

# LEGISLATORE E SOCIEVOLEZZA NEL *CONTRATTO SOCIALE* DI ROUSSEAU

**GUGLIELMO CIACCIO**

*Dipartimento di Giurisprudenza*

*Università di Pisa*

guglielmo.ciaccio@phd.unipi.it

## **ABSTRACT**

The figure of the legislator is one of the most controversial elements of Rousseau's entire political system. It is a symptom of difficulties: safeguard the contents of the social pact from possible degeneration and ensure that the general will can be translated into effective criteria for the decisions of citizens, who are called upon to be their own legislators. In this paper, it is hypothesized that the legislator is called upon to carry out a work of transformation of mankind that finds its profound reason in the failure to develop sociability in human beings. For this purpose, an analysis of Rousseau's anthropology is indispensable. Furthermore, it is necessary to dwell on Rousseau's constant criticism of the Enlightenment. The issue reveals some peculiar profiles of Rousseau's thought such as, not least, a latent disillusionment.

## **KEYWORDS**

Rousseau; legislator; sociability; social pact; anthropology.

## **PREMESSA**

Quando si tenta di fornire un contributo su un grande classico del pensiero può capitare di trovarsi in una situazione complicata. Non solo per la moltitudine di contributi che, solitamente, sono già stati scritti. Piuttosto perché, quando se ne parla o se ne scrive, c'è sempre un grande assente: l'autore. A ben vedere, quando si fornisce un'interpretazione non si fa altro che compiere un atto di rappresentazione: si fa "entrare un parlante assente in una discussione che avviene troppo tardi perché egli si possa unire"<sup>1</sup>. Quel che resta e che può essere interpellato è il testo, con la rassicurante consapevolezza che, se si tratta di un classico, saprà scrollarsi di dosso l'incessante "pulviscolo di discorsi critici"<sup>2</sup> che attira su di sé. Con questa convinzione si tenterà di indagare alcuni passaggi delle opere rousseauiane – in particolare, per necessità, il *Contratto sociale* – alla ricerca di qualche suggerimento per interpretare l'enigmatica figura del legislatore.

<sup>1</sup> J. Shklar, *Vizi comuni*, trad. it. di S. Sabatini, Bologna, 1986, p. 269.

<sup>2</sup> I. Calvino, *Perché leggere i classici*, Milano, 1995, p. 8.

## 1. SULLA FIGURA DEL LEGISLATORE

Nel luglio del 1767, pochi anni dopo la stesura del *Contratto Sociale* e dell'*Emilio*, Rousseau espresse le sue preoccupazioni in una lettera indirizzata al Marchese de Mirabeau<sup>3</sup>: il suo progetto politico rischiava di perdersi nell'impossibilità della sua realizzazione. Per Rousseau "le grand problème en politique" consisteva nel trovare quella forma di governo che mettesse la legge al di sopra degli uomini. Qualora non si fosse riusciti in questo intento, si sarebbe dovuto procedere verso l'opposta direzione: mettendo un uomo al di sopra della legge, e in una forma assoluta, poiché non vi è alcuna via di mezzo accettabile tra la democrazia e "le hobbisme le plus parfait". Il dispotismo di cui parla Rousseau dovrebbe essere il più arbitrario possibile, esemplarmente perfetto: "e voudrais que le despote put être Dieu".

Le titubanze di Rousseau sottolineano la difficoltà di istituire una forma di governo che permetta di porre la legge al di sopra degli uomini, salvandoli così dal giogo dei sovrani. Se però interroghiamo ciò che tra le righe traspare, è possibile scorgere un aspetto del pensiero rousseauiano: l'attrazione esercitata dagli uomini eccezionali, i legislatori.

La figura del legislatore è, di certo, uno degli elementi più controversi di tutto il sistema politico rousseauiano, ancorché non tra i più battuti. Si tratta di un soggetto a cui Rousseau dedica uno spazio discretamente ampio all'interno dell'opera. Un adeguato approfondimento potrebbe svelare aspetti della teoria politica rousseauiana che, altrimenti, potrebbero venir ignorati o, peggio, fraintesi. Quando gli interpreti si sono dedicati alla sua analisi, il legislatore ha spesso assunto i contorni di una delle sue caratteristiche<sup>4</sup>. Si intende dire che nell'interpretarlo si è sovente

<sup>3</sup> J-J Rousseau, *Lettres* (1767-69), édition critique par J-D Candaux, F. S-Eigeldinger et R. Trousson, Genève-Paris, Vol. 5, pp. 2580-85.

<sup>4</sup> È impossibile compiere qui un'adeguata ricostruzione di tutte le letture che sono state fatte del legislatore. Tra le molte, Simone Goyard-Febre si sofferma sulla sua natura di educatore: Rousseau gli affiderebbe il compito di far riconciliare la natura dell'uomo con la cultura (S. Goyard-Febre, *Politique et philosophie dans l'oeuvre de Jean-Jacques Rousseau*, Paris, 2001, in particolare pp. 58 e ss.). Sempre nella direzione della centralità del suo ruolo educativo, seppur con rilevanti differenze, si considerino anche Irving Fetscher (I. Fetscher, *La filosofia politica di Rousseau* (1968), trad. it di L. Derla, Milano, 1977, pp.124-9) e Géraldine Lepan (G. Lepan, *Jean-Jacques Rousseau et le patriotisme*, Paris, 2007, pp. 140 e ss.). Per Judith Shklar la funzione educativa nei confronti del popolo avvicina il legislatore alla figura del tutore che cresce un bambino, palesando in tal modo una certa diffidenza di Rousseau circa le capacità intellettive del popolo (J. Shklar, *Men and Citizens. A Study of Rousseau's Social Theory*, New York, 1969, pp. 155-6). Pur concordando sul ruolo educativo del legislatore, la funzione di ingegneria costituzionale è, invece, al centro dell'opera del legislatore per Raymond Polin (R. Polin, *La politique de la solitude. Essai sur la philosophie politique de J.-J. Rousseau*, Paris, 1971, pp. 222 e ss.). In merito ai debiti contratti con il pensiero classico, sono note le opinioni di Maurizio Viroli e Gabriella Silvestrini che, ancorché per aspetti diversi e con conclusioni non sovrapponibili, sottolineano le influenze repubblicane, in particolare di Machiavelli (M. Viroli, *Jean-Jacques Rousseau e la teoria della società ben ordinata*, Bologna, 1993; G. Silvestrini, *Diritto naturale e volontà generale. Il contrattualismo repubblicano di Jean-Jacques Rousseau*, Torino, 2010). L'eredità machiavelliana, nello specifico, è al centro dell'importante ricostruzione di Marco Geuna

evidenziata una caratteristica a dispetto delle altre, facendo di lui un architetto istituzionale, un pedagogo del popolo o un *deus ex machina*<sup>5</sup>. Rispetto a quest'ultima interpretazione, tra le più suggestive e condivise, è utile evidenziare i rischi che si corrono nel perseguirla fino in fondo.

Il legislatore emerge, nel *Contratto Sociale*, in corrispondenza di due problemi fondamentali dell'attuazione del contratto. Il primo riguarda la necessità di fornire al neonato corpo politico un adeguato sistema di legislazione; il secondo attiene alla necessità di trovare una corrispondenza tra il contenuto formale del patto e la sua realizzazione politica. Volendo ridurli ad un solo problema generale, quel che emerge è la difficoltà di garantire che la volontà generale possa tradursi in effettivo criterio delle decisioni dei cittadini, chiamati ad essere legislatori di se stessi. La necessità è quella di salvaguardare i contenuti del patto dalle possibili degenerazioni particolari e individuali dei cittadini, dal rischio di ricadere nel disordine.

È chiaro come la difficoltà stia nel ricomporre lo scarto che esiste tra gli uomini 'come sono' e gli uomini 'come devono essere'<sup>6</sup>. Senza l'intervento del legislatore il divario tra essere e dover essere appare incolmabile così come quello tra ciò che il contratto prescrive e le reali capacità degli uomini 'come sono'. Come può una "moltitudine cieca, che spesso non sa quello che vuole perché raramente sa ciò che per lei è bene"<sup>7</sup>, realizzare un'impresa tanto grande qual è quella di darsi una legislazione? È a questa domanda che deve rispondere il legislatore, chiamato a guidare il popolo in questo processo. Un'opera di rischiaramento ad appannaggio esclusivo di una figura dalle caratteristiche eccezionali, quale egli è, "chiave di volta della giusta società"<sup>8</sup>.

Rousseau si interroga su come possano fondare la società giusta quegli uomini che, a loro volta, dovrebbero essere formati dalla società stessa. Risulta difficile, a

(M. Geuna, *Rousseau interprete di Machiavelli*, «Storia del pensiero politico», II, 1, 2013, pp. 61-87) ed è sottolineata da Leila Pezzillo (L. Pezzillo, *Aporie della filosofia politica di Rousseau: Legislatore e religione civile*, «Critica Storica», XV, 1978, n.4, pp. 582-630).

<sup>5</sup> Tra i vari autori che hanno assunto questa posizione, si veda P. Casini, *Introduzione a Rousseau*, Roma-Bari, 1974, pp. 73-74; Id., *Il pensiero politico di Rousseau*, in *Rousseau*, Roma-Bari, 1999, p. 42.

<sup>6</sup> Nel *Contratto Sociale*, ben più che nelle altre opere, l'approccio antropologico si relaziona con un approccio normativo. John Rawls offre una lettura significativa del rapporto tra 'gli uomini come sono' e 'le leggi come possono essere', individuando nella prima espressione un riferimento "alla natura morale e psicologica delle persone e al modo in cui questa natura opera all'interno del quadro istituzionale e politico", e nella seconda un riferimento "alle leggi come dovrebbero essere".

J. Rawls, *Il diritto dei popoli* (1999), trad. it. di G. Ferranti e P. Palmieriello, a cura di S. Maffettone, Milano, 2001, p. 8.

<sup>7</sup> J-J Rousseau, *Contratto Sociale*, a cura di R. Gatti, Milano, 2005, II, 6.

<sup>8</sup> A. Biral, *Rousseau: la società senza sovrano*, in AA. VV., *Il contratto sociale nella filosofia politica moderna*, a cura di G. Duso, Bologna, 1978, p. 224; sul punto, in maniera analoga, cfr.: P. Pasqualucci, *Il mito rousseauiano del legislatore*, «Rivista internazionale di filosofia del diritto», 55 (1978), 4.

quest'altezza della lettura, non scorgere nel legislatore un *deus ex machina*<sup>9</sup> in grado di fornire quel sistema di legislazione e quelle massime di giustizia necessarie per la fondazione della città a uomini che non sono in grado perché privi dell'intelligenza e della moralità necessarie. Si rischia, tuttavia, di imprimere una torsione a tutto il sistema di pensiero rousseauiano, costringendolo a cedere a tendenze paternalistiche e autoritarie<sup>10</sup>, e introducendo un elemento che sembra difficile non connotare

<sup>9</sup> Per Roberto Gatti l'organizzazione politica del *Contratto* segue un'antropologia filosofica incardinata sulla consapevolezza della limitatezza della ragione umana e cerca di porvi rimedio attraverso la predisposizione di condizioni di vita che consentano di sopperire a tale fallibilità. Perciò, se gli uomini vanno presi per come sono, non è possibile escludere l'interesse personale dai moventi della ricerca della giustizia. Di conseguenza la ricerca comune della giustizia non può confliggere in alcun modo con l'interesse dei singoli. Le antinomie presenti nell'opera rousseauiana sarebbero delle ambivalenze che, pertanto, contrasterebbero con la sua antropologia. Lo stesso legislatore, da questa prospettiva, rivela non tanto un soggiacente irrazionalismo o un germe di autoritarismo, quanto la difficoltà di ricomporre il vizio teorico che affligge il momento fondativo: quello dell'effetto che deve diventare causa. La società del *Contratto* dovrebbe essere istituita da uomini che, al momento dell'istituzione, dovrebbero essere quello che possono diventare solo una volta che si sono prodotti gli effetti positivi della nuova convivenza originata dal patto. Per ovviare a questa impossibilità Rousseau ricorre al legislatore, la cui eccezionalità sarebbe in grado di riscattare la limitatezza morale e intellettuale degli uomini, creando le condizioni per l'istituzione della società giusta. Cfr.: R. Gatti, *L'enigma del Male. Un'interpretazione di Rousseau*, Roma, 1996; Id., *Natura umana e artificio politico. Saggio su Jean-Jacques Rousseau*, Perugia, 1988.

<sup>10</sup> Il tema dell'autoritarismo nella filosofia di Rousseau è molto ampio e meriterebbe una trattazione a sé stante. Nel tempo molti filosofi e studiosi hanno insistito sull'insostenibilità del sacrificio imposto da Rousseau alle libertà individuali. In quest'ottica, i riferimenti privilegiati sono, certamente, i passaggi che vertono sulla costituzione del patto sociale e sulla sovranità. Ciò detto, stante la ferma convinzione per cui la teoria filosofica rousseauiana, e il legislatore in particolar modo, dev'essere trattata quanto più possibile ampiamente, è bene discutere brevemente alcuni passaggi della critica liberale. Vi sono alcuni filosofi che hanno segnato indelebilmente il versante della critica all'autoritarismo rousseauiano, ancorché da punti di vista radicalmente differenti. Tra i primi, Benjamin Constant, con la celebre conferenza tenuta a Parigi nel 1819 dal titolo *La libertà degli antichi paragonata a quella dei moderni* (B. Constant, *La libertà degli antichi paragonata a quella dei moderni*, trad. it. di L. Arnaudo, Macerata, 2001), vero e proprio manifesto liberale nel quale si esprime la centralità dell'indipendenza individuale, assunta a primo bisogno dei tempi moderni che non può essere sacrificata in cambio della libertà politica. Il modello denunciato da Constant è quello che vorrebbe "la nazione sovrana e l'individuo schiavo", che scambierebbe la libertà individuale, la vera libertà dei moderni, per la libertà politica degli antichi. A ben vedere, il bersaglio di Constant, soprattutto nella conferenza di Parigi, non è Rousseau – di cui rispetta il genio e riconosce l'autentico amore per la libertà – ma l'abate di Mably, strenuo nemico della proprietà privata e propugnatore di uno Stato modellato sul sistema comunistico della repubblica platonica. Direttamente a Rousseau, invece, sono dirette le critiche della *Nota sulla sovranità del popolo e i suoi limiti* (la quale compare tra le *Additions et notes* all'interno del *Cours de politique constitutionnelle*, pubblicato negli stessi anni della conferenza di Parigi). La preoccupazione di Constant è quella di determinare la portata e la natura della supremazia della volontà generale. Fin da subito la tesi dell'inalienabilità e indivisibilità della sovranità rousseauiana viene ribaltata dalla tesi liberale della sovranità limitata e relativa, nella quale la libertà dell'individuo costituisce un confine invalicabile per qualunque sovranità che non sia dispotica. Anche qui Constant riconosce la bontà delle intenzioni di Rousseau, ma non può che rimarcare la distanza. Tra le due teorie, infatti, intercorrono alcune differenze fondamentali, soprattutto in tema di rappresentanza politica – nociva per Rousseau, essenziale per l'esercizio della libertà privata in

Constant -, di natura e ampiezza del concetto di sovranità e, in particolare, sulla distribuzione e sul bilanciamento dei poteri - inammissibile per Rousseau, necessario per limitare la sovranità in Constant -. Questo scarto induce Constant a ritenere che i fautori del dispotismo potrebbero trarre dei vantaggi dalle teorie rousseauiane. Preoccupato dai possibili effetti nefasti dell'attribuzione di un potere assoluto alla maggioranza, Constant ravvisa nelle tesi di Rousseau un'incomprensione di fondo: la sovranità si deve arrestare dove inizia l'indipendenza individuale. Diversamente, la tirannide s'impadronirebbe della sovranità.

Le accuse di autoritarismo rivolte alla teoria rousseauiana nel corso del Novecento subiscono, e non poteva essere altrimenti, le ripercussioni dovute all'esperienza dei totalitarismi. In questo senso Rousseau, probabilmente più di altri, viene sottoposto a una stringente rivisitazione critica. Jacob L. Talmon, nel suo fortunato *Le origini della democrazia totalitaria* (J. L. Talmon, *Le origini della democrazia totalitaria* (1951), trad. it. di M. L. Izzo Agnetti, Bologna, nuova ed. 2000), rinviene nelle tesi del Settecento francese il germe delle esperienze totalitarie del Novecento. In esse il principio della libertà, individuale e collettiva, si sarebbe rovesciato in disciplina in ragione dell'assegnazione alla politica del compito di ripristinare una natura originaria e incorrotta attraverso "la coerenza logica della Verità [...] e la doverosità morale della Virtù" (sul punto si veda: C. Galli, *Presentazione*, in J. L. Talmon, *Le origini della democrazia totalitaria*, cit., pp. XXI-XXXI). Pertanto, accanto alle teorie liberali sarebbero sorte le teorie della democrazia totalitaria, fondate sull'asserzione di una verità politica unica. Queste sarebbero delle dittature fondate sull'entusiasmo popolare, sintesi tra "l'idea dell'ordine naturale del diciottesimo secolo e l'idea rousseauiana della realizzazione popolare e dell'autoespressione" (p. 14). Rousseau avrebbe, quindi, trasformato il razionalismo in una fede. Le sue intenzioni sarebbero state quelle di "creare cittadini che volessero solo ciò che vuole la volontà generale", tant'è che la vita politica nella società del *Contratto* sarebbe volta a educare e preparare gli uomini a "volere la volontà generale senza nessun senso di costrizione" (p.62). La volontà generale, in sostanza, sarebbe l'equivalente di un'idea platonica alla quale gli uomini devono conformarsi, volontariamente o coattivamente. In questa postulazione dell'unanimità della volontà Talmon individua, assieme all'indivisibilità e all'inalienabilità della sovranità, le radici della deriva totalitaria. Il legislatore stesso, pertanto, avrebbe il compito di rieducare l'uomo, di snaturarlo per renderlo allineato con il volere della volontà generale.

L'anno dopo l'uscita del libro di Talmon, Isaiah Berlin tiene delle conferenze che vengono trasmesse dalla BBC, nelle quali vengono ritratti alcuni filosofi "nemici della libertà" (queste vennero, molti anni dopo, raccolte in un volume a cura di Henry Hardy: per l'edizione italiana cfr.: I. Berlin, *La libertà e i suoi traditori*, trad. it. di G. Ferrara degli Uberti, Milano, 2005). Tra i filosofi ritratti un posto centrale è occupato da Rousseau, reo di aver soppresso la libertà individuale in cambio di una libertà assoluta che si accompagna ad un valore assoluto delle leggi, le quali non sarebbero una convenzione ma la trascrizione di verità eterne e universali. Per Berlin, che fa proprio l'ammonimento del poeta tedesco Heine, il pensiero di Rousseau è stato l'arma insanguinata con la quale i rivoluzionari avevano distrutto il vecchio regime (cfr.: I. Berlin, *Due concetti di libertà* (1958), in *Libertà*, Henry Hardy (a cura di), trad. it. di G. Rigamonti e M. Santambrogio, Milano, 2005). Riprendendo la lezione di Mill e Constant, Berlin ravvisa nella libertà del *Contratto* un pericolo per il potere dell'individuo di non subire interferenze nella sua sfera privata, per la sua libertà negativa. L'obbligo rousseauiano di alienarsi interamente alla società appare un'intollerabile soppressione dell'indisponibile libertà individuale di ogni uomo, per il quale, dal punto di vista della critica liberale, diventerebbe secondario esser privati della propria libertà da un'assemblea popolare piuttosto che da un monarca.

Mosse dalle preoccupazioni dovute alle contingenze storiche - non solo la lunga guerra contro il nazifascismo ma, anche e forse soprattutto, la paura destata dal totalitarismo staliniano - le interpretazioni di Talmon e Berlin risentono del clima politico nel quale vengono elaborate. La difesa, legittima, della libertà individuale sembra eccedere la portata, problematica certo, delle tendenze organicistiche rousseauiane. Emblema di questa eccessività - al di là delle ripetute considerazioni sulla vita del filosofo ginevrino che attraversano i lavori di entrambi i filosofi - è l'accostamento di Rousseau

irrazionalisticamente. A ben vedere, una tale torsione paternalistico-autoritaria appare in chiara contraddizione con quanto da egli stesso sostenuto con tanta fermezza in alcune delle sue opere precedenti. Nel *Discorso sull'origine e i fondamenti della disuguaglianza tra gli uomini*, così come lungo tutto l'*Emilio*, è costante la critica alla tendenza paternalistica della società, che non solo ha privato l'uomo "del diritto che aveva sulle proprie forze", ma lo ha anche reso più debole "facendogliele diventare insufficienti"<sup>11</sup>, rendendolo un eterno fanciullo incapace di essere sufficiente a se stesso, e per questo, bisognoso della società.

Se, dunque, porre l'accento sull'elemento taumaturgico comporterebbe una perdita non indifferente di significato della categoria del contratto – nella misura in cui non è possibile, a partire da essa, spiegare la formazione dell'ordine politico e l'instaurazione della giustizia nei rapporti umani – è altresì indubbio che il compito del legislatore non sia solo quello di fornire un sistema di legislazione adeguato ad un

con Hitler e Mussolini, suoi presunti eredi. Ancor più, Rousseau diventa, nell'accorato ritratto di Berlin, il totem di tutte le tradizioni politiche sorte successivamente alla pubblicazione del *Contratto*, eccetto, chiaramente, la tradizione liberale.

Eppure, molto resta di queste interpretazioni. Non solo perché, ed è innegabile, esiste una tensione tra la libertà individuale – quella che i liberali definiscono libertà negativa – e la libertà politica che si ottiene con il contratto, alla quale, in effetti, Rousseau sacrifica molto della sfera individuale. Nell'idea della società come progetto razionale è presente una stretta connessione tra la libertà e l'autorità, al punto che rischiano di confondersi. Ed è comprensibile che un pensatore fortemente liberale, qual è Berlin, avverta dei possibili pericoli di questa confusione. Ma c'è forse di più, soprattutto se ci poniamo nell'ottica della figura del legislatore. Tali interpretazioni hanno il merito di sottolineare una linea d'ombra che attraversa tutta l'opera rousseauiana. Se è vero, infatti, che Rousseau non progetta affatto un ritorno ad una perdita natura umana, è d'altra parte indiscutibile il suo progetto di riforma radicale dell'individuo e, di conseguenza, della società. Ed è qui che la figura del legislatore assume tutto il suo significato. Uno dei suoi compiti – per non dire il suo compito fondamentale – è di guidare gli individui verso quel bene che non sono in grado, da soli, di scorgere. Egli deve rimediare allo scarto che esiste tra come sono gli uomini prima della formulazione del patto e come questi devono essere per giungere alla formulazione dello stesso patto. Questo bisogno di immediatezza che supera il lento processo della mediazione è stato colto pienamente da Talmon, il quale comprende perfettamente l'intenzione di Rousseau di legare strettamente la politica con la morale. Che ciò, tuttavia, sia sufficiente a fare di Rousseau un nemico della libertà e un teorizzatore del totalitarismo, è discutibile. I rilievi critici di Constant, in questo senso, colgono bene le difficoltà che incontra la teoria della sovranità rousseauiana evitando, al contempo, possibili esasperazioni interpretative. A ben vedere, infatti, quest'ascrizione all'autoritarismo *tout court* travalica considerevolmente sia le intenzioni di Rousseau che il risultato delle sue opere, nelle quali la libertà occupa un posto assolutamente centrale. Come intuito da Robert Derathé, autore del poderoso studio *Rousseau e la scienza politica del suo tempo* (trad. it. di R. Ferrara, Bologna, 1993) Rousseau, ponendo al centro della sua dottrina politica il concetto di libertà, ha formulato il problema politico in termini nuovi. Se per Hobbes e Locke lo scopo dell'unione sotto il contratto sociale era quello della protezione – della vita per uno e della proprietà per l'altro – per Rousseau, invece, è il bisogno di rendersi liberi che conduce gli uomini ad assoggettarsi alle leggi. Il sacrificio della libertà della sfera individuale che viene imposto nel *Contratto*, indubbiamente gravoso, non può essere adeguatamente compreso se non si tiene conto dell'assoluta rilevanza che occupa la libertà nel pensiero rousseauiano.

<sup>11</sup> J-J Rousseau, *Emilio*, a cura di P. Massimi, Milano, 2013, I, p. 80.

dato popolo - o, per essere più precisi, ad un insieme di uomini che solo dal momento in cui riceve una legislazione può pensarsi come popolo - ma di formare anche i singoli membri, di educarli per rimediare alla loro insufficienza intellettuale e morale.

Sarà bene, nel procedere in questo lavoro di lettura, tenersi a distanza da alcuni tentativi di lettura della filosofia di Rousseau - e del ruolo del legislatore - per provare a fornire un'interpretazione che non sia riduttiva per esigenze di coerenza o eccessiva per necessità di comparazione. Nel far ciò si dovranno tenere in conto alcune assunzioni sul pensiero rousseauiano: il legame stretto, indissolubile, tra politica e morale; la costante critica all'Illuminismo, soprattutto nelle sue forme meno esplicite; i rapporti, e i debiti, che esistono rispetto alle teorie giusnaturalistiche e repubblicane. Avendo ben salde queste coordinate, si ipotizza che il legislatore sia chiamato a compiere un'opera di trasformazione che trova la sua profonda ragione nel non naturale sviluppo della socievolezza nell'essere umano. Il legislatore è chiamato ad intervenire per risolvere il problema dell'origine dello Stato del *Contratto*, e, contemporaneamente, deve compiere una straordinaria opera di "denaturation" dell'essere umano. Ed è nell'analisi di quest'incredibile compito, al contempo universale e individuale, che è possibile ottenere un riscontro della tesi del mancato sviluppo della facoltà della socievolezza.

Nel procedere verso tal senso sarà imprescindibile un'analisi dell'antropologia rousseauiana. Diversamente, alcuni passaggi sul legislatore verranno toccati solo brevemente e con intenzione introduttiva. Con la speranza che, quel che verrà più attentamente scandagliato, non ne venga oltremodo compromesso.

## 2. GLI ATTRIBUTI DEL LEGISLATORE

### 2.1. *Un'intelligenza superiore*

La dimensione della missione affidata al legislatore rivela l'eccezionalità delle sue qualità: "un'intelligenza superiore" capace di capire "tutte le passioni umane senza provarne alcuna", priva di "alcun rapporto con la nostra natura pur conoscendola affondo, la cui felicità fosse indipendente da noi e tuttavia volesse occuparsi della nostra"<sup>12</sup>. Un'impresa titanica per un uomo dalle qualità sovraumane, tant'è che, nota Rousseau, "servirebbero degli Dei per dare leggi agli uomini"<sup>13</sup>. Un uomo raro,

<sup>12</sup> J-J Rousseau, *Contratto Sociale*, cit., II, 7, p. 91; così Rousseau nelle *Confessioni*, parlando di se stesso: "desideravo sinceramente di compiere il bene; mi sottraevo con tutte le forze a situazioni che potessero crearmi un interesse contrario a quello di un altro, e di conseguenza un desiderio recondito, per quanto inconfessato, del suo male". J-J Rousseau, *Le Confessioni*, (1782-89), trad. it. di F. Filippini, Milano, 1978, I, p. 74.

<sup>13</sup> *Ibidem*; Nel *Manoscritto di Ginevra* - vale la pena di notare, a margine, la sostanziale identità di contenuto del *Contratto Sociale* rispetto al *Manoscritto* riguardo al legislatore - Rousseau paragona

di cui la storia ha però fornito - pochi - esempi: Mosè, Solone, Licurgo. Molto più raro e importante di un principe, egli è il “tecnico che inventa la macchina”, il principe è soltanto “l’operaio che la monta e la fa funzionare”<sup>14</sup>. Egli pone i fondamenti istituzionali e di morale civile sui quali si basa l’esistenza dello Stato, chiamato poi a proseguire nella direzione indicata.

Problematica, però, è già la stessa collocazione istituzionale. Se il potere esecutivo spetta al governo, quale che sia la forma che assume, e il potere legislativo spetta - inevitabilmente - al popolo riunito in assemblea<sup>15</sup>, il legislatore sembra essere dotato di un’autorità che si pone agli inizi del processo politico dello Stato; tale autorità è quella del fondatore di Stati, di chi pone le regole alla base di tutta la struttura politico-istituzionale. In questo senso, senza il suo intervento, l’ordine politico nato dal patto sociale appare destinato a rimanere allo stato di mera potenzialità, un disegno politico privo del potere necessario a tradurlo in realtà, a dargli esecuzione. Tuttavia, dal momento che la volontà generale costituisce il legame del corpo politico, non è “permesso al legislatore, qualunque sia l’autorizzazione da lui ricevuta in precedenza, di agire altrimenti che dirigendo questa volontà stessa mediante la persuasione, o di prescrivere ai privati qualcosa senza la preventiva sanzione del generale consenso; per evitare il rischio di distruggere all’inizio l’essenza della cosa stessa che si vuol realizzare”<sup>16</sup>.

Il legislatore è, a tutti gli effetti, un “uomo straordinario dello Stato”<sup>17</sup>, il cui ufficio è al di là di qualunque rapporto con il potere umano, perché colui che comanda alle leggi, che fonda le basi dell’istituzione, non può in alcun modo comandare sugli uomini, a meno che non si voglia correre il rischio che le sue leggi diventino uno

il legislatore ai pastori: “come i pastori sono d’una specie superiore al bestiame che guidano, i pastori d’uomini che sono i loro capi, dovrebbero essere di una specie più elevata dei popoli”.

J-J Rousseau, *Manoscritto di Ginevra* (1756), in *Scritti politici 2*, a cura di M. Garin, Roma-Bari, 1994, II, II, p. 38.

<sup>14</sup> Ivi, p. 92.

<sup>15</sup> La titolarità del potere legislativo in capo al popolo è uno dei capisaldi della teoria rousseauiana. Il desiderio di Rousseau, già nel *Discorso sull’origine e i fondamenti della diseguaglianza fra gli uomini*, era quello di cercare “un paese in cui il diritto di partecipare al potere legislativo fosse comune a tutti i cittadini”.

J-J Rousseau, *Discorso sull’origine e i fondamenti della diseguaglianza fra gli uomini*, Dedicata, 9;

“Colui che redige le leggi non ha e non deve avere dunque alcun diritto legislativo e il popolo stesso non può, quand’anche volesse, spogliarsi di questo diritto non trasmissibile, perché, secondo il patto fondamentale, solo la volontà generale obbliga i singoli e perché non ci può mai essere certezza che una volontà particolare è conforme alla volontà generale se non dopo averla sottoposta al libero suffragio del popolo”. J-J Rousseau, *Contratto Sociale*, cit., II, 7.

<sup>16</sup> J-J Rousseau, *Manoscritto di Ginevra*, in *Scritti politici 2*, cit., II, II, p. 42; per dirla con Schumpeter: “cercar di imporre l’accettazione di una cosa che si ritiene giusta e mirabile, ma che nessuno in realtà desidera, anche se, gustandone i frutti, forse la gradirebbe - è il segno distintivo di una concezione antidemocratica”. J. A. Schumpeter, *Capitalismo, socialismo e democrazia* (1942), trad. it. di E. Zuffi, Milano, 1955, p. 223.

<sup>17</sup> J-J Rousseau, *Contratto Sociale*, cit., II, 7, p. 93.



strumento per la soddisfazione delle sue passioni, perpetuando ingiustizie e vanificando la “santità della sua opera”<sup>18</sup>. È pur sempre un uomo che deve fare i conti con la sua intrinseca parzialità.

Lo spazio teorico entro cui si muove il legislatore è stretto. Rousseau non vuole risolvere il problema della costruzione della società e del popolo affidando il compito a un legislatore despota, per quanto illuminato possa essere, ma, al contempo, non riesce ad emanciparsi completamente da quella tradizione che vede nel legislatore, uomo straordinario, lo strumento necessario per istituire una società. Egli non vuole rinunciare ad applicare il principio di legittimità fondato sulla volontà generale, anche quando questa volontà è quella di una massa ancora incolta ed asociale<sup>19</sup>.

<sup>18</sup> Ibidem.

<sup>19</sup> In quest’aporia si inseriscono le riflessioni di Carl Schmitt sul legislatore. Nel suo *Die Diktatur* (edizione italiana: *La dittatura. Dalle origini dell’idea moderna di sovranità alla lotta di classe proletaria*, trad. it. di B. Liverani, Roma-Bari, 1975) distingue due tipi fondamentali di dittatura: la dittatura commissaria, dove il mandato del dittatore è definito e si compie all’interno di una situazione politica e giuridica stabile; la dittatura sovrana, nella quale l’ordinamento in vigore rappresenta “uno stato di cose da rimuovere completamente [...] essa non sospende una costituzione vigente facendo leva su di un diritto da essa contemplato, e perciò stesso costituzionale, bensì mira a creare uno stato di cose nel quale sia possibile imporre una costituzione ritenuta come quella autentica” (p. 149). Ora, Schmitt ritrova in Rousseau le tracce della dittatura commissaria nella sua trattazione dell’istituto della dittatura in epoca romana (*Contratto sociale*, IV, 6), e, soprattutto, individua nel legislatore il segno di un possibile passaggio dalla dittatura commissaria a quella sovrana. Bisogna tener presente che il *Contratto sociale* rappresenta per Schmitt un libro altamente significativo, nelle cui contraddizioni si trova il momento nel quale l’individualismo europeo “si ribalta in assolutismo e il suo postulato della libertà in quello del terrore” (p. 124). Avendo elevato il diritto del popolo ad autogovernarsi a principio fondamentale, Rousseau avrebbe giustificato la dittatura fornendo “la formula del dispotismo della libertà” (p. 132). Schmitt – il quale, chiaramente, giudica quest’inclinazione rousseauiana al dispotismo ben diversamente da Berlin e Talmon – dedica ampie pagine all’analisi della dittatura romana condotta nel *Contratto*. Per i nostri fini, però, rilevano le considerazioni sul rapporto tra il legislatore e la dittatura. In essi Schmitt scorge, come nota Ernesto Sferazza Papa, “la possibilità di una transizione, ancora non compiutamente realizzata ma intravista, dalla dittatura commissaria alla dittatura sovrana” (E. C. Sferazza Papa, *Il dispotismo della libertà. Schmitt e Kelsen interpreti di Rousseau*, Torino, 2022, p. 64). Il legislatore è, infatti, chiamato a mettere il popolo nelle condizioni di poter esercitare la sua ragione. Nel farlo non impone nulla e non avrebbe il potere di farlo. Egli può – deve – rendere il popolo capace di comprendere da sé che l’impianto legislativo da lui proposto è conforme alla ragione. Nella trasformazione del popolo e nella rimozione degli ostacoli Schmitt intravede l’opera di un dittatore. L’attività del legislatore, giuridica ma priva di potenza, trova il suo complementare nella dittatura, “onnipotenza senza legge, potenza senza diritto” (C. Schmitt, *La dittatura*, cit., p. 139). Tra essi diventa perciò possibile una connessione. Quel che Rousseau non è, almeno esplicitamente, riuscito a formulare è proprio questo passaggio, questa connessione tra il legislatore e la dittatura sovrana. L’aporetica collocazione istituzionale del legislatore nel *Contratto* potrebbe essere risolta seguendo Schmitt e superando il dettato del testo rousseauiano. Se, infatti, nella lettura schmittiana del *Contratto*, qualunque esercizio di diritti sovrani da parte dello Stato può avvenire solo sotto forma di *commission*, ossia sotto forma di commissione da parte del popolo sovrano, il cui volere è soggetto unicamente al proprio arbitrio, il legislatore, invece, in virtù della sua straordinarietà, è l’unico a non essere soggetto alla *commission*, ancorché non sia dotato di un effettivo potere legislativo. Rousseau lascia cadere il problema di cosa succedrebbe nel caso in cui il legislatore non riuscisse

## 2.2. *Il problema dell'autorità*

Tra i molti aspetti problematici riguardanti la figura del legislatore, il tema dell'autorità di cui è investito è tra i più delicati. Si consideri, innanzitutto, un aspetto: la lingua del legislatore differisce da quella del popolo. Essendo egli atto a rendere concrete idee astratte di giustizia, vi sono “un gran numero di idee che è impossibile tradurre nella lingua del popolo”<sup>20</sup>.

Nello svolgimento del suo compito, non è ammesso il ricorso alla forza né al ragionamento. Deve esser capace di “trascinare senza violenza e persuadere senza convincere”<sup>21</sup>. In altre parole, ed è Rousseau stesso ad ammetterlo senza reticenze, il legislatore sarà costretto, per ottenere l'obbedienza degli uomini, a rivolgersi al cielo, ad ascrivere le proprie parole e azioni agli dèi. Quest'attribuzione agli dèi della saggezza dell'opera è, per Rousseau, l'unica via per colmare il divario tra la ragione

nel suo compito. Possiamo immaginare che, banalmente, non si compierebbe il patto sociale. Ma se, diversamente, egli fosse dotato della potenza del dittatore, la prospettiva cambierebbe. Se vi fosse questo conferimento di potere avremmo un legislatore con poteri dittatoriali o un dittatore in grado di dettare una costituzione. Sarebbe il passaggio alla dittatura sovrana, nella quale, come detto, non si sospende lo stato costituzionale vigente facendo leva su un potere in esso contemplato, ma si crea un nuovo stato delle cose nel quale ci si richiama alla costituzione ancora da attuare. La peculiare lettura di Schmitt pone in luce le difficoltà insite nella figura del legislatore, di cui Rousseau stesso era consapevole. La sua complicata collocazione, all'origine dello Stato del patto sociale, lo pone inevitabilmente al di fuori di qualsivoglia assetto istituzionale. In ragione di ciò, Rousseau ne limita i poteri. Non bisogna, però, dimenticare che l'uso schmittiano dei concetti rousseauiani è certamente parziale e sottoposto a forzature funzionali alle tesi del filosofo tedesco. In particolare, il concetto della volontà generale – rispetto al quale il legislatore svolge un ruolo fondamentale – viene spinto da Schmitt ben oltre i suoi confini: privata del razionalismo, essa muta nel concetto di una omogeneità che il popolo, al contempo, possiede da sempre ma continuamente deve difendere dagli elementi eterogenei, e che trova il suo compimento in un capo. L'assetto politico rousseauiano, in bilico tra razionalismo e volontarismo, è incompatibile con la democrazia acclamatrice di Schmitt. Come notato da Sferrazza Papa, l'interpretazione di Schmitt non rileva tanto per quel che è in grado di svelare a proposito del presunto passaggio dalla dittatura commissaria a quella sovrana nella teoria rousseauiana, quanto per il fatto che mostra come “la concezione del popolo rousseauiana, il quale rimane il commissario del dittatore a ragione dell'irrapresentabilità della sovranità, apra la strada alla teoria del potere costituente” (E. C. Sferrazza Papa, *Il dispotismo della libertà*, cit., p. 65). Tant'è vero che l'intento di Schmitt è quello di mostrare come lo Stato moderno si sia avvalso dello strumento della dittatura commissaria, che è ben lontana dall'essere incompatibile con la democrazia. Per di più, all'interno di questo quadro l'idea medievale della *plenitudo potestatis* sfocia “nell'ideologia moderna dell'onnipotenza del potere costituente” (P. P. Portinaro, *Dittatura. Il potere nello stato d'eccezione*, in *Teoria politica*, Nuova serie Annali, IX, 2019, p. 122), il quale opera svincolato da qualsiasi impedimento ed è del tutto estraneo al “diritto inteso come valore autonomo, incondizionato, non subordinato a finalità concrete” (C. Schmitt, *La dittatura*, cit., p. 23). Uno scenario che, a ben vedere, è del tutto incompatibile con i principi della teoria politica rousseauiana.

Ciò non toglie, tuttavia, che le sue suggestioni colgano le difficoltà dell'enigmatica figura del legislatore, sia per ciò che attiene ai poteri con i quali egli deve sorreggere la sua attività sia per ciò che concerne la sua legittimazione.

<sup>20</sup> J.J. Rousseau, *Contratto Sociale*, cit., II, 7, p. 94.

<sup>21</sup> *Ibidem*.

sublime del legislatore e le insufficienze morali e intellettuali del popolo. “Questa ragione sublime”, scrive Rousseau, “che si eleva al disopra della portata degli uomini comuni, è quella le cui decisioni il legislatore pone il bocca agli immortali, onde trascinare, appoggiandosi all’autorità divina, coloro che non potrebbero essere smossi dall’umana prudenza”<sup>22</sup>.

Il rapporto di Rousseau con il divino, e in particolar modo la sua relazione con il politico, è un argomento che si presta a molteplici livelli d’indagine. Per quel che attiene la relazione tra divino e politico non si può prescindere dai contenuti della religione civile e della religione naturale, esposta nella *Professione di fede del vicario savoiano*<sup>23</sup>.

Sul punto si rende doverosa una premessa. Le intenzioni - e gli orizzonti - con cui Rousseau affronta l’aspetto religioso differiscono grandemente tra il *Contratto Sociale* e l’*Emilio*. Nella *Professione di fede del vicario savoiano* Rousseau intende porre i fondamenti filosofici di una religione naturale alternativa all’ateismo e alle forme storiche che il cristianesimo ha assunto. Diversamente, nel *Contratto* emerge una prospettiva pragmatica sulla religione che ne evidenzia il suo ruolo rispetto alla teoria della società. Basandosi sul modello dei grandi legislatori dell’antichità, Rousseau vede nel contatto tra il legislatore e il divino quel fondamento d’autorità necessario per persuadere gli uomini della bontà della sua opera istituzionale.

L’idea dell’uso strumentale del divino ha una chiara eco. Nei *Discorsi sulla prima deca di Tito Livio* di Machiavelli così si legge: “mai fu alcuno ordinatore di leggi straordinarie in uno popolo che non ricorresse a Dio, perché altrimenti non sarebbero accettate”<sup>24</sup>. Rousseau si appropria di due tesi machiavelliane: quella della funzione strumentale della religione al momento della fondazione delle società politiche, e la critica nei confronti del cristianesimo, reo di aver mortificato le virtù classiche<sup>25</sup>.

<sup>22</sup> Ivi, p. 95.

<sup>23</sup> È noto, a conferma della stretta relazione, che Rousseau scrisse la prima versione del capitolo sulla religione civile sul retro del foglio sul quale era scritto il capitolo sul legislatore.

<sup>24</sup> N. Machiavelli, *Discorsi sulla prima deca di Tito Livio*, in *Opere*, cit., I, XI, p. 154.

<sup>25</sup> Non è semplice addentrarsi nel rapporto tra Rousseau e Machiavelli. Una buona chiave interpretativa viene discussa da Marco Geuna (*Rousseau interprete di Machiavelli*, cit.). Quando Rousseau tratta della fondazione razionale dello Stato, della sua legittimazione, i suoi riferimenti sono quelli della tradizione contrattualistica, dai quali muove per riformularli radicalmente. Quando, invece, affronta l’incontro dello Stato con la storia - la sua genesi, le crisi politiche, i conflitti e la sua corruzione - il vocabolario e i concetti con cui si rapporta sono di matrice machiavelliana. C’è una convergenza tra le citazioni dirette e i richiami indiretti fatti da Rousseau e l’interpretazione in questione. I punti del *Contratto sociale* in cui il debito verso Machiavelli emerge con maggior evidenza sono, infatti, quelli dedicati alla crisi dello Stato e ai possibili strumenti per una sua stabilizzazione (gli ultimi quattro capitoli, in particolare quello dedicato alla religione civile) e i passaggi dedicati al legislatore. Rispetto a quest’ultimo sono necessarie delle osservazioni. Rousseau non può accogliere, per ragioni di cui si dirà a breve, pienamente la genesi machiavelliana dello Stato, che si divide tra le leggi emanate in virtù dell’intervento razionale del legislatore e le leggi che nascono a seguito dei tumulti tra i gruppi che compongono la città. A ben vedere, solo le leggi che sono frutto dell’opera del legislatore possono

A ben vedere, tuttavia, il richiamo all'uso strumentale della religione non è un perfetto calco della teoria machiavelliana<sup>26</sup>. Negli intenti di Rousseau manca l'elemento del timore provocato dalla dimensione religiosa, che è invece centrale nell'elaborazione del teorico fiorentino: “dove manca il timore di Dio”, si legge nei *Discorsi*, “conviene o che quel regno rovini o che sia sostenuto dal timore d'uno

trovare spazio all'interno della nascente società. In questa differenza riposa molta della centralità - e della problematicità - del legislatore all'interno della costruzione rousseauiana. Dunque, la chiave interpretativa proposta in principio, come nota lo stesso Geuna, ancorché renda conto degli strumenti di cui si serve Rousseau, non è esaustiva. Ad uno sguardo attento emerge come Rousseau non si appropri del modello di repubblica elaborato da Machiavelli. Infatti, tra i due filosofi esiste uno scarto fondamentale costituito dalle due diverse ontologie sociali. Se per Machiavelli all'interno di ogni corpo politico esistono due gruppi - i due umori, i grandi e il popolo - che tra loro si differenziano sia nella libertà che nell'eguaglianza, per Rousseau, invece, è l'individuo il presupposto da cui partire. Dai singoli individui il Ginevrino muove alla ricerca dell'istituzione adeguata ad individui con interessi propri e capacità razionale. L'ontologia individualistica gli permette di “affrontare con decisione il problema dell'eguaglianza” (p. 83), diversamente da Machiavelli, che non riesce a tematizzare il problema, quantunque muova da un'ontologia sociale pluralistica. La repubblica immaginata dal Fiorentino, conflittuale al suo interno e in espansione verso l'esterno, non è compatibile con la società rousseauiana, volta alla concordia interna. L'innegabile dato repubblicano del pensiero di Rousseau - l'importanza che riveste la virtù politica all'interno dello spazio pubblico, la centralità della legge, gli espliciti rimandi al pensiero repubblicano e machiavelliano, come la condanna della dimensione impolitica del Cristianesimo - non deve oscurare la diversa declinazione del primato della politica: il primato della politica in sé di Machiavelli, dell'azione politica in quanto tale che eccede anche la legge, in Rousseau si converte in “primato della dimensione istituzionale” (p.87), l'unica capace di garantire uguaglianza e libertà.

<sup>26</sup> Gabriella Silvestrini (*Diritto naturale e volontà generale*, cit.) mette in discussione il legame tra la teoria machiavelliana e la teoria rousseauiana sull'uso della religione in politica. Per la studiosa, il richiamo alla religione in politica - e, in particolare, la religione civile - non sarebbe un lascito della teoria repubblicana, ma proverrebbe dalla tradizione giusnaturalistica. In particolare, la religione civile non sarebbe il frutto del calco delle teorie machiavelliane sull'impoliticità del Cristianesimo, ma, al contrario, corrisponderebbe al tentativo di arginare l'intolleranza religiosa derivante dalla “ripolitizzazione del Cristianesimo” compiutasi a seguito dell'esperienza del calvinismo ginevrino.

Volendo ampliare lo sguardo sui riferimenti teorici che fanno da retroterra al tema del rapporto del legislatore con il divino, lo stesso Rousseau si richiama esplicitamente, seppur apparentemente per prenderne le distanze, a W. Warburton, il cui *The Alliance between Church and State* (1736) era stato tradotto in francese con il titolo di *Dissertations sur l'union de la religion, de la morale et de la politique* (1742). Quel che accomunerebbe i due, separandoli da Machiavelli, sarebbe un comune riferimento al problema del rapporto tra l'origine delle conoscenze e l'origine delle istituzioni sociali, affrontato utilizzando il linguaggio del diritto naturale “tradotto in una problematica di tipo storico-genetico” (G. Silvestrini, op. cit., p. 204). Quest'interpretazione della Silvestrini ha il merito di sottolineare la distanza - a tratti evidente - che esiste tra il discorso machiavelliano e quello rousseauiano sul rapporto tra la religione e la politica. Nel Ginevrino, infatti, il riferimento alla “dimensione temporale ed evolutiva delle capacità razionali e sociali del popolo” (p. 201) implica la teoria della perfettibilità, che è del tutto assente, com'è noto, in Machiavelli. In Rousseau la religione, pertanto, non sarebbe legata alla paura ma alla ragione: alla “ragione sublime del legislatore” (p. 203). Se ne può dedurre, seguendo il ragionamento fatto, che Rousseau, appropriandosi di alcune tesi machiavelliane sulla religione e la politica, le rielabori allontanandosene profondamente.

principe che sopperisca a' difetti della ragione"<sup>27</sup>. Nell'economia del pensiero rousseauiano non trova spazio tale paradigma del principe arbitrario, bensì quello del creatore di uomini e di leggi.

Il ricorso al divino non comporta un'attribuzione di qualità sovranaturali al legislatore, che è e rimane un uomo nella cui persona si sono realizzate e armonizzate le funzioni superiori, in cui la ragione si attua in tutta la sua pienezza. Nella *Professione di fede*, il vicario enuncia tre principi di fede: "credo che una volontà muova l'universo e animi la natura"<sup>28</sup>; "la materia mossa secondo precise leggi mi rivela un'intelligenza"<sup>29</sup>; "l'uomo è dunque libero nelle sue azioni e, come tale, animato da una sostanza immateriale"<sup>30</sup>. Rousseau proclama la necessaria giustizia e bontà di Dio, che si esprime nell'amore dell'ordine, perché "mediante l'ordine egli conserva ciò che esiste e congiunge ogni parte col tutto"<sup>31</sup>. L'idea di Dio quale principio di tutte le cose risponde alla necessità di trovare una causa prima. Individuato in Dio il principio attivo dell'ordine naturale, Rousseau vede nel legislatore colui che dà vita al corpo politico e nelle leggi lo strumento per la sua conservazione.

L'ordine naturale viene assunto a modello dell'ordine politico, ma non vi è alcuna attività ordinatrice che operi al posto dell'uomo. Spetta all'uomo trovare e istituire un ordine per le sue relazioni. L'ordine naturale può solo fungere da modello. Tant'è vero che il precettore, nell'ultimo libro dell'*Emilio*, quando illustra al giovane i principi del diritto politico evita qualsiasi riferimento alla religione naturale.

Il riferimento a Dio, se da una parte è necessario per colmare un vuoto d'autorità - e sotto quest'aspetto si inserisce nel solco machiavellico dell'uso strumentale della religione - d'altra parte ha una portata più ampia. L'idea di un mondo naturale ordinato, in cui ogni individuo è congiunto con il tutto pur non perdendo la propria individualità, ha delle ripercussioni sull'idea della società che ha Rousseau. Analogamente, come in seguito si vedrà meglio, il dominio della ragione sulle passioni è possibile solo con la virtù, intesa quale amore dell'ordine. Conservazione, armonia, corretto posizionamento di ogni cosa, sono caratteristiche dell'ordine naturale di cui l'ordine politico non può fare a meno, ma che l'uomo deve essere in grado di trovare da sé<sup>32</sup>. La società ordinata sarà solo il risultato delle sue azioni, non vi sarà

<sup>27</sup> N. Machiavelli, *Discorsi sulla prima decina di Tito Livio*, in *Opere*, cit., I, XI, p. 155.

<sup>28</sup> J-J Rousseau, *Emilio*, cit., IV, p. 370.

<sup>29</sup> Ivi, p. 372.

<sup>30</sup> Ivi, p. 381.

<sup>31</sup> Ivi, p. 388.

<sup>32</sup> L'interpretazione qui data della religione rispetto al legislatore e alla fondazione del corpo politico è in linea con i risultati di una parte della critica ed è, d'altronde, pienamente coerente con quel realismo politico che rappresenta un dato certo della teoria politica rousseauiana. Tuttavia - nella consapevolezza di potervi solo accennare - esistono certamente altri possibili sguardi sul tema. È difficile non restare affascinati dal sentimento che attraversa tutta la *Professione di fede*, così come sembra restar fuori qualcosa nell'interpretare Dio come causa prima di quell'ordine naturale modello dell'ordine politico solo nelle sue forme. Volgendo lo sguardo ad una certa letteratura del Novecento

nessun intervento della provvidenza. Rousseau separa chiaramente i principi del diritto politico, cui applica un discorso scientifico, dagli oggetti che trascendono la conoscenza umana. La scienza del diritto si deve fondare sull'osservazione e sulla comparazione dei fatti e deve, al contempo, essere alla portata di tutti. Si corre il rischio, altrimenti, di fare come quegli uomini sapienti, sempre in contraddizione tra loro, che concordano solo nel presentare la legge naturale "come qualcosa che è impossibile intendere, e quindi osservare, senza spiccate capacità di ragionamento e senza una profonda metafisica"<sup>33</sup>.

### 3. GLI ELEMENTI DI UNA BUONA LEGISLAZIONE

#### 3.1. *Criterio spaziale e criterio temporale*

L'opera del legislatore è fortemente connotata sia in senso temporale che in senso spaziale. Sulla scorta delle considerazioni di Montesquieu, non tutte le legislazioni sono adatte a tutti i popoli, e la bontà dei sistemi di legislazione si misura, soprattutto, rispetto alle caratteristiche del popolo cui è destinata.

Rousseau dedica ampio spazio a questi due criteri fondamentali, al fine di dotare un popolo di buone leggi: la scelta del momento adatto in cui redigerle e l'estensione dello Stato in cui vigono. Le premesse che muovono la definizione dell'estensione spaziale sono d'immediata intuibilità: "come la natura ha fissato dei limiti alla statura di un uomo ben fatto, oltre i quali essa non genera che giganti o nani, così ci sono, riguardo alla migliore costituzione di uno Stato, dei limiti all'estensione che può avere, affinché non risulti né troppo grande per poter essere ben governato, né troppo piccolo per potersi mantenere da sé"<sup>34</sup>. È evidente il recupero di un tema cruciale della filosofia politica classica: Platone, nel IV libro della *Repubblica*, assegna ai difensori il compito di vigilare sulla grandezza della città, che non deve risultare né troppo grande né troppo piccola per essere "in qualche modo adeguata al requisito di unità"<sup>35</sup>. È proprio nell'ottica della salvaguardia del legame sociale che la città deve contenersi nella sua estensione, se è vero che "quanto più il legame sociale si estende, tanto più si indebolisce e, in generale, uno Stato piccolo, fatte le debite proporzioni, è più forte di uno grande"<sup>36</sup>. L'attenzione che viene posta alla

che si è interrogata sul rapporto tra religione e politica, si potrebbe interpretare la religione nello schema politico rousseauiano come un luogo in cui è racchiuso un senso ulteriore che non si presta a essere trasferito nel linguaggio della ragione, ma che rappresenta, comunque, un aspetto fondamentale dell'uomo. Su questo aspetto del religioso, solo per citarne alcuni, cfr.: M. Horkheimer, *La nostalgia del totalmente altro* (1972), Brescia, 2008; J. Habermas, *Tra scienza e fede* (2005), trad. it. di M. Carpitella, Bari-Roma, 2008.

<sup>33</sup> J-J Rousseau, *Discorso sulla disuguaglianza*, cit., Prefazione, p. 25.

<sup>34</sup> J-J Rousseau, *Contratto Sociale*, cit., II, 9, p. 98.

<sup>35</sup> Platone, *La Repubblica*, ed. it. a cura di M. Vegetti, Milano, IV, 423b.

<sup>36</sup> J-J Rousseau, *Contratto Sociale*, cit., II, 9, p. 98.

tutela del vincolo sociale, certamente fragile, poggia sull'ideale aristotelico della misura<sup>37</sup>. Il vigore del buon governo è quel che consente di avere una costituzione sana, molto più che una grandezza territoriale da cui trarre grandi risorse. La maggior forza è quella che si rinviene nella proporzione tra la terra e gli abitanti, che devono essere non superiori di numero a quelli che la terra può nutrire.

C'è una buona dose di realismo politico in queste considerazioni di Rousseau. Se la terra fosse eccessivamente grande rispetto al numero di coloro che la abitano, risulterebbe difficile da difendere, creando così i presupposti delle guerre difensive; inversamente, se fosse troppo piccola rispetto a quanti la abitano, non vi sarebbero colture adeguate a soddisfare il fabbisogno della popolazione, dando così luogo a guerre offensive. Ne discende un ulteriore criterio da rispettare per ottenere un buono Stato: "ogni popolo che per la sua posizione ha solo l'alternativa tra il commercio o la guerra è debole in se stesso; dipende dai suoi vicini come dagli eventi e ha sempre un'esistenza incerta e breve"<sup>38</sup>. Per rendere superfluo il commercio e scongiurare il pericolo delle guerre è necessaria l'autosufficienza economica<sup>39</sup>, che si ottiene attraverso un'adeguata ponderazione delle dimensioni dello Stato e del numero degli abitanti, in modo da salvaguardare sempre la proporzionalità tra l'estensione della terra e il numero degli abitanti.

Nel porre grande attenzione a questi e a tutti gli altri possibili elementi che concorrono alla giusta misura di uno Stato, il legislatore è chiamato ad un'operazione di lungimiranza politica. Egli deve fondare il suo giudizio non sullo stato presente delle cose, ma su come prevede che si possano evolvere, non sulla popolazione su cui agisce, ma su "quello cui essa deve per sua natura arrivare"<sup>40</sup>.

Per quel che concerne il criterio temporale, sarebbe necessario che il legislatore "potesse, preparandosi una gloria lontana nello svolgersi dei tempi, lavorare in un

<sup>37</sup> Cfr.: Aristotele, *Politica*, ed. it. a cura di C.A. Viano, Milano, VII, 1326-36.

<sup>38</sup> J-J Rousseau, *Contratto Sociale*, cit., II, 10, p. 101.

<sup>39</sup> Nel *Progetto di Costituzione per la Corsica* viene sviluppata ampiamente la tesi della dannosità del commercio e della centralità dell'agricoltura, l'unica attività economica in grado di mantenere uno Stato indipendente dagli altri e di garantire la libertà. Il commercio produce diseguaglianze perché permette a coloro che attraverso di esso si arricchiscono di avvalersi della loro forza economica per far lavorare la terra ad altri, producendo così una divisione tra "ricchi fannulloni" proprietari terrieri e "disgraziati contadini" di terre a loro non appartenenti. La fioritura del commercio comporta una serie di eventi a catena che disgregano la società: aumentando la ricchezza, aumentano le tasse; i contadini non sono più in grado di soddisfare le richieste dell'erario, e perciò abbandonano la campagna e si riversano in città, diventando vagabondi; lo spopolamento delle campagne e l'affollamento delle città genera miseria e fame; l'aumento della miseria pubblica e dell'opulenza dei privati sono gli elementi che conducono all'inevitabile rovina della nazione. Pertanto, il principio fondamentale della prosperità di una nazione è "che tutti vivano e che nessuno si arricchisca".

J-J Rousseau, *Progetto di Costituzione per la Corsica* (1768), in *Scritti politici*, a cura di Paolo Alatri, Torino, 1970, pp. 1081-121.

<sup>40</sup> J-J Rousseau, *Contratto Sociale*, cit., II, 10, p. 102.

secolo e godere in un altro”<sup>41</sup>. Il legislatore non godrà di alcuna gloria in vita, ma riceverà gli onori soltanto nei secoli successivi alla sua opera<sup>42</sup>.

Ancor più significativa è la scelta del momento preferibile per cominciare a dotare il popolo di un sistema di leggi. Non solo per gli uomini, ma anche per gli Stati, è necessario attendere un tempo della maturità prima di dotarli di leggi. La grandezza del legislatore sta anche nello scegliere il tempo adatto, nel comprendere quando un popolo è maturo per ricevere una legislazione. C'è un'analogia con i passi dell'*Emilio* in cui si discute dell'adeguatezza temporale degli insegnamenti: l'educazione deve seguire una progressione naturale che rispetti le naturali fasi di sviluppo, bilanciando desideri ed effettive possibilità. Il monito rousseauiano è perentorio: “trattate l'allievo secondo la sua età”<sup>43</sup>. L'esortazione invita a seguire la natura delle cose: “la natura vuole che i fanciulli siano fanciulli prima di essere uomini. Se vogliamo sovvertire quest'ordine, produrremo frutti precoci, che non avranno maturità né sapore e non tarderanno a guastarsi”<sup>44</sup>.

Ma qual è l'ordine delle cose di cui parla Rousseau? È quello che vuole che con i fanciulli si adoperi la forza, e con gli uomini la ragione<sup>45</sup>. La mente del fanciullo, così come il neonato corpo sociale, è una *tabula rasa* la cui bontà dei contenuti dipenderà dall'acutezza con cui l'educatore, o il legislatore nel secondo caso, sapranno imprimere le giuste idee nei tempi giusti.

Lo scopo della legislazione è quello di fornire al popolo un sistema di leggi che sia il migliore possibile per le sue caratteristiche, ma che, al contempo, lo aiuti nel suo processo continuo di miglioramento. Agire prematuramente, sia con il popolo che con il giovane, rischia di essere fallimentare.

### 3.2. *Ordine e Costumi*

Per “ordinare il tutto”<sup>46</sup>, bisogna anche tener conto di diverse relazioni. Se si vuole dare al corpo sociale un ordine che sia effettivo, le relazioni, ascendenti, di-

<sup>41</sup> Ivi, II, 7.

<sup>42</sup> Rispetto a questo punto, si pone il problema di come possa essere garantita la durata della sua opera anche dopo la sua morte, a cui Rousseau non dedica molto spazio. Tuttavia, si può concludere che alla base della durata dell'opera del legislatore anche dopo la sua morte vi sia il rispetto del principio di misura: “a rendere la costituzione di uno Stato veramente solida e duratura è il fatto che le caratteristiche sono rispettate in modo tale che c'è sempre accordo sugli stessi punti tra i rapporti naturali e le leggi e che queste ultime non servono, per così dire, che a garantire, assecondare, rettificare i primi”. Ivi, II, 11, p. 106.

<sup>43</sup> J.-J. Rousseau, *Emilio*, cit., II, p. 91.

<sup>44</sup> Ivi, p. 90.

<sup>45</sup> Così anche nel racconto filosofico *La regina Fantasque*: “Phenix voleva dei bambini che diventassero un giorno persone ragionevoli; Fantasque preferiva avere dei bei bambini, e purché brillassero a sei anni, non si preoccupava che fossero degli sciocchi a trenta”.

J.-J. Rousseau, *La regina Fantasque* (1756), trad. it. di C. Prada, Como-Pavia, 1997, p. 32.

<sup>46</sup> J.-J. Rousseau, *Contratto Sociale*, cit., II, 12, p. 107.



scendenti od orizzontali che siano, devono essere regolate. Occorre regolare, attraverso le leggi civili, la relazione “dei membri tra loro o con l’intero corpo”<sup>47</sup> in modo che garantisca la maggior indipendenza possibile di ogni membro rispetto agli altri cittadini, e che determini, al contempo, “un’estrema dipendenza rispetto alla Città”<sup>48</sup>. Alle leggi penali, invece, è devoluta la regolazione dei rapporti tra gli uomini e la legge, o, più esplicitamente, tra la disobbedienza alle leggi e la pena che ne consegue.

A queste leggi se ne aggiunge un ulteriore tipo, giudicato il più importante, che non “si incide né nel marmo, né nel bronzo, bensì nel cuore dei cittadini, che forma la vera costituzione dello Stato”<sup>49</sup> e che garantisce la conservazione del popolo nello spirito delle sue istituzioni, supplendo all’invecchiamento delle leggi e dell’autorità. Si tratta dei costumi, delle consuetudini e dell’opinione<sup>50</sup>. Sono gli strumenti necessari per la formazione civica del cittadino, quel qualcosa che si accompagna alle leggi e che non è ad esse riducibile. Un patrimonio condiviso di valori, credenze, che plasmano lo spirito di un popolo, e di cui Montesquieu aveva già riconosciuto l’importanza per la costituzione di una nazione e per la sua preservazione<sup>51</sup>. I costumi sono essenziali per la stabilità del governo; se ben posti dal legislatore, sono in grado di “supplire alla genialità dei capi”<sup>52</sup>. A differenza della legge, che “agisce solo dall’esterno e regola soltanto le azioni”, i costumi “penetrano all’interno e dirigono le volontà”<sup>53</sup>.

Rousseau assimila la lezione machiavelliana, secondo la quale “i buoni costumi per mantenersi hanno bisogno delle leggi, così le leggi per osservarsi hanno bisogno de’ buoni costumi”<sup>54</sup>. Se per Machiavelli il rapporto tra i costumi e leggi appare di reciproco bisogno – e si potrebbe anche concludere che i costumi precedono, quantomeno cronologicamente, le leggi –, anche in Rousseau il mantenimento dei costumi dipende dalla forza della legge. I costumi, infatti, degenerano quando la legislazione si indebolisce, e ciò conduce alla rovina della patria. È nella direzione di

<sup>47</sup> Ibidem.

<sup>48</sup> Ibidem.

<sup>49</sup> Ibidem.

<sup>50</sup> “Di essa [dell’opinione] il grande Legislatore si occupa in segreto, mentre sembra limitarsi a regolamenti particolari, che costituiscono solo il sesto della volta di cui i costumi, più lenti a nascere, formano alla fine l’incrollabile chiave”.

Ivi, p. 108.

<sup>51</sup> Montesquieu, *Lo spirito delle leggi* (1748), trad. it. di B. Boffito Serra, Milano, 1989, Parte III, XIX.

<sup>52</sup> J-J Rousseau, *Economia politica* (1758), in, *Scritti politici*, cit., p. 386.

<sup>53</sup> J-J Rousseau, *Frammenti Politici* (1762), in *Scritti politici*, cit., XVI, 6, p. 711.

<sup>54</sup> N. Machiavelli, *Discorsi sopra la prima deca di Tito Livio*, in *Opere*, cit., I, XVIII.

prevenire la corruzione che Rousseau si muove, individuando nell'opinione pubblica il principale strumento per mantenere i costumi, far osservare le leggi e, di conseguenza, far amare la patria<sup>55</sup>.

Anche la riforma dei costumi dipende, per la sua bontà, dalla corretta elezione del momento in cui compierla. Gli uomini sono docili nella giovinezza e incorreggibili nella vecchiaia. I costumi, una volta radicati, diventano ardui da riformare<sup>56</sup>. “Quanto ai popoli che sono ormai corrotti”, sostiene Rousseau, “mi pare molto difficile che si riesca a trovare qualcosa che li renda migliori”<sup>57</sup>. Tant'è che, recedendo ancora una volta l'insegnamento di Machiavelli<sup>58</sup>, quando i cuori sono corrotti il rimedio ultimo sembra essere quello della rivoluzione “temibile quasi quanto il male che potrebbe guarire”<sup>59</sup>, che produce sui popoli “gli stessi effetti che certi crisi producono sugli individui: l'orrore del passato agisce come un'amnesia e lo Stato, infiammato dalle guerre civili, risorge, per così dire, dalle sue ceneri e riacquista il vigore della giovinezza”<sup>60</sup>. Si tratta, infatti, di eventi straordinari che non possono ripetersi e che non sempre conducono al risultato sperato. Quando un popolo è profondamente corrotto o uso a vivere sotto un principe, anche una rivoluzione potrebbe non essere sufficiente a condurlo alla libertà: “dove la è corrotta [la materia], le leggi ben ordinate non giovano, se già le non son mosse da uno che con una estrema forza le faccia osservare tanto che la materia diventi buona, il che non so se si è mai intervenuto o se fusse possibile ch'egli intervenisse”<sup>61</sup>. Per “un

<sup>55</sup> Sarebbe interessante soffermarsi sul tema del ruolo che Rousseau riserva all'opinione pubblica. Benché non sia qui possibile sviluppare adeguatamente l'argomento, è utile rilevare che nel *Contratto* il tema è strettamente legato alla censura. H. Gildin, nel suo *Rousseau's Social Contract*, associa tra loro gli istituti presenti negli ultimi capitoli del IV libro del *Contratto* – il Tribunato, la Dittatura, la Censura e la Religione civile – in virtù del loro comune scopo: la stabilità dello Stato. Queste istituzioni sarebbero stabilite con un atto di sovranità ma non sarebbero soggette, una volta sorte, ai comandi del corpo sovrano. In sostanza, esse costituirebbero un elemento di assistenza al corpo sovrano e, soprattutto, un riflesso istituzionale della trascendenza del legislatore rispetto ad esso. Il loro scopo sarebbe quello di contenere le deviazioni del corpo sovrano dal contenuto stabilito con il patto sociale, anche attraverso poteri straordinari, come quello che consente al Tribunato di dichiarare nullo un atto del potere sovrano: “non può fare nulla, può impedire tutto”. Al netto delle considerazioni sul legislatore – per Gildin si tratta di una figura a carattere semidivino che trascende il potere sovrano, costituendolo – quest'intuizione meriterebbe di essere approfondita, sia per la possibile contraddizione in cui potrebbero cadere alcune affermazioni sul potere sovrano dello stesso Rousseau, sia per le potenziali ricadute in termini di democraticità del sistema politico del *Contratto*.

Cfr.: H. Gildin, *Rousseau's Social Contract. The Design of the Argument*, Chicago and London, 1983, in particolare pp. 15-19 e 173-91.

<sup>56</sup> Anche qui Rousseau fa propria la lezione di Machiavelli. Cfr.: N. Machiavelli, *Discorsi sopra la prima deca di Tito Livio*, in *Opere*, cit., in particolare, I, XVI-XVI e III, I.

<sup>57</sup> J-J Rousseau, *Frammenti Politici*, in *Scritti politici*, cit., III, 23, p. 652.

<sup>58</sup> N. Machiavelli, *Discorsi sopra la prima deca di Tito Livio*, in *Opere*, cit., in particolare III, I.

<sup>59</sup> J-J Rousseau, *Osservazioni di Gian Giacomo Rousseau di Ginevra a proposito della risposta data al suo Discorso*, in *Scritti politici I*, a cura di E. Garin, Roma-Bari, 2009, p. 50.

<sup>60</sup> J-J Rousseau, *Contratto Sociale*, cit., II, 8, p. 97.

<sup>61</sup> N. Machiavelli, *Discorsi sopra la prima deca di Tito Livio*, in *Opere*, cit., I, XVII.

popolo dove in tutto è entrata la corruzione”<sup>62</sup> non v’è più modo di rialzarsi: una volta che le catene si sono arrugginite, anche qualora venissero spezzate, “per lui è ormai necessario un padrone e non un liberatore”<sup>63</sup>.

Vi è un’ultima relazione che bisogna considerare. Le leggi volte a regolare il rapporto “del tutto con il tutto” sono quelle che, ancora oggi, vengono chiamate leggi fondamentali. Ed è proprio di queste che il legislatore stesso è chiamato, principalmente, ad occuparsi. Il punto qui, però, non è tanto il loro contenuto – che si è visto dipendere da numerosi fattori concreti, come quello ambientale – quanto il riconoscimento, da parte di Rousseau, del diritto del popolo di cambiare sempre le proprie leggi, ancorché siano queste le migliori. Nessuno ha il diritto di impedire al popolo di volersi fare del male. L’apparente cortocircuito trova una soluzione nell’opera di riforma morale del legislatore. Da un lato, la riforma morale degli uomini dovrebbe condurre a fare di questi degli esseri raziocinanti, che non potrebbero, conoscendo il bene, scegliere il male. Dall’altro lato, l’eccezionalità del compito del legislatore consiste, anche, nel riuscire a far amare le leggi dal popolo. “Il più pressante interesse di un capo”<sup>64</sup>, il rispetto della legge, e la forza che esprime, dipenderà dalla sua saggezza. Rousseau, non volendo negare la piena sovranità del popolo, assegna alla riforma morale la missione di formare la necessaria relazione tra il bene del popolo e la volontà degli individui.

#### 4. L’UOMO ROUSSEAUIANO

Al centro della riflessione di Rousseau troviamo, indubitabilmente, l’uomo<sup>65</sup>. È necessario, di conseguenza, confrontarsi con la sua indagine sull’essere umano. Se poi s’intende affrontare il tema dei compiti e del significato del legislatore, è inevitabile chiedersi quale sia l’essere umano destinatario dell’opera: l’uomo naturale, dai dubbi tratti, o l’uomo artificiale, corrotto dall’istituzione della società?

La necessità di conoscere l’uomo della natura nasce dal bisogno di comprendere la fonte della disuguaglianza e definire i contenuti del diritto naturale<sup>66</sup>. L’impresa è

<sup>62</sup> Ivi, I, XVI.

<sup>63</sup> J-J Rousseau, *Contratto Sociale*, cit., II, 8, p. 97.

<sup>64</sup> J-J Rousseau, *Economia politica*, in *Scritti politici*, cit., p. 381.

<sup>65</sup> Groethuysen sostiene che per Rousseau “l’interesse primordiale dell’uomo è l’uomo”, e che “la domanda ‘chi sono io?’ precede il problema di Dio; la domanda ‘cos’è l’uomo?’ precede il problema della natura”.

B. Groethuysen, *J.-J. Rousseau*, Parigi, 1949, p. 238.

<sup>66</sup> Come nota Viroli (*Jean-Jacques Rousseau e la teoria della società ben ordinata*, cit.) il tema della disuguaglianza in Rousseau è strettamente legato all’analisi del concetto di disordine. La disuguaglianza, intesa nel suo aspetto morale, consiste nell’ineguaglianza del valore che ciascun individuo ha agli occhi degli altri, e si correla strettamente con il problema dell’identità personale, che in ogni uomo si forma sulla base delle opinioni degli altri. In questo sistema la società diventa, da un lato, la condizione necessaria per la formazione dell’identità personale, e, dall’altro, l’origine della disuguaglianza morale.

ardua<sup>67</sup>: richiede la capacità di risalire all'animo umano nella forma precedente ai mutamenti che sono stati indotti dalla società.

Quel che emerge da questo sforzo è un divario tra ciò che l'uomo è diventato e ciò che egli è in origine. Per rendere ragione di questo scarto non è sufficiente la contrapposizione tra l'uomo naturale e l'uomo artificiale. Nell'opposizione tra il divenire dell'uomo e il suo essere, affiora un uomo della natura nel suo stadio inerziale rispetto alla sua reale essenza; un uomo della natura che non ha sviluppato le sue potenzialità.

Persiste, dunque, con ancor più forza il quesito iniziale: a quali uomini di rivolge Rousseau?

#### 4.1. *Il passaggio dallo stato di natura allo stato civile*

Talvolta conviene non procedere dall'inizio. In questo caso specifico può risultare utile sciogliere un nodo che, altrimenti, rischierebbe di condizionare l'intera ricostruzione: Rousseau non riesce a dare una spiegazione adeguata del perché l'uomo passi dallo stato di natura allo stato civile. L'uomo naturale basta a se stesso, e non è consapevole della sua comune identità con gli altri uomini. Nel *Discorso sulla disuguaglianza* le indicazioni sono poche e sommarie: ad avvicinare gli uomini sono state una serie di cause fortuite esterne, che avrebbero potuto non verificarsi. Qualche considerazione in più si trova nel *Saggio sull'origine delle lingue*<sup>68</sup>. Gli uomini in origine vivono in una condizione di autosufficienza. S'immagini l'intero globo abitato da uomini solitari, dispersi sull'intera superficie. Ad avvicinarli, a costringerli alla socievolezza, sono state cause esterne: i climi rigidi, la sterilità della terra, li hanno costretti a migrare verso zone dalle condizioni climatiche più favorevoli. Si aggiungano a ciò tutti i possibili eventi catastrofici - terremoti, eruzioni vulcaniche, maremoti - e si ottiene la visione di un mondo ostile che ha costretto gli uomini ad unirsi per vivere.

Com'è noto, nel 1755 un incredibile terremoto distrusse Lisbona. L'evento suscitò un enorme impressione nell'opinione pubblica dell'epoca. Fu l'occasione per rinnovare gli interrogativi sul male e sul ruolo di Dio, sul destino dell'uomo e sulla bontà della natura, nonché l'inizio di un rinnovamento culturale<sup>69</sup>. Le ragioni teologiche del diluvio universale, della colpa e del peccato, lasciarono il posto ad un

<sup>67</sup> "Non è infatti un'impresa da poco sceverare nella natura attuale dell'uomo ciò che è originario da ciò che è artificiale e conoscere bene uno stato che non esiste più, che forse non è mai esistito, che probabilmente non esisterà mai, e di cui tuttavia bisogna avere nozioni giuste per giudicar bene del nostro stato presente".

J-J Rousseau, *Discorso sulla disuguaglianza*, cit., Prefazione, p. 23.

<sup>68</sup> J-J Rousseau, *Saggio sull'origine delle lingue* (1781), trad. it. di Giulio Gentile, Napoli, 1984, in particolare cap. IX.

<sup>69</sup> Sul rapporto tra filosofia e catastrofe cfr.: A. Tagliapietra, *Sulla catastrofe. L'illuminismo e la filosofia del disastro*, Milano, 2004, Introduzione, pp. IX-XXXIX.

nuovo modo di intendere la natura e il rapporto dell'uomo con essa<sup>70</sup>. Lo stesso vocabolo "catastrofe" non aveva ancora il significato di "distruzione", "disastro", con cui da quel momento in poi sarà per sempre pensato. La sofferenza umana che ne seguì cominciò a non essere più interpretata in un'ottica teologica di espiazione della pena e si passò, dai tentativi di elaborare una teodicea, all'analisi delle responsabilità umane.

Rousseau è perfettamente in linea con questo mutamento di paradigma. Nella *Lettera a Voltaire sul disastro di Lisbona* riconduce l'evento all'uomo, reo di aver costruito eccessivamente e male in un luogo che la natura non aveva predisposto ad essere così densamente popolato. Le catastrofi diventano quindi l'occasione per un mutamento morale<sup>71</sup>: il passaggio dallo stato di natura allo stato civile "produce nell'uomo un cambiamento di grande rilievo, sostituendo nella sua condotta la giustizia all'istinto e conferendo alle sue azioni il contenuto morale che loro prima mancava"<sup>72</sup>. Ciò significa che l'uomo, dovendo vivere ora a stretto contatto con i suoi simili, vede subentrare "il dovere all'impulso fisico e il diritto al desiderio", e si trova costretto "ad agire in base ad altri principi e a interpellare la ragione prima di prestare ascolto alle inclinazioni"<sup>73</sup>.

Procedendo a ritroso, da questo detto si può dedurre che nello stato di natura l'uomo sia provvisto di ragione, ma che non sia in grado di esercitarla. Torna, puntualmente, la distinzione tra uomo dello stato di natura e uomo naturale. L'uomo appare dotato della ragione ben prima che delle cause esogene lo costringano ad esercitarla, ma nello stato di natura questa facoltà non si sviluppa<sup>74</sup>. La ragione non

<sup>70</sup> Il tema della finalità teleologica della natura verrà affrontato, non molti anni dopo, anche da Kant. Nell'*Idea di una storia dal punto di vista cosmopolitico* la natura avrebbe un progetto nascosto funzionale allo sviluppo di quelle che Kant chiama "le disposizioni originarie del genere umano". Successivamente, con la *Critica del Giudizio*, muta il riferimento alla *giustificazione* della natura, e quest'ultima viene sottratta a una concezione ingenuamente finalistica, mostrando come sia lontana dal favorire intenzionalmente la felicità dell'uomo. Diversamente, l'uomo trova un suo ruolo nel sistema teleologico della natura in quanto è l'unico essere in grado di concepire scopi: egli può pensarsi come scopo non perché in lui convergano i fini della natura, ma perché è dotato della capacità di porre fini consapevoli. Ne consegue che l'uomo può essere uno scopo ultimo, che lo è in modo condizionato e non necessario, e che dipenderà dalla sua capacità di stabilire uno scopo finale.

Cfr.: I. Kant, *Idea di una storia universale dal punto di vista cosmopolitico* (1784) in *Scritti politici*, a cura di N. Bobbio, L. Firpo e V. Mathieu, trad. it. di G. Solari e G. Vidari, Torino, 2010; Id., *Critica del Giudizio* (1790), trad. it. di A. Gargiulo, Roma-Bari, 1997.

<sup>71</sup> Sul punto Cfr.: J-J Rousseau, *Frammenti Politici*, in *Scritti politici*, cit., X, I, pp. 683-7.

<sup>72</sup> J-J Rousseau, *Contratto Sociale*, cit., I, 8, p. 71.

<sup>73</sup> *Ibidem*.

<sup>74</sup> Così Rousseau: "Dopo aver mostrato che la perfettibilità, le virtù e le altre facoltà che l'uomo naturale aveva ricevuto in potenza non avrebbero potuto mai svilupparsi da sole, avendo bisogno a tal fine del concorso fortuito di parecchie cause esterne che potevano anche non verificarsi mai e senza le quali l'uomo sarebbe rimasto eternamente nella sua condizione primitiva". J-J Rousseau, *Discorso sulla disuguaglianza*, cit., Prima parte, p. 171

è un possesso originario, un contenuto fisso di principi, ma una facoltà il cui sviluppo non può che avvenire per mezzo del suo esercizio<sup>75</sup>. Il fatto è che, nello stato di natura, non c'è nulla che spinga l'uomo ad esercitare la ragione, a realizzarsi nelle sue potenzialità. Ciò significa che la realizzazione delle potenzialità non avviene per necessità, bensì per pura contingenza, obbligando a riflettere sul rapporto tra storia e natura.

A questo proposito, nel *Discorso sulla disuguaglianza*, Rousseau condanna duramente i teorici del diritto di natura che avevano cercato di determinare i contenuti del diritto naturale attribuendo all'uomo nello stato di natura caratteristiche proprie dell'uomo civilizzato. La ragione delle accuse, in fondo, risiede nella legittimazione che, forse inconsapevolmente, i filosofi giusnaturalisti fornivano allo stato di cose della loro epoca. Pensare lo stato di natura come caratterizzato dagli elementi della società dell'epoca significava, indirettamente, legittimarne l'esistenza e celebrare lo sviluppo progressivo della civilizzazione. La radicale critica rousseauiana alla società del suo tempo, senza la critica del concetto di stato di natura, non sarebbe stata possibile.

Negando, perciò, la naturalità del presente, Rousseau ne determina la storicità, e quindi la contingenza. Il mondo che Rousseau vive è uno tra i mondi possibili, segnato dall'accidentalità e non dall'azione diretta di Dio e, perciò, criticabile in ogni suo aspetto<sup>76</sup>.

Tuttavia, lo stesso filosofo ginevrino pone un ostacolo alla bontà di questa lettura della critica rousseauiana. Il *Discorso sulla disuguaglianza* è volto ad analizzare l'origine, le cause della disuguaglianza e le sue diverse forme, al fine di individuare "il momento in cui, succedendo il diritto alla violenza, la natura fu sottoposta alla legge"<sup>77</sup>. In questa ricerca della "prima origine delle differenze che distinguono gli uomini"<sup>78</sup> Rousseau comprende immediatamente che non potrà servirsi degli strumenti abituali dello storico, di materiale verificabile, documentale, o di qualsivoglia altra testimonianza storica che permetta di tracciare le tappe dell'evoluzione dell'uomo e dell'origine della disuguaglianza.

In realtà, Rousseau non può neanche escludere che lo stato di natura non sia mai esistito. Per procedere nel suo intento, egli deve "tralasciare tutti i fatti" e non "prendere le ricerche in cui ci si può addentrare su questo tema per verità storiche,

<sup>75</sup> Ciò è perfettamente in linea con il modo in cui s'intende la ragione nel pensiero illuminista. Cfr.: E. Cassirer, *La filosofia dell'illuminismo*, Firenze, 1974, pp. 30-5.

<sup>76</sup> Cfr.: A. Burgio, *Rousseau, la politica e la storia. Tra Montesquieu e Robespierre*, Napoli, 1996, pp. 19-48; Id., *Eguaglianza, Interesse, Umanità. La politica di Rousseau*, Napoli, 1989, pp. 46-9; L. Gossman, *Time and History in Rousseau*, "Studies on Voltaire and the Eighteenth Century", XXX, 1964, pp. 311-49; H. Gouhier, *Filosofia e religione in Jean-Jacques Rousseau*, trad. it. di M. Garin, Roma-Bari, 1977; S. Landucci, *Approssimazione a Rousseau nel secondo centenario dell'Emilio e del Contratto Sociale*, "Belfagor", XVIII, 1963, pp. 648-65.

<sup>77</sup> J-J Rousseau, *Discorso sulla disuguaglianza*, cit., p. 32.

<sup>78</sup> Ivi, Prefazione, p. 22.

ma solo per ragionamenti ipotetici e condizionali, più atti a chiarire la natura delle cose che non a svelarne la vera origine”<sup>79</sup>. Rousseau opera, dunque, una ricostruzione storica ipotetica, congetturale: non una descrizione dell’effettiva successione cronologica degli eventi, ma una loro ricostruzione razionale.

A questo punto occorre chiedersi come si possa conciliare la storicità del presente con la ricostruzione congetturale dello stato di natura e della sua evoluzione verso lo stato civile. Un passaggio decisivo, per tentare una spiegazione di questa contraddizione, è fornito sempre dal *Discorso sulla disuguaglianza*:

“avendo da descrivere avvenimenti che possono essersi verificati in maniere diverse, riconosco di poter operare la mia scelta solo in base a congetture; ma, a parte il fatto che tali congetture diventano ragioni quando sono le più probabili che si possano ricavare dalla natura delle cose e i soli mezzi a disposizione per scoprire la verità, le conseguenze che io voglio dedurre dalle mie, per il fatto di derivarne, non sono congetturali, poiché sui principi da me stabiliti non si potrebbe fondare alcun sistema che non portasse ai medesimi risultati e dai cui non potessi ricavare le stesse conclusioni”<sup>80</sup>.

Se consideriamo la “natura delle cose” quale natura dell’uomo, posto l’intento chiaramente antropocentrico del secondo *Discorso*, le “congetture” altro non sono che ipotesi sullo stato di natura e sul processo che ha condotto all’uscita da questo e all’ingresso nello stato civile, e che servono a spiegare gli “avvenimenti”: i dati reali, i fatti e gli oggetti sociali di cui Rousseau intende fornire una critica radicale<sup>81</sup>.

Così concepito, questo rapporto permette di spiegare la pretesa veridicità dei fatti addotti a spiegare i comportamenti umani: se il dato antropologico è indiscutibile, così come l’osservazione dei fatti sociali reali, le congetture sono la migliore spiegazione possibile – per Rousseau – delle ragioni e dei processi che hanno condotto gli uomini dall’origine al presente.

Chiarito il rapporto tra storia e natura, resta però irrisolta la questione del perché, ad un certo punto, l’uomo della natura sia diventato l’uomo storico artificiale. L’avvento delle cause esterne non rende ragione del perché l’uomo sia l’unico tra gli esseri viventi ad esser mutato rispetto al suo stadio naturale. L’intuizione, tra le più celebri di Rousseau, individua negli uomini una qualità specifica che, al pari della libertà, lo distingue dagli animali: la perfettibilità. È grazie ad essa che l’uomo ha abbandonato il puro stato naturale, per diventare quell’uomo artificiale di cui Rousseau si propone di indagare l’origine<sup>82</sup>.

<sup>79</sup> Ivi, pp. 33-4.

<sup>80</sup> Ivi, Prima parte, p. 78.

<sup>81</sup> Cfr.: A. Burgio, *Rousseau, la politica e la storia. Tra Montesquieu e Robespierre*, cit., pp. 31-48.

<sup>82</sup> Il tema della perfettibilità meriterebbe ben altro spazio e approfondimento. Con questa consapevolezza, può essere utile chiedersi, ai fini del nostro discorso, se la perfettibilità sia una facoltà originaria o acquisita. Questo perché, qualora fosse una facoltà originaria che riceve, dall’incontro

#### 4.2. *I principi dell'antropologia rousseauiana*

Rousseau scorge due principi anteriori alla ragione: “uno suscita in noi vivo interesse per il nostro benessere e la nostra conservazione; l'altro ci ispira una ripugnanza naturale a veder morire o soffrire ogni essere sensibile e in particolare i nostri simili”<sup>83</sup>. Per sottrazione rispetto all'uomo del suo tempo, egli disegna un uomo naturalmente portato alla pietà verso i suoi simili, i cui “doveri verso gli altri non gli sono dettati unicamente dai tardivi insegnamenti della saggezza; e finché non resisterà all'intimo impulso della pietà non farà mai del male a un altro uomo e nemmeno ad alcun essere sensibile, salvo il legittimo caso in cui, essendo in giuoco la sua conservazione, si trovi costretto a dar preferenza a se stesso”<sup>84</sup>. L'innata “ripugnanza a veder soffrire i propri simili”<sup>85</sup> è una virtù universale che precede nell'uomo qualunque altra riflessione, ed è capace di resistere anche alle peggiori depravazioni. La pietà serve da contrappeso alle forze che sono mosse dall'amor di sé: è quell'istinto che impedirà al robusto selvaggio di appropriarsi del cibo di un debole o di un vecchio per soddisfare la sua fame. L'uomo che conosce solo l'amor di sé e la pietà viene corrotto dall'orgoglio, dal desiderio di distinguersi e dall'ambizione.

La prima parte del *Discorso sulla disuguaglianza* è quasi del tutto dedicata al collocamento dell'uomo nell'ordine dell'universo e alla genesi delle passioni sociali. L'orgoglio, il desiderio di superiorità, non nascono nei confronti degli altri uomini, ma nei confronti degli animali. Destinati a vivere in lotta con animali ostili, gli uomini imparano a sviluppare le proprie abilità per competere nella lotta per la sopravvivenza, ed è questo sviluppo delle abilità che generò in loro, una volta divenuti padroni incontrastati dell'ordine animale, il sentimento di superiorità. L'uomo nella sua natura originaria è lacunoso, ma compensa con una certa elasticità rispetto all'ambiente. La capacità di sviluppare le proprie abilità dipende, oltre che dalla facoltà di imitare<sup>86</sup>, da quella di perfezionarsi, qualità specifica che distingue gli uomini dagli animali, e che, al contempo, è la fonte dei malanni dell'uomo e l'origine

con cause straordinarie, solo un impulso – per quanto decisivo –, ciò comporterebbe un ammorbidimento della radicale alterità dello stato di natura, assicurando una certa continuità – per quanto soggetta a cause straordinarie e imprevedibili – tra l'uomo nello stato di natura e l'uomo che si civilizza. Diversamente, considerare la perfettibilità come una facoltà che nasce interamente al verificarsi di certi eventi significherebbe, da un lato, pensare lo stato di natura come capace di perdurare, potenzialmente, all'infinito, e, d'altro lato, attribuire una notevole rilevanza all'evento epocale da cui si origina la storia, che non potrebbe, così ragionando, essere ridotto a semplice occasione esterna.

Cfr.: M. Reale, *Le ragioni della politica. J. J. Rousseau dal “Discorso sull'ineguaglianza” al “Contratto”*, Roma, 1983, pp. 196-207.

<sup>83</sup> J-J Rousseau, *Discorso sulla disuguaglianza*, cit., Prefazione, p. 27.

<sup>84</sup> Ibidem.

<sup>85</sup> Ivi, Parte Prima, p. 66.

<sup>86</sup> Cfr.: J-J Rousseau, *Emilio*, cit., II, pp. 112-4.



della tirannia verso se stesso e la natura<sup>87</sup>. Il perfezionamento della ragione è alimentato dall'energia della dimensione passionale: c'è un reciproco debito tra passione e ragione.

L'uomo naturale immaginato da Rousseau è un essere che, mosso dal solo desiderio di conservarsi in vita e dalla naturale pietà nei confronti dei suoi simili, si trova nelle condizioni di doversi perfezionare. Così sfacendo, sviluppa, oltre le abilità fisiche, l'intelligenza. Questo sviluppo conduce la ragione a riflettere sempre più su se stessa, e muta il desiderio di conservazione, l'amor di sé, in qualcos'altro: l'amor proprio. Se l'amor di sé, "governato dalla ragione e modificato dalla pietà, dà luogo all'umanità e alla virtù", l'amor proprio, invece, "è solo un sentimento relativo, artificioso, nato nella società, che porta l'individuo a far più caso di sé che d'ogni altro, e che ispira agli uomini tutto il male che si fanno a vicenda, costituendo la vera sorgente dell'onore"<sup>88</sup>.

Appare qui manifesta l'influenza delle teorie agostiniane e pascaliane<sup>89</sup>. Con l'età moderna, l'Io si affaccia carico dello smarrimento provocato da una condizione ambigua. La Riforma protestante ha creato un processo di disillusione rispetto all'ordine del mondo, facendo emergere la soggettività individuale. L'uomo si trova a dover rinvenire il fondamento dei propri progetti, dei propri fini, dentro di sé e non più in un più vasto ordine cosmico di cui costituirebbe una minuscola parte.

Si assiste all'intronizzazione del soggetto. L'età moderna è percorsa dalla passione dominante dell'amore di sé, "espressione emotiva di un Io che si libera da involucri cosmici e da imperativi trascendenti e tesse autonomamente il proprio destino"<sup>90</sup>. "Io studio me stesso più di ogni altro soggetto. È la mia metafisica, è la mia fisica"<sup>91</sup>, dice Montaigne.

Con il pensiero giansenista le passioni diventano il bersaglio di una condanna radicale. L'amor di sé è percepito come fonte di autoinganno. In Pascal permane il tema della predestinazione divina e dell'imperscrutabilità della volontà divina. L'uomo è doppio, sospeso tra la grandezza e la miseria, sperduto nella natura, rispetto alla quale è "un nulla rispetto all'infinito, un tutto rispetto al nulla, qualcosa di mezzo tra il tutto e il nulla"<sup>92</sup>. L'amor proprio e l'amor di sé combaciano in questa

<sup>87</sup> "Sarebbe triste per noi trovarci costretti ad ammettere che questa quasi sconfinata facoltà che ci distingue è la fonte di tutti i malanni dell'uomo; che lo trae, nel corso del tempo dalla condizione originaria in cui trascorrerebbe giorni tranquilli ed innocenti; che facendo sbocciare coi secoli la sua intelligenza e i suoi errori, i suoi vizi e le sue virtù, lo rende a lungo andare tiranno di se stesso e della natura".

J-J Rousseau, *Discorso sulla disuguaglianza*, cit., Parte Prima, p. 49.

<sup>88</sup> Ivi, Nota Q, p. 173.

<sup>89</sup> Cfr.: C. Taylor, *Radici dell'io*, Milano, 1993, pp. 438 e ss.

<sup>90</sup> E. Pulcini, *La passione del Moderno: l'amore di sé*, in *Storia delle passioni*, a cura di S. Vegetti Finzi, Roma-Bari, 2004, p. 133.

<sup>91</sup> M. de Montaigne, *Saggi* (1588), trad. it di F. Garavin, Milano, 1992, III, XIII, p. 1434.

<sup>92</sup> B. Pascal, *Pensieri* (1670), trad. it. di Paolo Serini, Milano, 1962, par. 223, p. 157.

visione, divenendo quest'ultimo l'amore e la considerazione esclusiva per se stesso: "ognuno è a se stesso un tutto, perché, lui morto, tutto è morto per lui"<sup>93</sup>.

Non esiste una pietà naturale che mitiga l'amor di sé e il desiderio di conservarsi in vita, ma impera, invece, l'odio reciproco tra uomini. Se è così, l'"io" dev'essere odiato, è ciò che "è ingiusto in sé, in quanto si fa il centro di tutto; è incomodo agli altri, in quanto li vuole asservire: perché ogni 'io' è il nemico e vorrebbe essere il tiranno di tutti gli altri"<sup>94</sup>. Al fondo di questa corruzione dell'animo sta l'orgoglio, la vanagloria che assorbe ogni energia<sup>95</sup>.

Diversamente, in Rousseau non è l'"io" in sé a dover essere odiato, ma lo sviluppo che esso riceve nella società. Il passaggio cruciale si ha con la formazione dell'identità personale. Assente nell'uomo di natura, l'identità personale si forma sull'opinione altrui e sul paragone che ognuno fa di sé rispetto agli altri. All'interno di questo processo di formazione dell'identità personale s'innesta il desiderio di emergere rispetto all'altro, il bisogno di superiorità. Il conflitto tra gli uomini ha la sua origine nella società umana stessa, che "spinge inmancabilmente gli uomini a odiarsi fra loro via via che i loro interessi si scontrano, rendendosi in apparenza servigi e facendosi in realtà tutto il male possibile"<sup>96</sup>. Se si legge nell'amor proprio la sintesi di tutte le passioni - l'orgoglio, la vanità, l'avidità - si comprende chiaramente perché in esso sia possibile vedere l'inizio della degenerazione morale dell'uomo e, conseguentemente, dei conflitti nelle relazioni sociali<sup>97</sup>.

Una visione d'insieme della filogenesi della società umana è tracciata nella *Lettera a Christophe de Beaumont*: l'uomo, una volta entrato in contatto con i propri simili, sviluppa, oltre alle virtù che già possiede, anche dei vizi, in ragione dell'incontro dei propri interessi con quelli dei suoi simili e del risveglio dell'ambizione a causa dello sviluppo delle conoscenze; egli rimane sostanzialmente buono finché lo scontro tra i personali interessi importa meno della condivisione delle conoscenze. Tuttavia, quando gli interessi particolari prendono il sopravvento, e si urtano a vicenda, l'amor di sé diventa amor proprio: "quando l'opinione, rendendo l'universo intero necessario ad ogni uomo, li rende tutti nemici implacabili gli uni degli altri e

<sup>93</sup> Ivi, par. 254, p. 177.

<sup>94</sup> Ivi, par. 258, p. 178.

<sup>95</sup> "L'orgoglio ci domina come un possesso talmente naturale che in mezzo alle nostre miserie, errori, ecc... Noi gettiamo con gioia anche la vita, purché la gente ne parli".

Ivi, par. 266, p. 180.

<sup>96</sup> J-J Rousseau, *Discorso sulla disuguaglianza*, cit., Nota I, p. 140.

<sup>97</sup> "Tutti cercano la loro felicità nell'apparenza, nessuno di preoccupa della realtà. Tutti fanno consistere il loro essere in ciò che sembrano; tutti, schiavi e vittime dell'amor proprio, non vivono per vivere ma per far credere di aver vissuto". J-J Rousseau, *Rousseau giudice di Jean-Jacques. Dialoghi* (1780), terzo dialogo, in *Opere*, a cura di P. Rossi, Firenze, 1972, p. 1285.

fa sì che ognuno trovi il proprio bene solo nel male altrui, è allora che la coscienza, più debole delle passioni esaltate, viene soffocata da queste”<sup>98</sup>.

Le passioni, per Rousseau, non sono negativamente connotate. Ripercorrendo la lezione spinoziana<sup>99</sup>, esse sono “i principali strumenti della nostra conservazione”, e volerle distruggere è “un’impresa ridicola”<sup>100</sup>. Esse diventano negative quando si sottraggono al controllo della ragione e della coscienza, quando riescono ad asservirla e strumentalizzarla per i loro fini. Le passioni umane naturali sono di numero limitato, e sono gli “strumenti della nostra libertà e tendono a conservarci”<sup>101</sup>; le passioni che invece distruggono l’uomo e lo sottomettono sono di origine sociale: “non è la natura stessa a darcele, siamo noi stessi che, con suo danno ce le procuriamo”<sup>102</sup>.

L’amore di sé, si legge nell’*Emilio*, “è sempre buono, sempre conforme all’ordine naturale”<sup>103</sup>. L’amor proprio non emerge nel semplice incontro con l’altro, ma nell’incomprensione della propria nuova dimensione di dipendenza. L’uomo si trova, improvvisamente, in una doppia condizione: da un lato è naturalmente indipendente, dall’altro è socialmente dipendente. È nel momento in cui l’uomo perde la propria indipendenza morale e materiale che nasce l’amor proprio, che altro non è che il sentimento del bisogno illimitato di riconquistare l’indipendenza perduta<sup>104</sup>. I *Dialoghi* esprimono in modo emblematico il passaggio dall’amor di sé all’amor proprio:

“Le passioni primitive, che tendono tutte direttamente alla nostra felicità, ci spingono a occuparci solo di obiettivi a essa collegati e, non avendo per principio che l’amore di sé, sono dolci e amabili per natura; ma quando, sviate dal loro obiettivo da qualche ostacolo, si occupano più dell’ostacolo stesso per scartarlo che dell’obiettivo per raggiungerlo, allora cambiano natura e diventano iraconde e astiose. Ed ecco come l’amore di sé, che è un sentimento buono e assoluto, diventa amor proprio, cioè un sentimento relativo mediante il quale ci si confronta agli altri e, che esige delle scelte;

<sup>98</sup> J-J Rousseau, *Lettera a Christophe de Beaumont*, in *Oeuvres Complètes*, cit., IV. Sul punto, in particolare per il rapporto tra cultura e natura, cfr.: G. Forni, *Alienazione e Storia. Saggio su Rousseau*, Bologna, 1976.

<sup>99</sup> Le passioni in Spinoza sono proprietà della natura umana così come i fenomeni atmosferici appartengono al mondo naturale. L’uomo deve comprenderle, e per far questo deve sottoporsi ad una trasformazione che migliorerà la propria natura, conducendolo – qui chiaramente le distanze con Rousseau si fanno enormi – alla scienza intuitiva, l’*amor Dei intellectualis*, massimo grado umano di gioia e perfezione.

Cfr.: Spinoza, *Trattato Politico* (1677), trad. it. di L. Pezzillo, Roma-Bari, 1991; Id. *Etica* (1677), a cura di R. Cantoni e F. Fergnani, Torino, 1972, in particolare parti III e IV.

<sup>100</sup> J-J Rousseau, *Emilio*, cit., IV, p. 279

<sup>101</sup> Ibidem.

<sup>102</sup> Ibidem.

<sup>103</sup> Ibidem.

<sup>104</sup> Cfr.: I. Fetscher, *La filosofia politica di Rousseau*, cit., pp. 64-70.

il suo godimento è puramente negativo, ed esso non cerca più di realizzarsi per il nostro bene, ma per l'altrui male"<sup>105</sup>.

Con la degenerazione delle passioni primitive in passioni negative si assiste anche alla moltiplicazione di quest'ultime. Aumentando i bisogni aumentano anche le passioni, e s'instaura un processo - circolare - tra la crescita di queste e quella delle conoscenze.

I bisogni, da cui nascono le corrispondenti passioni, sono di diversa specie: quelli fisici necessari alla conservazione dell'uomo e quelli che invece riguardano "il lusso", e che tendono più al benessere che alla conservazione. Oltre questi bisogni, se ne sviluppa con il tempo un altro, che prende il sopravvento su essi: il bisogno dell'opinione. Emerge dunque la fondamentale contraddizione dell'incremento dei bisogni a scapito delle possibilità di realizzarli. La debolezza dell'uomo proviene "dal divario che esiste tra la sua forza e i suoi desideri", e sono "le nostre passioni che ci rendono deboli"<sup>106</sup>.

Il progresso sociale, dunque, sembra intrinsecamente contraddittorio agli occhi di Rousseau, poiché all'aumento dei bisogni non corrisponde un adeguato incremento delle opportunità e dei mezzi per soddisfarli, creando così la diseguaglianza materiale, che produce molti poveri e pochi ricchi. Il bersaglio vero, quindi, è l'uomo prometeico, fautore di ricchezza e progresso, che aveva avuto enorme fortuna presso i filosofi illuministi. Prometeo, "inventore delle scienze", è un "dio nemico della tranquillità degli uomini"<sup>107</sup>, che non ha saputo accompagnare il progresso delle scienze e delle arti con un incremento della felicità e del benessere degli uomini.

## 5. IL SOGNO POLITICO DI ROUSSEAU

Il giudizio emesso da Rousseau sulla società a lui contemporanea precede l'elaborazione della teoria antropologica e costituisce il fondamento delle congetture filosofiche sul passato dell'uomo, che, a loro volta, rappresentano il dato da cui partire per elaborare quei processi che hanno condotto allo stato di cose presenti<sup>108</sup>. Se è così, il rapporto tra natura dell'uomo, congettura sui processi che hanno condotto alla socializzazione, ed elementi della società contemporanea, appare non più come una linea retta, ma come un sistema circolare.

<sup>105</sup> J-J Rousseau, *Rousseau giudice di Jean-Jacques. Dialoghi* (1780), primo dialogo, in *Opere*, cit., pp. 1129-30.

<sup>106</sup> J-J Rousseau, *Emilio*, cit., III, p. 207.

<sup>107</sup> J-J Rousseau, *Discorso sulle scienze e le arti* (1750), in *Scritti politici I*, cit., Parte Seconda, p. 15.

<sup>108</sup> Cfr.: A. Burgio, *Rousseau, la politica e la storia. Tra Montesquieu e Robespierre*, cit., pp. 19-48; Id., *Eguaglianza, Interesse, Umanità. La politica di Rousseau*, cit.; L. Gossman, *Time and History in Rousseau*, "Studies on Voltaire and the Eighteenth Century", cit., pp. 348-49.

Il concetto stesso di natura<sup>109</sup> manifesta un'intrinseca ambiguità: da una parte possiede carattere positivo perché rappresenta la condizione essenziale del pieno sviluppo dell'umanità; d'altra parte, ha pur sempre condotto alla società contemporanea di cui Rousseau offre una critica radicale. Si crea un doppio movimento rispetto al concetto di natura. L'idea è che lo stato di natura sia, al contempo, l'elemento da svalutare quando si immagina il pieno sviluppo della natura umana in relazione con l'ambiente e i suoi simili, e l'elemento da idealizzare come puro e incontaminato ogni qual volta viene evidenziato l'esito rovinoso che ha avuto tale sviluppo<sup>110</sup>.

Tale rapporto tra stato di natura e stato civile, così diverso da quello tipico del giusnaturalismo del tempo – si pensi all'idea dello stato di natura in Locke, dove gli uomini si trovano in uno “stato di perfetta libertà di regolare le proprie azioni e di disporre dei propri beni e persone come meglio credono, entro i limiti della legge naturale, senza chiedere l'altrui benessere o obbedire alla volontà altrui”<sup>111</sup> – è da leggersi come funzionale alla critica della società contemporanea. Si può parlare di “contingenza metafisica della storia”<sup>112</sup>, nel suo doppio possibile significato: immaginare un'umanità senza storia non è una contraddizione; gli esiti della storia potevano essere differenti. Per Rousseau lo stato civile è necessario per la piena realizzazione della natura umana: “è solo diventando un essere socievole che egli diventa un essere morale, un animale dotato di ragione, il re degli altri animali, e l'immagine di Dio sulla terra”<sup>113</sup>.

È questo il punto cruciale del nostro discorso. L'uomo può realizzare la propria autonomia morale solo nell'unità con gli altri. Si tratta ora di capire come Rousseau consideri la socievolezza. Nello stato di natura l'uomo non è, nel senso morale del termine, buono o cattivo<sup>114</sup>: non avendo tra loro rapporti morali o doveri, gli uomini

<sup>109</sup> Come osserva Burgelin, il senso della parola natura “oscille perpétuellement entre le sens statique de simplicité originelle et les sens dynamique de perfection”.

P. Burgelin, *La philosophie de l'existence de J.-J. Rousseau*, Parigi, 1952, p. 219.

<sup>110</sup> Cfr.: A. Bonetti, *Antropologia e teologia in Rousseau*, Milano, 1976, pp. 50-53.

<sup>111</sup> J. Locke, *Secondo trattato sul governo* (1688), trad. it. di L. Formigari, Roma, 1974, II, p. 53.

<sup>112</sup> “Un'umanità senza storia non è contraddittoria agli occhi di Rousseau: in tal senso la storia, con l'implicito sviluppo della ragione e della vita sociale, è contingente. Ma l'ambiente fisico condanna l'umanità all'esistenza storica: quindi la storia, lo sviluppo della ragione e della vita sociale rappresentano una necessità di fatto. [...] La storia è dunque doppiamente contingente: partecipa alla contingenza della storia che esclude la necessità della natura; d'altra parte, alla sua origine, c'è un caso che esclude la necessità di fatto per cui è proprio questa storia. Quindi questa storia che è la nostra avrebbe potuto essere diversa da com'è stata”.

H. Gouhier, *Filosofia e religione in J.-J. Rousseau*, cit., p. 24.

<sup>113</sup> J.-J. Rousseau, *Frammenti Politici*, in *Scritti politici*, cit., II, VIII, pp. 633.

<sup>114</sup> Si è molto insistito nella letteratura sulla bontà originaria dell'uomo e sull'ottimismo antropologico di Rousseau. In senso parzialmente conforme rispetto alle posizioni assunte in questo saggio, Lino Rizzi ritiene che la bontà sia una qualità dell'uomo creato, nel senso che questi può migliorarsi, perfezionarsi, attraverso i processi di socializzazione. L'ottimismo antropologico di Rousseau, pertanto, si sostanzierebbe nell'escludere la necessità che gli uomini cadano sotto il pregiudizio di una

non potevano essere né buoni né cattivi<sup>115</sup>. Quel che può essere predicato come buono sono i due principi anteriori alla ragione: la pietà e l'istinto all'autoconservazione. Rispetto alla pietà è bene fugare un dubbio. Non è in essa che si determinano i presupposti della socievolezza. Non è sufficiente riconoscere il naturale disgusto per le sofferenze altrui per poter asserire che da esso si genererà il sentimento per il legame sociale. Anzi, Rousseau riconosce espressamente che la natura non ha predisposto l'uomo alla socievolezza, tant'è che è possibile risalire a tutte le norme di diritto naturale partendo dai due principi anteriori alla ragione, senza dover fare ricorso al principio della socievolezza<sup>116</sup>. L'impressione è che la ricerca antropologica abbia dato, riguardo alla socievolezza, dei risultati negativi: l'uomo sembra carente di quei tratti capaci di sostenere il peso della socialità, determinando notevoli difficoltà nel progetto di costruire spontaneamente – per così dire – i fondamenti della società giusta<sup>117</sup>.

Possiamo ipotizzare che la socievolezza, al pari della ragione, sia una della facoltà innate dell'uomo<sup>118</sup>. Solo che, a differenza della ragione, gli eventi esterni intervenuti non hanno condotto ad una sua realizzazione. In sostanza, l'uomo si è trovato

loro naturale inclinazione ad uccidersi, e non nell'ignorare radicalmente l'avvertimento contenuto nelle antropologie di Machiavelli e Hobbes. Al contempo, per Rizzi, la bontà dell'essere umano sta nella sua disposizione d'animo positiva, nella sua capacità di condursi attraverso le sue forze e le sue massime. La socievolezza, quindi, non sarebbe una dotazione originaria ma l'esito di un processo per il quale l'uomo diventa sociale solo se morale, ma per essere morale deve associarsi.

Cfr.: L. Rizzi, *Liberalismo Etico e Religione Civile in Rousseau*, Milano, 1997, in particolare pp. 23-47.

<sup>115</sup> Cfr.: J.J. Rousseau, *Discorso sull'origine e i fondamenti della disuguaglianza fra gli uomini*, cit., Parte I, p. 161.

<sup>116</sup> Rousseau sembrerebbe rigettare nettamente l'idea che la società possa fondarsi su un istinto sociale innato nell'uomo. Per di più, nella polemica con Pufendorf e Grozio, le sue posizioni appaiono incredibilmente vicine a quelle di Hobbes, quando riconosce che nello stato di natura non c'è nulla che leghi i singoli individui. Quel che lo differenzia dal filosofo inglese, sul tema, è la declinazione fatta dell'egoismo originario, che Rousseau ritiene essere meramente passivo. Ma l'aver escluso la violenza dalle qualità originarie dell'uomo è cosa ben diversa dal ritenere che esso sia naturalmente benevolo e incline alla cura dell'altro.

<sup>117</sup> Cfr.: F. De Luise, *La kallipolis di Rousseau*, in Platone, *La repubblica (V)*, traduzione e commento a cura di M. Vegetti, vol. IV, Napoli, 2001, in particolare pp. 479-84.

<sup>118</sup> Un'ipotesi differente viene proposta da Rawls. Riprendendo alcune considerazioni di Dent (N.J.H. Dent, *Rousseau*, Oxford, 1998) e di Neuhausser (F. Neuhausser, *Freedom, Dependence and General Will*, in «Philosophical Review», luglio 1993, pp. 37 e ss.), egli distingue nelle sue lezioni sulla storia della filosofia politica (J. Rawls, *Lezioni di storia della filosofia politica* (2007), trad. it. di V. Ottonelli, Milano, 2012) due forme di amor proprio: una naturale e una patologica. L'amor proprio di cui maggiormente si discute, che rivela i vizi sociali, sarebbe un amor proprio perverso. Diversamente, l'amor proprio naturale sarebbe il "bisogno che ci spinge ad assicurare a noi stessi un eguale status rispetto agli altri", quel che consente di avanzare delle pretese fondate su bisogni propri che "sono accettate dagli altri come pretese che impongono limiti legittimi alla loro condotta" (p. 211). Grazie all'amor proprio naturale, l'uomo sarebbe capace, al fine di veder riconosciute come legittime le proprie pretese, di riconoscere come valide le altrui pretese e di assicurare all'altro una

a dover vivere insieme, e per farlo ha adoperato la ragione, realizzandola e così sottraendola alla mera potenzialità, ma non è riuscito a sviluppare la facoltà della socievolezza<sup>119</sup>. Ora, non potendosi riavvolgere il nastro della storia per cambiare

posizione analoga a quella che a lui viene riconosciuta. Ciò non significa, prosegue Rawls, che il principio di reciprocità derivi dall'amor proprio naturale, bensì che esso è un "desiderio che mira all'eguaglianza". In tal modo – accogliendo le riflessioni di Kant sull'amor di sé e l'uguaglianza – l'amor proprio naturale risulterebbe essenziale al fine di tratteggiare un fondamento psicologico della natura umana che renda possibile la società del *Contratto*. L'interpretazione di Rawls – il quale intende il legislatore come un personaggio di fantasia, un *deus ex machina* pensato da Rousseau al fine di rispondere alle domande sull'origine della società del *Contratto* e su come possano gli uomini apprendere i principi del giusto – ha il merito, al di là della sostenibilità o meno della tesi sull'amor proprio naturale, di sottolineare la centralità e l'importanza che possiedono, all'interno del pensiero politico rousseauiano, l'elemento della socievolezza e il tema della disuguaglianza. A tal proposito, emerge limpidamente l'influenza esercitata da Rousseau sulla dottrina politica rawlsiana. L'attenzione riposta al tema delle disuguaglianze e la critica condotta contro i vizi e le miserie della società contemporanea accomuna i due filosofi. I principi fondamentali della filosofia politica rawlsiana possono essere letti come rielaborazioni delle condizioni essenziali del patto rousseauiano: una libertà non limitabile ed egualmente distribuita in virtù di una società che permette la realizzazione del proprio interesse, a cominciare da quello di obbedire a se stessi e non ad altri; la protezione di questa libertà dalle disuguaglianze economiche e sociali, ossia dal rischio che ci sia qualcuno talmente povero da essere costretto a cedere la sua libertà. Rawls, è noto, vuole condurre al massimo livello di astrazione la teoria del contratto sociale kantiana, ma non nasconde l'importanza del pensiero rousseauiano. A ben vedere, vi sono convergenze importanti tra l'interpretazione rawlsiana della volontà generale e il concetto del velo d'ignoranza. La volontà generale, infatti, offre a Rawls l'occasione per elaborare due considerazioni fondamentali: da un lato, gli interessi particolari influenzano le scelte anche quando si cerca di mettersi nella prospettiva del bene comune; d'altro lato il bene comune, considerato come ciò che soddisfa gli interessi fondamentali di tutti i cittadini, viene ostacolato dagli interessi particolari. Ne consegue che la volontà generale, così come il velo d'ignoranza, esprimono la necessità di liberare le decisioni dal peso della contingenza, azzerando quelle differenze che non permettono al soggetto di scegliere nel modo più razionale possibile. Ora, sarebbe l'amor proprio naturale – o la socievolezza –, quale desiderio che ha per oggetto l'uguaglianza, a rendere possibile la scelta razionalmente orientata e a costituire il sostrato antropologico sul quale costruire l'impalcatura essenziale a sostenere una società fondata su una volontà che, invece che trascendere la volontà del singolo, rappresenta "una forma di ragione deliberativa che ciascun cittadino condivide con gli altri" (p. 238).

Cfr.: J. Rawls, *Una teoria della giustizia* (1971), trad. it. di U. Santini, Milano, 2008; per il riferimento a Kant cfr.: I. Kant, *La religione entro i limiti della sola ragione*, trad. it. di A. Poggi, Roma-Bari, 2004.

<sup>119</sup> È possibile avanzare un'altra ipotesi interpretativa. La presenza della ragione, ancorché in potenza, tra le facoltà naturali dell'uomo non implica che la socievolezza sia anch'essa una facoltà dell'individuo, per quanto inespressa. Lo stesso Rousseau, in un passaggio della *Lettera a M. Philopolis*, ritiene che la società sia naturale per l'essere umano "come la decrepitezza per l'individuo". Il punto è che, se la vecchiaia proviene dalla sola natura dell'uomo, la società, invece, scaturisce dalla natura dell'intero genere umano al verificarsi di determinate circostanze che potrebbero non verificarsi mai. Non è detto, però, che si tratti delle stesse circostanze che hanno portato gli uomini ad esprimere la facoltà della ragione, o, ancor più chiaramente, non è detto che possano essere le stesse se è vero che la prima è una facoltà dell'uomo quale individuo, mentre la seconda appare come una facoltà del genere umano. Si potrebbe ipotizzare, dunque, che non si sia ancora verificata l'occasione capace di far sviluppare la socievolezza al genere umano. Questa lettura trova conforto nella nota diffidenza di Rousseau verso l'idea che la società possa sorgere spontaneamente quale incontro di interessi privati.

quel che è stato, si tratta di trovar il modo per riconciliare quello che la storia ha prodotto con quello che la natura ha donato all'uomo. È all'interno della società, al contempo corruttrice e redentrice, che può svelarsi quello che è rimasto celato.

Come si è detto, la causa del conflitto non consiste primariamente nella lotta per le cose e per il loro possesso, ma nella comparazione sociale. Da questo stato di cose l'uomo può uscire, può salvarsi riconducendo l'amor proprio all'amor di sé attraverso uno sforzo che richiede una vera e propria lotta con se stessi. È la dimensione spirituale dell'uomo che, in un agone con la dimensione materiale-passionale, può indirizzarlo al perseguimento del suo bene, il quale si realizza nella virtù, nel controllo degli istinti e degli impulsi passionali: è la libertà morale, è il faticoso autogoverno di se stesso in cui l'uomo si realizza compiutamente, in cui si fa legislatore di se stesso: "assegnare a ciascuno il suo posto e mantenervelo, ordinare le umane passioni in modo rispondente alla natura dell'uomo: ecco tutto ciò che possiamo fare per il suo benessere. Il resto dipende da cause estranee che sfuggono al nostro potere"<sup>120</sup>.

L'uomo deve imparare a vivere secondo ragione e socievolezza. È qui che interviene il legislatore. L'intento è quello di produrre un'idea della socialità che sia capace di porsi come oggetto del desiderio della volontà generale. Egli deve operare in un doppio senso: fornire le leggi su cui costruire la nuova società e, al contempo, formare - denaturare - gli uomini, farne soggetti morali, virtuosi, capaci di controllare gli istinti e le passioni.

L'obiettivo del cambiamento della natura umana è "trasformare ogni individuo, che per se stesso è un tutto perfetto e solitario, nella parte di un più grande tutto, da cui questo individuo riceva in qualche modo la sua vita e il suo essere"<sup>121</sup>. Significa conciliare la dimensione individuale con quella collettiva, senza compromettere la centralità della soggettività<sup>122</sup>. Nella visione rousseauiana gli uomini nello stato di natura sono indipendenti perché non sottomessi a nessun potere politico, ma non sono liberi, poiché possono subire la volontà particolare di un altro individuo; inversamente, il cittadino non è indipendente, in quanto obbedisce alla volontà generale, ma è libero, perché non soggetto a nessuna volontà particolare. È in questo spazio che si colloca la socievolezza. L'uomo diviene effettivamente tale se si riconosce negli altri, se si sceglie come essere sociale.

Occorrerebbe, perciò, un'occasione particolare, capace di "trasformare ogni individuo, che per se stesso è un tutto perfetto e solitario, nella parte più grande di un tutto, da cui questo individuo riceva in qualche modo la sua vita e il suo essere" (J-J Rousseau, *Contratto Sociale*, cit., II, 7).

<sup>120</sup> J-J Rousseau, *Emilio*, cit., II, p. 74.

<sup>121</sup> J-J Rousseau, *Contratto Sociale*, cit., II, 7, p. 92.

<sup>122</sup> Come nota Riley, in Rousseau "la generalità è nemica del particolarismo, non dell'individualità", e in essa si esprime "una tradizione ostile all'amor proprio, non agli individui deliberativi".

P. Riley, *The General Will. The Transformation of the Divine into the Civic*, Princeton, 1986, p. 250.



Il legislatore deve “modificare la costituzione dell’uomo per fortificarla, sostituire un’esistenza relazionale e morale a quella fisica e indipendente”<sup>123</sup>; trasformare l’individuo consentendogli di realizzare la sua vera natura, concepita quale dominio della ragione e della coscienza, le quali consentono all’uomo di individuare il bene – che consiste nell’ordine interiore del soggetto, ossia il dominio delle passioni, e nelle relazioni con gli altri – e perseguirlo. Questa formazione etica è un presupposto imprescindibile dell’impianto politico rousseauiano. La valorizzazione della ragione pubblica, di quel complesso lavoro di costante mediazione che si svolge nel corpo politico, non potrebbe aver luogo senza una virtù pubblica a sostenerlo.

Nel *Manoscritto di Ginevra* si può leggere: “non si tratta di insegnarmi cos’è la giustizia, ma che interesse ho io a essere giusto”<sup>124</sup>. Si vuole dare prova della vantaggio di sottomettersi alle regole rispetto alla ricerca egoistica del proprio interesse a spese degli altri, e del fatto che la giustizia non comporti il sacrificio dell’interesse individuale. Quando Rousseau enuncia il problema cui il patto fondamentale fornisce una soluzione, e cioè “trovare quella forma di associazione che difenda e protegga, mediante tutta la forza comune, la persona e i beni di ciascun associato e per mezzo della quale ognuno, unendosi a tutti, non obbedisca che a se stesso e rimanga libero come prima”<sup>125</sup>, il traguardo è la società ben ordinata<sup>126</sup>. Il proposito è quello di istituire un potere che moderi le passioni disordinate degli uomini, e che garantisca l’interesse del singolo per mezzo della valenza generalizzata delle sue regole. È la reciprocità degli obblighi che lega gli individui al corpo politico.

La difficoltà, di cui Rousseau è conscio, risiede nella definizione dei criteri di questa società ben ordinata. Bisogna tener presente che l’ordine politico rappresenta un valore non in se stesso, ma in quanto condizione necessaria per la realizzazione della felicità e della libertà. Si tratta di un’ideale regolativo, essenziale per pensare la società come fondata sulla coincidenza tra ordine esterno, quello delle

<sup>123</sup> J-J Rousseau, *Contratto Sociale*, cit., II, 7, p. 92.

<sup>124</sup> J-J Rousseau, *Manoscritto di Ginevra*, in *Scritti politici 2*, cit., I, II, p. 9.

<sup>125</sup> J-J Rousseau, *Contratto Sociale*, cit., I, 6, p. 66.

<sup>126</sup> La teoria del contratto coniuga l’interesse personale con la giustizia istituendo la sovranità della legge. Per far questo è necessario presupporre degli uomini indipendenti e razionali, ossia capaci di calcolare con lungimiranza il loro interesse. Com’è stato detto (M. Viroli, *Jean-Jacques Rousseau e la teoria della società ben ordinata*, cit., p. 129), la teoria del contratto sociale rousseauiano è una “teoria della scelta razionale”, in quanto lo Stato è il risultato di un personale calcolo di interesse e di una volontà universale, e si regge su leggi universali che esprimono la ragione pubblica. Da questa interessante prospettiva, Viroli constata come la teoria rousseauiana sembri collocarsi tra Hobbes e Hegel: tra lo Stato quale risultato della ragione calcolante e lo Stato come capolavoro della ragione universale. Ed è proprio in questa doppia radice che si insinuano le difficoltà. Da un lato, infatti, l’interesse individuale spinge gli individui lontano dal rispetto della legge, verso la ricerca del privilegio; d’altro lato, la ragione pubblica fatica a mantenersi in contatto con gli interessi individuali, e tende ad astrarsi in una ragione di stato lontana dagli interessi dei singoli individui. In questo difficile compromesso emerge tutta la complessità della sfida rousseauiana: tenere insieme la tradizione giusnaturalistica, fondata su premesse individualistiche, e la tradizione repubblicana, che pone la virtù politica al centro del buon ordine politico.

relazioni tra gli uomini, e ordine interno dell'individuo. L'ordine interno, si è visto, è demandato alla capacità del legislatore di saper trasformare gli uomini e, insieme, porre le basi per un continuo processo di educazione collettiva. L'ordine esterno dovrà trovare le sue ragioni nella bontà – nel senso del rispetto dei criteri menzionati – dell'opera del legislatore. Tuttavia, i due ordini non sono due rette parallele. L'ordine interno è, in qualche misura, presupposto dell'ordine esterno, così come l'ordine esterno è condizione perché si possa ottenere l'ordine interno. Rousseau lega indissolubilmente – anche se non sempre in maniera chiara – i due ordini. Non solo perché la loro coincidenza costituisce l'ideale della società ben ordinata, ma anche perché sono, tra loro, in una relazione di interdipendenza. Ed è a questa convergenza che deve tendere l'opera complessiva del legislatore.

## 6. LEGGE E PATRIA: UN AMORE NECESSARIO

L'amore per la legge costituisce il punto di approdo dell'opera del legislatore. Non vi potrà essere amore per la legge se le leggi saranno inadeguate, né vi potrà essere se gli uomini non saranno in grado di domare gli impulsi passionali, di agire secondo coscienza e ragione. La libertà morale si raggiunge con il dominio della ragione sulle passioni. La libertà civile, invece, solo nella sottomissione alla legge. La legge è da amare perché sottrae le relazioni umane all'arbitrio, riscatta l'individuo da qualunque possibile soggezione. La legge è al di sopra di tutti, anche nei suoi contenuti: il suo oggetto è sempre generale<sup>127</sup>, e la sua universalità garantisce la giustizia, “principale e massimo interesse pubblico”<sup>128</sup>.

Il patto sociale genera tre conseguenze fondamentali: l'uguaglianza giuridico-politica di tutti i cittadini, l'istituzione di un'autorità sovrana e la reciprocità degli obblighi. È questa dimensione di uguaglianza e reciprocità che scaturisce dal patto – “ciascuno, in quanto si dà a tutti, non si dà a nessuno e, poiché non c'è associato sul quale non si acquisti lo stesso diritto che gli si cede su se stessi, si guadagna l'equivalente di tutto ciò che si perde”<sup>129</sup> – che la legge è chiamata a salvaguardare.

L'estensione del concetto dell'amore per la legge a tutto il corpo politico porta a quel che Rousseau chiama amore per la patria. Lo spirito sociale, nato con il patto, si sviluppa progressivamente lungo tutta l'esistenza del corpo politico, e si esprime nell'amore per la patria<sup>130</sup>. Essa non è un concetto etnico, ma politico, o per meglio

<sup>127</sup> J-J Rousseau, *Contratto Sociale*, cit., II, 6.

<sup>128</sup> J-J Rousseau, *Lettere dalla montagna*, in *Scritti politici*, cit., IX, p. 1071.

<sup>129</sup> J-J Rousseau, *Contratto Sociale*, cit., I, 6, p. 67.

<sup>130</sup> Il problema del rapporto tra il cittadino e il patriota non può essere sviluppato in questa sede. È bene, ad ogni modo, ricordare brevemente le utili osservazioni di Fetscher, il quale nota come, sebbene entrambe le figure si identifichino con lo Stato, il cittadino “vi considera piuttosto un rapporto morale al tutto, l'altro [il patriota] più il rapporto del tutto con gli altri Stati”. In quest'ottica – che ha il merito, ai nostri fini, di evidenziare un certo persistente scetticismo rousseauiano –, la virtù

dire, morale e culturale. Per Rousseau “non sono i muri o gli uomini che fanno la patria; sono le leggi, le abitudini, i costumi, la costituzione, il modo di essere che risulta da tutto ciò”<sup>131</sup>. Non è, dunque, solo amore per le leggi, ma soprattutto amore per i costumi, per i valori della società giusta, per la libertà. Non esistono difficoltà quando i cittadini “amano il proprio dovere”<sup>132</sup>, e questo è possibile quando l’uguaglianza rende l’uomo soddisfatto per il proprio stato e perciò in grado di provare quell’amor di patria “che lo lega alla sua costituzione”<sup>133</sup>. L’educazione svolgerà un ruolo fondamentale in questo: “un bambino, quando apre gli occhi, deve vedere patria, e non vedere altro fino alla morte. Ogni vero repubblicano ha succhiato col latte materno l’amore della patria, cioè delle leggi e della libertà. Tale amore costituisce tutta la sua vita; egli vede soltanto la patria, vive soltanto per lei”<sup>134</sup>. Rousseau recupera il tema classico della funzione morale della società. Un’adeguata *paideia* civica torna ad essere un elemento essenziale della formazione morale dell’uomo<sup>135</sup>.

civile posta alla base della cittadinanza appare come un atteggiamento più difficilmente raggiungibile rispetto al patriottismo, che meglio si adatterebbe alle debolezze dell’uomo.

Cfr.: I. Fetscher, *La filosofia politica di Rousseau*, cit., pp. 172-3.

<sup>131</sup> Lettera al Colonnello Pictet, marzo 1964; J-J Rousseau, *Lettres (1763-64)*, édition critique par J-D Candaux, F. S-Eigeldinger et R. Trousson, cit., Vol. 3.

<sup>132</sup> J-J Rousseau, *Economia politica*, in *Scritti politici*, cit., p. 386.

<sup>133</sup> J-J Rousseau, *Progetto di costituzione per la Corsica*, in *Scritti politici*, cit., p. 1086.

<sup>134</sup> J-J Rousseau, *Considerazioni sul governo di Polonia (1772)*, in *Scritti politici*, cit., p. 1139.

<sup>135</sup> Nel suo *Il problema Gian Giacomo Rousseau* (ed. or. 1932, ed. italiana in E. Cassirer, R. Darnton, J. Starobinski, *Tre letture di Rousseau*, Roma-Bari, 1994, pp. 3-91) Cassirer ritiene che il filosofo ginevrino sia il primo ad aver liberato l’individuo dal peso del male, attribuendone la responsabilità alla società. In questo modo Rousseau ha prodotto un radicale cambiamento rispetto al problema della teodicea. Il male, infatti, se considerato un prodotto della storia e della società, può essere sradicato con mezzi umani. Questa esternalizzazione del male rispetto alla costituzione dell’essere umano porta con sé, inevitabilmente, l’attribuzione alla politica del compito di rinnovare la società – “il compito essenziale dello Stato [...] è il compito dell’educazione” (p. 29). Nell’interpretazione di Cassirer l’opera di Rousseau sviluppa una precisa idea di fondo: la volontà dell’uomo sarebbe capace di autodeterminarsi malgrado gli ostacoli sociali e culturali. Ed è questa capacità di darsi da soli delle leggi che permette di pensare la libertà non come l’indipendenza dagli altri, ma come l’unione di tutti sotto la legge. Perciò, il potere è legittimo solo se “esercita sopra le volontà individuali il principio della legittimità come tale, l’idea della legge stessa” (p. 26). Ciò è possibile se la politica svolge il suo compito educativo, eradicando quel male sociale che deprime l’essenza e la destinazione dell’essere umano. Contro le interpretazioni che hanno visto in Rousseau ora il precursore del moderno individualismo, ora il fondatore del socialismo di Stato che sacrifica l’individuo sull’altare della comunità, per Cassirer l’etica rousseauiana “è la forma più decisa della pura etica della legge che sia stata elaborata prima di Kant” (p. 61). La società figlia del *Contratto* non deve aumentare la felicità o assicurare il benessere o l’utilità, bensì deve condurre l’uomo alla sua destinazione assicurandone la libertà.

## 7. UN'INTERPRETAZIONE DEL LEGISLATORE

Il legislatore deve fornire le condizioni di esistenza di questo sistema. La piena realizzazione della natura umana non sarà la conseguenza diretta della sua opera, se è vero che si tratta di un ideale regolativo cui tendere costantemente. Il vero scopo del suo operato è di porre le basi grazie alle quali la società, che si appresta a vedere la luce, sia in grado di proseguire in questo percorso<sup>136</sup>. Le “grandi parole” - società, giustizia, leggi, filosofia, progresso della ragione - non sono espressioni di un ordine assoluto, ma “artifici inventati da abili politicanti o vili adulatori per ingannare i semplici”<sup>137</sup>. Rousseau demolisce le basi dell'Illuminismo. Mentre Diderot, alla voce *Droit naturel* dell'Enciclopedia, considera la socievolezza un elemento dell'uomo naturale, anteponendo così la specie all'individuo, Rousseau, invece, non antepone l'umanità agli uomini, e pensa l'uomo naturale come un essere separato, attribuendo al corpo politico il compito di creare il legame e sviluppare la socievolezza umana.

L'attività legislativa cui è chiamato il legislatore sembrerebbe concretizzarsi in un'adesione, non radicale, ai contenuti della teoria politica rousseauiana, che, a loro volta, sono molto spesso formulati in contrapposizione rispetto alla società contemporanea cui Rousseau, si è visto, serba aspre critiche. E se è vero che, nell'*Economia politica*, Rousseau sostiene che è stato possibile trovare la conciliazione tra la libertà dell'individuo con l'esistenza della collettività grazie ad “un'ispirazione celeste, che ha insegnato all'uomo a imitare in terra i decreti immutabili della divinità”<sup>138</sup>, è altrettanto forte il suo realismo politico. La giustizia ha origine in Dio, e l'uomo non è in grado di riceverne gli insegnamenti. Lo stesso legislatore, pur sempre uomo, per quanto eccezionale, non è chiamato a tradurre questi insegnamenti. Finché il concetto di legge sarà legato a idee metafisiche “si continuerà a ragionare senza comprendersi”<sup>139</sup>.

La creazione delle condizioni per la realizzazione dell'uomo e del cittadino, per come li pensa Rousseau, è il compito che viene richiesto al legislatore<sup>140</sup>. La *dénaturation* dell'uomo non dev'essere intesa come il risultato di un'attività taumaturgica, ma, e si è visto, come l'effetto di un processo di formazione etico-politica che

<sup>136</sup> La teoria politica di Rousseau metterebbe tra parentesi ogni intervento della divinità, sia pure come termine di confronto. In quest'ottica anche la religione civile assume un valore squisitamente politico.

Cfr.: J. Biou, *La società generale del genere umano*, in P. Casini (a cura di), *La politica della ragione. Studi sull'Illuminismo francese*, Bologna, 1978, pp. 187-204.

<sup>137</sup> J-J Rousseau, *Frammenti politici*, in *Scritti politici*, cit., II, 1, p. 631.

<sup>138</sup> J-J Rousseau, *Economia Politica*, in *Scritti politici*, cit., p. 381.

<sup>139</sup> J-J Rousseau, *Contratto Sociale*, cit., II, 6, p. 88.

<sup>140</sup> Come osserva Polin, il legislatore ha il compito di far corrispondere, alla creazione dello Stato che si realizza mediante il patto, la creazione dei cittadini, attraverso un'educazione progressiva, una lenta formazione.

Cfr.: R. Polin, *La politique de la solitude*, cit., pp. 223-4.

origina sì dall'intervento del legislatore, ma che prosegue per tutta la vita della società.

## 8. UN'APORIA DI FONDO

C'è un ulteriore aspetto sul quale vale la pena soffermarsi. Il legislatore – la sua funzione e la sua stessa figura – sembra svelare un latente, ma persistente, scetticismo di Rousseau circa le possibilità di attuazione pratica del suo ideale politico. La condanna degli atei, di cui al penultimo capitolo del *Contratto*, si può spiegare proprio in quest'ottica: è vero che posso esistere cittadini atei virtuosi, ma il materiale umano è talmente fragile che non si può rischiare.

“Tutte le cose sono create buone da Dio, tutte degenerano nelle mani dell'uomo”<sup>141</sup> è la massima fondamentale del pensiero di Rousseau<sup>142</sup>. In questo senso si può ben comprendere l'assunzione di un concetto ipotetico della storia: se Dio è buono e il mondo – il mondo umano, la vita degli uomini – è mostruoso significa che il mondo non può venire da Dio; quindi, il mondo – lo sviluppo storico delle vicende umane – non è necessario, bensì contingente. Rousseau, a differenza di Kant<sup>143</sup>, non crede nel progresso dell'uomo verso il meglio, verso un mondo in cui chi ha il potere non comandi con la forza ma con le leggi. Affinché il miglioramento avvenga è necessario un evento straordinario, qualcosa che inverta il corso della storia. Rousseau si affranca, con difficoltà, dalla teleologia del modello aristotelico, da uno sviluppo progressivo e ordinato delle forme di socialità<sup>144</sup>. In lui vive un contrasto, un'idiosincrasia sofferta tra l'assunzione di un uomo le cui facoltà naturali non possono che essere buone – perché tendenti al suo stesso bene – e la constatazione dell'esistenza di un ostacolo alla realizzazione completa della bontà e delle potenzialità umane. E se la ragione ha trovato l'occasione per superare lo stato di mera potenzialità, così non è stato per la socievolezza.

<sup>141</sup> J-J Rousseau, *Emilio*, cit., I, p. 7.

<sup>142</sup> Ciò non contraddice la tesi delle facoltà buone dell'essenza umana perché, come notato da Starobinski, il male che si produce nella storia non altera l'essenza dell'individuo. In capo all'uomo permane la possibilità di sradicare il male, se è vero che è “nelle mani dell'uomo, non nel suo cuore, che tutto degenera”.

Cfr.: J. Starobinski, *J.-J. Rousseau. La trasparenza e l'ostacolo* (1975), trad. it di R. Albertini, Bologna, 1989, p. 51.

<sup>143</sup> Cfr.: I. Kant, *Idea di una storia universale dal punto di vista cosmopolitico* (1784); Id., *Se il genere umano sia in costante progresso verso il meglio* (1798); Id., *In che cosa consiste il progresso del genere umano verso il meglio?*, in *Scritti politici*, a cura di N. Bobbio, L. Firpo e V. Mathieu, trad. it. di G. Solari e G. Vidari, Torino, 2010.

<sup>144</sup> Cfr.: Aristotele, *Politica*, cit., in particolare il Libro I.

Il legislatore risponde a questo problema rousseauiano<sup>145</sup>. La sua opera deve snaturare un essere umano che, altrimenti, potrebbe non compiere mai quel mutamento che lo porta a ottenere la libertà morale, l'unica vera libertà che può esistere nella società e che, al contempo, è necessaria per la tenuta della stessa società. In Rousseau vive il sogno della libertà, il sogno di liberare l'uomo civile che "nasce e muore nella schiavitù" e che è "incatenato dalle nostre istituzioni"<sup>146</sup> attraverso l'educazione, che lo emancipa dal giogo delle passioni, e la nuova società del contratto, che lo affrancherà dall'oppressione e dalle diseguaglianze delle società ingiuste.

## 9. CARO ROUSSEAU

"Provo passioni ardentissime, e nulla eguaglia la mia curiosità mentre ne sono agitato", racconta il filosofo stesso nell'opera autobiografica *Le confessioni*, "non esiste vergogna né pericolo che mi spaventi: all'infuori di ciò solo che mi interessa, l'universo intero cessa di esistere per me"<sup>147</sup>. L'intensità, la passione e il desiderio che emergono ad ogni pagina colgono di sorpresa il lettore impreparato ai testi rousseauiani. Non lasciarsi vincere dal loro fascino richiede un'attenta ponderazione. Si direbbe, usando le parole di Starobinski, che con Rousseau "non si è finito mai, bisogna sempre ricominciare da capo"<sup>148</sup>. Il *Contratto sociale*, solo per dire della sua opera più letta e con la quale solitamente lo si identifica, è carico di significati che travalicano lo stretto dettato testuale. Il passaggio in cui si presenta la figura del legislatore, poi, è talmente evocativo che si fatica a non trascenderne i contenuti, a non storcerne irrimediabilmente il senso. Alla base di questa preziosa qualità del filosofo Rousseau sta una caratteristica dell'uomo Rousseau, e cioè, come dice Hölderlin, un insaziabile desiderio<sup>149</sup>.

L'uomo Rousseau è totalmente coinvolto nelle elaborazioni del filosofo. L'impegno, prefisso nel *Contratto*, di tenere congiunta la giustizia con l'utilità trova una sua ragione in eventi biografici. Quando, in giovane età, il futuro filosofo della sovranità popolare si trova a subire un'ingiustizia – racconta di esser stato accusato, e punito, per la rottura di un pettine, incidente di cui si professa innocente – in lui si

<sup>145</sup> "Il percorso iniziato con il patto si conclude con l'acquisizione della *sociabilité* e la vera frattura nel sistema politico rousseauiano consiste nel fare in modo che l'essere umano [...] passi da un'esistenza priva del senso di vivere insieme in modo cooperativo a una in cui sia presente la sensibilità e capacità di collaborare con il proprio simile".

A. Loche, *La società possibile. Una lettura del Contrat social di Jean-Jacques Rousseau*, Milano, 2018, p. 229.

<sup>146</sup> J-J Rousseau, *Emilio*, cit., I, p. 16.

<sup>147</sup> J-J Rousseau, *Le Confessioni*, cit., I, p. 54.

<sup>148</sup> J. Starobinski, *J.-J. Rousseau. La trasparenza e l'ostacolo*, cit.

<sup>149</sup> F. Hölderlin, *Rousseau*, in *Le liriche. Tomo I*, a cura di E. Mandruzzato, Milano, 1977, p. 323.

ingenera un “capovolgimento di idee”, un immenso “sconvolgimento nel cuore e nella mente”<sup>150</sup>, che ne segneranno indelebilmente la vita. La scoperta dell’ingiustizia e la sofferenza che ne scaturisce lo marchiano radicalmente. E l’ossessione con cui sembra, alle volte, insistere su alcuni temi – anche a costo di cadere in contraddizione con precedenti affermazioni – trova una sua ragione proprio nella passione con cui egli si immerge nei suoi scopi. Non si tratta di cercare una chiave unitaria per intendere l’opera di Rousseau, ma di leggere con occhi quanto più possibile liberi da intenti sistematici un aspetto – quello del legislatore nel suo senso più ampio – tanto controverso quanto affascinante della sua teoria. Questo nella consapevolezza che forse il vero lascito di Rousseau non sia soltanto l’aver chiarito l’inseparabilità tra politica e morale<sup>151</sup>, quanto, e forse soprattutto, l’aver esplicitato la precarietà delle condizioni che rendono possibile la libertà, l’essere stato quel “qualcuno [che] vede oltre il proprio tempo”<sup>152</sup>. Di ciò dobbiamo rinnovargli sempre merito e, nel salutarlo, essergli riconoscenti: “guidatemi, perché possa imitarvi; e riposatevi: è giunta l’ora di farlo”<sup>153</sup>.

<sup>150</sup> J-J Rousseau, *Le Confessioni*, cit., I, p. 37.

<sup>151</sup> J-J Rousseau, *Emilio* (1762), a cura di P. Massimi, Milano, 2013, IV, p. 315.

<sup>152</sup> F. Hölderlin, *Rousseau*, in *Le liriche Tomo I*, cit., p. 323.

<sup>153</sup> J-J Rousseau, *Emilio*, cit., V, p. 680.