Il problema Rousseau e i diritti dell'uomo. La pratica politica dei diritti tra natura e cultura, individuo e comunità, «stato di pura natura» e società civile

Vincenzo Ferrone

Edizione digitale

URL: <https://journals.openedition.org/studifrancesi/3931>

DOI: 10.4000/studifrancesi.3931

ISSN: 2421-5856

Editore

Rosenberg & Sellier

Edizione cartacea

Data di pubblicazione: 1 juillet 2012

Paginazione: 221-256

ISSN: 0039-2944

Notizia bibliografica digitale

Vincenzo Ferrone, «Il problema Rousseau e i diritti dell'uomo. La pratica politica dei diritti tra natura e cultura, individuo e comunità, «stato di pura natura» e società civile», *Studi Francesi* [Online], 167 (LVI | II) | 2012, online dal 30 novembre 2015, consultato il 21 settembre 2021. URL: <http://journals.openedition.org/studifrancesi/3931> ; DOI: <https://doi.org/10.4000/studifrancesi.3931>

Studi Francesi è distribuita con Licenza Creative Commons Attribuzione - Non commerciale - Non opere derivate 4.0 Internazionale.

*Il problema Rousseau e i diritti dell'uomo.
La pratica politica dei diritti tra natura e cultura,
individuo e comunità,
«stato di pura natura» e società civile*

Jean-Jacques Rousseau padre nobile dei diritti dell'uomo e della politica dei moderni? Recentemente è stata attribuita al grande ginevrino e alla sua opera di romanziere dallo straordinario successo la qualifica di protagonista della creazione, in Europa, di una nuova mentalità empatica tra gli esseri umani, l'humus che avrebbe favorito l'affermazione del linguaggio dei diritti nel corso della seconda metà del Settecento. Lo si è definito gran divulgatore e persino – con qualche forzatura e imprecisione – «inventore dell'espressione “diritti dell'uomo”»¹, rilanciando in tal modo una questione che aveva appassionato gli storici d'inizio Novecento², quella degli eventuali meriti rousseauiani nella genesi della *Dichiarazione dei diritti* dell'89 e nella stessa fondazione della politica dei moderni.

In realtà, a ben vedere, la questione è assai più complicata e, nella prospettiva di una ricostruzione persuasiva della genealogia del linguaggio dei diritti dell'uomo in Occidente, resta ancora oggi tutta da chiarire. Basti dire che, dal punto di vista lessicale, Rousseau impiegò quell'espressione una sola volta nella sua lunga carriera di scrittore, e per la precisione nell'ottavo capitolo del *Contratto sociale* del 1762 dedicato alla religione civile, mutuandola direttamente da Burlamaqui e da Barbeyrac che ne avevano già fatto uso in modo consapevole. Nell'*Emilio*, apparso lo stesso anno, preferì invece parlare – anche qui una sola volta – di «diritti dell'umanità»³, senza però mai approfondire i motivi che lo spingevano verso l'utilizzazione di quei neologismi, ritenuti evidentemente tutt'altro che originali e dunque comprensibili per i lettori contemporanei. Quelle espressioni, infatti, rinviavano a un comune e diffuso patrimonio linguistico e concettuale che si fondava sulla secolare persistenza della teoria medievale dei diritti naturali nelle università, tra i dotti, come pure di un suo lento, ma decisivo processo storico di trasformazione il cui motore stava nella nuova centralità della storia del genere umano, dell'uomo e delle sue facoltà, dello studio della sua natura fisiologica e psicologica. Un percorso questo, cruciale, che altrove abbiamo già indagato⁴.

(1) L. HUNT, *La forza dell'empatia. Una storia dei diritti dell'uomo*, Roma-Bari, 2010, p. 100. Sui presunti padri dei diritti dell'uomo, di volta in volta identificati con Suárez, Grozio, Locke ecc. si sono versati fiumi d'inchiostro e non sempre a proposito, cfr. al riguardo la rassegna di B. TIERNEY, *L'idea dei diritti naturali. Diritti naturali, legge naturale e diritto canonico 1150-1625*, Bologna, 2002, p. 73 e sgg.

(2) Sulla celebre polemica franco-tedesca tra Georg Jellinek, che escludeva ogni tipo d'influenza da parte di Rousseau sulla *Dichiarazione dei diritti* dell'89, e Émile Boutmy, che invece estendeva polemicamente questa influenza non solo al ginevrino

ma a tutto il movimento illuminista francese cfr. S. RIALS, *La déclaration de l'homme et du citoyen*, Paris, 1988, p. 355 e sgg. Restano ancora particolarmente significativi sull'argomento i contributi di G. DEL VECCHIO, *Su la teoria del contratto sociale*, Bologna, 1906 e di E. CASSIRER, *Vom Wesen und Werden des Naturrechts in Gesammelte Werke. Hamburger Ausgabe*, XVIII, *Aufsätze und kleine Schriften* (1932-1935), Darmstadt, 2004, p. 218 e sgg.

(3) Cfr. J.-J. ROUSSEAU, *Emilio o dell'educazione*, Milano, 2008, p. 648.

(4) Cfr. V. FERRONE, *Lezioni illuministiche*, Roma-Bari, 2010, p. 5 e sgg.

Insomma, il ginevrino non doveva sentirsi affatto un innovatore nell'impiegare quei neologismi. Tutt'altra attenzione e spiegazioni dedicò, ad esempio, al nuovo termine «droit politique» usandolo in luogo del vecchio «droit naturel», in merito al quale rivendicò apertamente il merito di aver finalmente spostato l'attenzione dai diritti naturali dell'uomo nello stato di natura ai diritti dell'uomo nella società civile, contribuendo alla definizione e alla stessa fondazione antropologica e storica dell'individuo moderno, esaminandone la vocazione e il destino comunitario, svelando il nesso dialettico e ineludibile tra morale e politica nella società civile.

Il fatto è che, nonostante la sterminata letteratura accumulatasi nel tempo, il problema storico Rousseau e i tentativi di decifrarne l'affascinante esperienza umana e intellettuale hanno continuato a toccare solo marginalmente la questione dei diritti dell'uomo⁵. E invece stava forse proprio lungo quella pista per troppo tempo trascurata dagli studiosi una delle possibili chiavi di volta della questione, il filo rosso da seguire per risolvere almeno in parte l'enigma rappresentato dall'opera dello scrittore più famoso e letto del Settecento europeo. A tal proposito non bisognerebbe mai dimenticare che, tra i suoi contemporanei, nel suo *Esquisse d'un tableau historique* Condorcet aveva per tempo colto acutamente il ruolo strategico della riflessione del ginevrino nella storia dei diritti dell'uomo in quanto artefice della fondamentale trasformazione dei «droits naturels de l'homme [...] inaliénables et imprescriptibles» in «droits politiques», dando così un seguito al loro avvenuto riconoscimento storico da parte degli illuministi.

In quell'operazione, di capitale importanza per la nascita delle moderne «sciences morales et politiques», Condorcet non esitava a collocare l'autore nella scia di Sidney e di Locke che avevano per primi avviato il processo in quella direzione cogliendo il nesso tra diritti naturali e politica. Solo Rousseau aveva però meditato con profondità e originalità sui rapporti tra natura e cultura e in particolare sulla nascita del cosiddetto «droit politique», sulla necessità di costruire nuove istituzioni destinate a garantire «l'exercice», la pratica politica dei diritti naturali in termini universalistici nella moderna società civile. Egli solo aveva trovato finalmente la soluzione del problema con la scoperta della «volonté générale», si era confrontato a viso aperto con i teorici del diritto naturale del secolo precedente accusandoli di essere pessimi scienziati e solerti servitori dei sovrani assolutistici, aveva rilanciato quei principi che coniugavano diritti naturali e spirito repubblicano, e aveva denunciato, infine, ogni forma illegittima di dominio dell'uomo sull'uomo: «Ces principes, que le génèreux Sidney paya de son sang, auxquels Locke attache l'autorité de son nom, furent développés depuis par Rousseau, avec plus des précision, d'étendue et de force, et il mérita la gloire de les placer au nombre de ces vérités qu'il n'est plus permis ni d'oublier, ni de combattre»⁶.

E in effetti Condorcet non aveva torto. Sin dal secondo celebre *Discorso sull'origine e i fondamenti della disuguaglianza fra gli uomini* del 1755, Rousseau aveva affrontato di petto la questione gettando le basi di tutte quelle successive elaborazioni teoriche destinate ad alimentare un grande dibattito europeo nel corso della seconda metà del Settecento. Alla precisa domanda formulata dagli accademici di Digione: «Quelle est l'origine de l'inégalité parmi les hommes, et si elle est autorisée par la loi naturelle», egli aveva dato una risposta secca negando che nella legge naturale si

(5) Pochi cenni specifici si trovano in CASSIRER, J. STAROBINSKI, J.-J. *Rousseau et les droits de l'Homme*, in «Revue des sciences morales et politiques», 144, 1989, pp. 109-126; L. G. CROKER, *Les droits individuels et le corps social: Rousseau et Burlama-*

qui, «Études Jean-Jacques Rousseau», IV, 1990, p. 18 e sgg.

(6) CONDORCET, *Esquisse d'un tableau historique des progrès de l'esprit humain*, Paris, 1988, p. 219.

trovasse alcuna autorizzazione o legittimazione della disuguaglianza, anzi revocando in dubbio persino il concetto stesso di diritto naturale com'era stato elaborato nei secoli precedenti; smascherandone polemicamente i presupposti ideologici e politici, gli errori epistemologici; sottolineando, infine, quanto fosse fuorviante avviare qualsiasi indagine a partire dal cosmo anziché dall'uomo. Per «meditare sull'uguaglianza che la natura ha messo fra gli uomini e sulla disuguaglianza che essi hanno istituita» occorre – aveva aggiunto Rousseau esplicitando la sua tesi principale – fondare una nuova scienza dell'uomo e superare definitivamente il vecchio diritto naturale, così poco sensibile alla centralità dell'individuo e soprattutto alla delucidazione del complesso e intricato rapporto tra natura e cultura che, con il tempo, si era andato delineando. «Questa ignoranza della natura dell'uomo, per l'appunto – precisava il ginevrino –, getta tanta incertezza e oscurità sulla vera definizione del diritto naturale, perché l'idea del diritto, dice Burlamaqui, e più ancora quella del diritto naturale sono evidentemente idee relative alla natura dell'uomo. Da questa natura stessa dell'uomo dunque [...], dalla sua costituzione e dal suo stato bisogna dedurre i principi di questa scienza»⁷.

Analoga oscurità e generale «disaccordo» regnavano anche sul concetto fondamentale di legge naturale. Alla scarsa conoscenza scientifica della natura si accompagnavano infatti i pareri contrastanti sul significato stesso della parola *legge*. Per gli antichi giureconsulti come Ulpiano, ancora legati al concetto aristotelico di cosmo, la legge naturale era l'immutabile espressione dei rapporti generali stabiliti dalla natura fra tutti gli esseri animati, fossero uomini o animali, al fine della loro comune conservazione. Per i moderni essa andava invece limitata al solo genere umano in quanto il significato autentico della parola «legge» era racchiuso per intero in «una regola prescritta a un essere morale, cioè intelligente, libero e considerato nei suoi rapporti con altri esseri». Nei secoli erano nate molteplici definizioni di legge naturale, quasi sempre «in perpetua contraddizione fra loro», e in genere costruite abilmente «per via di convenienza pressoché arbitrarie», a favore di logiche di dominio. Da qui la necessità di distruggere «pregiudizi inveterati»: conoscere davvero l'uomo naturale, differenziando finalmente la voce della natura dall'esercizio della volontà umana: «Senza lo studio serio dell'uomo, delle sue facoltà naturali e dei loro sviluppi successivi – precisava Rousseau –, non si verrà mai a capo di far tali distinzioni e di separare, nell'attuale costituzione delle cose, ciò che ha fatto la volontà divina, da ciò che l'arte umana ha preteso di fare»⁸.

Una simile impresa richiedeva però di sgomberare il campo anzitutto dalla centralità del metodo geometrico-deduttivo, così vitale per i grandi filosofi del diritto naturale del secolo precedente. Ripudiare la loro astratta e tassonomica concezione della storia naturale, la loro idea dello stato di natura come qualcosa di simile a un esperimento mentale, un fatto di ragione governato dalla logica e dalla sola razionalità; utilizzare invece il nuovo modo illuministico d'intendere l'autonomia del mondo storico dopo la scoperta e l'esplosione del tempo, e poi valorizzare l'esperienza, l'empirismo in termini epistemologici, accettando l'ineludibile storicità dell'uomo e della natura nello studio di quel processo delicato e graduale che era stato il passaggio dall'uomo di natura, al primitivo, al selvaggio, al barbaro fino al contemporaneo uomo civile.

Certo si trattava di «ricerche tanto difficili a fare» e soprattutto mai tentate con una chiara consapevolezza epistemologica del ruolo inedito che stava assumendo la

(7) J.-J. ROUSSEAU, *Discorso sull'origine e i fondamenti della disuguaglianza fra gli uomini*, in *Discor-*

si, a cura di L. LUPORINI, Milano, 1997, p. 86 e sgg.

(8) *Ibid.*, p. 89.

riflessione filosofica sulla conoscenza storica del passato, anche e soprattutto di quello più remoto. Ricostruire finalmente le oscure vicende dell'«uomo originale» e il «mutamento successivo della costituzione umana» significava infatti volgere lo sguardo nella direzione di un mondo buio e ignoto, verso un tempo sterminato e lontanissimo, apparentemente impenetrabile, più antico di migliaia e migliaia di secoli di quello che descriveva il racconto biblico. Significava compiere un vertiginoso balzo all'indietro verso l'anno zero del genere umano, laddove era germogliato quello stato di «pura natura» che – come l'autore precisava nella *Prefazione del Discorso* – «non esiste più, che forse non è esistito, che probabilmente non esisterà mai» e che comunque non era identificabile con le condizioni di vita riportate dalle testimonianze dei viaggiatori sui popoli selvaggi, e nemmeno paragonabile a esse. Occorreva a tal fine rinunciare a quelle «verità storiche» saldamente conquistate contro i pirronisti dal metodo storico-filologico e procedere solo per «ragionamenti ipotetici e condizionali, più adatti a chiarire la natura delle cose che a mostrarne la vera origine, e [comunque] simili a quelli che fan sempre i nostri fisici intorno alla formazione del mondo»⁹, da Buffon, con la *Théorie de la terre* e l'*Histoire naturelle de l'homme* (1749) a Maupertuis con l'*Essai de cosmologie* (1750).

La pratica di questa nuova storiografia ipotetica, la formulazione di congetture, argomentate però con un precoce e originale spirito storicistico, attento al rispetto delle discontinuità e alle peculiari caratteristiche dei contesti e delle età evolutive sempre esaminate *iuxta propria principia*, portavano Rousseau alla formulazione di un'ipotesi di lavoro inedita e clamorosa, fondata sul presupposto dell'esistenza di qualcosa di simile a una sorta di *preistoria* del genere umano. Un'età lontanissima dell'uomo primitivo, immobile e senza tempo, ma pur sempre collocata nel fluire della storia universale, dominata interamente dalla natura, che si contrapponeva a una *storia* dell'umanità condizionata invece dalla cultura e da una ragione sempre più in grado di «soffocare la natura»: segnata da brusche accelerazioni, vere e proprie rivoluzioni e differenti stadi evolutivi¹⁰.

Già questa distinzione netta, che rimarcava la discontinuità assoluta tra l'uomo primitivo e l'uomo civile, sembrava al ginevrino sufficiente per denunciare l'anacronismo e la scoperta vocazione teleologica di tutti quei filosofi che nell'esaminare le fondamenta delle società contemporanee avevano maliziosamente descritto uno stato di natura fantasioso, dove collocavano, ad arte, i vizi, le idee, i bisogni, le passioni, i desideri, la volontà di potenza e di dominio dell'uomo civile: «Parlavano dell'uomo selvaggio – scriveva polemicamente Rousseau – e dipingevano l'uomo civile»; pensavano di «rimontare fino allo stato di natura, ma nessuno di loro vi è arrivato»¹¹. Il loro vero obiettivo era quello di legittimare con l'appello alla natura le gerarchie, le pratiche di tipo disciplinatorio dei governi contemporanei, il dispotismo dei sovrani e le ingiustizie della moderna società civile.

Bisognava dunque smascherare il carattere scopertamente falso e ideologico del vecchio diritto naturale, demolire mattone dopo mattone le sue cattedrali argomentate logicamente e da sempre costruite su una concezione errata dello stato di natura: da quello feroce e di guerra perenne illustrato da Hobbes a quello fondato sul principio

(9) *Ibid.*, p. 95

(10) Cfr. A. BURGIO, *Necessità della storia e storia impossibile. Per una analisi metodologica del "Discours sur l'inégalité" di Rousseau*, «Studi settecenteschi», n. 11-12, 1988-89, pp. 115-140. Sulla straordinaria importanza della storia e dell'esperienza nel modello epistemologico di Rousseau contrap-

posto al vecchio metodo geometrico-deduttivo dei giusnaturalisti del secolo precedente insiste giustamente V. GOLDSCHMIDT, *Anthropologie et politique. Les principes du système de Rousseau*, Paris, 1974, p. 136 e sgg.

(11) J.-J. ROUSSEAU, *Discorso sull'origine*, cit., p. 95.

di sociabilità dei neostoici, da Grozio a Pufendorf. Ciò era possibile solo rischiando le tenebre dei tempi primitivi dove era collocato il «vero stato di natura», quello «di pura natura» così differente da quanto descritto dai filosofi che lo avevano preceduto.

Anzitutto, in quello stato preistorico di pura natura l'uomo non era affatto in preda a guerre continue anche perché non viveva in gruppo, in famiglie, in orde e branchi adatti alla caccia come aveva ancora recentemente ribadito Buffon, accettando la tesi della natura eminentemente sociale dell'essere umano sin dalle sue origini. Il principio di sociabilità, cardine di tutte le meditazioni precedenti e alla base della scienza morale dei doveri, ancorché accettato per vero e rilanciato con forza dai maggiori circoli illuministici europei come fondamento ultimo della società civile¹², era infatti risolutamente negato da Rousseau a favore della tesi della dispersione e dell'isolamento dell'essere umano: «Errando nella foresta, senza industria, senza parola, senza domicilio, senza guerra, e senz'associazione, senza alcun bisogno dei suoi simili, come senza desiderio di nuocer loro, forse anche senza mai riconoscere alcuno individualmente, l'uomo selvaggio – precisava –, soggetto a poche passioni, e bastando a se stesso non aveva che i sentimenti e le conoscenze adatte a tale stato»¹³.

In quella «condizione primitiva» in cui l'uomo si confondeva con gli altri animali, la natura signoreggiava su ogni aspetto della vita. Supporre, come da sempre era stato fatto, che il selvaggio, nel suo umano caratterizzarsi, oltre che della naturale socievolezza o della padronanza del linguaggio potesse avvalersi anche della pratica della razionalità era un grave errore. Guardiamoci «dal confondere l'uomo selvaggio con gli uomini che abbiamo sotto gli occhi», ammoniva in ogni occasione Rousseau; il primitivo non aveva alcuna cognizione della legge naturale, del giusto e dell'ingiusto, della moralità, della virtù o del vizio; non era né buono né cattivo, e soprattutto non era certo «così abile nell'arte di pensare come ce lo dipingono i nostri filosofi»; in quei tempi oscuri egli era incapace di costruire «per catene di ragionamenti astratte massime di giustizia e di ragione». Nessuno aveva ancora indagato su «quante migliaia di secoli siano occorsi per sviluppare successivamente nello spirito umano le operazioni di cui era capace», o, ad esempio, sullo «spazio immenso che dovette trovarsi fra il puro stato di natura e il bisogno delle lingue»¹⁴.

Interamente dominato dalla voce della natura l'uomo primitivo, a differenza dell'«uomo incivilito», non parlava, ma emetteva soltanto suoni inarticolati. Era un uomo fatto essenzialmente di corpo, fisicità, istinto, passioni. Gli erano estranei la ragione, l'istituzione sociale della proprietà e della famiglia. I rapporti tra i sessi erano occasionali, «limitati al solo amor fisico», alla lotta per il possesso delle donne, alla riproduzione «che rende un sesso necessario all'altro». Non esistendo il matrimonio non avevano alcun senso prodotti discutibili della civiltà come i delitti d'onore, l'aborto e l'adulterio. Chiedersi se era meglio la vita civile o la vita nel vero stato di natura, oppure se l'uomo primitivo era felice, sembrava a Rousseau una domanda assurda e mal posta. E comunque, nessun selvaggio – sottolineava con ironia – per quanto miserabile era in grado di lamentarsi della sua condizione sino ad arrivare al suicidio, così diffuso invece tra i cosiddetti uomini civili. Quel mondo era davvero altro e incommensurabile. In esso il tempo non fluiva, era sospeso, immobile: mancava la consapevolezza del mutamento.

(12) Cfr. D. GORDON, *Citizens without Sovereignty. Equality and Sociability in French Thought, 1670-1789*, Princeton, 1994.

(13) J.-J. ROUSSEAU, *Discorso sull'origine*, cit., p. 128.

(14) *Ibid.*, p. 113. Rousseau amava sottolineare

che «quando si vogliono studiare gli uomini occorre guardare vicino a sé, ma per studiare l'uomo occorre imparare a spingere lo sguardo lontano» (*Saggio sull'origine delle lingue. Dove si parla delle melodie e dell'imitazione musicale*, a cura di P. BOVA, Torino, 1989, p. 51).

[L'uomo primitivo] non sentiva che i suoi veri bisogni, non considerava che ciò che credeva di aver interesse a vedere, e la sua intelligenza non faceva più progressi che la sua vanità. Se per caso faceva qualche scoperta, poteva tanto meno comunicarla in quanto non riconosceva nemmeno i suoi figli. L'arte moriva con l'inventore. Non v'era né educazione né progresso; le generazioni si moltiplicavano invano; e, partendo ognuna sempre dallo stesso punto, i secoli scorrevano in tutta la rozzezza delle prime età; la specie era già vecchia e l'uomo restava sempre fanciullo¹⁵.

Rousseau dedicò l'intera prima parte del *Discorso* alla minuziosa descrizione di quell'immutabile e «vero stato di natura» separandolo dallo stato civile, governato dalla cultura e scandito dalla storia, e contrapponendolo a questo. Egli si diffuse a caratterizzarne ogni singolo aspetto, e sempre in franca polemica con quei giusnaturalisti che lo avevano preceduto, perché acutamente conscio di come in gioco non vi fosse solo la questione della legittimità politica delle forme contemporanee di dominio e di disciplinamento sociale, bensì qualcosa di addirittura più importante e cruciale: l'idea stessa di umanità, la ridefinizione – possibile anzi necessaria – del concetto di persona alla luce di una nuova e originale scienza dell'uomo attenta alla dimensione storica ed empirica della condizione umana.

A tal proposito non c'è dubbio che il suo contributo specifico alla fondazione dell'individuo moderno e del nuovo umanesimo illuministico, più che alle suggestive e famose pagine del romanzo autobiografico *Le confessioni* – vero monumento letterario e filosofico all'introspezione psicologica dell'animo umano –, risulta affidato proprio al *Discorso sull'origine della disuguaglianza*. A tal proposito è difficile contestare il parere di chi indica proprio in quel celebre *Discorso* il punto d'avvio della nuova riflessione etnologica e antropologica in Occidente; «il primo trattato di etnologia»¹⁶ moderno sulle cui solide basi prese successivamente corpo e trovò giustificazione ultima anche l'elaborazione di tutto il pensiero politico rousseauiano.

L'uso della letteratura dei viaggiatori, delle più avanzate ricerche sulle tribù africane e sui popoli dei Caraibi e delle Antille, sugli ottentotti, è largamente presente nelle ricche note al testo dei *Discorsi*; è qui che, seppure in forma di prova indiretta, quasi tutte le congetture del ginevrino sono sostanziate empiricamente. Non già perché quei selvaggi americani o africani fossero identificabili con l'uomo primitivo dello stato di pura natura, bensì per i tratti residui di somiglianza dovuti alla loro maggiore vicinanza temporale rispetto a quel grado zero dell'umanità definitivamente superato e pur così importante per capire l'evoluzione stadiale della specie. Né mancavano nel *Discorso* i riferimenti agli studi recenti di anatomia comparata, di fisiologia, di medicina, di linguistica diremmo noi oggi, quasi a voler esaltare un crisma di forte rigore scientifico, fondato su nuove basi empiriche e sperimentali, contro il vecchio e astratto metodo geometrico-deduttivo dei giusnaturalisti del Seicento. Certo è che la frattura epistemologica con il secolo precedente appariva ormai nel *Discorso* un fatto compiuto e irreversibile.

A Buffon, che aveva sostenuto l'originaria natura carnivora dell'uomo, e quindi la radice biologica del suo vivere in branco per cacciare, come prova decisiva per giustificare la sua naturale socievolezza, Rousseau replicò con la tesi dell'uomo frugifero (avvalorata dagli studi sulla conformazione dei denti e dello stomaco), che lo rendeva autonomo e in grado di vivere isolato e disperso nelle savane. La stessa netta

(15) J.-J. ROUSSEAU, *Discorso sull'origine*, cit., p. 128.

(16) Cfr. C. LÉVI-STRAUSS, *Jean-Jacques Rousseau, fondatore delle scienze dell'uomo*, in *Razza e storia*

e altri studi di antropologia, a cura di P. CARUSO, Torino, 1967, p. 83 e sgg.; M. DUCHET, *Le origini dell'antropologia*, III. Buffon, Voltaire, Rousseau, Roma-Bari, 1976, p. 137 e sgg.

distinzione, perorata dal grande naturalista francese, tra uomini e animali (i primi caratterizzati, sin dalla notte dei tempi, dal fatto di vivere razionalmente e consapevolmente nella storia), era decisamente sfumata da Rousseau. In quei tempi lontanissimi e bui, l'uomo, senza lingua, coscienza e memoria, pareva al ginevrino confondersi per larghi tratti con gli altri animali. I continui richiami ai ritrovamenti di creature antropomorfe nell'ambito della letteratura dei viaggiatori gli apparivano quanto mai rivelatori al riguardo:

Si trova, dice il traduttore della *Storia dei Viaggi*, nel regno del Congo una quantità di quei grandi animali che si chiamano *orangutang* nelle Indie orientali, che tengono quasi il mezzo fra la specie umana e quella dei babbuini. Battel racconta che nelle foreste di Mayomba, nel regno di Loango [Etiopia meridionale], si veggono due specie di mostri, di cui i più grandi si chiamano *pongos* e gli altri *enjcos*. I primi hanno esatta somiglianza con l'uomo; ma sono molto più grossi e di statura molto alta [...]. Non si vedono in questi passi le ragioni sulle quali gli autori si fondono per rifiutare agli animali in questione il nome di uomini selvaggi: ma è facile congetturare che sia a causa della loro stupidità, e anche perché non parlavano: deboli ragioni per chi sappia che, sebbene l'organo della parola sia naturale all'uomo, la parola stessa non gli è tuttavia naturale¹⁷.

La questione della caratterizzazione dell'umanità della specie uomo nello stato di pura natura andava pertanto completamente riformulata. «Per studiare l'uomo bisogna imparare a guardare lontano», amava ripetere Rousseau, a non identificare mai l'altro con sé, senza prima averne rispettato le evidenti differenze e i caratteri originali. Al peccato di anacronismo compiuto da chi attribuiva al primitivo quei tratti distintivi di umanità tipici dell'uomo incivilito come la sociabilità e la razionalità andavano infatti contrapposte nuove ipotesi assai più attente a un contesto storico in cui la natura prevaleva sempre – e non poteva essere diversamente – sulla cultura. In quel primo stadio, scartato polemicamente il principio di sociabilità, «credo di scorgervi – egli precisava – due principi anteriori alla ragione: uno dei quali interessa ardentemente al nostro benessere e alla conservazione di noi stessi, e l'altro c'ispira una ripugnanza naturale a veder perire o soffrire ogni essere sensibile e principalmente i nostri simili»¹⁸. Entrambi questi principi, l'amore verso se stessi e la pietà per gli altri, altro non erano che passioni, forze istintuali di una natura dominante: irrefrenabile, anzi, prima che s'instaurasse il dominio della ragione e della cultura.

Per far comprendere le sue ragioni, Rousseau insisteva sulla distinzione tra l'«amor proprio e l'amore di se stesso»¹⁹. Il secondo era un sentimento del tutto naturale che mirava alla conservazione della vita dell'individuo; il primo era invece un sentimento artificioso, intervenuto più tardi, prodotto culturale della società civile, segno e vera sorgente di quell'onore destinato a creare disuguaglianza e privilegi e ad alimentare logiche di dominio. Alla pietà naturale, l'altro grande principio importante nel mosaico costruito per ridefinire l'umanità dell'uomo primitivo, il ginevrino assegnava un compito cruciale: «È dunque ben certo che la pietà è un sentimento naturale, che, moderando in ogni individuo l'attività dell'amor di se stesso, concorre alla muta conservazione di tutta la specie». Persino il fautore del riconoscimento dell'egoismo individuale come base di una nuova morale razionale e utilitaristica,

(17) J.-J. ROUSSEAU, *Discorso sull'origine*, cit., p. 192. I riferimenti erano alla celebre raccolta di testi curata dall'abate Antoine Prévost, *Histoire générale des voyages* del 1746 e ai rendiconti del

viaggiatore inglese Andrew Battel.

(18) J.-J. ROUSSEAU, *Discorso sull'origine*, cit., p. 88.

(19) *Ibid.*, p. 206.

nella sua *Favola delle Api*, aveva dovuto ammettere che l'uomo era pur sempre un essere compassionevole e sensibile.

Mandeville ha sentito bene che, con tutta la loro morale gli uomini non sarebbero stati che mostri, se la natura non avesse dato loro la pietà in appoggio della ragione: ma non ha visto che da questa qualità sola derivano tutte le virtù sociali che egli vuol contestare agli uomini. Infatti che cosa sono la generosità, la clemenza, l'umanità, se non la pietà applicata ai deboli, ai colpevoli, o alla specie umana in generale? La benevolenza e l'amicizia stessa sono, se ben si guardi, produzione di una pietà costante, fissata su un oggetto particolare: poiché desiderare che qualcuno non soffra, che cosa è se non desiderare che sia felice? [...]. La compassione sarà tanto più energica, in quanto l'animale spettatore s'identificherà più intimamente con l'animale sofferente²⁰.

All'origine dei comportamenti e delle virtù sociali non stavano quindi né la morale razionale dei neostoici fondata sul principio di sociabilità, né quella religiosa cristiana del vangelo che pure, sulla base di presupposti teologici finemente argomentati, invitava all'amore e a non fare mai agli altri ciò che non si voleva poi subire, bensì passioni e sentimenti ancestrali universalmente comuni a tutti gli uomini nello stato di pura natura.

Uno specifico approfondimento rispetto a quanto già detto in precedenza merita a tal riguardo la continua critica alla razionalità come carattere primigenio dell'uomo primitivo. Secondo Rousseau, quel primo stadio dell'umanità, condizionato dalla sola natura, che egli aveva cominciato a delineare, era stato oscurato e dimenticato proprio a causa dell'affermarsi di una cultura che aveva proiettato indietro nel tempo tutti i propri paradigmi conoscitivi e soprattutto identitari circa la stessa problematica definizione dell'Io e della sua umanità. Rispetto all'individualismo moderno, al soggettivismo tutto intellettuale di Cartesio che aveva legato la certificazione dell'esistenza al solo pensiero, alla ragione astratta, all'ostinata identificazione dell'Io a se stesso, la cosiddetta «rivoluzione rousseauiana»²¹ nelle scienze dell'uomo, con lo studio storico ed empirico dell'uomo primitivo e il pieno riconoscimento dell'Altro nel selvaggio, allargava definitivamente il campo d'indagine nel senso dello spazio e del tempo: revocava in dubbio la tradizionale centralità del cogito, cogliendo l'umanità profonda e ultima dell'essere non nel pensiero, nella razionalità, bensì soprattutto nella sensibilità; ridefiniva l'Io attraverso il flusso delle sensazioni, la conoscenza empirica e il rispetto del diverso definirsi dell'Altro, del selvaggio nei confronti dell'uomo incivilito. «Ma chi sono io?» amava interrogarsi con sofferta inquietudine Rousseau in tutte le occasioni possibili. Nell'*Emilio* (definito nelle *Confessioni* «il migliore dei miei scritti e il più importante»), in franca polemica con il principio cartesiano «io penso dunque sono», non esitò a scrivere: «Io sento dunque sono»²²! La vita viene prima del pensiero! La natura precede e condiziona la cultura! L'uomo primitivo mi aiuta a comprendere la mia storia come specie, la mia identità individuale profonda, perché esso, pur essendo all'origine del mio essere, è davvero Altro da me. A tal proposito, sempre nelle

(20) *Ibid.*, p. 123. Nell'*Emilio o dell'educazione*, a cura di P. MASSIMI, Milano, 1997 (lib. IV, p. 365) Rousseau preciserà: «Infatti, come ci lasciamo muovere a pietà, se non con il trasportarci fuori di noi e con l'identificarci con l'animale sofferente, lasciando, per così dire il nostro essere per prendere il suo? Noi non soffriamo se non in tanto in quanto giudichiamo ch'egli soffre; non è in noi, ma in lui che noi soffriamo. In tal modo nessuno diviene sensibile se non in quando la sua immagi-

nazione si anima, e comincia a trasportarlo fuori di lui».

(21) Cfr. C. LÉVI-STRAUSS, *Jean-Jacques Rousseau* cit., p. 91.

(22) Cfr. la *Professione di fede* nell'*Emilio*, cit., p. 371. Nelle *Confessioni* (Torino, 1978, p. 463), come Hume anche Rousseau polemizzò sempre apertamente contro tutti quei politici e quei moralisti fautori della tesi secondo cui «gli uomini si conducono con la ragione anziché con le passioni».

Confessioni, interrogandosi ossessivamente sulla propria identità non si tratteneva dall'esclamare: «In verità io non sono io, ma il più debole, il più umile degli altri»²³.

Il fatto è che l'esperienza primigenia e indimenticabile dell'esercizio della compassione e della pietà verso la sofferenza e il dolore dell'Altro, divenne per Rousseau uno dei tratti costitutivi dell'umanità e il fondamento ultimo di ogni vera morale naturale estranea all'astratto razionalismo etico del secolo precedente. Mai egli avrebbe confuso la storia della ragione con la storia dell'uomo come invece facevano, talvolta con arroganza, altri grandi nomi dell'Illuminismo europeo, a cominciare da Voltaire – il quale, commentando con feroce ironia il *Discorso sull'origine della disuguaglianza*, non esitò a scrivergli: «Non si è mai impiegato tanto ingegno a volerli rendere bestie; leggendo la vostra opera viene voglia di camminare a quattro zampe»²⁴.

E tuttavia l'ambizioso tentativo rousseauiano di ridefinire i caratteri originali dell'umanità del primitivo e quindi di rispondere alla domanda principale formulata da tutti i circoli illuministici europei, «che cos'è l'uomo?», non poteva certo fermarsi al solo studio della dimensione fisica e corporale dell'uomo primitivo, cosa che lo rendeva pericolosamente simile agli altri animali; o alla pur importante individuazione dei due principi naturali che governavano i comportamenti umani, e cioè l'amore di sé e la pietà verso la sofferenza degli altri. Era infatti necessario prendere le distanze dalle correnti più radicali del materialismo settecentesco, andare oltre lo studio dell'«uomo fisico», indagandone anche il non meno rilevante e decisivo «lato metafisico e morale». E fu proprio nell'ambito di questa specifica sfera che il linguaggio dei diritti naturali, rilanciato dai *réfugiés* calvinisti così popolari nella sua Ginevra, tornò a far capolino, collocandosi, in forma nuova e inattesa, al centro dell'intera trattazione.

Rousseau non aveva dubbi sul fatto che rispetto alla «macchina ingegnosa» dell'animale interamente dominata dall'istinto, l'uomo, pur simile per larghi tratti, era comunque qualcosa di profondamente differente, e cioè un agente libero, e quindi di fatto «perfettibile»²⁵, dotato della «potenza di volere», di creare cultura, capace pertanto di sfuggire al determinismo naturale e di condizionare la stessa storia della specie.

Ogni animale ha idee poiché ha sensi; combina anche le sue idee fino a un certo punto: e l'uomo non differisce sotto questo rispetto dalla bestia, se non dal più al meno; alcuni filosofi hanno anzi affermato che c'è più differenza da un dato uomo a un altro, che da un dato uomo a una bestia. Non è dunque tanto l'intelligenza che formi la differenza specifica dell'uomo dagli altri animali, quanto la sua qualità di uomo libero. La natura comanda a ogni animale, e la bestia obbedisce. L'uomo prova la stessa impressione, ma si riconosce libero di consentire o di resistere; e nella coscienza di questa libertà, soprattutto, si mostra la spiritualità della sua anima²⁶.

Nello stato di pura natura l'uomo primitivo, indagato scientificamente in tutte le sue componenti su basi storiche ed empiriche, appariva finalmente nella geniale sintesi del ginevrino com'era davvero: signoreggiato dal mondo delle passioni, dall'istinto di conservazione e allo stesso tempo dal sentimento di pietà verso l'altro, ma anche e soprattutto titolare di due essenziali diritti naturali che ne completavano l'umanità profonda, lo differenziavano nettamente dagli animali, gli conferivano una nuova dignità.

(23) Citazione e commento in C. LÉVI-STRAUSS, *Jean-Jacques Rousseau* cit., p. 89.

(24) Cfr. J.-J. ROUSSEAU, *Discorso sull'origine*, cit., p. 20, nota 35.

(25) Sulla sostanziale identità della libertà

dell'uomo con la sua perfettibilità insiste giustamente J. DERRIDA, *Della grammatologia*, Milano, 1969, p. 208.

(26) J.-J. ROUSSEAU, *Discorso sull'origine*, cit., p. 106.

I due diritti naturali in questione erano il diritto alla vita e il diritto di libertà. Rousseau dedicò pagine memorabili soprattutto al secondo, trasformandolo nel diritto illuministico e moderno per eccellenza: il diritto di tutti i diritti. Nel grado zero dell'umanità, dove la disuguaglianza era assolutamente impercettibile e ininfluente, quel diritto rendeva infatti l'uomo – come abbiamo già sottolineato – un «essere morale, cioè intelligente, libero e considerato nei suoi rapporti con gli altri esseri». La sua presenza in quell'età senza tempo, senza tracce di cultura, ancora priva del mio e del tuo, della servitù, della miseria, di ogni logica di dominio, ne consacrava la fondatezza a incarnare la sostanza autentica dell'umanità. Ben altra cosa esso era diventato nella società civile contemporanea dove la forza e la violenza avevano prevalso e annichilito ogni riferimento alla primitiva libertà naturale dell'uomo.

Ancora una volta Rousseau non esitava a ricorrere alla sottile tecnica retorica dello smascheramento ideologico denunciando i giusnaturalisti del secolo precedente e tutti quei teorici della politica che avevano avvilito e dimenticato il nesso ineludibile tra uomo e libertà, fornendo così armi e legittimazione all'assolutismo, al dispotismo a quel feroce dominio dell'uomo sull'uomo ovunque presente nell'Europa dell'epoca e invece del tutto inesistente nello stato di pura natura. «I politici – scriveva ironicamente al proposito – fanno sopra l'amor della libertà gli stessi sofismi che i filosofi han fatto sullo stato di natura»: si erano cioè inventati una naturale, originaria predisposizione dell'uomo alla servitù proiettando ancora una volta all'indietro nel tempo logiche di dominio estranee a quel mondo primitivo. «Non dunque dall'avvilimento dei popoli asserviti – precisava il ginevrino – si devono giudicare le disposizioni naturali dell'uomo per o contro la schiavitù, ma dai prodigi che fan tutti i popoli liberi per garantirsi dall'oppressione»²⁷. Ed è proprio alle riflessioni sul grande tema della schiavitù che a metà del secolo, con l'impetuosa crescita della tratta degli schiavi africani verso le colonie americane, si avviava a divenire una questione scottante e di assoluto rilievo nell'opinione pubblica europea, che Rousseau legò la sua vigorosa battaglia per trasformare e consacrare definitivamente il diritto naturale di libertà come diritto politico, universale e inalienabile dell'uomo, da esercitare finalmente anche nella moderna società civile.

Ad avviare la lotta degli illuministi per l'abolizionismo e contro il diritto di schiavitù era stato Montesquieu²⁸ nell'*Esprit des Lois* del 1748. Lo aveva fatto in particolare da un punto di vista giuridico contestando le ragioni della legislazione civile romana sull'argomento, esplorando le cause climatiche e geografiche di quella terribile pratica per studiarne le lontane origini, e così confutando la celebre tesi di Aristotele sullo schiavo naturale, rilanciata da alcuni teologi della seconda scolastica. La condanna di Montesquieu era stata netta e inequivocabile. Contro i giuristi romani che indicavano la fonte della schiavitù nella prigionia di guerra e nella nascita da madre schiava, o – ma in questo errando come vedremo – nel cosiddetto patto di schiavitù volontaria, egli non aveva esitato ad argomentare con grande efficacia²⁹. Con riferimento alla moderna tratta, poi, aveva tuonato contro quei volgari pregiudizi dei *conquistadores*

(27) *Ibid.*, p. 153.

(28) Il testo di riferimento resta ancora oggi R. P. JAMESON, *Montesquieu et l'esclavage. Étude sur les origines de l'opinion antiesclavagiste en France au XVIII^e siècle*, Paris, 1911. Per una riflessione più recente cfr. J. EHRARD, *Lumières et esclavage. L'esclavage coloniale et l'opinion publique en France au XVIII^e siècle*, Bruxelles, 2008, p. 141 e sgg.

(29) Cfr. il celebre Libro XV, MONTESQUIEU, *Lo*

spirito delle leggi, introduzione e note di R. DERA-THÉ, 2 voll., Milano, 1989, pp. 401-418. In merito al fatto che «il diritto delle genti ha voluto che i prigionieri fossero schiavi perché non li si uccidesse», Montesquieu non aveva dubbi. «È falso che in guerra sia permesso di uccidere se non in caso di necessità», così come «se un prigioniero di guerra non può essere ridotto in servitù ancor meno lo possono esser i suoi figlioli» (p. 402).

spagnoli verso gli indiani d'America che avevano giustificato la schiavitù di interi popoli, denunciando l'ipocrita e crudele convincimento di ampi settori della cristianità secondo cui «la religione dà a coloro che la professano il diritto di ridurre in schiavitù coloro che non la professano»³⁰.

Più discutibili e ambigue, invece, perché troppo affidate all'ironia e alla ferrea logica del determinismo climatico, erano state le sue riflessioni sulla «vera origine del diritto di schiavitù» e sulla «schiavitù dei negri». Gli accenni alla pigrizia e all'indolenza naturale degli africani, e la constatazione della naturale predisposizione di talune popolazioni, tiranneggiate dal clima troppo caldo, al dispotismo e alla servitù come spiegazione ultima delle lontane origini naturali di quel terribile diritto erano stati non a caso ripresi e rilanciati dalla propaganda degli schiavisti³¹. E tuttavia Montesquieu aveva spiegato bene che la schiavitù dei moderni non era né utile economicamente, come invece sosteneva ad esempio in un celebre libro François Melon³², né accettabile moralmente in quanto finiva con il corrompere sia lo schiavo sia il padrone; e che dal punto di vista del diritto naturale, sin dai tempi di Ulpiano, era stata considerata giustamente «contro natura» in quanto l'uomo nasceva libero e uguale.

Nella sua critica al diritto di schiavitù formulata nel *Contratto sociale* e prima ancora nel *Discorso sull'origine della disuguaglianza*, Rousseau mosse da una prospettiva assai differente, meno giuridica e più filosofica, e soprattutto dichiaratamente interessata al discorso politico e filosofico rispetto all'autore dell'*Esprit des lois*. Ai suoi occhi il problema cruciale stava nel riflettere sulla necessità di superare finalmente la dicotomia, già evidente nello *ius* romano, tra un diritto naturale che negava la schiavitù e un diritto civile che invece la consentiva e la regolamentava. Nel *Contratto* scrisse chiaramente come si ponesse la questione: «L'uomo è nato libero, ma in ogni luogo è in catene. Anche chi si crede padrone degli altri, non cessa tuttavia d'essere più schiavo di loro. Come mai è avvenuto questo cambiamento? Lo ignoro»³³. In realtà non lo ignorava affatto e dedicò, come vedremo, anni di lavoro per risolvere l'enigma, individuando però subito e senza esitazione nei filosofi del diritto naturale del Seicento i colpevoli più vicini e autorevoli di quella persistente e odiosa dicotomia.

Nel riflettere sul diritto di schiavitù, Grozio e Pufendorf avevano infatti autorevolmente rilanciato la tesi del diritto di conquista come fonte e origine di quell'istituto giuridico, ma avevano, anche e soprattutto, legittimato il nascente assolutismo monarchico assimilando per analogia il patto di sottomissione del popolo al sovrano a un presunto patto volontario di schiavitù che essi ritenevano fosse previsto dallo *ius* romano. Nei confronti del primo caso Rousseau si limitò a controbattere rilanciando le osservazioni di Montesquieu. Sulla seconda importante questione, fondata su un falso storico segnalato tra i primi da Barbeyrac³⁴, egli diede invece un contributo del tutto originale e ancora oggi degno della massima attenzione.

(30) Cfr. *ibid.*, p. 404.

(31) Cfr. C. BIONDI, *Ces esclaves sont des hommes. Lotta abolizionista e letteratura negrofila nella Francia del Settecento*, Pisa, 1979, p. 134 e sgg.

(32) Il riferimento è al libro di J.-F. MELON, *Essai politique sur le commerce*, [s. l.], 1736, cap. IV, p. 48, dove era affermato che «l'uso degli schiavi, autorizzato nelle nostre colonie, ci insegna che lo schiavismo non è contrario né alla religione né alla morale. Possiamo perciò esaminare senza remore se sarebbe utile estenderlo ovunque», anche in Europa quindi.

(33) J.-J. ROUSSEAU, *Del contratto sociale o principi di diritto politico*, in *Opere*, cit., p. 279.

(34) La questione del presunto patto di schiavitù previsto dal diritto civile romano merita qualche cenno. Benché rilanciata da Grozio, Pufendorf e accettata dallo stesso Montesquieu – Rousseau si limita invece a confutarla senza darsi pena se fosse vera o meno – la schiavitù volontaria, nei termini prospettati nel Seicento, era in realtà del tutto inesistente nel diritto romano. Lo aveva già smentito seccamente Barbeyrac confutando Pufendorf nelle note nella sua traduzione (*Droit de la nature et des gens*, libro VI, cap. III, par. 3, nota 1). Cfr. l'ampia e approfondita analisi di R. DERATHÉ, *Jean-Jacques Rousseau et la science politique de son temps*, Paris, 1974, pp. 192-205.

In primo luogo negò ogni possibile analogia tra la sovranità e la dominazione di un padrone, cioè tra *imperium* e *potestas dominica*. Quel modo di concepire un contratto che doveva rendere legittima la schiavitù o la tirannia era privo di senso giuridico in quanto non comportava, tra l'altro, nessuna obbligazione reciproca. Ma ciò che più profondamente lo ripugnava era l'idea che un uomo potesse rinunciare volontariamente alla propria libertà. In gioco erano i risultati della ricerca sullo stato di pura natura, sui caratteri originali dell'umanità che si esprimevano, oltre che nei sentimenti della compassione e dell'amore di sé, anche nel definitivo riconoscimento dei diritti naturali e inalienabili alla vita e alla libertà; diritti fondamentali di cui andava garantita in qualche modo la pratica legittima anche nella società civile contemporanea.

Già nel *Discorso*, contro Pufendorf, colpevole di aver assimilato la libertà a una qualsiasi merce da trattare in una logica contrattuale di diritto civile, Rousseau replicò negando l'alienabilità del diritto naturale di libertà. «Di più – precisò – non essendo il diritto di proprietà che di convenzione e di istituzione umana, ogni uomo può disporre a suo grado di ciò che possiede; ma non è lo stesso dei doni essenziali della natura quali la vita e la libertà, di cui è permesso a ognuno di godere». La libertà costituiva infatti qualcosa di straordinario e assolutamente peculiare: «La più nobile delle facoltà dell'uomo»³⁵, il carattere fondante della sua stessa dignità e umanità; essa lo distingueva dagli animali prigionieri dell'istinto e ne faceva un essere morale, autonomo protagonista del disegno divino.

Nel *Contratto sociale* Rousseau tornò poi a riflettere sul significato autentico dei termini libertà e «alienare», questa volta in forte polemica con l'inquietante interrogativo formulato da Grozio secondo cui se un singolo poteva «alienare la propria libertà e rendersi schiavo di un padrone, perché un popolo intero non potrebbe alienare la propria e rendersi suddito di un re»? La celebre risposta di Rousseau merita ancora oggi di essere riportata per intero:

Dire che un uomo si doni gratuitamente è dire una cosa assurda e inconcepibile: un tale atto è illegittimo e nullo per il solo fatto che chi lo compie non è nel pieno possesso delle sue facoltà mentali. Dire la medesima cosa di un popolo intero è supporre l'esistenza di un popolo di pazzi: la pazzia non crea diritto [...]. Rinunciare alla propria libertà vuol dire rinunciare alla propria qualifica di uomo, ai diritti dell'umanità e anche ai propri doveri. Non esiste alcun compenso possibile per chi rinunci a tutto ciò. Una tale rinuncia sarebbe incompatibile con la natura dell'uomo, tanto più che togliere ogni libertà alla volontà, significa togliere ogni valore morale alle azioni³⁶.

Nelle sue argomentazioni Rousseau non mancò mai di tributare un doveroso omaggio alle tesi di Montesquieu e di Locke in tema di schiavitù. Ciononostante sarebbe un errore storico ricondurre integralmente le sue posizioni al primo, cui era estraneo ogni riferimento al linguaggio dei diritti naturali, o al secondo, cui premeva rispondere anzitutto a una figura come Hobbes e al suo *Leviatano*³⁷. Anche Locke,

(35) J.-J. ROUSSEAU, *Discorso sull'origine*, cit., p. 155. Pufendorf aveva sostenuto, secondo Rousseau, che nel modo stesso che «si trasferiscono i propri beni ad altri, per via di convenzione e di contratti, si può spogliarsi della libertà in favor di qualcuno».

(36) J.-J. ROUSSEAU, *Del contratto sociale*, cit., p. 282.

(37) Ad appiattire eccessivamente la risposta di Rousseau su quella di Locke è ad esempio R. DERATHÉ, *Jean-Jacques Rousseau* cit., p. 200, che

commenta l'esplicita citazione del Ginevrino nelle note del *Discorso* cit., p. 155: «Trascurerò l'autorità di Barbeyrac, che dichiara nettamente, seguendo Locke, che nessuno può vendere la sua libertà sino a sottoporsi ad un potere arbitrario, che lo tratti a capriccio: "Perché, aggiunge, sarebbe vender la propria vita, di cui non si è padroni"». Attento soprattutto alla dimensione giuridica, Montesquieu, che prendeva per vera l'esistenza del patto volontario di schiavitù nello *jus romano*, lo confutò invece affermando che «non è vero che un uomo

pur con le sue ambigue oscillazioni sullo schiavismo per diritto di conquista, aveva negato risolutamente il presunto diritto di schiavitù volontaria previsto dallo *ius romano*, così caro invece ai fautori dell'assolutismo e del *pactum subiectionis* tra popolo e sovrano, ma facendo appello all'inalienabilità del diritto alla vita e non al diritto di libertà: due diritti, com'è noto, assai differenti. Un uomo, scrisse chiaramente, «non avendo potere sulla propria vita, non può né per contratto, né con il suo consenso, farsi schiavo di chicchessia, né sottomettersi al potere assoluto e arbitrario di un altro che può togliergli la vita quando vuole. Nessuno può dare maggiore potere di quanto ne possiede, e chi non può sopprimere la propria vita, non può dare ad altri il potere su di essa»³⁸.

Il fatto è che con la sua insistenza sull'autonomia della volontà umana come elemento antropologico, prima ancora che filosofico o religioso, Rousseau aveva davvero spostato in modo del tutto originale l'attenzione del dibattito sulla schiavitù verso il diritto naturale e inalienabile di libertà, facendone il criterio più importante dell'umanità e della moralità dell'individuo³⁹: la base stessa per ogni futura riflessione politica in tema di legittimità del potere, nonché la nuova ed efficacissima arma di tutti i futuri ragionamenti del movimento abolizionista legato all'Illuminismo di fine secolo. Con il *Discorso sull'origine della disuguaglianza* il vecchio diritto naturale del Seicento finiva insomma con l'essere revocato in dubbio sin dalle fondamenta e non solo sul piano epistemologico. Dalla ricostruzione complessiva dello stato di pura natura si evinceva che nella storia della specie era apparso prima l'uomo isolato, chiaramente titolare di diritti naturali come la vita e la libertà senza la quale non aveva alcun senso la sua stessa definizione antropologica di umanità, e poi, solo molto più tardi, con il progressivo affermarsi della cultura, l'uomo sociale titolare di doveri.

Difficile dar torto a chi pensa che un «illimitato individualismo»⁴⁰ sembri permeare questa prima parte, comunque decisiva del pensiero di Rousseau, tutta mirata a rispondere alla domanda capitale per gli illuministi, «che cos'è l'uomo?», e quindi a definire in termini antropologici, ma anche storicamente fondanti, i caratteri umani del soggetto. E non poteva essere diversamente laddove si volevano rovesciare le tesi dominanti di Grozio e di Pufendorf.

Le conclusioni del ginevrino cambiavano infatti radicalmente la storia tradizionale del genere umano, capovolgendo, per la prima volta definitivamente, la gerarchia tra diritti e doveri e quindi le basi stesse della riflessione teorica sulla morale e la vecchia politica nella società d'Antico Regime. E tuttavia, malgrado il largo spazio dedicato alla ricostruzione dello stato di pura natura, alcuni tasselli importanti mancavano ancora dal suo suggestivo mosaico costruito per trasformare i diritti naturali in diritti politici e rifondare, in tal modo, su basi nuove l'idea stessa di politica. Occorreva meditare sulle ragioni profonde e sulle responsabilità di quell'epocale e tragico cambiamento per cui «l'uomo è nato libero, ma in ogni luogo è in catene»; interrogarsi sui possibili rimedi, ammesso che fosse possibile porvi rimedio.

possa vendersi [...]. La libertà di ogni cittadino è parte della libertà pubblica. Questa qualità, in uno stato popolare, è perfino parte della sovranità. Vendere la propria qualità di cittadino è un atto d'una stravaganza tale che non è possibile supporlo in un uomo». Una prospettiva come si vede molto differente da quella di Rousseau.

(38) J. LOCKE, *Il secondo trattato sul governo*, Milano, 1998, p. 91. Per la precisione, la libertà intesa nel senso che l'uomo era, nello stato di natura, un «essere libero da ogni superiore potere sulla terra» veniva considerata da Locke organicamente dipendente con la conservazione e la vita della specie:

«Questa libertà dal potere assoluto e arbitrario è così necessaria e così strettamente congiunta alla conservazione di un uomo che questi non può privarsene se non mettendo in gioco in pari tempo la sua conservazione e la sua vita» (p. 94). Occorre ricordare che il diritto alla vita, la vita come dono di Dio, era considerata da Locke assolutamente indisponibile alla volontà umana. L'uomo, amava ripetere Locke, «non può sopprimere la propria vita», ne è proprietario ma solo nel senso dell'uso.

(39) Nell'*Emilio*, cit., p. 649.

(40) E. CASSIRER, *Il problema Gian Giacomo Rousseau*, Firenze, 1948², p. 28.

Rousseau riteneva di aver dimostrato che nell'iniziale stato di pura natura, in un contesto di dispersione e di isolamento, la logica del dominio del più forte sul più debole non aveva alcun senso. La disuguaglianza naturale era allora impercettibile e assolutamente ininfluyente, quella morale era poi impensabile stante l'inesistenza di ogni forma di vita comune. Nel passaggio alla società civile tutto era invece completamente mutato; e in peggio. Il primitivo era divenuto una cosa del tutto differente e assolutamente irriducibile rispetto all'uomo moderno. La tappa iniziale del lento cambiamento attraverso i millenni era stata scandita materialmente e simbolicamente in primo luogo dall'invenzione pernicioso del diritto di proprietà, che non era affatto un diritto naturale come aveva sostenuto il pur tanto ammirato John Locke. Famose restano in tal senso le sue parole di fuoco a stigmatizzare quel drammatico evento.

Il primo che, avendo cinto un terreno, pensò di affermare: *questo è mio*, e trovò persone abbastanza semplici per crederlo, fu il vero fondatore della società civile. Quanti delitti, guerre, omicidi, quante miserie ed orrori non avrebbe risparmiato al genere umano colui che, strappando i piùoli e colmando il fossato, avesse gridato ai suoi simili: «Guardatevi dall'ascoltare questo impostore; siete perduti se dimenticate che i frutti sono di tutti, e che la terra non è di nessuno»⁴¹.

Fiumi d'inchiostro sono stati versati sulle tappe del processo storico d'avvicinamento verso la società civile perché si debba qui ritornarvi. Qualche punto fermo va però ribadito. Dallo stato di pura natura, immobile e senza tempo, dove la «perfettibilità, le virtù sociali e le altre facoltà che l'uomo naturale aveva ricevuto in potenza, non potevano mai svilupparsi da sé», si uscì solo con il «concorso fortuito di parecchie cause esterne che potevano anche non nascere mai e senza le quali egli sarebbe rimasto eternamente nella sua condizione primitiva». Sempre nello stato di pura natura, nelle fasi intermedie, l'uomo entrò in concorrenza con gli altri animali nella lotta per la sopravvivenza. Divenne pescatore e cacciatore, inventò l'arco e le frecce, passò dal crudo al cotto, cominciò talvolta a riconoscere l'altro come simile, lasciando affiorare i primi segni della sua latente predisposizione (testimoniata in quella fase solo dall'esistenza dell'istinto di compassione) a unirsi in un branco, in una «specie di associazione libera, che non obbligava nessuno, e che durava solo quanto il bisogno passeggero che l'aveva formata». Erano relazioni episodiche e contingenti, tra esseri che comunicavano raramente tra di loro se non con gesti e suoni inarticolati in un linguaggio gridato, simile a «quello delle cornacchie o delle scimmie».

Solo con lo scorrere dei millenni prese infatti corpo la «prima rivoluzione che generò l'istituzione e la distinzione delle famiglie» con l'apparizione della lingua. Come aveva sostenuto Buffon nella sua *Histoire et théorie de la terre*, quella prima rivoluzione era dovuta probabilmente a fattori esterni come la possibile mutazione dell'asse terrestre con le conseguenti trasformazioni ambientali e climatiche che costrinsero gli uomini «a vivere insieme». Cessò la vita errante, apparvero le prime famiglie, nacque la parola come prima istituzione sociale, s'inventarono le asce, le capanne, «una specie di proprietà». Era questo lo stadio finale dello stato di pura natura: «Il migliore per l'uomo [...]. La vera giovinezza del mondo». Quello in cui prendeva forma una sorta di «società naturale» documentata dalle condizioni di vita in cui erano stati ritrovati molti popoli selvaggi nelle Americhe e in Africa.

Rousseau era entusiasta di quello stadio che gli pareva alimentare positivamente il mito del buon selvaggio delineatosi già con Montaigne nella cultura europea. In esso, benché cominciassero a delinearsi il tarlo della disuguaglianza e la differenza

(41) J.-J. ROUSSEAU, *Discorso sull'origine*, cit., p. 132.

tra i più forti e più deboli, regnava ancora l'equilibrio tra la libertà naturale e i doveri sociali; il primitivo ammansiva la sua ferocia esercitando proficuamente il sentimento della pietà naturale; la voglia di distinguersi si attenuava nel piacere di rispecchiarsi nell'altro: «Tenendo un giusto mezzo fra l'indolenza dello stato primitivo e la petulante attività del nostro amor proprio».

Quell'«epoca felice» era cessata irrimediabilmente con una nuova grande rivoluzione, questa volta determinata dall'uomo stesso con l'invenzione della metallurgia e dell'agricoltura, avvenute casualmente tramite l'osservazione della natura. Il ferro e il grano furono davvero «gli autori della civilizzazione degli uomini e della perdizione del genere umano». Varcata finalmente la soglia ultima dello stato di pura natura, l'uomo venne infatti gettato nella storia, sfidato dal contesto a sviluppare per intero le sue potenziali facoltà tra cui la ragione, l'immaginazione, la memoria: il tempo prese a correre verso la moderna società civile, cui però s'accompagnava, dal punto di vista antropologico, la «decrepitezza della specie». Il delicato equilibrio fatto di scambi tra chi forgiava il ferro e chi coltivava il grano fu ben presto rotto dal più forte e dal più intelligente. Le mutate circostanze amplificarono l'iniziale e impercettibile disuguaglianza naturale. Ne nacquero una cultura e delle istituzioni politiche e sociali che legittimavano e amplificavano la dominazione e la servitù, la violenza e le sopraffazioni.

I ricchi dal canto loro – spiegava Rousseau – appena conobbero il piacere di dominare, sdegnarono subito tutti gli altri; e servendosi dei loro antichi schiavi per sottometterne di nuovi, non pensarono che soggiogare e asservire il prossimo: simili a quei lupi affamati che, una volta gustata la carne umana, rifiutano ogni altro cibo, e non vogliono più che divorar uomini. Così, facendosi i più potenti o i più miserabili delle loro forze o dei loro bisogni una specie di diritto al bene altrui, equivalente, secondo loro, a quello di proprietà, l'uguaglianza infranta fu seguita dal più orribile disordine; così le usurpazioni dei ricchi, il brigantaggio dei poveri, le passioni sfrenate di tutti, soffocando la pietà naturale e la voce ancora debole della giustizia, resero gli uomini avari, ambiziosi e malvagi. Si levò tra il diritto del più forte e il diritto del primo occupante un conflitto incessante, che non terminava che in combattimenti ed omicidi. La società nascente fece posto al più orribile stato di guerra: il genere umano, avvilito e desolato, non potendo più tornare sui suoi passi, né rinunciare agli infelici acquisti fatti, e lavorando solo a sua vergogna, con l'abuso delle facoltà che l'onorano, si mise lui stesso sull'orlo della propria rovina⁴².

Rousseau sottolineava con grande vigore che la creazione delle istituzioni politiche, di forme di potere e di leggi dimentiche dei diritti naturali originari e in particolare della libertà dell'uomo, non avessero fatto che consacrare e fissare per sempre i diritti del più forte, il diritto di conquista e di schiavitù, la presunta logica, ritenuta del tutto naturale, del dominio dell'uomo sull'uomo, della disuguaglianza e della proprietà. L'evoluzione nelle relazioni sociali non aveva prodotto esiti meno negativi e profondi per le sorti della specie. La crescita dei bisogni, la divisione del lavoro, l'infittirsi di una rete di rapporti sempre più inevitabili, in cui persino lo schiavo e il padrone finivano con l'essere prigionieri della loro stessa asimmetrica dipendenza, avevano dato vita a una società artificiale, iniqua, immorale, ferocemente gerarchizzata, lontana ormai luce dallo stato di pura natura; una società che costringeva inoltre a portare maschera, a fingere, a estraniarsi da sé e a nascondere i propri sentimenti autentici se si voleva sopravvivere. «Bisognò, per l'utile proprio – lamentava Rousseau –, mostrarsi altro da quel che si era in realtà. *Essere e parere* divennero due cose affatto differenti, e da questa distinzione uscirono il fasto imponente, l'astuzia

(42) *Ibid.*, p. 146.

ingannatrice e tutti i vizi che ne sono il corteo». La moderna società civile e la sua raffinata cultura, impastata e lievitata nella logica del dominio del più forte e della legittimazione della disuguaglianza, frutto di quel cosiddetto progresso tanto glorificato dai circoli illuministici europei, avevano in tal modo stravolto i caratteri originari della specie umana, allontanandosi irrimediabilmente dall'originario stato di pura natura. «L'uomo selvaggio e l'uomo incivilito differiscono talmente, nel fondo del cuore e delle inclinazioni, che ciò che forma la felicità suprema dell'uno – spiegava Rousseau – ridurrebbe l'altro alla disperazione». Il primo respirava quiete e libertà, il secondo si affannava invece nel lavoro, soffriva e intrigava per avere onori e privilegi, faceva la corte ai grandi che odiava e ai ricchi che disprezzava: «Il selvaggio vive in se stesso; l'uomo socievole, sempre fuori di sé, non sa vivere che nell'opinione altrui»⁴³.

Con queste celebri considerazioni – qui sommariamente riassunte – contro l'ipocrita società di corte e contro la società civile d'Antico Regime fondata sul carattere prescrittivo delle disuguaglianze, sulle dignità e sui privilegi di ceto, Rousseau metteva a nudo i nervi scoperti, i nodi irrisolti e inquietanti di una modernità che aveva amplificato oltre ogni limite le prime e ininfluenti forme di disuguaglianza naturale, legittimandone l'esistenza attraverso una sistematica opera di falsificazione della vera storia della specie umana: «Mi basta d'aver provato che non è questo lo stato originario dell'uomo, e che soltanto lo spirito della società e la disuguaglianza ch'essa genera cangiano ed alterano così tutte le nostre inclinazioni naturali».

Questa clamorosa «verità», ignorata da tutti, e sintetizzabile nel drammatico tradimento delle vere caratteristiche dell'uomo naturale da parte di una cultura civilizzatrice segnata dalla violenza del più forte e dalla logica del dominio, gli era apparsa come una folgorante rivelazione⁴⁴, spingendolo, nel 1749, a divenire scrittore politico in occasione della stesura del *Discorso sulle scienze e sulle arti*. In quel testo acerbo, troppo retorico, volutamente ricco di toni paradossali, il grande ginevrino rispondeva alla domanda degli accademici di Digione (se il rinascimento delle scienze e delle arti avesse contribuito alla purificazione dei costumi) aggiungendo, provocatoriamente, la frase «o alla corruzione dei costumi». Era infatti proprio la corruzione la sua risposta prescelta, la tesi da dimostrare.

Secondo Rousseau lo sviluppo storico delle scienze e delle arti, e più in generale il tipo di cultura emersa in Europa, lungi dal servire l'emancipazione umana, il raggiungimento della felicità della specie, rafforzando le virtù, lo spirito civico e patriottico, mitigando le disuguaglianze naturali, rispondendo all'obiettivo primario degli antichi di creare le condizioni del vivere bene, avevano invece alimentato i vizi, il lusso, la vanagloria degli individui. «Gli antichi politici parlavano senza posa di costumi e di virtù; i nostri non parlano che di commercio e di denaro [...]. Noi abbiamo tanti fisici, geometri, chimici, astronomi, poeti, musicisti, pittori: ma non abbiamo più cittadini»⁴⁵.

(43) *Ibid.*, p. 167. Il tema dell'estraniamento, della disumanizzazione e della coscienza scissa dell'uomo moderno costretto a portare maschera ha rappresentato da sempre una delle chiavi di lettura dell'opera di Rousseau critico della modernità, cfr. al riguardo J. STAROBINSKI, *Jean-Jacques Rousseau. La trasparenza e l'ostacolo*, Bologna, 1982. Per un esame delle conseguenze politiche di questo processo che metteva in contrasto diretto il delinearsi della personalità e la società in cui «per sua stessa natura la società umanizzava l'uomo e proprio con gli stessi suoi processi di umanizzazione lo alienava e lo toglieva a se stesso» cfr. J.G.A. POCKOCK, *Il momento machiavelliano*, Bologna, 1980, II, pp. 489.

(44) Cfr. J.-J. ROUSSEAU, *Le confessioni*, cit., p. 385.

Riferendosi al quesito posto dall'Accademia di Digione, *Se il rinascimento delle scienze e delle arti avesse contribuito alla purificazione dei costumi*, Rousseau scrisse: «L'ebbi appena letto che vidi un altro universo e diventai un altro uomo [...]. Tutto il resto della mia vita e delle mie disgrazie fu la conseguenza inevitabile di quell'attimo di smarrimento. I miei sentimenti salirono, con inconcepibile rapidità, al livello delle mie idee. Tutte le mie passioni furono soffocate dall'entusiasmo della verità, della virtù; e cosa anche più straordinaria, l'effervescenza durò nel mio cuore, quattro o cinque anni, al più alto grado, forse, ch'essa abbia avuto mai nel cuore di alcun altro».

(45) J.-J. ROUSSEAU, *Discorso sulle scienze e sulle arti*, in *Discorsi* cit., p. 61.

La grande e tanto glorificata rivoluzione scientifica che aveva cambiato volto all'Occidente, il movimento accademico, il gusto stesso dei letterati moderni si erano piegati alle mode, alle corporazioni, al prevalere sistematico dell'amor proprio e alle sue logiche di dominio⁴⁶. Il progresso scientifico, malamente interpretato e distorto al servizio degli egoismi individuali e di gruppi agguerriti che usavano i processi di professionalizzazione per creare nuove e potenti corporazioni, non faceva che assecondare la continua apparizione di disuguaglianze inedite. Nelle parole di Rousseau quest'ultima grande e paradossale scoperta, e cioè che la cosiddetta civilizzazione, il progresso delle scienze e delle arti stava addirittura corrompendo l'umanità, dando alla luce sempre nuove e terribili disuguaglianze, accentuando il processo di estraniamento e di disumanizzazione, assumeva talvolta toni profetici, persino vagamente reazionari, intrinseci com'erano di forte nostalgia verso il passato e in particolare per l'antichità greca e romana⁴⁷. Ben più mature, profonde, aperte al futuro e al possibile libero agire dell'uomo nella storia erano invece le considerazioni sviluppate nel secondo discorso sulle origini del drammatico accrescimento della disuguaglianza attribuita per intero alla nascita della moderna società civile edificata sulla base di una cultura del più forte.

Rispetto alla riflessione di altri grandi illuministi europei in merito alla fondamentale scoperta settecentesca dell'autonomia del mondo storico e all'obbligo di formulare pertanto nuove e convincenti "filosofie" della storia differenti da quelle pagane e cristiane⁴⁸, la posizione di Rousseau era assolutamente originale e provocatoria; quasi a voler confermare l'urgenza – lo abbiamo già più volte ribadito – di ripensare finalmente l'Illuminismo non già come espressione di una presunta modernità dell'Occidente dai tratti ben definiti e omogenei, volti a celebrare l'avvento trionfale del progresso umano e della ragione, bensì come un complicato e affascinante laboratorio della modernità, alimentato da posizioni contrastanti, ma sempre diretti a comprendere l'uomo attraverso l'uomo.

Per fare un esempio in questa direzione è sufficiente paragonare la posizione del ginevrino a quella di Voltaire. Laddove quest'ultimo aveva individuato il senso della storia universale nei faticosi e sempre revocabili processi di civilizzazione dei popoli e delle nazioni, Rousseau vi scorgeva, invece, la tragica degradazione della specie, l'operare ostinato di una terribile e potente dialettica che aveva creato, sino ad allora, unicamente violenza, alienazione e disumanizzazione. Le parole d'ordine dei salotti illuministici – ragione, progresso, civilizzazione, società civile – gli erano apparse ambigue, polisemiche, retoriche e comunque tutte da decifrare alla luce del vero senso, tutt'altro che progressivo, mostrato dalla realtà storica, soprattutto da un punto di vista morale. La stessa scoperta dell'autonomia della storia e della temporalità dell'essere, se da un lato aveva mostrato che solo nel mondo storico l'uomo poteva realizzare

(46) Questi concetti verranno chiariti ulteriormente nel 1752, nella *Prefazione al Narciso o l'amante di se stesso*. Cfr. J.-J. ROUSSEAU, *Opere*, a cura di P. Rossi, Firenze, 1972, p. 27, dove afferma: «Tutti i nostri scrittori giudicano come il capolavoro della politica del nostro secolo le scienze, le arti, il lusso, il commercio, le leggi, e gli altri legami che, istituendo tra gli uomini i nodi della società tramite l'interesse personale, li pongono tutti in uno stato di muta dipendenza, danno loro bisogni reciproci e interessi comuni [...]. Queste sono idee belle, non vi è dubbio, e sono presentate sotto una luce favorevole. Ma se le si esamina con attenzione e senza parzialità si scopre che i vantaggi che sembravano presentare a prima vista si riducono molto».

(47) Sul significato politico della predilezione di Rousseau verso gli antichi cfr. le pagine di grande acutezza di L. GUERCI, *Libertà degli antichi e libertà dei moderni. Sparta, Atene e i «philosophes» nella Francia del '700*, Napoli, 1979, p. 45 e sgg. Sul tema della necessità di reinterpretare la Rivoluzione scientifica e le sue mutazioni corporative da parte di ampi settori della cultura del Tardo Illuminismo che si ispiravano alle teorie di Rousseau cfr. V. FERONE, *Una scienza per l'uomo. Illuminismo e Rivoluzione scientifica nell'Europa del Settecento*, Torino, 2007, p. XVIII e sgg.

(48) Cfr. K. LÖWITZ, *Significato e fine della storia*, Milano, 1989.

se stesso e la sua umanità, dall'altro lato svelava invece l'incedere inarrestabile verso la degradazione della specie, il ritmo travolgente di un processo che trasformava di fatto il tempo in un nemico assoluto e invincibile: «La natura umana non regredisce, e mai più si risale verso i tempi dell'innocenza e dell'eguaglianza una volta che ci sia allontanati da esse»⁴⁹ ammise amaramente nel crepuscolo della sua vita.

Difficile contestare a tal proposito chi afferma che il ginevrino ha rappresentato davvero, nel corso del XVIII secolo, «il testimone più importante della scoperta della storia e della temporalità non attraverso una teoria del progresso, ma attraverso la inorridita coscienza del pericolo e della simultanea fecondità dell'esistenza temporale»⁵⁰.

Sino ai giorni nostri Rousseau ha dovuto difendersi dall'accusa di primitivismo, di inconcludente e pericolosa nostalgia per il buon selvaggio, formulata a suo carico per primo da Voltaire e poi da molti altri illuministi che non amavano le sue posizioni di critica radicale della modernità. E questo nonostante egli avesse sempre ribadito che non si era mai sognato «di voler distruggere le scienze, le arti, i teatri, le accademie, di voler far ripiombare l'universo nella primitiva barbarie»⁵¹. La cifra autentica della sua esperienza intellettuale, tutta dominata – come avremo modo di sottolineare più volte – dal primato della politica, era semmai volta a costruire una modernità giusta e rispettosa dei caratteri propri dell'umanità: a capire come potesse essersi cristallizzata la «contraddizione» evidente tra quella che egli riteneva la natura originaria dell'uomo nato libero e buono e l'iniquo ordine sociale contemporaneo.

Rousseau lo fece affrontando coraggiosamente la questione, a parer suo cruciale e ineludibile, dell'origine e della crescita della «malvagità umana» nel tempo. Solo sulla base di una originale filosofia della storia dal punto di vista antropologico e di una riformulazione audace della *vexata quaestio* tutta settecentesca della teodicea (il neologismo com'è noto risale all'*Essai de Théodicée sur la bonté de Dieu, la liberté de l'homme et l'origine du mal* pubblicato da Leibniz nel 1710), cioè del significato dell'esistenza del male in rapporto a Dio e all'uomo era infatti possibile pervenire alla creazione di una nuova idea della politica, capace non già di creare in terra un'utopica città celeste, ma di rallentare il rapido cammino verso la corruzione e il decadimento morale e fisico della specie, di attenuare le inevitabili disuguaglianze prodotte dalla cosiddetta società civilizzata, di riannodare il rapporto con la morale naturale, e infine di garantire il rispetto e l'esercizio dei diritti naturali dell'uomo. «Non dobbiamo per ciò credere – scrisse nei *Frammenti politici* rimasti inediti – che per noi siano divenute impossibili la virtù e la felicità, e che il cielo ci abbia abbandonati inermi alla degenerazione della specie; sforziamoci di trarre dal male stesso il rimedio atto a guarirlo [...] mostriamogli tutte le miserie dello stato che egli riteneva felice, facciamogli vedere in una costruzione del mondo più ordinata [...] l'accordo amichevole della giustizia e del benessere»⁵².

La politica dei moderni doveva prendere una strada completamente diversa dal passato. Essa non andava più ricondotta alla tecnica machiavellica della conquista del potere o all'opera di legittimazione del più forte e delle gerarchie esistenti garantita dal vecchio diritto naturale di Grozio e Pufendorf; e neppure alla inaccettabile origine divina del potere civile secondo quanto aveva proclamato il cristianesimo paolino con la celebre dichiarazione «ciascuno stia sottomesso alle autorità costituite, poiché non c'è autorità se non da Dio» (*Romani*, 13). La nuova politica poteva e doveva

(49) Cfr. *Rousseau giudice di Jean-Jacques Rousseau. Dialoghi*, in J.-J. ROUSSEAU, *Opere cit.*, p. 1284.

(50) J. STAROBINSKI, *Jean-Jacques Rousseau*, cit., p. 27.

(51) *Rousseau giudice di Jean-Jacques Rousseau* cit., p. 1285.

(52) J.-J. ROUSSEAU, *Frammenti politici*, in *Scritti politici* a cura di P. ALATRI, Torino, 1970, p. 635.

invece assumersi il compito, forse più limitato, ma moralmente impegnativo di emancipare l'uomo attraverso l'uomo, ridurre le disuguaglianze e promuovere la libertà e l'umanità autentica della specie, il buon vivere degli antichi. La questione della teodicea, con la relativa costruzione di un'originale teologia politica di conio illuministico, s'intrecciava inevitabilmente con questi ambiziosi obiettivi.

Altrove trattando dell'invenzione del diritto naturale alla ricerca della felicità e della costruzione di un nuovo umanesimo dei Lumi, abbiamo sottolineato come Voltaire abbia risposto a Leibniz e a Pascal secolarizzando e relativizzando di fatto il problema del male assoluto, ontologico e teologico, risolto brillantemente da Agostino con la teoria del peccato originale, facendolo divenire un prodotto della natura e della storia⁵³. Benché considerato un essere fragile, limitato, un miscuglio indefinito e indefinibile di bene e di male, di piaceri e di dolori l'uomo avrebbe dovuto – secondo l'autore di *Candide* – trovare in se stesso le ragioni di quei pochi istanti di felicità terrena che gli erano possibili. Nel raffigurare la condizione umana oscillante tra la fatalità del male e le esili, ma pur sempre esistenti, promesse di felicità, Voltaire ipotizzava l'esistenza di un Dio lontano, necessario a garantire l'origine e la legalità del mondo, ma di fatto poco interessato alle vicende umane; ciò facendo infliggeva un primo colpo decisivo alla teologia agostiniana del peccato originale come spiegazione del male assoluto nella storia.

Come molti altri illuministi europei simpatetici verso l'idea di una religione naturale a carattere universale senza chiese e dogmi, ridotta a pochi articoli di fede, Rousseau seguì Voltaire lungo questa strada andando però ben oltre, senza alcuna paura di sfociare nell'eresia più clamorosa e soprattutto nel radicalismo politico. Rispetto a Voltaire che denunciava la naturalità del male e quindi l'oggettiva responsabilità di Dio creatore, il ginevrino ne proclamava l'assoluta innocenza. L'uomo era stato creato libero e buono, così come la natura non era maligna e assassina nella sua essenza, fonte unicamente di tragedie immani come sembravano confermare la violenza gratuita, le guerre endemiche, i terremoti e le catastrofi di ogni genere⁵⁴. La colpa maggiore dell'infelicità umana stava invece tutta nella storia, nelle modalità perverse e nelle prospettive culturali errate con cui era stata costruita la società civile. «È l'abuso delle nostre facoltà che ci rende infelici e malvagi. Dispiaceri, inquietudini e pene ci vengono da noi stessi. Il male morale è incontestabilmente opera nostra, e il male fisico sarebbe cosa da nulla senza i nostri vizi che ce l'hanno reso tanto sensibile», spiegava Rousseau: «o uomo, non cercare più l'autore del male, quest'autore sei proprio tu [...]. Eliminate i nostri funesti progressi, cancellate i nostri vizi ed errori, sopprimete l'opera dell'uomo e dappertutto non regnerà che il bene»⁵⁵.

Si è giustamente molto insistito sulla centralità della religione nell'esperienza umana e intellettuale di Rousseau. Inserita quasi come un corpo estraneo nell'*Emilio*, con le sue pagine vibranti e suggestive, la celebre *Professione di fede del vicario savoiardo* ha rappresentato una tappa decisiva nella storia religiosa dell'Occidente, segnando intere generazioni nei secoli a venire. Il concetto di religione naturale comune a tutti gli uomini, finemente argomentato su basi razionalistiche nel Seicento, dai deisti, da John Locke, poi da Barbeyrac sino alle varianti teistiche di Voltaire, era

(53) Cfr. V. FERRONE, *Lezioni illuministiche* cit., p. 137 e sgg.

(54) La questione fu oggetto di uno scambio di lettere rese subito di dominio pubblico tra Voltaire e Rousseau. Nelle *Confessioni* cit., p. 470, la posizione dell'autore del *Candide* era così sintetizzata: «Voltaire, pur mostrando di credere in Dio, non ha

mai creduto che nel diavolo, perché il suo preteso Dio non è che un essere malefico il quale secondo lui non trova gusto che a nuocere». Per Voltaire il male era un fatto del tutto naturale e conviveva nell'essere umano e nella natura in generale accanto al bene.

(55) J.-J. ROUSSEAU, *Emilio*, cit., p. 383.

rilanciato in quelle pagine come espressione di un sentimento profondo che obbediva anzitutto al cuore, ai bisogni esistenziali dell'uomo prima ancora che alla ragione: «Io sento la mia anima, la conosco mediante il sentimento e il pensiero, so che esiste, ma ignoro quale sia la sua essenza [...]. Troppe volte la ragione c'inganna e fin troppo, perciò, abbiamo acquisito il diritto di ricusarla, ma la coscienza non inganna mai, è la vera guida dell'uomo».

E stava proprio nell'identificazione tra sentimento, anima immortale, coscienza di sé e natura umana la chiave di volta della sua scommessa sull'autonomia dell'uomo come essere morale padrone delle sue scelte: il centro di gravità della sua professione di fede in una nuova religione universale ancora tutta da costruire e soprattutto da vivere. Ricorrendo alle tradizionali argomentazioni apologetiche dell'universo macchina di Newton e alle *Boyle's Lectures* di Samuel Clarke, dopo aver polemizzato con la tesi del *deus sive natura* di Spinoza, dell'esistenza di popoli atei di Bayle e con i *Freethinkers* secondo cui il moto era «essenziale alla materia» – tesi rilanciate in Francia dal fronte materialista capeggiato da Diderot e dal barone d'Holbach –, Rousseau non esitava a ricorrere proprio alle corrosive denunce di Spinoza e dei libertini del secolo precedente contro l'impostura delle religioni rivelate, la proliferazione fantasiosa di dogmi e di miracoli. Di fronte alla schiera di profeti, di santi, alle pretese di verità di molte religioni egli chiedeva ironicamente al lettore: «Qual è quella buona?». Tutte le religioni rivelate pretendevano infatti di essere tali, nascondendo l'impostura di chierici interessati unicamente al potere: «Non confondiamo la religione col cerimoniale religioso [...]. Se si fosse ascoltato unicamente ciò che Dio dice al cuore degli uomini, vi sarebbe sempre stata una sola religione sulla terra»⁵⁶. E tuttavia la tesi ereticale che gli avrebbe scatenato contro lo Sorbona e i pastori di Ginevra, costringendolo a fuggire e a veder bruciato pubblicamente, con infamia, il suo amatissimo *Emilio*, l'unica grande opera orgogliosamente firmata, fu soprattutto il franco e netto rifiuto dell'esistenza del peccato originale.

Rousseau sapeva benissimo che quella tesi era stata al centro di una cruciale disputa nel secondo decennio del v secolo tra Pelagio e Agostino destinata e segnare per sempre la storia del cristianesimo; una disputa spinosa, inquietante, conclusasi con una dura condanna per eresia nel 418, poi nuovamente ribadita solennemente dal Concilio di Trento e di nuovo sino ai giorni nostri – ad opera, fra gli altri, di Joseph Ratzinger⁵⁷.

Pelagio aveva negato le fondamenta stesse della teologia paolina del peccato originale, della redenzione portata da Gesù Cristo e quindi della assoluta necessità della grazia; una teologia adottata dalla Chiesa per rispondere al Vangelo di Matteo [15, 19] («dal cuore dell'uomo provengono i propositi malvagi, gli omicidi, gli adulteri, le prostituzioni, i furti, le false testimonianze, le bestemmie»). Contro la celebre affermazione di Agostino, poi fatta propria e portata alle sue estreme conseguenze soprattutto da Lutero: «Io so o Signore che la vita dell'uomo non è in suo potere, che non è in potere dell'uomo andare e dirigere i suoi passi»⁵⁸, egli sosteneva invece che quella creatura di Dio anche dopo il peccato di Adamo conservava intatta l'originaria bontà naturale, la sua piena libertà e responsabilità. Il pelagiano era in tal senso davvero «emancipatus a Deo»⁵⁹, in quanto si considerava un essere autonomo, incontaminato

(56) *Ibid.*, p. 427.

(57) Cfr. J. RATZINGER, *Rapporto sulla fede*, Brescia, 1985, p. 79: «Bisogna rifare posto al peccato originale. Alcuni teologi – scrive l'attuale papa – avrebbero fatto proprio lo schematismo illuminista di Rousseau, col dogma che è alla base della cultura moderna, capitalista o marxista che sia: l'uomo è buono per natura, è la società che è

cattiva. Quindi l'uomo è corrotto solo dalla educazione sbagliata e dalle strutture sociali da riformare».

(58) Cfr. P. BROWN, *Agostino*, Torino, 1971², p. 380.

(59) L'espressione è dello stesso Pelagio che prendeva a prestito il lessico del diritto familiare romano. Cfr. *ibid.*, p. 356.

dal male assoluto, naturalmente buono, pienamente in grado di operare per il bene e di mantenersi privo di peccato senza dover ricorrere all'aiuto divino. Solo al suo libero arbitrio spettava scegliere tra il bene e il male. Sulla base di simili prospettive la Chiesa perdeva inevitabilmente il ruolo centrale di guida, di tutore: non vi era più la necessità di battezzare rapidamente i bambini per mondarli dagli effetti del peccato originale, la stessa figura del Cristo smarriva la sua divinità e diventava soprattutto un esempio di moralità, ma soprattutto, non vi era più necessità della grazia e della redenzione. Il cristianesimo storicamente realizzatosi in Occidente finiva in tal modo colpito nelle fondamenta, nella sua stessa prospettiva soteriologica in quanto l'uomo poteva auto-redimersi con il suo operato e le sue scelte. Indicando nel buon selvaggio l'esempio storico di uomo privo di peccato originale, Rousseau rilanciò consapevolmente l'antica eresia pelagiana in pieno Settecento, creando le basi di una nuova e originale teologia politica nel segno dell'Illuminismo e dell'autonoma emancipazione umana.

E tuttavia quella soluzione del problema della teodicea in termini antropologici, giustamente ritenuta rivoluzionaria da Cassirer⁶⁰, che traeva le sue lontane origini da un burrascoso passato di lotte senza quartiere contro l'eresia pelagiana, non poteva che suscitare clamorose e inviperite reazioni da parte ecclesiastica. L'*Arrêt de la cour de Parlement* del 9 giugno 1762, il *Mandement de Monseigneur l'archevêque de Paris Christophe de Beaumont*, la condanna dell'autore e il conseguente rogo dell'*Emilio* segnarono l'avvio di una vera e propria caccia all'uomo. Rousseau dovette fuggire e nascondersi: «Ero [divenuto] un empio, un ateo, un forsennato, un indemoniato, una bestia feroce, un lupo»⁶¹ scrisse amareggiato e impaurito. Venne accusato dall'arcivescovo di Parigi di essersi proclamato «précepteur du genre humain», di aver abbassato, nel *Discorso sull'origine della disuguaglianza*, l'uomo al rango delle bestie, ma soprattutto, negando il peccato originale, di aver reso del tutto inutile la venuta del Cristo e la necessaria funzione salvifica di Dio. Quella rappresentazione di un Dio assente e disinteressato, per nulla necessario alla salvezza dell'uomo, ipotizzata dal ginevrino sgretolava infatti le granitiche mura teologiche del cristianesimo storicamente delineatosi in Occidente e in particolare il secolare legame fra trono e altare.

Rousseau rispose pubblicamente con una celebre *Lettre a M. de Beaumont*, in cui rivendicava di aver comunque difeso validamente la causa di Dio contro gli atei e i materialisti e spiegava le ragioni e le conseguenze della sua teologia pelagiana in una chiave tutta politica. Affermare che «l'homme est un être naturellement bon, aimant la justice et l'ordre; qu'il n'y a point de perversité originelle dans le cœur humain»; l'aver ricostruito la vera «généalogie» del male come fatto storico e sociale, significava infatti aver finalmente chiarito la responsabilità dei governi e delle leggi nell'aver reso l'uomo infelice e cattivo. Ciò apriva la strada a una concezione nuova, radicale e rivoluzionaria della politica come strumento in mano all'uomo per «réformer le monde»⁶²: trasformare le mentalità dei popoli tramite l'educazione, la legislazione, nuove forme di autogoverno rispettose dell'originaria natura umana di libertà e responsabilità, rigettando la cosiddetta moderna cultura della civilizzazione fondata invece sulla legittimazione del dominio e della gerarchia.

Mai prima di allora era stata così chiaramente delineata la responsabilità umana nella storia, e denunciate con coraggio le false basi teologiche agostiniane e paoline della cattiva politica dominante: la parola *riforma*, intesa come trasformazione delle

(60) Cfr. E. CASSIRER, *Il problema Rousseau*, cit. p. 55. Lo studioso tedesco non faceva tuttavia alcun specifico riferimento alle evidenti origini pelagiane di quella soluzione. Al riguardo cfr. invece J. F. THO-

MAS, *Le pélagianisme de J.-J. Rousseau*, Paris, 1956.

(61) J.-J. ROUSSEAU, *Le confessions*, cit., p. 629.

(62) J.-J. ROUSSEAU, *Lettre a M. de Beaumont*, in *Œuvres complètes*, Paris, 1793, vol. XI, p. 86.

istituzioni politiche e sociali, dallo spazio semantico della religione e delle dispute tra cattolici e protestanti passava per la prima volta, e con una precisa accezione positiva, a quello secolarizzato della politica⁶³. La filosofia della storia delineata nel secondo *Discorso* aveva del resto chiarito la necessità di cambiare il corso degli eventi mutando il rapporto tra cultura e natura così come era stato impostato sino ad allora:

Tutte le cose sono state create buone da Dio, tutte degenerano nelle mani dell'uomo. Egli costringe un terreno a nutrire i prodotti di un altro, un albero a portare frutti non suoi, mescola e confonde i climi, gli elementi, le stagioni; mutila il cane, il cavallo, lo schiavo; tutto sconvolge, tutto sfigura, ama la deformità, le anomalie; nulla accetta come natura lo ha fatto, neppure il suo simile; pretende ammaestrarlo per sé come cavallo da giostra, dargli una sagoma di suo gusto, come ad un albero da giardino. Pure se così non fosse, tutto sarebbe ancora peggiore: la nostra specie non ammette di essere fermata a metà: la situazione è ormai tale che un uomo abbandonato a se stesso fino dalla nascita in mezzo ai suoi simili, sarebbe il più deforme di tutti⁶⁴.

Da qui la necessità di prendere atto che se un ritorno alle origini era ormai impossibile, era comunque concepibile predisporre a intervenire politicamente per «réformer le monde» al fine di mitigare e ridurre la tragica crescita esponenziale di quelle disuguaglianze determinate dalla società civile, dal cosiddetto progresso, da una modernità civilizzatrice che pareva aver dimenticato ogni rapporto con la natura e con i diritti naturali di libertà dell'uomo.

Molto si è discusso su Rousseau come inventore della politica dei moderni, ripensata radicalmente nei contenuti, nella sua vocazione riformatrice e risolutamente interventista, nelle sue stesse basi filosofiche, scientifiche e teologiche rispetto alle idee dominanti, al punto di fare di quel tema, e con qualche ragione, il vero suggello unitario e caratterizzante di tutta la sua opera di scrittore. A conferma di questa interpretazione, che rilanciava di fatto la concezione aristotelica dell'uomo come animale politico, *zôon politikón*, nelle *Confessioni* Rousseau precisava di aver «scoperto che tutto si legava intimamente alla politica», e che «da qualunque lato si affrontasse il problema, nessun popolo sarebbe mai stato altro che quello che la natura del suo governo l'avrebbe fatto»⁶⁵.

Solo recentemente si è però cominciato a riflettere sulle motivazioni profonde che lo avevano spinto a diventare uno scrittore politico. Per comprendere le ragioni delle critiche feroci che egli sempre indirizzò contro la società d'Antico Regime, palesemente contraddistinta da una violenta logica gerarchizzante, giustificata dal carattere prescrittivo e naturale della disuguaglianza, è stato esaminato con maggiore attenzione il contesto storico e in particolare la sua dolorosa e umiliante condizione di marginalità sociale⁶⁶ rispetto ai ceti, agli ordini e alla nascente corporazione dei letterati. Rousseau odiava i ricchi, i potenti, i malvagi; provava disprezzo e autentica «indignazione», come scrisse più volte con ira malcelata, verso il gran mondo parigino e lo «spettacolo dei vizi di quella grande città»: nonché vera e propria «nausea dei salotti, dei getti di acqua, dei boschetti, delle serre e dei loro noiosi ciceroni»⁶⁷ che tanto piacevano invece agli altri *philosophes*. Si ritenne tutta la vita un *déraciné*, il difensore del popolo dei vinti, il vendicatore degli umili, il profeta disarmato venuto a svelare la verità circa la malafede di governi, creati dai più violenti e incapaci

(63) Cfr. al riguardo le veementi accuse di B. Constant a questa nuova e pericolosa idea tutta illuministica e rousseauiana in merito alla possibilità di riformare la storia umana in V. FERRONE, *La società giusta ed equa. Republicanesimo e diritti dell'uomo in Gaetano Filangieri*, Roma-Bari, 2008,

pp. 297.

(64) J.-J. ROUSSEAU, *Emilio*, cit., p. 7.

(65) ID., *Le confessioni*, cit., p. 444.

(66) Cfr. B. BACZKO, *Job, mon ami. Promesses du bonheur et fatalité du mal*, Paris, 1997, p. 178 e sgg.

(67) J.-J. ROUSSEAU, *Le confessioni*, cit., p. 453.

di «rendere giustizia a tutti e soprattutto nel proteggere il povero contro la tirannia del ricco»⁶⁸.

Ancora tutta da esplorare è invece la questione del rilievo straordinario e del significato autentico della teologia politica nel pensiero del ginevrino, in particolare del carattere sostanzialmente sussidiario della religione rispetto al primato della politica. Se infatti non vi sono dubbi sulla sua sincerità di credente, di erede spirituale dei *refugiés* ugonotti e del pietismo ginevrino, nemico di ogni potere temporale dei chierici e della assurda pretesa circa le origini divine del potere civile, ancora poco chiare sono le motivazioni profonde della sua aspra polemica contro gli esponenti materialisti dell'illuminismo radicale parigino.

Quella lotta contro i «gran latrati della cricca holbachiana», come scrisse sprezzante nelle *Confessioni*, rischia ancora oggi di essere fraintesa se la si affronta con categorie storiografiche troppo anguste e allo stesso tempo generiche, che confondono troppo spesso il radicalismo filosofico, materialista e antireligioso, con il radicalismo politico. Com'è noto, non sempre questi due aspetti storicamente coincidono. Molte volte coloro che denunciavano l'impostura delle religioni erano dei ricchi aristocratici che non avevano alcuna simpatia verso le istanze sociali dei marginali, dei ceti popolari più umili, verso forme di repubblicanesimo e di democrazia eversive dell'ordine politico e sociale esistente o a favore dell'eguaglianza dei diritti dell'uomo⁶⁹. Nel caso di Rousseau, il suo innegabile radicalismo politico si sposava con il riformismo religioso, con la sua ferma volontà di mettere la nuova religione naturale al servizio dell'emancipazione umana e della costruzione di una comunità politica repubblicana fatta di uomini liberi ed eguali⁷⁰.

Destinata a spaccare il fronte illuministico, la sua critica ai materialisti veniva da lontano e si alimentava, prima ancora che di ragioni apologetiche e religiose, di specifiche argomentazioni filosofiche e soprattutto politiche. Egli condivideva infatti la denuncia presente nell'articolo *Liberté* dell'*Encyclopédie* contro il determinismo implicito nelle concezioni dei *Freethinkers*, fautori del moto «essenziale alla materia», o di chi come «Spinoza ne dépourille pas seulement les créatures de la liberté; il assujettit encore son Dieu à une obscure et fatale nécessité»⁷¹. Queste concezioni riduzionistiche della materia, secondo Rousseau, assimilavano di fatto l'uomo all'animale, rendendolo completamente prigioniero della natura, dell'istinto e delle passioni, negandogli ogni specificità spirituale e in particolare la piena libertà e perfezionabilità come carattere originale dell'individuo – le due facce della stessa medaglia, in fondo, sulle cui solide basi era possibile pensare una morale e una politica capaci di alimentare le riforme e di rendere l'uomo protagonista della sua storia.

Di qui le sue polemiche contro coloro che vedevano solo nei bisogni fisici, nel principio di utilità i fondamenti della società umana; contro l'intellettualismo mate-

(68) Cfr. J.-J. ROUSSEAU, *Economia politica* in *Enciclopedia* a cura di P. CASINI, Bari, 1968, p. 431. Celebre, sempre in questo testo, ripresa anche da Marx, la descrizione del patto tra il ricco e i poveri: «Voi avete bisogno di me, perché io sono ricco e voi poveri; facciamo dunque un accordo: io permetterò che abbiate l'onore di servirmi, a condizione che voi mi cediate quel poco che vi resta in cambio della pena che mi darò di comandarvi» (p. 447).

(69) Sull'«ateismo da salotto» della *coterie holbachique* che del resto non preoccupò mai molto le autorità dell'epoca, e in particolare sul fatto che la Rivoluzione fece «scoppiare la contraddizione effettiva tra il loro radicalismo filosofico e la loro moderazione politica» cfr. il capitolo, «Salons», *Il-*

luminismo, impegno politico: la cerchia del barone d'Holbach, in D. ROCHE, *La cultura dei Lumi. Letterati, libri, biblioteche nel XVIII secolo*, Bologna, 1992, p. 307 e sgg. In direzione opposta vanno invece lavori un po' troppo schematici come quello recente di J. ISRAEL, *A Revolution of the Mind. Radical Enlightenment and the Intellectual Origins of Modern Democracy*, Princeton, 2010.

(70) Sulla centralità della figura di Rousseau nella rinascita del repubblicanesimo nel corso del Settecento insiste giustamente F. VENTURI, *Utopia e riforma nell'Illuminismo*, Torino, 1970, p. 96 e sgg.

(71) Cfr. *Liberté* in *Encyclopédie*, Neuchâtel, tomo IX, 1765, p. 462.

matizzante di Rameau e le rigidità razionalistica del sensismo di Condillac, a favore di una tesi secondo cui la nascita e l'evoluzione della musica, della scrittura, della pittura, l'origine stessa del linguaggio traevano spiegazione ultima soprattutto nella dimensione spirituale dell'essere umano caratterizzato da quella libertà e perfettibilità con cui era stato in grado di spezzare la ripetizione dell'identico in natura che imprigionava invece la sola materialità degli animali⁷².

A Locke e a Helvetius che, privilegiando l'empirismo e l'esperienza nei processi conoscitivi, avevano sostenuto l'inesistenza di un istinto morale innato in tutti gli uomini, egli contrappose la centralità della coscienza, e della libera volontà come elemento identitario naturale e originario dell'individuo: orizzonte di riferimento per una morale davvero universale e comune a tutti gli esseri umani all'interno di un nuovo diritto naturale trasformato in moderna scienza dell'uomo. L'uomo era uguale dappertutto! Nonostante la «prodigiosa diversità di costumi e caratteri troverete dappertutto le stesse idee di giustizia e di onestà, – scrisse nell'*Emilio* – dappertutto le stesse nozioni di bene e di male [...]. Esiste dunque in fondo agli animi un principio innato di giustizia e di virtù»; un istinto morale che ovunque può trasformarsi in un «impeto di collera e d'indignazione che ci spinge a prendere la difesa dell'oppresso»⁷³. Su queste basi teoriche la morale e la politica ritornavano a condizionarsi dialetticamente, a intrecciarsi in un nesso ineludibile che sarebbe stato esplorato nel corso della seconda metà del Settecento, con differenti soluzioni, da parte di personaggi come Genovesi, Mably, Kant. Rousseau non aveva alcun dubbio su questo nesso che liquidava l'autonomia integrale della politica: «Quelli che vorranno trattare separatamente la politica e la morale non capiranno mai nulla di nessuna delle due»⁷⁴.

La coscienza che, insieme alla libertà e prima ancora della ragione («possiamo esser uomini senza esser sapienti»), rendeva l'uomo differente dall'animale e ne faceva un essere morale e politico capace di decidere, costituiva ai suoi occhi la pietra angolare della religione naturale, la giustificazione stessa dell'esistenza necessaria di Dio: «Se la divinità non esiste solo il malvagio ragiona bene e il buono è uno stolto».

Coscienza! Coscienza! Istinto divino, immortale e celeste voce; giudice infallibile; – precisava Rousseau – guida sicura di ogni essere ignorante e limitato, intelligente e libero; giudice infallibile del bene e del male, che rendi l'uomo simile a Dio, sei tu che fai l'eccellenza della sua natura e la moralità delle sue azioni; senza di te non sento niente in me che mi elevi al di sopra delle bestie, salvo il triste privilegio di sviarmi di errore in errore con l'aiuto di un intelletto senza regole e di una ragione senza principi⁷⁵.

In avvio degli anni Sessanta del XVIII secolo, dopo la seconda crisi dell'*Encyclopédie*, era cominciata a Parigi l'offensiva editoriale della *coterie* materialista guidata dal barone d'Holbach e da Diderot. Testi contro la religione apparvero uno dopo l'altro con grande successo, facendo conoscere alle nuove generazioni le opere e i pensieri dei libertini italiani, dei *Freethinkers* inglesi, di Spinoza. Nel volume, *Le Christianisme dévoilé*, apparso sotto falso nome, d'Holbach sintetizzava il progetto di costruire una sorta di ateismo per tutti tuonando contro le imposture dei preti e l'interesse dei principi i quali continuavano a utilizzare religioni sanguinarie e superstizione per tenere a bada le classi popolari⁷⁶. Quel mondo oscuro e terribile che aveva

(72) Cfr. J.-J. ROUSSEAU, *Saggio sull'origine delle lingue. Dove si parla della melodia e dell'imitazione musicale*, a cura di P. BOVA, Torino, 1989, pp. XXIV e sgg.

(73) ID., *Emilio*, cit., p. 393.

(74) *Ibid.*, p. 513.

(75) *Ibid.*, p. 202.

(76) Cfr. F. DIAZ, *Filosofia e politica nel Settecento francese*, Torino, 1962, p. 208 e sgg.

inventato la religione per legittimare il dominio dei re e dei despoti gli pareva ormai prossimo a tracollare aprendo la strada a un'Europa rifondata sulla ragione.

D'Alembert, Voltaire, ma soprattutto Rousseau, seppure polemicamente divisi tra loro per altri motivi, non videro mai di buon occhio quella politica culturale tesa a propagandare il materialismo per il popolo, e a portare alle estreme conseguenze la lotta contro ogni forma di religione attraverso l'ateismo militante. In particolare il ginevrino considerava un grave errore politico pensare di sostituire definitivamente la religione con la filosofia nella vita sociale come sosteneva invece apertamente Diderot nel celebre manifesto del 1761 collocato come prefazione al libro postumo di Nicolas Boulanger, *Recherches sur les origines du despotisme oriental*, in cui erano svelati i significati storici e politici dei miti religiosi e rilanciato l'Illuminismo radicale⁷⁷. La filosofia, e in particolare il materialismo, nonché l'ateismo militante, parevano a Rousseau strumenti inadeguati per comunicare valori positivi alle masse popolari; per svolgere una efficace funzione politica emancipatoria che non fosse circoscritta a piccoli gruppi di letterati e a ricchi frequentatori di salotti.

Da quel *grand monde* dei *philosophes* che sembrava ignorare la disperazione dei marginali lo separava nettamente una concezione di fondo assai più larga della pratica politica della sovranità popolare, che è cosa ben diversa dall'individuazione specifica di concrete soluzioni istituzionali: un'idea di repubblica popolare come partecipazione democratica diretta all'esercizio del potere, e non solo attraverso una visione più elitaria e cetuale della rappresentanza democratica cara invece a d'Holbach e a Diderot⁷⁸. Gli ripugnava infine lo spietato utilitarismo e il fanatismo con cui alcuni atei negavano ogni idealità, mostrando un'«egoistica abiezione dell'io umano [...], un meschino attaccamento alla vita», alla concezione di una virtù prigioniera della sola dinamica dei piaceri e dei dolori, che lo spingeva a chiedere al giovane Emilio di credere alla giustizia universale, di aver fede nell'esistenza del giusto in natura: «Ragazzo mio, l'interesse particolare c'inganna; soltanto la speranza del giusto non inganna mai»⁷⁹. Meglio non era possibile rappresentare sinteticamente la sempre più evidente contrapposizione tra le due grandi anime morali e politiche dell'Illuminismo: il nuovo giusnaturalismo dei diritti umani e l'utilitarismo nelle sue molteplici forme.

Nelle *Confessioni* egli non esitò a definire la sua *Professione di fede* un tentativo d'individuare qualcosa di simile a una rasserenante ed efficace terza posizione tra il «fanatismo ateo e il fanatismo clericale»⁸⁰, sottovalutando, forse troppo ingenerosamente, il valore liberatorio e demistificante che comunque l'opera della *coterie holbachique* aveva nello svelamento dell'impostura delle religioni e della logica di dominio presente nel connubio fra trono e altare. Il fatto è che per Rousseau la cosiddetta «teologia politica», aspramente condannata dai materialisti⁸¹, non era per nulla un

(77) Cfr. F. VENTURI, *L'antichità svelata e l'idea del progresso* in N. A. Boulanger, Bari, 1947, p. 66 e sgg.

(78) Cfr. La voce *Rappresentanti* fatta per l'*Encyclopédie* di D. DIDEROT, *Scritti politici*, a cura di F. DIAZ, Torino, 1967, p. 706 e sgg. Nell'anonimo *Système social ou principes naturels de la morale et de la politique. Avec un examen de l'influence du gouvernement sur les mœurs*, Londres, 1773, tomo II, p. 51, riferendosi alla facoltà di eleggere rappresentanti riservata solo ai proprietari d'Holbach precisava il suo punto di vista sul popolo: «Ce droit n'est pas fait pour une populace découverte, pour des âmes viles et mercenaires». Solo la «terre constitue la base physique et politique d'un Etat». Sui «limiti politici e sociali» del pensiero di d'Holbach

si sofferma anche l'acuta interpretazione fornita da S. Timpanaro nella sua lunga introduzione a *Il buon senso*, Milano, 1985, p. XLIII.

(79) J.-J. ROUSSEAU, *Emilio*, cit., p. 430.

(80) Id., *Le confessioni*, cit., p. 621.

(81) L'espressione linguistica «teologia politica» non mi risulta usata da Rousseau che preferiva riflettere su questi temi a partire dal concetto di «religione civile»; ma essa era già stata chiaramente delineata sul piano lessicale e concettuale già nel mondo antico e rilanciata nei secoli successivi, basti pensare alla *theologia civilis* dell'antiquario Varrone aspramente criticata da Agostino e ridiscussa nei secoli successivi sino alla riformulazione moderna, in un celebre saggio del 1922, di C. SCHMITT, *Teologia politica. Quattro capitoli sulla sovranità*, tr. it. in

relitto del passato travolto dalla ragione e dalla filosofia. Il bisogno umano che egli, contro Bayle, riteneva assolutamente naturale soddisfare, e cioè il sentimento religioso, continuava infatti a persistere condizionando lo spazio pubblico: semmai il nesso ineludibile tra religione e politica andava ripensato e declinato in relazione al futuro, alla necessità di costruire una repubblica di uomini liberi ed eguali. Il celebre ultimo capitolo del *Contratto sociale*, sulla *religione civile*, considerato talvolta un corpo estraneo, inatteso, qualcosa di estemporaneo e disomogeneo rispetto al quadro complessivo, rappresenta invece il suggello finale di un vasto disegno di rifondazione della politica dei moderni, e per la nostra trattazione, un tassello prezioso, in quanto proprio alla costruzione di una nuova religione civile il ginevrino affidava per la prima volta il compito di sacralizzare e diffondere l'esercizio politico dei diritti dell'uomo.

Dai lavori di Franco Venturi sappiamo che il problema religioso fu sempre un nodo cruciale della cultura illuministica. Le soluzioni che quel grande laboratorio della modernità rappresentato dai Lumi elaborò in questo campo per andare oltre l'Antico Regime, si rivelarono ben presto decisive e originali per le generazioni successive, segnando probabilmente la storia dell'Occidente persino in termini assai più profondi che la stessa Riforma protestante⁸². Rispetto ai circoli ateistici parigini che miravano con la loro propaganda editoriale alla liquidazione definitiva della religione considerata un ostacolo alla civilizzazione; o alla soluzione deistica di una religione naturale e universale funzionale alla richiesta perentoria di una netta separazione tra Chiesa e Stato pubblicamente rivendicata prima da Locke e poi da Voltaire appellandosi al Vangelo («Date a Cesare quanto è di Cesare e a Dio quanto è di Dio»), Rousseau preferì imboccare la strada impervia e originale di una clamorosa rivisitazione della religione civile degli antichi.

Il fenomeno religioso dal punto di vista antropologico gli pareva rispondere, prima ancora che a esigenze di vincolo sociale, al bisogno di credere in qualcosa di connaturato all'uomo. Le sue scaturigini non stavano però nella paura e nell'ignoranza come riteneva d'Holbach⁸³, bensì nella consapevolezza dell'insufficienza dello spirito umano e della ragione dei filosofi per trovare un senso all'esistenza, e poi – e soprattutto – nella necessità impellente di dare un fondamento ultimo e irriducibile alla giustizia, a una politica rispettosa della dignità umana e della sua emancipazione. «Ho trascorso la mia vita tra gli increduli senza lasciarmi scuotere – scrisse nel 1758 al pastore Vernes – [...]. Credo in Dio, e Dio non sarebbe giusto se la mia anima non fosse immortale. Ecco a parer mio ciò che la religione ha di essenziale e di utile, lasciamo il resto alle dispute»⁸⁴. Nel *Contratto sociale* la sua posizione in merito al rapporto tra politica e religione si chiariva ulteriormente sulla base di una precisa ricostruzione storica e di una secca formulazione dello stato dell'arte della questione. Per Rousseau due erano le tesi che si confrontavano: quella di Pierre Bayle e quella di William Warburton: «L'uno pretende che nessuna religione sia utile al corpo politico, mentre l'altro sostiene al contrario che il cristianesimo ne è l'appoggio più fermo»⁸⁵. Ambedue erano tuttavia errate in quanto il primo non teneva conto che storicamente

Id., *Le categorie del 'politico'*, Bologna, 1972 pp. 29-86. Per un'efficace messa a punto della questione con un'ampia ricostruzione storica del concetto cfr. G. FILORAMO, *La sacralizzazione della politica tra teologia politica e religione civile*, in *Pluralismo e religione civile. Una prospettiva storica e filosofica*, a cura di G. PAGANINI e E. TORTAROLO, Milano, 2004, p. 202 e sgg.

82) Su questo aspetto cfr. le ancora valide riflessioni di F. VENTURI, *Giovinezza di Diderot*, Palermo, 1988, p. 35 e sgg.; Id., *Le origini dell'Enciclopedia*,

Torino, 1963, dove Venturi spiegava che «in tutta Europa l'Illuminismo fu sempre accompagnato e talvolta sostituito da una corrente riformatrice nel seno stesso delle religioni» (p. 48). Per un approfondimento di questi temi cfr. V. FERRONE, *Lezioni illuministiche*, Roma-Bari, 2010, p. 132 e sgg.

(83) Cfr. A. MINERBI BELGRADO, *Paura e ignoranza: studio sulla teoria della religione in D'Holbach*, Firenze, 1983.

(84) J.-J. ROUSSEAU, *Emilio*, cit., p. XXV.

(85) Id., *Del contratto sociale*, cit., p. 187.

non era mai esistito uno stato o una nazione di atei, e il secondo dimenticava invece i disastri e i conflitti scatenati dal cristianesimo.

Nella ricostruzione storica del ginevrino la teocrazia come scelta naturale dei popoli primitivi aveva infatti dominato la scena sin dalla notte dei tempi. Ogni popolo metteva alla sua testa un dio o delle divinità per caratterizzarsi e in questa logica delle cose «la guerra politica era anche teologica». I romani portarono l'unità di fondo tra politica e religione presente nel politeismo degli antichi a un livello di estrema raffinatezza tramite la costruzione di un grandioso impero in cui convivevano sotto un unico governo popoli e divinità diverse. Con spirito di tolleranza e sagacia politica essi dopo ogni conquista lasciavano ai vinti i loro dèi e le loro leggi: «Una corona a Giove capitolino era spesso il solo tributo che imponevano». La venuta di Gesù ruppe quell'antica unità naturale del governo introducendo un «duplice potere, un perpetuo conflitto di giurisprudenza»; un dualismo rovinoso e foriero di tragiche conseguenze, come aveva già segnalato Hobbes nel *Leviatano* delineando le responsabilità del cristianesimo nell'aver limitato la sovranità assoluta dello Stato. «Fu in queste circostanze [durante l'impero romano] che Gesù venne a stabilire sulla terra un regno spirituale – precisava Rousseau –; il che separando il sistema teologico da quello politico, fece sì che lo stato cessasse di essere un'unità e provocò quelle divisioni intestine che non hanno mai più finito di agitare i popoli cristiani»⁸⁶. La rivoluzione cristiana era nata con grande umiltà e propositi evangelici ma si era trasformata rapidamente in un'oppressiva religione di preti; in tal senso la storia vide ben presto «questo preteso regno dell'altro mondo diventare, sotto un capo visibile, il più violento dispotismo di questo mondo».

Nella sua analisi storica, politica e teologica del fenomeno religioso, Rousseau elaborò tre punti di vista per affrontare la questione: 1) La religione dal punto di vista dell'uomo come individuo; 2) come cittadino o religione civile; 3) come «religione del prete» o «cristianesimo romano». Non vi è dubbio che egli amasse particolarmente la prima, la cosiddetta religione dell'uomo, intesa come privato e intimo sentimento, attivo nei cuori pur «senza templi, senza altari, senza riti, limitata al culto interiore del Dio supremo, e ai doveri eterni della morale». Quella religione rassomigliava nei suoi valori al cristianesimo primitivo, ma certo «non quello di oggi, ma quello del Vangelo, che ne è del tutto differente»⁸⁷. Come altri illuministi europei anche Rousseau prendeva insomma risolutamente le distanze da tutte le chiese cristiane esistenti, s'inventava riformatore religioso, profeta di una nuova sensibilità religiosa tutta da costruire. E tuttavia quello stesso cristianesimo evangelico che ben si poteva prestare come guida privata all'agire morale e alla religione dell'uomo, ad una analisi attenta, – già fatta da personaggi come Machiavelli letto sempre con ammirazione – si rivelava del tutto inadatta a sorreggere l'importante funzione politica di vincolo sociale e civile, elemento decisivo nella costruzione di una comunità politica: il vero obiettivo di ogni grande legislatore.

Questa religione – scriveva Rousseau –, non avendo alcuna relazione particolare con il corpo politico, lascia alle leggi la sola forza che esse possono ricavare da se stesse [...]. Il cristianesimo è una religione completamente spirituale, diretta unicamente alle cose del cielo. La patria del cristiano non è di questo mondo [...]. Io mi sbaglio parlando di repubblica cristiana: ciascuno di questi termini esclude l'altro. Il cristianesimo non predica che servitù e dipendenza. Il suo spirito è troppo favorevole alla tirannia perché questa non ne approfitti sempre. I veri cristiani sono fatti per essere schiavi: essi lo sanno e non se ne preoccupano troppo; questa corta vita ha troppo poco valore ai loro occhi»⁸⁸.

(86) *Ibid.*, p. 185.

(87) *Ibid.*, p. 189.

(88) *Ibid.*, p. 191. Per una acuta ricostruzione

della funzione della teologia politica nella politica dei moderni di Rousseau sulla base delle riflessioni di Platone nella *Repubblica* e nelle *Leggi* – ope-

Da qui la necessità di tornare a esplorare il modello repubblicano della religione civile degli antichi, della religione del cittadino e della patria dei repubblicani romani nell'età di Cicerone come strumento utile alla creazione di un'efficace comunità politica. Non si trattava però di creare alcuno Stato confessionale. Né di imporre ortodossie rinunciando al principio indiscutibile della tolleranza. Occorreva predisporre una semplice «professione di fede puramente civile, di cui spetta al corpo sovrano il fissare gli articoli, non precisamente come dogmi di religione, ma come sentimenti di sociabilità, senza dei quali è impossibile essere né buon cittadino, né suddito fedele». Rousseau era attentissimo a mettere in guardia da eventuali fraintendimenti e possibili degenerazioni che la sacralizzazione della politica poteva comportare qualora fosse «fondata sull'errore e la menzogna»; l'intolleranza era davvero ai suoi occhi l'unico dogma assolutamente inaccettabile: «Coloro che distinguono l'intolleranza civile dall'intolleranza religiosa a mio parere si sbagliano. Queste due intolleranze sono inseparabili. È impossibile vivere in pace con delle persone che si ritengono dannate»⁸⁹. Tutto ciò andava esteso anche ai rapporti tra gli Stati evitando sempre di trasformare le guerre in conflitti religiosi. Ma ciò che a noi interessa è il fatto che tra i principi indicati per la professione di fede civile, al fine di rafforzare la sociabilità e implementare la forza della politica, egli individuava «la felicità dei giusti, la punizione dei cattivi, la santità del contratto sociale e delle sue leggi», ma soprattutto, e per la prima volta nella storia dell'Occidente, il rispetto dei «diritti dell'uomo»⁹⁰ come fondamento irrinunciabile della cittadinanza dei singoli individui.

Questa precisa presa di posizione che sacralizzava i diritti dell'uomo legittimandone l'esistenza nella sfera religiosa, dopo averne illustrato le fondamenta antropologiche, non fu però il solo contributo del ginevrino alla soluzione del problema dell'esercizio dei diritti naturali nella società civile. Ben più importante e decisivo nella ridefinizione della politica dei moderni fu infatti il legame che egli istituì tra il riconoscimento storico-antropologico, la pratica politica dei diritti naturali e inalienabili e la volontà generale, il contratto sociale, la democrazia diretta. E tutto ciò al di là dei risultati concreti cui pervenne sul piano delle soluzioni teoriche e istituzionali proposte.

Rousseau fece tutto ciò muovendo dall'ipotetica storia del genere umano arditamente ricostruita nel *Discorso sull'origine della disuguaglianza*; dalle considerazioni di teologia politica sull'inesistenza del peccato originale, tale da emancipare di fatto l'agire umano dal disegno divino, rendendo l'uomo libero e responsabile, nuovamente *zôon politikón*, come lo avevano pensato gli antichi greci, moderno animale politico, in grado di «réformer le monde»; ripensando, infine, in forme nuove e originali, il problematico rapporto tra individuo e comunità in termini radicalmente capovolti rispetto al vecchio diritto naturale di Grozio e di Pufendorf; mettendo al primo posto l'individuo e i suoi diritti naturali e poi, in successione cronologica, l'avvento della società con il suo principio di sociabilità e la centralità dei doveri.

Come abbiamo già sottolineato, la minuziosa analisi delle caratteristiche umane dell'uomo isolato nello «stato di pura natura» dominava tutta la prima parte della riflessione teorica del ginevrino. La sua cosiddetta «scoperta del sociale», con l'affascinante e dura critica alla moderna società civile, fatta di violenza e di oppressione,

re particolarmente meditate dal ginevrino – cfr. G. LEPAN, *Jean-Jacques Rousseau et le patriotisme*, Paris, 2007, p. 177 e sgg. Non va tuttavia mai dimenticato che il tema della religione civile come ritorno all'unità sociale e superamento del dualismo cristiano era approfondito da Rousseau anche attraverso le tesi di Cicerone (*De Natura Deorum*, II,

72), conosciute attraverso Lattanzio e sviluppate da Agostino, circa la Religione come *religio*, legame, che vincola l'uomo alla divinità, ma pure gli uomini alla comunità, sotto le stesse leggi e lo stesso culto.

(89) J.-J., ROUSSEAU, *Del contratto sociale*, cit., p. 344.

(90) *Ibid.*, p. 188.

ma soprattutto alienante, capace persino di disumanizzare con un progresso nelle arti e nelle scienze prospettato come la fonte di crescenti disuguaglianze, era sviluppata al fine di far risaltare e rivendicare in ogni modo la dimensione intima e autentica dell'individuo minacciato dal conformismo culturale, dallo sviluppo storico di una società che lo vedeva drammaticamente «ovunque in catene» nonostante fosse nato libero.

Non v'è dubbio che l'individuo moderno abbia trovato in Rousseau il suo massimo interprete e il suo profeta proprio attraverso la dialettica contrapposizione tra soggetto e logiche sociali⁹¹. Allo stesso tempo egli fu anche e soprattutto il protagonista di un'ambiziosa ridefinizione critica della comunità, intesa, questa volta, non più solo negativamente, bensì come possibilità concreta, occasione cruciale a disposizione dell'uomo per proseguire nel migliore dei modi lungo la strada della sua completa umanizzazione.

A tal riguardo, come abbiamo sottolineato precedentemente, non bisognerebbe mai dimenticare l'entusiasmo del ginevrino nel commentare quello specifico stadio finale dello stato di pura natura nel quale, sovrano, aveva regnato il buon selvaggio, espressione di un felice equilibrio tra libertà naturale e doveri sociali; età d'oro in cui aveva preso corpo una società naturale priva di forme di dominio, di violenza gratuita, di fatui quanto feroci egoismi. Quell'«epoca felice», «vera giovinezza del mondo», benché ormai superata per sempre, travolta dalle grandi rivoluzioni introdotte dalla metallurgia e dall'agricoltura, restava tuttavia sempre sullo sfondo come un mirabile esempio delle potenzialità positive del vivere in comune. Anche per Rousseau la società era comunque il destino finale dell'uomo: il momento decisivo e ineludibile della sua storia come specie. Un destino da costruire sfidando coraggiosamente la logica del degrado naturale figlia del tempo, cogliendo ogni spiraglio aperto verso una vita migliore in società. Nella comunità, voluta evidentemente da Dio creatore per esaltare l'umanità completa dell'uomo, stava infatti racchiusa per intero l'espressione più alta della libertà naturale, dell'individuo come esercizio del principio di responsabilità. In tal senso soltanto all'uomo sociale, capace di equilibrare l'amore di sé con l'amore e la pietà verso i propri simili, era concesso di diventare un essere morale e politico, di compiere autonomamente delle scelte, di farsi finalmente e compiutamente *zôon politikôn* come imponeva la vocazione ultima e profonda della specie umana.

La società cui pensava Rousseau era però lontana anni luce da quella organicistica e gerarchizzata di san Tommaso, della Seconda scolastica o dei teorici del diritto naturale moderno come Grozio e Pufendorf, in cui signoreggiava il principio della sociabilità naturale e il principio d'identificazione del soggetto era unicamente pensato in termini filosofici tali da considerarlo soltanto come parte del tutto – e dunque sempre in relazione all'appartenenza cetuale d'Antico Regime⁹². La sua idea di società nasceva programmaticamente e storicamente come somma di individui autonomi che liberamente si associavano in una fase successiva e in vista della pubblica felicità⁹³. Ac-

(91) Su Rousseau scopritore del moderno "sociale" attraverso la ridefinizione contestuale e dialettica dell'individuo insiste giustamente H. ARENDT, *Condition de l'homme moderne*, Paris, 1988, p. 76 e sgg. Sui caratteri originali dell'individualismo di Rousseau cfr. anche L. VINCENTI, *Jean-Jacques Rousseau, l'individu et la république*, Paris, 2001.

(92) Sul tema dell'individuo pensato nel Medioevo e nella prima età moderna sempre però in relazione alle logiche cetuali d'Antico Regime e comunque a forme specifiche di appartenenza e di status cfr. P. COSTA, *Civitas. Storia della cittadinanza*

in Europa, I, *Dalla civiltà comunale al Settecento*, Roma-Bari, 1999, p. XIV e sgg.

(93) Sul fatto che la società per Rousseau era fatta di individui isolati allo stato atomico ha insistito polemicamente e tra i primi É. DURKHEIM, *Montesquieu et Rousseau précurseurs de la sociologie*, Paris, 1966, p. 197 e sgg. Com'è noto per il fondatore della moderna sociologia la società andava invece pensata sin dall'inizio come un sistema organico d'individui. Questa associazione dava infatti origine a una realtà specifica con caratteri suoi propri: unendosi, aggregandosi, gli individui creavano una

cusare il ginevrino di aver privilegiato tesi che oggi definiremmo di tipo comunitarista o di aver sempre preferito nella sua analisi il tutto rispetto alla parte non risponde in alcun modo a verità. Così come è privo di senso continuare a decifrare l'enigma Rousseau separando artificialmente in due parti la sua esperienza intellettuale: distruttiva la prima, in quanto critica radicale alla società contemporanea, costruttiva la seconda, in quanto elaborazione politica del contratto sociale finalizzata a creare una società migliore di liberi ed eguali ma sfociata, *malgré lui*, nell'elaborazione delle premesse per futuri totalitarismi alimentati dal mito del primato delle nazioni, delle identità collettive sulle ragioni degli individui.

In realtà il carattere unitario della riflessione rousseauiana balza evidente agli occhi soprattutto se si esaminano i suoi ripetuti sforzi teorici di coniugare nel modo migliore individuo e comunità al fine di garantire il buon vivere, l'esercizio dei diritti naturali e soprattutto la dimensione dell'agire politico e morale che caratterizzava, sul piano storico e antropologico, la specie umana. A tal fine bisognerebbe prendere più alla lettera la chiara formulazione del problema all'origine del *Contratto sociale*:

Trovare – scrive Rousseau – una forma di associazione che difenda e protegga le persone e i beni degli associati sfruttando al massimo la forza comune, associazione nella quale ogni uomo, pur unendosi a tutti gli altri, non obbedisca che a se stesso e resti libero come prima. Questo è il problema fondamentale di cui il contratto sociale offre la soluzione⁹⁴.

Da una parte quindi l'individuo come persona titolare di diritti naturali e inalienabili quali la vita, la libertà e, per certi versi a sorpresa, viste le feroci critiche nel secondo discorso, la proprietà⁹⁵; dall'altra la ricerca di una forma di comunità, di società civile moderna che proprio attraverso i vantaggi dello stare insieme riuscisse a garantire l'esercizio repubblicano del diritto alla partecipazione politica (l'uomo come *zôon politikôn* che non obbediva che a se stesso) e a quella libertà originaria che rendeva l'essere umano differente dagli animali e ne faceva uno specifico e irripetibile individuo politico e morale. Per fare questo occorre però liquidare preliminarmente la vecchia concezione del diritto naturale reinterpretandone la vocazione conoscitiva nella veste inedita di scienza dell'uomo, nonché inventare di sana pianta il nuovo «diritto politico» degli illuministi. In questa direzione andava esplicitamente lo stesso titolo del suo geniale e fortunato libretto: *Du contrat social ou principes du droit politique*.

È noto che l'espressione «diritto politico» era già stata usata in precedenza da altri studiosi, tra cui Hobbes, Burlamaqui, Montesquieu, ma sempre con un significato assai lontano da ciò che voleva intendere il ginevrino. Proprio a Montesquieu, che nell'*Esprit des Lois* aveva definito il «diritto politico» semplicemente come le «leggi che regolano i rapporti tra chi governa e chi deve essere governato», nell'*Emilio* Rousseau aveva polemicamente replicato denunciando il fatto che così facendo ci si limitava a «trattare del diritto positivo dei governi effettivamente esistenti; e nulla al mondo è più diverso di queste due ricerche». Il moderno diritto politico non doveva limitarsi a indagare lo spirito e la natura delle leggi per riaffermare la centralità del

nuova individualità collettiva in cui soltanto, e non nei singoli componenti, andavano ricercate le cause di quanto in essa si produceva.

(94) J.-J. ROUSSEAU, *Del contratto sociale*, cit., p. 284.

(95) Sul tema del diritto di proprietà molto si è discusso circa le oscillazioni del pensiero di Rousseau. Nel secondo discorso egli aveva scritto sec-

camente e con spirito critico: «L'eguaglianza scomparve e s'introdusse la proprietà». Nella celebre voce *Economia politica* dell'*Encyclopédie* la posizione era invece completamente mutata e in linea con le tesi di Locke: «È certo che il diritto di proprietà è il più sacro di tutti i diritti dei cittadini». E si potrebbero fare molti altri esempi di questi continui ripensamenti.

principio di legalità, pur così importante in un contesto di violenza e di arbitrio, ma semmai interrogarsi sulla legittimità morale e politica delle leggi e del governo che le promulgava; ambire a esplorare la natura autentica del potere; svelare e smascherare le logiche del dominio che avevano prodotto sino ad allora leggi ingiuste definendole naturali e consacrate dalla razionalità: costruire finalmente una nuova scienza del governo e dello Stato per stabilire in primo luogo «i diritti dell'umanità»⁹⁶. A tal fine occorreva superare la tradizionale concezione che risaliva molto indietro nei secoli, alla *scientia iuris* dei giuristi del medioevo, secondo cui il diritto, ontologicamente inteso, si «trovava» nella natura, o meglio, come scriveva Montesquieu «le leggi, intese nel loro significato più ampio, sono i rapporti necessari che derivano dalla natura delle cose»⁹⁷, rilanciando così quell'antica concezione ontologica in pieno Settecento, ma questa volta con l'avallo prestigioso del nuovo meccanicismo cartesiano e newtoniano.

Il concetto fondamentale di legge andava pertanto completamente riformulato e ripensato alla luce della libertà naturale dell'uomo e del suo diritto repubblicano alla diretta partecipazione politica come *zôon politikón* nella vita di una moderna società civile che doveva essere riformata per attenuare le crescenti disuguaglianze prodotte dal progresso. «Che cos'è una legge – s'interrogava polemicamente Rousseau –, e quali sono i veri caratteri della legge. Questo argomento è affatto nuovo: la definizione della legge è ancora da farsi». I principi del nuovo diritto politico che egli si accingeva a esporre si fondavano proprio sul ripensamento critico della natura e della nuova funzione politica e morale della legge come strumento prezioso per l'agire politico, atto libero e responsabile della volontà umana. Quella raccolta di principi doveva rappresentare qualcosa di simile a una «scala», un prezioso metro per valutare la legittimità del diritto positivo degli Stati, per «giudicare rettamente dei governi tali quali esistono». «Bisogna sapere ciò che *dev'essere* per ben giudicare di *ciò che è*»⁹⁸ spiegava il ginevrino.

Nell'*Emilio* il progetto e le vere finalità del *Contratto sociale* erano puntigliosamente illustrate al giovane discepolo in vista del suo virtuoso e responsabile ammaestramento a una vita politica degna di un essere umano pienamente emancipato.

Esamineremo se gli uomini nascono schiavi o liberi, associati o indipendenti; se si riuniscono volontariamente o per forza [...]. Passando poi al diritto di schiavitù, esamineremo se un uomo possa legittimamente alienare se stesso a un altro, senza restrizioni, senza riserve, senza alcuna sorta di condizioni; vale a dire, se possa rinunciare alla sua persona, alla sua vita, alla sua ragione, al suo io, ad ogni moralità delle sue azioni, cessando in sostanza di esistere prima della morte, nonostante che la sua natura lo renda direttamente responsabile della propria conservazione e benché la coscienza e la ragione gli prescrivano ciò che deve fare e ciò da cui si deve astenere [...]. Se dunque uno schiavo non può alienarsi senza alcuna riserva al suo padrone, come può un popolo alienarsi senza alcuna riserva al suo sovrano? E se lo schiavo resta giudice dell'osservanza del contratto da parte del padrone come potrebbe il popolo non restar giudice dell'osservanza del contratto da parte del sovrano?⁹⁹

Da sempre ci si è interrogati sul significato autentico e sulle novità del *Contratto sociale* nella vita politica dell'Occidente. Tra le molte ipotesi formulate restano ancora oggi plausibili quelle indicazioni che vedono nell'opera del grande ginevrino gli esiti ultimi della nobile tradizione del cosiddetto protestantesimo liberale europeo, deciso

(96) J.-J. ROUSSEAU, *Emilio*, cit., libro V, p. 648.

(97) MONTESQUIEU, *Lo spirito delle leggi*, Milano, 1968, I, p. 147.

(98) J.-J. ROUSSEAU, *Emilio*, cit., libro V, p. 696. I corsivi sono miei.

(99) *Ibid.*, p. 650.

a combattere quelle stesse fondamenta teoriche del potere assoluto del papa e dei re: a negare per sempre la dottrina paolina dell'origina divina della sovranità a favore di una origine pienamente umana e popolare del potere civile¹⁰⁰. Così come contengono spunti interessanti le più recenti ricerche sulla natura del repubblicanesimo di Rousseau, che interpretano il *Contratto sociale* come l'innovativa messa in campo della teoria della volontà generale al fine di rafforzare e ribadire la difesa della sovranità popolare nei confronti delle usurpazioni delle monarchie e in generale del potere illegittimo dei governanti¹⁰¹. In realtà altre piste d'indagine erano da tempo praticabili. Come abbiamo già segnalato in precedenza, sin dai primi decenni del Novecento il tema del problematico rapporto tra il *Contratto sociale* e la *Dichiarazione dei diritti dell'uomo* del 1789 era stato posto all'interno di una virulenta polemica da studiosi come Jellinek, Boutmy, Del Vecchio sino a Cassirer, per poi essere sfortunatamente abbandonato dalle ricerche successive, lasciando poche tracce negli studi più recenti. Quella pista ritorna oggi di bruciante attualità alla luce delle nuove indagini sulla cultura politica dell'Illuminismo nella seconda metà del XVIII secolo.

Se la formulazione del problema all'origine del contratto sociale era davvero quello di trovare una forma di associazione che tutelasse i diritti naturali dell'individuo anche nella società civile, in modo che «pur unendosi a tutti gli altri, non obbedisca che a se stesso e resti libero come prima», l'archetipo di una comunità sorta da un patto ideale tra uomini liberi ed uguali sembrava a Rousseau l'unica soluzione possibile. Quel patto sociale creava di fatto un «corpo politico», una «persona pubblica», un «corpo morale collettivo». Grazie a esso e alle decisioni prese collettivamente tutte le azioni umane acquisivano valore morale, la originaria libertà naturale dell'individuo diventava libertà civile garantita e tutelata dalla legge, la brutale presa di possesso dei beni da parte del singolo nello stato di natura si trasformava in diritto di proprietà accreditato e rispettato dalla comunità, la forza individuale in legge pubblica. A compiere questo straordinario miracolo e cioè a trasformare gli originari diritti naturali in moderni diritti di cittadinanza era il pieno riconoscimento delle rinnovata centralità della politica com'era avvenuto nel mondo antico e dell'agire dell'uomo come *zôon politikón* che liberamente e responsabilmente si autogoverna. Lo strumento fondamentale attraverso cui il corpo politico esprimeva il moto e la volontà del suo essere era infine individuato nella nuova concezione della legge.

In base al patto sociale noi abbiamo dato esistenza e vita al corpo politico; bisogna ora dargli movimento e volontà con la *legislazione*, poiché l'atto originario con cui questo corpo si forma e si unisce non stabilisce ancora nulla di ciò che deve fare per conservarsi [...]; – certo, precisava Rousseau – ogni giustizia viene da Dio, egli solo ne è la sorgente; ma se noi sapessimo accettarla da tale altezza non avremmo bisogno né di governo, né di leggi. Senza dubbio esiste una giustizia universale emanata dalla sola ragione, ma questa giustizia per essere ammessa tra noi, deve essere reciproca [...]. Sono dunque necessari degli accordi e delle leggi per collegare i diritti ai doveri e ricondurre la giustizia al suo scopo¹⁰².

Nell'antica polemica tra Platone e Aristotele circa il primato tra il governo degli uomini e il governo delle leggi, tutto il mondo dei Lumi e in particolare Rousseau

(100) Cfr. R. DERATHÉ, *Jean-Jacques Rousseau*, cit., p. 62 che scrive, riferendosi al *Contratto sociale*: «Nous le considérons comme l'aboutissement d'un courant d'idée, qui a pris naissance avec la Réforme et marqué sur le plan intellectuelle, à la fois la lutte contre l'absolutisme royal et l'affranchissement vis-à-vis de la doctrine traditionnelle de l'Église catholique sur l'origine divine du pouvoir

civile».

(101) Una buona rassegna della recente storiografia in questa direzione si trova in G. SILVESTRINI, *Diritto naturale e volontà generale. Il contrattualismo repubblicano di Jean-Jacques Rousseau*, Torino, 2010.

(102) J.-J. ROUSSEAU, *Del contratto sociale*, cit., p. 294. Il corsivo è mio.

scelsero definitivamente e con vigore la seconda ipotesi. Il mondo poteva e doveva essere riformato solo attraverso un processo legislativo fatto dall'uomo per l'uomo. Si dimentica troppo spesso che dopo il *Contratto sociale* la parola «legislazione» acquistò un preciso e inedito significato filosofico e politico che ancora oggi appartiene al nostro linguaggio. Nella frase «tutti i diritti sono determinati dalla legge» stava racchiusa per intero la magia trasformatrice che Rousseau attribuiva all'opera legislativa, che mutava i diritti originari dell'individuo in diritti di cittadinanza. L'oggetto delle leggi, precisava con cura, è sempre generale: esse erano «atti della volontà generale [...] il concretizzarsi delle nostre volontà». Grazie al primato della legge e alla concezione del potere legislativo come essenza ultima e decisiva del potere politico anche il principio di legittimità e la definizione di repubblica trovavano la loro definitiva consacrazione nel pensiero politico illuministico.

Io chiamo dunque repubblica qualunque stato retto dalle leggi, sotto qualunque forma di amministrazione possa presentarsi, poiché solo in questo caso l'interesse pubblico governa e la cosa pubblica ha un suo peso. Ogni governo legittimo è repubblicano¹⁰³.

Alle spalle dell'assoluta certezza, che ancora oggi lascia attoniti per il fideismo assoluto che la permea, secondo cui la volontà generale mai si sarebbe ingannata nell'anteporre il bene al male, in quanto espressione immediata dell'interesse pubblico, stava senza ombra di dubbio la scelta di Rousseau in favore di una filosofia della storia e di un'antropologia positiva profondamente marcata dalla teologia politica pelagiana. La convinzione che l'uomo fosse nato buono e che solo una cattiva politica l'avesse ridotto in catene, e che nella coscienza di tutti gli individui stessero incisi gli eterni principi di una morale universale, pronti a riaffiorare se opportunamente sollecitati dalla volontà generale, contro il relativismo utilitaristico prospettato invece da Locke e da Helvetius, costituivano la premessa indispensabile per comprendere le sue aspettative verso la sovranità popolare e la democrazia.

E tuttavia proprio quella soluzione, che metteva in primo piano nella costruzione concreta delle future istituzioni politiche gli ideali della democrazia diretta e repubblicana del moderno *zōon politikón*, come strumenti capaci di garantire la pratica politica dei diritti naturali trasformandoli in diritti di cittadinanza, si rivelerà tutt'altro che efficace nei turbinosi decenni rivoluzionari, scatenando equivoci e polemiche.

Rispetto a Hobbes che aveva reso onnipotente la sovranità come fonte politica e morale liquidando di fatto ogni riferimento ai diritti originari, o a Locke, che invece aveva fatto proprio di questi ultimi il baluardo separato e distante da contrapporre frontalmente alle derive autoritarie della sovranità e del potere legislativo, la terza via indicata da Rousseau, che affidava solo al legislativo e allo Stato ogni funzione di riconoscimento e di tutela dei diritti, rivelava la sua ambiguità teoretica sin dalla formulazione delle clausole preliminari del contratto sociale. «Queste clausole, bene intese – aveva scritto – si riducono tutte a una sola: cioè l'*alienazione totale* di ciascun associato, con tutti i suoi diritti, a tutta la comunità»¹⁰⁴. Parole famose e terribili che attribuivano alla volontà popolare, e cioè al legislativo, un potere immenso e inappellabile; parole apparentemente contraddittorie rispetto ai propositi iniziali in cui si affermava all'opposto e solennemente che l'individuo sarebbe rimasto in ogni caso libero anche dopo la creazione della nuova associazione.

L'interpretazione di quella frase ha sempre fatto versare fiumi d'inchiostro, autorizzando studiosi come Jellinek e Cassirer a negare ogni legame tra la *Dichiarazione*

(103) *Ibid.*, p. 295.

(104) *Ibid.* p. 285. Il corsivo è mio.

dei diritti dell'89 e il *Contratto sociale*, nonché altri esegeti, meno accorti e segnati dal pregiudizio ideologico, a vedere in Rousseau persino il padre dei moderni totalitarismi¹⁰⁵. In realtà la questione è assai più complessa e non si può limitare al senso autentico di una frase, ma va compresa alla luce dell'intera opera di Rousseau. Se la *Dichiarazione* è stata giustamente pensata dai rivoluzionari come un forte e chiaro limite alla sovranità, una sorta di eterna linea di separazione tra i diritti dell'individuo e lo Stato, allora il *Contratto* non ha nulla in comune con quel celebre documento che ha cambiato la storia politica dell'Occidente. Il ginevrino scelse davvero una strada tutta differente per tutelare i diritti: egli riteneva infatti che solo l'autogoverno, un regime democratico e repubblicano potesse fare il miracolo di riconoscere e garantire l'esercizio dei diritti nella società civile. Il cuore della sua proposta, che affidava alla volontà generale il compito di costruire un ordinamento giuridico in grado di serbare socialmente integri i diritti che l'uomo aveva in natura, si fondava per intero – lo abbiamo più volte sottolineato – sulla fiducia pelagiana verso la bontà originaria dell'uomo e sulla forza comunque condizionante dell'interesse pubblico. Democrazia diretta e diritti sono in tal senso le due facce di una stessa medaglia per Rousseau.

La Rivoluzione francese e poi la storia politica e costituzionale dell'Occidente nei secoli successivi hanno da tempo chiarito la fragilità e le ambiguità presenti in quella originale soluzione indicando altre e ben più efficaci proposte di ingegneria istituzionale e costituzionale, su cui avremo modo di tornare nel corso della ricerca esaminando i lavori di Blackstone e di Filangieri. E tuttavia occorre sottolineare che, oltre al merito straordinario di aver posto per la prima volta con chiarezza il tema delle modalità di trasformazione politica dell'antico linguaggio dei diritti naturali nel dibattito degli illuministi, Rousseau mise a fuoco anche altri problemi non meno importanti che ancora oggi non cessano di turbarci e d'interrogarci.

Abituati a pensare – come del resto la storia dei diritti pareva mostrare – in senso liberale e ottocentesco ai diritti dell'uomo nei termini di un linguaggio nato soprattutto per difendere l'individuo dal potere statale e dalla sovranità, si è perso di vista l'altro corno del problema che cominciava invece ad affiorare impellente al centro dei dibattiti di quel grande laboratorio della modernità rappresentato dalla cultura illuministica: come difendere la società dall'egoismo individuale, da una concezione arbitraria dei diritti naturali, esercitabili liberamente senza vincoli sotto forma di pretese e di poteri? Come evitare quello che nel secolo successivo diverrà l'individualismo illimitato in campo economico civile e sociale? Da una parte stava infatti la valorizzazione dell'individuo, il riconoscimento dei suoi diritti naturali come limite alla sovranità; dall'altra, la società, l'interesse pubblico, la sovranità intesa anche come limite indispensabile dei diritti individuali. Nel *Contratto*, in molti punti, Rousseau mostrava di avere una precoce e chiara consapevolezza di tale controversia

(105) Tra i più ostinati a vedere in Rousseau il padre della democrazia totalitaria cfr. J. TALMON, *The origins of Totalitarian Democracy*, New York, 1952. Sulla *vexata quaestio* dell'annichilimento di fatto dei diritti naturali attraverso la volontà generale cfr. G. JELLINEK, *Die Erklärung der Menschen und Bürgerrechte* tradotto dalla Laterza, *La Dichiarazione dei diritti dell'uomo e del cittadino*, a cura di G. BONGIOVANNI, Roma-Bari, 2002 nonché E. CASIRER, *Vom Wesen und Werden des Naturrechts* cit. Per una puntigliosa confutazione di Jellinek cfr. G. DEL VECCHIO, *La Dichiarazione dei diritti dell'uomo*, Genova, 1903 e soprattutto ID., *Su la teoria del contratto sociale*, Bologna, 1906. Secondo Del Vec-

chio il «il C[contratto] S[ociale] è per il Rousseau semplicemente l'idea secondo la quale può e deve avvenire la coordinazione civile dei diritti naturali degli individui» (p. 37); mentre l'alienazione totale di ogni diritto andava intesa come un «puro principio regolativo e metodologico, valevole solo per spiegare il trapasso dei diritti dell'uomo dall'ordine naturale a quello civile». Le conclusioni di Del Vecchio sono state riprese e condivise da R. DERATHÉ, *Jean-Jacques Rousseau et la science de son temps*, cit., p. 171 e sgg.: «Les droits individuels ou le droit naturel ne sont donc pas anéantis par le Contrat social, on les retrouve au sein de l'État, mais transformés ou rétablis par la raison».

quanto cruciale questione e della necessaria dialettica e armonia da stabilire tra diritti e doveri alla luce dell'interesse pubblico.

La libertà naturale andava in tal senso limitata e normata per legge se si voleva goderne i frutti migliori sotto forma di libertà civile per tutti e non solo per i più forti, come avveniva nello stato di natura. Da qui la rivoluzionaria opzione a favore del postulato dell'eguaglianza morale e legale nella moderna società civile come necessario orizzonte di riferimento dell'intero «sistema sociale» se si voleva finalmente sostituire la logica delle gerarchie e del dominio dell'Antico Regime.

In luogo di distruggere l'uguaglianza naturale il patto fondamentale mette – spiega Rousseau – una uguaglianza morale e legale al posto di ciò che la natura aveva potuto stabilire come ineguaglianza fisica tra gli uomini, sicché questi, pur potendo essere disuguali per forza e intelligenza diventano tutti uguali per accordo e per diritto¹⁰⁶.

Anche la proprietà, il cosiddetto «diritto del primo occupante», indipendentemente dal suo carattere originario e naturale, non sfuggiva alla regolamentazione in funzione dell'interesse pubblico: «In qualunque modo venga fatto questo acquisto, il diritto che ciascuno singolo ha sul suo fondo – precisava il ginevrino – è sempre subordinato a quello che la comunità ha su tutti, senza di che non vi sarebbe né solidità nel vincolo sociale, né forza reale nell'esercizio della sovranità»¹⁰⁷.

In funzione analoga ed eminentemente sociale era interpretato «il diritto di vita o di morte». Che cosa doveva intendersi per diritto alla vita? Non già il fare liberamente ciò che si voleva della propria vita come pretendevano alcuni illuministi radicali come Radicati di Passerano, favorevoli anche alla libertà di suicidio, – e qui palesemente scattava per la prima volta il conflitto tra il diritto di libertà e il diritto alla vita – ma solo il conservarla in ogni modo. E tuttavia ciò creava non pochi problemi teorici per spiegare, ad esempio, la stessa legittimità della pena di morte. «Ci si chiede come mai i singoli non avendo alcun diritto di disporre della loro vita possano trasmettere al corpo sovrano un tale diritto che essi non hanno». La questione presentata in questi termini era davvero mal posta secondo Rousseau in quanto le modalità del *Contratto* prevedevano solo il diritto alla conservazione della vita dei contraenti e non già la piena disponibilità della loro vita da parte dei singoli. Sulla base di questa interpretazione assai riduttiva, che non faceva alcun riferimento al non meno importante diritto di libertà dell'individuo previsto dal *Contratto*, diveniva legittimo infliggere la pena di morte a chiunque avesse minacciato e colpito sia il singolo individuo sia l'integrità della patria con il tradimento e l'omicidio.

Insomma, tra non poche ambiguità, ma anche con scelte coraggiose e radicali, destinate ad avviare un rovente dibattito, il vecchio linguaggio dei diritti naturali cominciò a diventare con l'opera di Rousseau il linguaggio politico dei moderni e dell'intera cultura illuministica europea. Si può discutere all'infinito circa l'apporto del ginevrino alla diffusione dei diritti dell'uomo come creatore con i suoi romanzi di una nuova mentalità empatica tra gli individui, dimenticando che altri e non meno importanti protagonisti agirono in questa stessa direzione; oppure giudicare severamente la funzione dirimente e onnipotente assegnata alla volontà generale. Ma non si dovrebbe mai dimenticare che soltanto nell'ambito della costruzione del *diritto politico* nacque davvero il moderno arsenale teorico dei diritti dell'uomo. Senza la rivisitazione del mito del buon selvaggio *isolato* e felice nello «stato di pura natura», titolare di diritti che certificavano la sua già compiuta umanità, prima ancora di ve-

(106) J.-J. ROUSSEAU, *Del contratto sociale*, cit., p. 288.

(107) *Ibid.*, p. 287.

der sviluppato il suo potenziale istinto sociale e quindi i doveri del vecchio diritto naturale, sarebbe stato alquanto difficile procedere all'illuministico "intronoamento dell'uomo" nel Settecento di cui parla Foucault. Così senza la ridefinizione del diritto naturale di libertà in quanto elemento discriminante e inalienabile dell'identità umana non avrebbero avuto alcun senso né la critica dell'Antico Regime, né la richiesta di riconoscere e garantire politicamente e giuridicamente i diritti naturali dell'uomo primitivo nella moderna società civile.

Rousseau non era un pensatore politico acchiappanuovole o un sognatore di mondi impossibili. Il suo pensiero, come quello di molti altri illuministi, oscillò sempre tra speranze e realismo, tra utopia e riforma. E non poteva essere diversamente se al centro di ogni riflessione veniva posto coraggiosamente il punto di vista dell'uomo e della sua emancipazione attraverso l'autogoverno. Egli sapeva benissimo – e lo scrisse più volte – che l'uguaglianza, la democrazia erano solo orizzonti di riferimento da cui partire sul piano teorico: rappresentazioni di quel «dover essere» con cui misurare concretamente «l'essere», i governi e le leggi positive: «Se vi fosse un popolo di dèi, esso si governerebbe democraticamente. Un governo così perfetto non conviene agli uomini»¹⁰⁸ precisò con ironico realismo nel *Contratto sociale* al termine dello specifico capitolo dedicato alla democrazia.

Anche i diritti dell'uomo erano condannati a oscillare tra speranze e realismo. Nati nella sfera dell'utopia e delle riflessioni morali, essi cominciarono però a divenire con Rousseau concreta formula politica del moto riformatore nella seconda metà del XVIII secolo, trasformandosi rapidamente in questione giuridica raffinatissima, in anima morale dei progetti di lotta contro le disuguaglianze dell'Antico Regime, in un vero e proprio grido di battaglia politica di tutti coloro che subivano ingiustizie, vessazioni e violenze: sempre comunque tra utopia e riforma, appunto.

VINCENZO FERRONE

(108) *Ibid.*, p. 309.