del mondo privato proprio di ogni individuo, che è regolarmente evocata dagli stimoli, così come essi sono percepiti e/o ricordati. Cfr.: A. WALLACE, *The Psychic Unity of Human Groups*, in *Studying Personality Cross-Culturally*, ed. by B. Kaplan, New York, 1961, p. 131.

⁸C. LEVI-STRAUSS, *Elogio dell'antropologia*, in *Razza e storia...*, op. cit.

⁹Dello stesso Starobinski cfr. l'introduzione e le note al *Discours sur l'origine et les fondements de l'inégalité*, in O.C., III. Si vedano inoltre: J. TERRASSE, *J.-J. Rousseau et la quête de l'âge d'or*, Bruxelles, 1970; M. LAUNAY, *Rousseau, écrivain politique*, Grenoble, 1972.

¹⁰Quasi all'inizio del Discours egli scrive: «per quanto sia importante per un giudizio esatto sullo stato naturale dell'uomo, considerato fin dalla sua origine, per così dire, nel primo embrione della specie, non seguirò il suo organizzarsi attraverso i successivi sviluppi». J.-J. ROUSSEAU,



Arrivo di Rousseau ai Campi Elisi.

Scritti politici, a cura di P. Alatri, Torino, 1970, p. 291.

¹¹⁾Cfr.: C. KLUCKHON-H.A. MURRAY, **Personality formation: the determinants**, in **Personality in Nature, Society and Culture**, New York, 1953, p. 53.

¹²⁾Difficile fornire un'indicazione bibliografica su un tema di così vasta portata. Mi limiterò a indicare alcuni testi utili per delimitare, almeno, il campo cui mi riferisco: B. ROSENBERG-D. WHITE (eds), **Mass Culture**, London, 1956; E. BARNOUW, **Mass Communication**, New York, 1956; A. MOLES, **Sociodinamica della cultura**, Milano, 1971; A. MOLES-E. ROHMER, **La psychologie de l'espace**, Paris, 1972; E. MORIN, **L'industria culturale**, Bologna, 1963; J. BRAUBILLARD, **La società dei consumi**, Bologna, 1976; Id., **Per una critica dell'economia politica del segno**, Milano, 1974; H. M. ENZENSBERGER, **Palaver**, Torino, 1976; M. McLuhan, **Gli strumenti del comunicare**, Milano, 1967; Id., **La galassia Gutenberg**, Roma, 1976; J. KRISTEVA, **Polylogue**, Paris, 1977.

Sono, come si vede, testi composti da specialisti appartenenti ad aree disciplinari quanto mai diverse: sociologi della comunicazione, filosofi, psicologi sociali, critici letterari e semiologi: dimostrazione empirica della natura composita dell'area problematica etichettata sotto il termine di «cultura di massa», della difficoltà dei rapporti interdisciplinari, e di organizzazione delle conoscenze; ma testimonianza anche dell'urgenza ampiamente avvertita di elaborare schemi concettuali nuovi e fecondi di soluzioni e di proposte.

¹³⁾P. CARUSO (a cura di), **Conversazioni con Claude Lévi-Strauss, Michel Foucault, Jacques Lacan**, Milano, 1964, p. 154.

¹⁴⁾Per un esempio di «sviste» macroscopiche determinate dalla «non-lettura» delle opere di Freud, cfr. più avanti a p. 169 lo stesso testo curato da Paolo Caruso quando Lacan dice: «Freud, ad esempio, non ha mai parlato di istinto. Ha parlato di *impulsi*. E le consiglio di rileggere le pagine che Freud ha dedicato agli impulsi: vedrà che si tratta di qualcosa di tanto poco 'naturale' quanto lo sono i 'collage' surrealisti».

¹⁵⁾Lettera a Voltaire del 18 agosto 1756, in O.C., III. E Rousseau ebbe in grandissimo conto, sempre, il problema dell'interpretazione e del significato. «Non vi è lingua abbastanza ricca — egli scrive nell'*Emile* — da fornire tanti termini, giri di parole e di frasi per tutte le modificazioni che le nostre idee possono avere. Il metodo di definire tutti i termini e di sostituire senza tregua la definizione al posto della cosa definita, è bello ma impraticabile; poichè in qual modo evitare il circolo? Le definizioni potrebbero essere buone, se non si usassero parole per farle». Cfr.: J.-J. ROUSSEAU, **Opere** (a cura di P. Rossi), Firenze, 1972, p. 409 (nota di Rousseau).

¹⁶⁾Per una mia posizione personale sui rapporti tra cultura di massa e le scienze umane rinvio a **Cultura e territorio**, in corso di stampa presso l'editore Cappelli di Bologna.

¹⁷⁾Secondo Claude Lévi-Strauss «la società è una macchina e contemporaneamente il lavoro prodotto da questa macchina»: ogni gruppo umano potrebbe allora esser visto sotto l'aspetto dell'entropia, del disordine, cioè della sua macchina sociale, o sotto l'aspetto dell'ordine, del prodotto della macchina, cioè della cultura. In un mio saggio, dedicato ai rapporti tra antropologia ed educazione, ponevo come energia motrice tanto di progresso, di scarti, di entropia — cioè di società — quanto di relazioni con il mondo, di organizzazione, di ordine — cioè di cultura — l'educazione e le sue tecniche. Cfr.: C. LEVI-STRAUSS, **Primitivi e civilizzati**, Milano, 1970, p. 63; M. CALLARI GALLI, **Antropologia e educazione**, Firenze, 1975, soprattutto la prima parte («antropologia e pedagogia», pp. 1-91). Sul concetto di «rappresentazioni», oltre alle classiche opere di Durkheim (cfr.: **Le regole del metodo sociologico**, Firenze, 1964; **Le forme elementari della vita religiosa**, Milano, 1963; **Educazione come socializzazione**, Firenze, 1973), una posizione interessante, soprattutto per il suo accento sull'aspetto metodologico, è quella a noi contemporanea di E. GOFFMAN, **La vita quotidiana come rappresentazione**, Bologna, 1969. Dello stesso si vedano anche: **Modelli di interazione**, Bologna, 1969; **Il comportamento in pubblico**, Torino, 1971.

¹⁸⁾Per una lettura dell'opera di Rousseau sotto questa angolazione, cfr.: J.-BENOIST, **Facettes de l'identité**, in **L'identité. Séminaire interdisciplinaire dirigé par C. Lévi-Strauss professeur au Collège de France**, 1974-75, Paris, 1977.

¹⁹⁾E. R. LEACH, **Anthropos**, in **Enciclopedia Einaudi**, vol. I, Torino, 1977.

²⁰⁾«E dalla società — sostiene Buffon — che l'uomo trae la propria potenza; è grazie ad essa ch'egli ha perfezionato la propria ragione, esercitato il proprio intelletto e riunito le proprie forze. Prima, l'uomo era forse l'animale più selvaggio e meno temibile di tutti; nudo, inerme e senza riparo, la terra era per lui solo un vasto deserto popolato di mostri, di cui spesso egli era la preda».

²¹⁾Per i rapporti tra pensiero illuministico francese e sviluppo dell'antropologia scientifica, cfr.: M. HARRIS, **L'evoluzione del pensiero antropologico**, Bologna, 1971; M. DUCHET, **Le origini dell'antropologia**, Bari, 1976, 4 voll.

²²⁾Cfr.: N. COLAJANNI, **Per la razza maladetta**, Palermo, 1898; R. VILLARI (a cura di), **Il sud nella storia d'Italia**, Bari, 1961.

²³⁾Per una presentazione critica della visione politica di Rousseau, cfr.: E. CASSIRER, **La filosofia dell'illuminismo**, Firenze, 1970; P. HAZARD, **La crisi della coscienza europea**, Milano, 1968; B. GROETHUYSEN, J.-J. Rousseau, Paris, 1949; H. SÉE, **L'évolution de la pensée politique en France au XVIII siècle**, Paris, 1925; F. MEINECKE, **L'idea della regione di stato**, Firenze, 1970; R. KOSELLECK, **Critica illuminista e crisi della società borghese**, Bologna, 1972.

²⁴⁾**Leviatano, ossia la materia, la forma e il potere di uno stato ecclesiastico e civile** è il titolo completo dell'opera scritta da Thomas Hobbes e pubblicata a Londra in inglese nel 1651 e tradotta, o meglio riadattata, in latino nell'edizione di Amsterdam del 1668.

²⁵⁾Per l'opposizione di Rousseau ad Hobbes mi piace citare questo sorprendente brano: «... essi divengono nemici; alternativamente perseguitati e persecutori, ognuno su tutti e tutti su ognuno; l'intollerante è l'uomo di Hobbes, l'intolleranza è la guerra dell'umanità», scrive Rousseau nella conclusione, in seguito tralasciata, del cap. VIII nel libro IV del **Contrat social**, Genève, 1762.

²⁶⁾J.-J. ROUSSEAU, **Scritti politici**, a cura di P. Alatri, op. cit., p. 302.

²⁷⁾Op. cit., p. 298.

²⁸⁾Secondo Starobinski (saggio cit.) Rousseau nell'**Essai** avrebbe accettato l'idea di Hobbes della «guerra di tutti contro tutti». Seguendo M. Duchet (op. cit.) a me sembra che l'**Essai** la confuti analogamente a quanto avviene nel **Discours**.

²⁹⁾Per una lunga e accurata considerazione circa la struttura delle leggi causali, cfr.: W. SELLARS, **Verso una teoria delle modalità «causali»**, in **Leggi di natura, modalità, ipotesi**, a cura di C. Pizzi, Milano, 1978.

^{29bis)}Cfr. per tutti B. MALINOWSKI, **Teoria scientifica della cultura e altri saggi**, Milano, 1962.

³⁰⁾Per una posizione teorica sulla complementarità tra natura e cultura, cfr.: C. LEVI-STRAUSS, **La famiglia, in Razza e storia...**, op. cit.; **Le strutture elementari della parentela**, Milano, 1969. Per un livello ampiamente descrittivo della variabilità degli status sociali legati al sesso, cfr.: M. MEAD, **L'adolescente in una società primitiva**, Firenze, 1954; **Maschio e femmina**, Milano, 1962; **Sesso e temperamento in tre società primitive**, Milano, 1964; **Generazioni in conflitto**, Milano, 1975.

³¹⁾P. MERCIER, **Storia dell'antropologia**, Bologna, 1972.

³²⁾J.-J. ROUSSEAU, **Scritti politici**, op. cit., p. 297.

³³⁾J.-J. ROUSSEAU, **Saggio sull'origine delle lingue**, in Appendice a A. VERRI, **Origine delle lingue e civiltà in Rousseau**, Ravenna, 1972 - cap. IX, par. 6.

³⁴⁾«Aduñque la sapienza poetica, che fu la prima sapienza della gentilità, dovette incominciare da una metafisica non ragionata ed astratta qual'è questa or degli addottrinati, ma sentita e immaginata qual dovett'essere di tai primi uomini, siccome quelli ch'erano di niuno razocinio e tutti robusti sensi e vigorosissime fantasie, com'è stato nelle degnità stabilito». G. B. VICO, **Scienza Nuova Seconda**, Libro II. Sez. I (Metafisica poetica), cap. I, par. 375.

Per una lettura in chiave di antropologia moderna di Giovan Battista Vico, cfr.: E. R. LEACH, **Vico e Lévi-Strauss sull'origine dell'umanità**, in «Rassegna Italiana di Sociologia», 1972, n. 2, pp. 221-233.

³⁵⁾J.-J. ROUSSEAU, **Saggio sull'origine delle lingue**, op. cit. - cap. II, par. 3.

Per un'interessante interpretazione della nascita del linguaggio secondo Rousseau, cfr.: J. MONSECONI, **Sur la théorie du devenir de l'entendement**, in «Cahiers pour l'analyse», n. 4, sett.-ott. 1966.

³⁶⁾J.-J. ROUSSEAU, **Saggio sull'origine delle lingue**, op. cit., cap. VIII, par. 1.

³⁷⁾J.-J. ROUSSEAU, **Scritti politici**, op. cit. (nota 10 del secondo **Discorso**).

³⁸⁾C. LEVI-STRAUSS, J.-J. Rousseau **fondatore delle scienze dell'uomo**, op. cit., p. 91.

³⁹⁾Derrida, dissentendo dall'interpretazione di Starobinski, riunifica la concezione della «pietà» espressa tanto nell'*Emilio* quanto nel **Saggio sull'origine del linguaggio** e nel secondo **Discorso** - cfr.: J. DERRIDA, **La scrittura e la differenza**, op. cit.

⁴⁰⁾Per una stimolante lettura di Rousseau in chiave di antropologia contemporanea, cfr.: S. DIAMOND, **Anthropology in question, in Re-inventing Anthropology**, D. Hymes ed., New York, 1972.