



Università
Ca' Foscari
Venezia

Corso di Laurea Magistrale
in Scienze Filosofiche
Tesi di Laurea

Il sentimento della politica

Critica della società e autocritica della ragione in J.-J. Rousseau

Relatore

Ch. Prof. Giorgio Cesarale

Correlatore

Ch. Prof. Giulio Azzolini

Laureando

Tommaso Viviani
Matricola: 847582

Anno accademico

2018/2019

Indice

1. L'ALBA DI UN NUOVO PENSIERO

Introduzione 4

I. La genesi della critica. *Il discorso sulle scienze e sulle arti.* 5

II. Dalla critica del pensiero alla critica dell'uomo. *Il discorso sulla disuguaglianza parte prima.* 11

III. Dall'uomo alla politica. *Il discorso sulla disuguaglianza parte seconda.* 28

2. IL SENTIMENTO DELLA RAGIONE

Introduzione 43

I. Ragione, passione, sentimento. *Giulia o La nuova Eloisa.* 50

II. Educazione della ragione, educazione del sentimento, politica dell'educazione. *L'Emilio.* 66

III. Ritorno alla ragione dal sentimento. *La professione di fede del vicario savoiardo: un'interpretazione.* 78

3. IL SENTIMENTO DELLA POLITICA

Introduzione 89

I. I termini della critica. *Della società generale del genere umano.* 93

II. La politica di Rousseau. *Contratto sociale e Scritti politici parte prima.* 99

III. La politica di Rousseau. *Contratto sociale e Scritti politici parte seconda.* 119

POSTILLA: MARX DOPO ROUSSEU 140

CONCLUSIONI 155

RIFERIMENTI BIBLIOGRAFICI 158

Abstract

Il presente lavoro si impegna a illustrare la filosofia di Jean-Jacques Rousseau quale essenzialmente filosofia critica, tanto rispetto alla dimensione sociale e politica quanto a quella antropologica. Nel primo caso, tale filosofia assume le spoglie di una critica aspra della modernità che ne illumina gli aspetti negativi senza escluderne le positive possibilità; nel secondo caso, coincide con una nuova teoria della soggettività legata a un nuovo razionalismo, qui inteso come fondamentalmente *criticismo*, che raggiunge l'universalità di un nuovo sentire etico ed è la base di un nuovo pensiero politico. L'arco meditativo rousseauiano che qui si cerca di rischiarare, dunque, comincia dalla critica della società e della soggettività del suo tempo per tradursi nel difficile tentativo di costruire un'alternativa. Tutto ciò si articola in tre capitoli più una conclusione. Il primo capitolo prende in considerazione il *Discorso sulle scienze e sulle arti* quale atto di nascita della critica contro il movimento astratto della cultura e il *Discorso sull'origine della disuguaglianza* quale approfondimento della medesima e suo passaggio ai temi antropologici e politici. Il secondo capitolo si concentra invece sulle opere *Giulia o La nuova Eloisa* e *Emilio* per indagare il nuovo senso della razionalità proposto da Rousseau e per comprendere com'esso sia legato alla necessità di ripensare una nuova comunità. Il terzo capitolo infine si occupa degli *Scritti politici*, con particolare riferimento al *Contratto sociale*. La conclusione riassume il senso complessivo dell'indagine svolta, individuando una delle eredità del pensiero rousseauiano negli scritti giovanili di Karl Marx.

1.

L'ALBA DI UN NUOVO PENSIERO

Dalla critica della cultura alla critica politica

Introduzione

Il lettore delle pagine rousseauiane non può esimersi da una prima, cruciale, consapevolezza: se si vuol comprendere pienamente la critica sociale di Rousseau, è impossibile evitare di tenere in considerazione, nel mentre si leggono gli *Scritti politici*, anche i suoi scritti biografici e la sua psicologia tormentata che tende sempre a emergere tra le righe¹. Se una connessione di questo tipo è sicuramente presente, e lo studio della vita e degli eventi personali di Rousseau può arricchire quello della sua riflessione politica, ciò che si cerca di fare nel presente lavoro è tuttavia esattamente l'opposto. Ovvero, in questo scritto si tralasciano volutamente gli aspetti psicologici e personali del filosofo ginevrino, con il fine di presentare la sua filosofia secondo il valore *oggettivo* delle sue teorie, sottolineandone tanto la peculiarità scientifica quanto il ruolo storico, e illuminando la qualità critica che ha avuto e continua ad avere. In questo primo capitolo, verrà illustrato il movimento iniziale del pensiero rousseauiano, l'atto di nascita di una filosofia che con il *Discorso sulle scienze e sulle arti* prende la forma di una primigenia critica dell'ideologia. Quindi, un pensiero che per la prima volta svela il profilo peculiare della società moderna: quello di una macchinazione che sotto l'idea del progresso nasconde un assetto reificante, un ordine razionale che fissa la relazione umana al fine *estrinseco* del guadagno e dell'accumulo della ricchezza. Il secondo e il terzo paragrafo

¹ Cfr. P. Casini, *Introduzione a Rousseau*, Laterza, Roma-Bari 1947; un esempio in cui si sottolinea con forza tale connessione.

sono invece dedicati allo studio del *Discorso sull'origine e i fondamenti della disuguaglianza fra gli uomini*, in cui Rousseau approfondisce, da un lato, la propria concezione antropologica, dall'altro, la propria critica sociale. Se quest'ultima coincide esplicitamente con una posizione che sottolinea la *storicità* degli apparati sociali, presentando il percorso contingente e determinato che ha portato l'uomo europeo ad associarsi secondo il patto iniquo, il secondo aspetto è più difficile da interpretare. Si cercherà allora di approfondire la difficile questione dello stato di natura, proponendo un'interpretazione che legge la naturalità umana secondo Rousseau come una naturalità esprime la sua essenza *potenziale e aperta* al processo storico.

I. La genesi della critica. *Il discorso sulle scienze e sulle arti.*

Un dietrofrónt irriverente e quasi beffardo². Una brusca, maleducata, giravolta:

Mentre il governo e le leggi provvedono alla sicurezza e al benessere degli uomini associati, le scienze, le lettere, le arti, meno dispotiche e forse più potenti, stendono ghirlande di fiori sulle ferree catene che li gravano, soffocano in loro il sentimento di quella libertà originaria per cui sembravano nati; li rendono amanti della loro schiavitù, ne fanno, come si dice, dei popoli civili³.

È questo lo sgambetto di Jean-Jacques Rousseau al baldanzoso teatrino della nascente società moderna, al girotondo autocompiaciuto dei valori e dei buoni costumi della Francia settecentesca. È questa l'*ouverture* del *Discorso sulle scienze e sulle arti*, l'atto di nascita di un pensiero acuto e radicale, destinato a divampare come il respiro di una fiamma viva e non più contenibile. Ma è anche l'atto di nascita di un pensatore: "Intravidi un

² Così s'intitolava *Il beffardo*, appunto, quel progetto di giornale periodico che, stando alle *Confessioni*, fece conoscere Rousseau e D'Alembert. Fu pubblicato nel 1780 nella *Collection complète des oeuvres de J.-J. Rousseau, citoyen de Genève*.

³ J.J. ROUSSEAU, *Discorso sulle scienze e sulle arti*, in M. GARIN, *Scritti politici*, I, 3 voll., Laterza, Roma-Bari 1994, cit., I, p. 6.

altro universo e divenni un altro uomo”⁴. Le parole sferzanti del discorso sono quelle di una nuova soggettività, ostinata e non allineata, *critica* nella maniera più risoluta.

Quando l’*Académie de Dijon* propone il quesito, *Se il progresso delle scienze e delle arti abbia contribuito a corrompere o a purificare i costumi*, s’imbatte in uno spirito ribollente pronto a dichiarare battaglia eterna alle maschere ipocrite della cultura e alla parata carnevalesca del progresso. Il ginevrino non ha remore, la tesi che guida l’intero discorso è chiara: le scienze e le arti, lungi dall’esser luci di una ragione che libera dalle tenebre, sono spettri e ombre cupe sulla mente di schiavi. Un “velo uniforme e perfido” avvolge la “tanto decantata urbanità” degli uomini, la morale e la civiltà tutta, distorcendo l’immediatezza limpida della natura:

La natura umana, in fondo, non era migliore; ma gli uomini trovavano la base della loro sicurezza nella felice penetrazione reciproca; [...].

Oggi, [...], regna una vile e ingannevole uniformità, e tutti gli spiriti sembrano usciti dallo stesso stampo [...]. Non si osa più mostrarsi come si è; e in questa perpetua costrizione gli uomini che formano il gregge chiamato società faranno tutti, nelle stesse circostanze, le medesime cose⁵.

Risuonano qui motivi squisitamente platonici⁶; ma anche echi della voce culturale che lo circonda⁷.

⁴ J.-J. ROUSSEAU, *Le confessioni*, trad. it. di F. FILIPPINI, Rizzoli, Milano 2001, cit. p. 352.

⁵ J.J. ROUSSEAU, *Discorso sulle scienze e sulle arti*, in ID., *Scritti politici I*, a cura di M. GARIN, 3 voll., Laterza, Roma-Bari 1994, cit., p. 7.

⁶ Cfr. Platone, *Repubblica*; il mito della caverna è un fin troppo semplice riferimento che però suggerisce da subito il rapporto stretto tra Rousseau e il pensiero classico in generale.

⁷ Jean Starobinski, che ha assunto a fondamento della propria interpretazione proprio la tematica della spaccatura tra essere e apparire, sottolinea come questo genere di tesi fosse molto comune tra i salotti parigini del XVIII secolo: “Nel 1748 il tema della menzogna dell’apparenza non è affatto originale. A teatro, in chiesa, nei romanzi, sui giornali, ciascuno denuncia a modo suo false sembianze, convenzioni, ipocrisie, dissimulazioni. Nel vocabolario della polemica e della satira nessun termine è più frequente di *svelare* e *smascherare*. [...]. Questo tema è abbastanza diffuso, volgarizzato, automatizzato, perché il primo venuto possa riprenderlo aggiungendovi qualche variazione, senza un grande impegno di pensiero. L’antitesi essere-apparire appartiene al lessico comune: l’idea è diventata locuzione”; J. STAROBINSKI, *Jean-Jacques Rousseau. La trasparenza e l’ostacolo*, trad. it. di R. ALBERTINI, Il Mulino, Bologna 1982, cit. p. 26.

Tuttavia, nelle pagine rousseauiane la qualità del concetto cambia profondamente: ciò che viene tacciato di falsa apparenza è ora quella stessa chiacchera della scienza che di apparenza e realtà si riempiva la bocca. La parola di Rousseau, perciò, non può essere confusa come una delle tante sul mercato, non è un'opinione particolare tra le altre; essa si presenta già come quel preciso punto di vista che, di contro a queste ultime, permette di giudicarle. Una veduta scientifico-razionale, quindi, universale:

le nostre anime si sono corrotte via via che le nostre scienze e le nostre arti progredivano verso la perfezione. Diremo che si tratta di una disgrazia propria del nostro tempo? No, signori; i mali causati dalla nostra vana curiosità sono vecchi come il mondo⁸.

Rousseau accusa la cultura nella sua totalità, senza eccezione. Se il secondo discorso sarà dedicato proprio all'ampliamento e alla definizione di questa posizione, è possibile fin d'ora scorgere questa qualità della critica: mostra *in nuce* la propria tendenza generalizzante, la quale per il momento è posta solamente in quanto tale, cioè in quanto esclusivamente critica, senza quelle articolazioni che sarà presto chiamata a esplicitare. Ma se questo carattere universale rappresenta la qualità della critica, essa emerge nel testo in una forma che potrebbe sembrare stridente. Infatti, da Rousseau non è esplicitato il riferimento all'*idea razionale* contro l'inganno, bensì all'inganno stesso di quest'idea. Ciò che egli condanna come corruzione, cioè, sono proprio quelle scienze e quelle arti che coprono la realtà grazie al loro movimento di mediazione, ossia in forza del loro porsi come idee universali. Ma appunto, e con ciò l'equivoco si dissolve, questo è possibile solo se quella generalità delle scienze è *falsa* generalità, solo se queste idee del progresso schiacciano la natura in quanto nel loro movimento non rendono veramente conto di essa, ma la cangiano in un'astrazione. È questo il senso dell'apparenza che la filosofia critica di Rousseau vuol disvelare:

⁸ J.J. ROUSSEAU, *Discorso sulle scienze e sulle arti*, cit., p. 8.

invece di spiegare la natura, le scienze e le arti coincidono con uno schema astratto e contrario a essa che nondimeno è in grado di carpirla piegandola al suo dominio. Rousseau, pertanto, individua e critica il movimento di un'astrazione reale: “qui l'effetto è certo, la depravazione è reale”, che fa della natura una seconda natura capovolta⁹.

Vedremo, soprattutto all'altezza della seconda parte del secondo *Discorso*, come i concetti rousseauiani di natura e di stato di natura siano legati a un'idea che, pur nella sua essenziale *potenzialità diveniente*, può felicemente sposarsi con una ragione in grado di accoglierlo. Nel risultato a cui perviene, quello di una comunità il cui movimento inarrestabile è tuttavia circolare e autonomo, ovvero movimento dal fine in se stesso, è ancora una volta presente il richiamo al mondo classico¹⁰. Non è un caso, allora, che già nella prima parte del primo discorso siano presi a positivo esempio altrettanti concetti classici, nei quali la natura non si manifesta come un dato estrinseco ma come il compimento teleologico, nella cosa, della sua essenza naturale: saggezza, virtù, felicità:

Opponiamo a questi quadri quello dei costumi dei pochi popoli, i quali, preservati che, immuni da tale contagio di vane conoscenze, hanno la propria felicità con le proprie virtù [...].

Dimenticherò che proprio in seno alla Grecia si vede elevarsi quella città tanto decantata per la sua felice ignoranza quanto per la saggezza delle sue leggi, quella

⁹ È ben presente, allora, in queste pagine rousseauiana una prima forma di quella *critica dell'ideologia* che nella critica marxiana riveste un ruolo fondamentale. Sono intuizioni importanti quelle di Rousseau, mettono in luce l'aspetto psicologico de potere, la forma ingannevole con la quale esso viene a costituirsi, e allo stesso tempo mostrano la necessità di superare tale inganno attraverso la riconquista di punto di vista oggettivo-universale, autenticamente razionale – una razionalità che tuttavia, come vedremo, è impossibile separare dall'universalità del sentimento – con il quale verrà a coincidere il concetto di *volontà generale*. Su questi temi, cfr. A. BURGIO, Rousseau e Marx: armonie e dissonanze tra due eretici, in ID., *Rousseau e gli altri. Teoria e critica della democrazia tra Sette e Novecento*, DeriveApprodi, Roma 2012.

¹⁰ In particolare, ad Arisotele e alla differenza tra il movimento come *kinesis* (movimento avente il fine fuori di sé) ed *énérgεια* (movimento con il fine in sé).

repubblica di semidei più che di uomini? ché le loro virtù di troppo apparivano superiori all'umanità. O Sparta, eterna condanna della vana dottrina!¹¹.

Tutto il contrario, per Rousseau, dai moti illusori dei saperi moderni:

Il loro difetto d'origine ci si manifesta anche troppo nei loro oggetti. Che faremmo delle arti senza il lusso che le nutre? Senza le colpe degli uomini a che servirebbe la giurisprudenza? Che sarebbe della storia se non ci fossero né tiranni, né guerre, né cospiratori?¹².

La scienza nasce dal vizio e lo riproduce nei propri oggetti facendolo apparire come il contrario di sé, come virtù. Ecco esplicitato il punto essenziale che Rousseau denuncia: la scienza ha un'origine extra-scientifica, e dunque s'identifica con uno strumento d'astrazione formale rispondente a uno scopo a sé esteriore.

Tutto ciò, inoltre, non è altro che la rappresentazione precisa della tendenza generale dell'*ancien régime*. Uno spettacolo, quest'ultimo, che rende gli uomini e la natura servi di un movimento dal fine estrinseco, immateriale e proprio perciò astratto: l'accumulo della ricchezza e la sua moltiplicazione:

Di rado il lusso procede senza le scienze e le arti; mai queste vanno senza di esso. [...]. Ammettiamo che il lusso sia certo indizio di ricchezza; ammettiamo pure, se si vuole, che serva moltiplicarla; che dobbiamo concludere da questo paradosso così degno di esser nato ai giorni nostri? Che sarà della virtù quando ci si dovrà arricchire a qualsiasi prezzo?¹³.

Le scienze e le arti, le lettere, la morale, il mito del progresso, coincidono quindi con una macchinazione ideologica e sovrastrutturale in grado di obliare, distorcendolo, il proprio fondamento. Un ingranaggio di parvenze che giustifica l'opulenza e l'economicismo della società moderna facendoli apparire come buone e piene espressioni della virtù e della naturalità

¹¹ *Ibidem*, pp. 10-11.

¹² *Ibidem*, p. 15.

¹³ *Ibidem*, p. 17.

umana. Una naturalità che si rivela essere, invece, distorta e corrotta; come una seconda natura che ponendo le proprie condizioni formali fuori di sé crea già le circostanze paradossali della propria autodistruzione:

Gli antichi politici parlavano senza posa di costumi e di virtù; i nostri parlano solo di commercio e di denaro. L'uno vi dirà che un uomo vale in un certo paese la stessa somma per cui sarebbe venduto ad Algeri; un altro, seguendo questo calcolo, troverà dei paesi dove un uomo non vale nulla, e altri dove vale meno di nulla. Valutano gli uomini come gregge di bestiame. Secondo loro, un uomo vale per lo Stato nella misura in cui consuma¹⁴.

In questo passo il duro nocciolo dei mali e dei vizi della società moderna viene allo scoperto, e la critica diventa a un tempo più luminosa e più bruciante: la società degli uomini ha sottomesso se stessa, l'insieme dei suoi valori e dei suoi saperi, al freddo interesse del commercio e alla vana astrazione della ricchezza. E così facendo ha reso gli stessi uomini schiavi, gli ha espropriati della loro essenza isolandoli e alienandoli a se stessi, reificandoli: non più uomini, ma *somme*; non liberi cittadini, ma *cose*.

In un passo fondamentale della *Nuova Eloisa*, Saint-Preux descrive con una lunga lettera il deserto freddo della città di Parigi. Gli uomini sono scomparsi, sostituiti dalle loro proiezioni solitarie, e le strade sono popolate da larve striscianti:

i sentimenti non gli nascono dal cuore, i loro lumi non gli stanno nello spirito, i loro discorsi non esprimono i loro pensieri, di loro non si scorge altro che l'aspetto esterno, e in una società uno si trova pressappoco come davanti a un quadro mobile, nel quale il pacifico spettatore è l'unico essere semovente.

[...]. Frattanto vedi se non ho ragione a chiamar deserto quella folla, e di spaventarmi d'una solitudine nella quale altro non trovo che una vana apparenza di sentimenti e di verità, un'apparenza che muta a ogni istante e si distrugge da sé, nella quale non vedo altro che larve e fantasmi che colpiscono la vista e dileguano non appena si cerca di

¹⁴ *Ivi*.

afferrarli. Finora non ho visto altro che maschere; quando mai potrò vedere volti umani?¹⁵.

Si comincia fin d'ora a intravedere quale sia il risultato dell'intera critica. Quale sia, cioè, il compito che attende Rousseau: quello di esercitare la riflessione e di mettere alla prova la sua filosofia nella difficile costruzione di un'alternativa. Di una trasformazione *possibile*, tanto dell'uomo quanto della società, che si può fin d'ora intravedere nell'immagine del *citoyen*:

col denaro si può avere tutto, eccetto i costumi e i cittadini.

[...].

Abbiamo fisici, geometri, chimici, astronomi, poeti, musicisti, pittori; ma non abbiamo più cittadini; o se ancora ce ne restano, dispersi nelle nostre campagne abbandonate, là muoiono indigenti e disprezzati¹⁶.

Questa figura è offuscata e presentata in forma quasi mitologica. Nondimeno, esprime già i termini di un problema molto fecondo: quello del politico nell'antropologico. Ovvero, l'idea dello stretto rapporto tra uomo virtuoso e buon cittadino non solo pone già le premesse per una ricerca volta in questa direzione, e verso lo studio della correlazione tra natura umana e società politica; ma esprime anche una netta predilezione a intendere l'uomo come orientato alla *polis* anziché ripiegato sull'*oikos*.

II. Dalla critica del pensiero alla critica dell'uomo. *Il discorso sulla disuguaglianza parte prima.*

Il pensiero non è qualcosa tale da potersi esaurire in slanci rettilinei e isolati. Piuttosto è una potenza tortuosa, un galoppo a briglie sciolte che inevitabilmente provoca sbandamenti e riflussi, estrinsecando in forza di se stesso, delle proprie spinte e pressioni interne, nuove strade e nuovi problemi. Pertanto, al primo discorso ne segue un secondo: il *Discorso*

¹⁵ J.J. ROUSSEAU, *Giulia o la nuova Eloisa*, trad. it., di P. BIANCONI, a cura di E. PULCINI, Rizzoli, Milano 2018, cit., p. 251.

¹⁶ J.J. Rousseau, *Discorso sulle scienze e sulle arti*, cit., pp. 18; 23.

sull'origine e i fondamenti della disuguaglianza tra gli uomini pubblicato nel 1755, che permette a Rousseau un approfondimento metodologico della critica e di conseguenza una sua più solida legittimità¹⁷.

Questo testo si concentra, come suggerisce il titolo, sul problema dell'origine della società corrotta. Si impegna cioè a render conto della genealogia della depravazione, incrociando il piano storico-antropologico – ossia la domanda relativa alle modalità in cui storicamente e fisicamente l'uomo del vizio è venuto a costituirsi – con il piano logico-formale – cioè con la struttura interna che sorregge il suo movimento –.

Ma il problema dell'origine viene assunto, fin dalla prefazione, come un domandare che apre una strada diametralmente opposta al suo oggetto:

Ho cominciato con qualche ragionamento; ho azzardato qualche congettura, meno nella speranza di risolvere il problema che nell'intento di chiarirlo e di ricondurlo ai suoi veri termini. [...]. Non è infatti un'impresa da poco sceverare nella natura attuale dell'uomo ciò che è originario da ciò che è artificiale, e conoscere bene uno stato che non esiste più, che forse non è mai esistito, che probabilmente non esisterà mai¹⁸.

Già da queste poche battute si evince come la domanda sull'origine rimbalzi, per così dire, all'estremità opposta. Com'essa venga utilizzata per illuminare non il primigenio in quanto tale, ma il suo svolgimento, il suo trascolorare nella conclusione. Quindi per mostrare quale sia la realtà non dell'inizio, ma dello stato finale, cioè dello stato che *attualmente* assedia il filosofo¹⁹. È dunque importante sottolinearlo fin dall'inizio: a Rousseau

¹⁷ In verità già nella Premessa al *Narciso* troviamo un approfondimento che indica nell'economico l'elemento oscuro che lo stato dell'arte copriva. Cfr. P. CASINI, *Introduzione a Rousseau*. Cfr. M. REALE, *Le ragioni della politica. J.-J. Rousseau dal «Discorso sull'ineguaglianza» al «Contratto»*, Edizioni dell'Ateneo, Roma 1983.

¹⁸ J.J. ROUSSEAU, *Discorso sull'origine e i fondamenti della disuguaglianza fra gli uomini*, in ID., *Scritti politici I*, a cura di M. GARIN, 3 voll., Laterza, Roma-Bari 1994, cit., p. 131.

¹⁹ Cfr. C. SPECTOR, *Rousseau. Les paradoxes de l'autonomie démocratique*, Michalon Éditeur, Paris 2015; in cui si mostra come l'intento di Rousseau sia quello appunto spiegare l'ineguaglianza attuale e che lo stato di natura rappresenta una *finzione storica*; ossia, attraverso una critica epistemologia – l'impossibilità di utilizzare un sistema rigoroso per rimontare allo stato di natura – utilizza l'immagine dell'uomo selvaggio come una *supposizione* per criticare l'uomo attuale: "Rousseau n'envisage donc pas de remonter au commencement ; l'origine qu'il entend décrire est

interessa non tanto tornare all'origine del processo storico, quanto ritornare all'origine della sua filosofia critica, cioè al suo essere filosofia *necessariamente* storico-analitica o genealogica. Una filosofia critica, infatti, è già, nel proprio concetto, domanda sulla *genesi*. Perché è evidente come sia impossibile criticare qualcosa senza presupporre in essa una *crisi*, cioè una separazione o una distinzione – “crisi” deriva da *κρίνω*, che significa giudicare ma anche distinguere – tra la cosa come appare e la cosa come dovrebbe essere; quindi senza presupporre, nella cosa criticata, la *storia* del suo dirottamento, del suo divergere o differenziarsi da una forma che la precede: il suo essere essenzialmente deformazione o, appunto, degenerazione. Piuttosto che presentare un'origine pura e astorica dell'umanità, allora, ciò che preme a Rousseau è mostrare la *storicità* dell'uomo, il fatto che la sua società è razionale e *dunque* un che di divenuto. Di questo nesso logico fondamentale – razionale = divenuto – egli dà ben conto trattando della natura del linguaggio:

Ogni idea generale è puramente intellettuale; per poco che c'entri l'immaginazione, l'idea diventa senz'altro individuale. Provate a raffigurarvi l'immagine di un albero in generale; non ne verrete mai a capo; senza volere, dovrete vederlo piccolo o grande, rado o folto, chiaro o scuro, e, se dipendesse da voi di vederci solo ciò che si trova in ogni albero, la vostra immagine non somiglierebbe più a un albero. Gli esseri puramente astratti [...] si concepiscono solo mediante il *discorso*. Solo la definizione del triangolo vi dà la vera idea del triangolo: appena ve ne figurate uno dentro di voi si tratta di un certo triangolo e non di un altro, e non potete evitare di rendere sensibili le sue linee o colorata la sua superficie. Per avere delle idee generali bisogna dunque *enunciare* delle proposizioni, bisogna *parlare*; ché, appena l'immaginazione si arresta, lo spirito procede solo con l'aiuto del *discorso*²⁰.

un fondement philosophique et non une source historique. [...]. Contre les discours idéologiques qui prétendent que l'inégalité conventionnelle est fondée sur l'inégalité naturelle, il entend mettre à jour le processus génétique qui a donné naissance à l'établissement et à la pérennisation de l'inégalité parmi les hommes. La déconstruction est une démystification”, cit.

²⁰ J.J. Rousseau, *Discorso sull'origine e i fondamenti della disuguaglianza*, cit., p. 158; (uso del corsivo mio).

Abbiamo qui una netta contrapposizione tra *immaginazione* come rappresentazione statica e *linguaggio razionale* come movimento rapportantesi negativamente a essa. L'uomo si appropria della razionalità, del suo carattere generale-astratto, solo attraverso un movimento non razionale che la anticipa e che in quanto già intrinsecamente relazionale riesce a distruggere il torpore delle rappresentazioni. Questo movimento per un verso è ancorato alla materialità sonora delle parole e all'uso pratico-esperienziale della voce o dell'enunciazione; per altro verso è ciò che sublima queste ultime alla dimensione concettuale e spirituale²¹.

Tutto ciò significa che alla formazione del linguaggio soggiace un'azione viva e diveniente. Lungi dall'esser studiato a tavolino, nasce da circostanze fortuite: un essere incosciente e meschino si abbarbica alla corrente sonora del discorso parlato riuscendo, dopo qualche giro, a conquistare una riflessione. È qui che si apre il divario: da un divenire rapsodico e naturale, di cui ancora non conosciamo le caratteristiche, segue il divenire della razionalità e della moralità, inseparabili dalla coscienza sociale. Non è importante, in questo processo, dimostrare la priorità del linguaggio sulla società o viceversa: "lascio – scrive Rousseau – [...] la discussione di questo difficile problema"²². Quel che conta è sapere che questa capacità linguistica, propria solamente dell'uomo morale e sociale, sia *divenuta* tale. E quindi che l'uomo della società, l'uomo che ci circonda, è un *esser divenuto* uomo.

Nel primo libro dell'*Emilio*, nella sezione intitolata: *Gli inizi dello sviluppo spirituale*, Rousseau immagina la situazione paradossale d'un uomo nato bell'e fatto, venuto al mondo immediatamente così come lo vediamo da adulto:

²¹ Sul linguaggio come momento di unità di materia e spirito in divenire, momento materiale che determina la coscienza, tratta anche Marx, in cfr. K. MARX, E F. ENGELS, *Ideologia tedesca*, trad. it. di F. Codino, Editori Riuniti, Roma 2018, p. 93.

²² *Ibidem*, p. 159.

supponiamo che un bambino avesse nascendo la statura e la forza di un uomo fatto [...]; quest'uomo-bambino sarebbe un perfetto imbecille, un automa, una statua immobile e quasi insensibile: non vedrebbe niente, non udirebbe niente, non conoscerebbe nessuno, non saprebbe volgere gli occhi verso l'oggetto da vedere; [...]. Quest'uomo formato tutto d'un colpo, non saprebbe neppure rizzarsi sui propri piedi; [...]; si vedrebbe allora questo gran corpo, forte e robusto, restare immobile come una pietra o strisciare carponi come un cucciolo. [...]. Nessuno può negare [...] che tale a un di presso sarebbe lo stato primitivo di ignoranza e stupidità naturale proprio dell'uomo, prima che avesse appreso alcunché dall'esperienza o dai suoi simili²³.

Il riferimento allo stato naturale è di estrema importanza e ci permette, per spiegarlo, di riprendere il *Discours* rousseauiano dall'inizio, seguendone via via gli sviluppi.

Innanzitutto, dire che l'uomo è un che di divenuto significa non solo mostrare l'impossibilità che i rapporti sociali siano un *dato* semplicemente naturale – così da rendere impossibile che in forza di questa naturalità supposta si autolegittimino –; ma significa anche, per lo stesso motivo, l'impossibilità di proiettare sulla natura ciò che troviamo nella società:

tutte le definizioni di questi uomini sapienti, in perpetua contraddizione tra loro sotto ogni altro rispetto, si accordano soltanto su un punto: nel presentare la legge di natura come qualcosa che è impossibile intendere, e quindi osservare, senza spiccate capacità di ragionamento e senza una profonda metafisica. Ciò significa precisamente che gli uomini hanno dovuto impiegare per fondare la società lumi intellettuali che si sviluppano solo [...] in seno alla società stessa.

[...] ben difficile sarebbe consentire su una buona definizione della legge naturale. Così tutte quelle che si trovano nei libri, oltre il difetto di essere diverse tra loro, hanno quello di essere ricavate da molteplici conoscenze che non appartengono per natura agli uomini, e da vantaggi la cui idea è concepibile solo da uomini già usciti dallo stato di natura²⁴.

²³ J.J. ROUSSEAU, *Emilio o dell'educazione*, trad. it. P. MASSIMI, Mondadori, Milano 2007, cit. pp. 44-45.

²⁴ J.J. ROUSSEAU, *Discorso sull'origine e i fondamenti della disuguaglianza*, cit., pp. 133.

In questo modo è posta da Rousseau la separazione tra natura e società civile, e il punto di partenza dell'opera appare come un duello aperto contro il giusnaturalismo²⁵, contro quella "legge di natura" come *ideologia* che troviamo in Pufendorf e in Locke:

Tutti i filosofi che hanno esaminato i fondamenti della società hanno sentito il bisogno di risalire allo stato di natura, ma nessuno c'è arrivato. [...] parlando senza posa di bisogno, di avidità, di oppressione, di desiderio e d'orgoglio, hanno trasferito nello stato di natura idee prese dalla società: parlavano dell'uomo allo stato selvaggio e dipingevano l'uomo civilizzato. Alla maggior parte dei nostri autori non è neppure venuto in mente di mettere in dubbio l'esistenza dello stato di natura; mentre [...] risulta evidente che neanche il primo uomo [...] era in tale stato; e [...] bisogna negare che, [...], gli uomini si siano mai trovati nel puro stato di natura²⁶.

È questo, secondo Rousseau, il presupposto fondamentale per poter ragionare sulla disuguaglianza. Un presupposto, tuttavia, non privo di complicazioni e di conseguenze.

Torniamo perciò sul metodo e sull'intento di questo scritto:

Non bisogna prendere le ricerche in cui ci si può addentrare su questo tema per verità storiche, ma solo per ragionamenti ipotetici e condizionali, più adatti a chiarire la natura delle cose che non a svelarne la vera origine²⁷.

L'operazione di Rousseau, ripetiamolo ancora una volta, non è quella di ritornare all'uomo delle caverne; bensì quella di cercare nell'uomo, dice: "come lo vedo oggi"²⁸, ciò che non appartiene ai dispositivi della società. Un'operazione negativa, quindi, di sottrazione. Occorre togliere dall'uomo civilizzato tutti gli attributi della civilizzazione, per cercare di individuare

²⁵ Cfr. C. SPECTOR, *Rousseau. Les paradoxes de l'autonomie démocratique*, il primo paragrafo.

²⁶ *Ibidem*, pp. 139-140.

²⁷ *Ivi*. Questa qualità *controfattuale* con cui Rousseau sceglie di colorare la propria argomentazione, che rende esplicito il suo interesse per la critica dell'attualità in quanto prodotto storico piuttosto che la sua volontà di recuperare il passato, rappresenta un elemento innovativo rispetto a Hobbes, a Locke, e ai giureconsulti, i quali trattavano lo stato di natura convinti che fosse esistito o che esistesse nella realtà, cfr. R. Derathé, *Jean-Jacques Rousseau e la scienza politica del suo tempo*, trad. it. di R. Ferrara, il Mulino, Bologna 1993, cit. p. 159.

²⁸ *Ibidem*, p. 142.

quelle qualità universali che gli appartengono solamente in quanto uomo; cioè che sono proprie del concetto di umano, e rimuovendo le quali esso stesso verrebbe rimosso. Ecco perché la sua operazione è storica e analitica insieme: individua quegli elementi che sono analiticamente implicati nel concetto di uomo – posto che quella cosa chiamata uomo ci sia, ci dovranno essere in essa necessariamente questi elementi – attraverso lo studio del loro divenire o del processo della loro costituzione²⁹.

Ora, compiendo questa operazione di analisi-scomposizione, Rousseau scopre che al concetto di uomo appartengono naturalmente due dimensioni delle quali non è possibile fare a meno. La prima è la dimensione fisico-materiale, nella quale però troviamo semplicemente un animale tra gli altri: “in una parola tal quale ha dovuto uscire dalle mani della natura, vedo un animale”³⁰. Considerata solamente dal punto di vista fisico, come cosa tra le cose tosto legata alla natura, la vita dell’uomo si presenta quindi come animalesca, uniforme, solitaria. Questo tema sembra rivelare, piuttosto che una concezione “robinsoniana” dell’uomo, una concezione atomistica della materia e del mondo fisico, nella quale la relazione non è implicata. I corpi, e dunque anche l’uomo-corpo, se pensati solo come *pezzi* della natura – ciò che del resto si sta tentando di fare in questa parte del ragionamento rousseauiano – avrebbero un carattere puramente monadico e separato, venendo in contatto casualmente grazie a urti puramente meccanici³¹.

²⁹ Sulla questione del metodo utilizzato da Rousseau in questo scritto, sul suo porsi come “scienza nuova” necessaria per fondare il pensiero politico, e sulle sue relazioni con il panorama culturale dell’epoca, cfr. M. REALE, *Le ragioni della politica*.

³⁰ *Ibidem*, p. 143.

³¹ Cfr. V. GOLDSCHMIDT, *Anthropologie et politique, Les principes du système de Rousseau*, Vrin, Paris 1983. Una delle parti iniziali di quest’opera (pp. 230-266) mostra come questa prima descrizione dell’uomo naturale, prodotta grazie all’influenza di Lucrezio e di Buffon, sia da intendersi appunto in senso meramente *fisico* e *biologico*. Goldschmidt ricollega questa prima descrizione rousseauiana dell’uomo naturale a una dimensione *permanente* e rigorosamente *antistorica*: “opposée à l’histoire, comme l’éternité au temps”. Ma, appunto, assumerla come una descrizione definitiva dell’uomo naturale rousseauiano andrebbe incontro a una serie di difficoltà a cui è difficile trovare soluzione. Innanzitutto, come render conto della descrizione del processo storico presente nella seconda parte del *Discorso*? Nelle interpretazioni che danno maggior importanza all’aspetto dell’isolamento e dell’equilibrio statico quali qualità dell’uomo naturale, come lo stesso Goldschmidt e i già citati Derathé e Reale, l’argomentazione del secondo *Discorso*

Ma è chiaro che ciò non basta a definire l'uomo. Seppur essenziali, infatti, questi aspetti non esauriscono il complesso quadro che egli sta andando elaborando; e un'altra dimensione sostanziale, per giunta in grado di trasformare radicalmente ciò che abbiamo appena visto, fa capolino.

Questa volta, a differenza della prima, abbiamo a che fare con qualcosa d'immateriale e di duplice, composto da due qualità diverse ma interagenti:

Fin qui mi sono limitato a considerare l'uomo fisico; vediamo ora di considerarne l'aspetto metafisico e morale.

Vedo in ogni animale solo una macchina ingegnosa [...]. Vedo esattamente le stesse cose nella macchina umana, con questa differenza: che nelle operazioni della bestia la natura fa tutto da sola, mentre l'uomo concorre alle proprie in qualità di *agente libero*. L'una sceglie o rifiuta per istinto, l'altro per un atto di *libertà* [...].

[...] il tratto specifico che distingue l'uomo dagli altri animali non è dunque tanto l'intelligenza, quanto la sua qualità di *agente libero*. [...] nella *capacità di volere*, o piuttosto di scegliere, e nella coscienza di questa capacità, si trovano solo atti puramente spirituali, che con le leggi della meccanica non si spiegano affatto.

va inevitabilmente incontro a un'aperta contraddizione o, almeno, a un nodo irrisolto: da un'assoluta a-storicità della natura umana alla sua essenziale apertura al divenire e alla determinazione storica. Questa tensione è ben descritta in A. FERRARA, *Modernità e autenticità, Saggio sul pensiero sociale ed etico di J. J. Rousseau*, Armando editore, Roma 1989, in particolare nel paragrafo terzo del secondo capitolo, p. 47. Lo stesso Goldshmidt sostiene che vi siano due descrizioni differenti e opposte dello stato naturale: "l'une statique, l'autre progressive", e che quindi "dans le devenir historique auquel est soumis l'état de nature, le récit distingue une permanence et un changement", rispondenti al *metodo* specifico di Rousseau: voler considerare isolatamente stato di natura e società civile, per mostrare come questa non derivi da quello. Ma se tutto ciò è vero, non è altrettanto veridico che tale caratteristica dello stato di natura esaurisce la concezione rousseauiana dell'essenza umana. Quest'ultima, piuttosto, dev'esser pensata tenendo insieme tanto il piano fisico-biologico che lo pensa isolatamente e fuori dal tempo, quanto quello metafisico e morale, come vedremo, che fa dell'uomo una *potenzialità diveniente* aperta al processo storico e alla relazione. Del resto, confinare l'uomo naturale al di fuori della storia rende ardua anche l'interpretazione della *perfettibilità* e della *pietà*, due concetti che vengono collegati da Rousseau, rispettivamente, a quelli di *potenzialità* e *identificazione*. Per questi motivi non ritengo opportuno trarre le somme del discorso rousseauiano sulla natura umana già a questo livello, e piuttosto di leggere l'isolamento a-storico come essenziale all'uomo naturale, mi sembra preferibile sostenere che a questo punto dell'argomentazione non si possa ancora parlare di uomo, né tantomeno di vera origine. Rousseau è fermo, per il momento, solo a un lato della medaglia, e sta cercando di restituire all'umano una dimensione, quella biologica e materiale, che certo gli è essenziale ma che non ne esaurisce l'essenza. Solo in questo senso, allora, leggerei la differenza fisica che separa gli individui. Rispetto al rapporto tra disuguaglianza fisica e uguaglianza morale, cfr. A. BURGIO, *Eguaglianza Interesse Umanità. La politica di Rousseau*, Bibliopolis; per il quale le differenze naturali implicherebbero immediatamente la coappartenenza dell'uomo alla sua specie, e quindi, di fatto, la sua naturale eguaglianza.

Ma quand'anche le difficoltà che sorgono intorno a tutti questi problemi lasciassero qualche possibilità di discussione a proposito di questa differenza tra l'uomo e l'animale, c'è a distinguerli un'altra qualità molto specifica e su cui non può esservi contestazione, e cioè la capacità di *perfezionarsi*; facoltà che, con l'aiuto delle circostanze, sviluppa successivamente tutte le altre, e che vige tra noi, nella specie come nell'individuo³².

L'uomo è libero, e questa libertà si realizza nella sua *perfettibilità*. L'essere umano non è solamente, come abbiamo visto, un *ché* di divenuto; bensì è anche e più propriamente un *divenire*, una potenza sviluppantesi che tende costantemente a estrinsecare nuove forze, nuove capacità, nuove qualità³³.

³² J.J. ROUSSEAU, *Discorso sull'origine e i fondamenti della disuguaglianza*, cit., pp. 149-150.

³³ Occorre qui prendere in considerazione la profonda interpretazione della *perfettibilità* data dal Goldschmidt in *Anthropologie et politique*. Egli dedica a tale concetto un intero paragrafo (pp. 288-292), in cui avanza una serie di considerazioni tutte tese a separare radicalmente perfettibilità e libertà. In primo luogo, *perfettibilità* è il nome di una condizione formale che permette libertà e ragione e che non coincide con la natura umana (ma aggiunge: "à moins de penser que l'essence humaine consiste dans cette illimitation même"); questo concetto indica una qualità meramente biologica e il passaggio all'atto di questa facoltà richiede cause esterne: essa non provoca cambiamento di per sé e non corrompe l'immutabilità dello stato originario; è, sempre secondo Goldschmidt, una facoltà di equilibrio opposta alla socialità ed è ciò che permette di risolvere il problema della differenza tra uomo e animale senza entrare nel problema di distinguere uomo primitivo e uomo civilizzato, tenendoli cioè separati. Ma se tutto ciò è vero, e dunque la *perfettibilità* rientra nella descrizione fisico-biologica dell'uomo, descrizione che per Goldschmidt è a-temporale, è pur vero che questo principio fisico non può essere slegato da una dimensione *potenziale*, da un'idea di *plasticità* esprimentesi come *capacità effettiva* che deve attuarsi per comparire. Ovvero, per far sì che tale capacità sia veramente l'elemento di discernimento tra l'uomo e l'animale, l'elemento che rende l'essere umano ciò che è, bisogna ammettere che essa non rimanga una facoltà in potenza ma che anzi si espliciti effettivamente. Dunque, mi pare logico concludere che tale facoltà non possa significare altro che l'essenza e la stessa naturalità umane coincidono con un'*apertura* originaria nei confronti del divenire storico. L'uomo si distingue dagli animali, per Rousseau, proprio perché la sua natura è questa plasticità esprimentesi esclusivamente dentro il processo storico, un processo di sviluppo esperienziale aperto e aleatorio in cui egli può divenire tanto più intelligente quanto più stupido dell'animale stesso. In definitiva, penso che per concepire la visione rousseauiana dell'uomo occorra pensare queste due dimensioni – quella fisica, la sua perfettibilità, con quella metafisica, la sua libertà – *insieme*. Per questo egli ha scelto di occuparsi di entrambe nella medesima argomentazione. Del resto, anche il Derathé, che legge lo stato di natura a partire dall'isolamento e a partire da tale lettura costruisce la sua interpretazione, ha difficoltà a slegare questa nozione di perfettibilità da uno stato aperto a un divenire storico; infatti, egli afferma: "La socievolezza, per lui, è un sentimento innato, proprio come è una facoltà innata la ragione. Entrambe però non esistono nell'uomo naturale se non «in potenza», perché il loro sviluppo è legato a condizioni che coesistono solo nell'ambiente sociale", R. Derathé, *Jean-Jacques Rousseau e la scienza politica del suo tempo*, cit. p. 185. Dunque, se uscendo dalle mani della natura l'uomo non può esser pensato come socievole, occorre però ammettere che già in questo stato egli è *potenzialmente* sociale; ovverosia, ripetiamolo per l'ultima volta, è una libera potenzialità *aperta* al processo storico e determinantesi perciò solo dentro di esso. Sempre il Derathé, in R. DERATHÉ, *Le rationalisme de Jean-Jacques Rousseau*, Press Universitaires De France, Paris 1948; mostra come la perfettibilità sia l'elemento che per Rousseau distingue l'uomo

Emergono allora due sensi in cui è possibile intendere l'uomo naturale in questo secondo *Discorso*: esso è tanto il *bestione* che vive isolato nelle foreste, ma in ciò non si distingue dagli altri animali ed è considerato solo dal punto di vista materiale e fisico; quanto, e ciò deriva dall'*aggiunta* alla dimensione materiale della sua libertà perfettibile, l'uomo selvaggio *aperto* alla dimensione diveniente della storia. Da questo angolo prospettico più generale, lo stato di natura rousseauiano si colora di un insieme di qualità che impediscono di ridurlo a una dimensione immutabile ed eterna. Piuttosto, la naturalità propria dell'uomo, la sua essenza che è tanto materia quanto libertà, si configura come una *potenza diveniente libera* che ha la capacità di modificarsi modificandosi, di scegliere percorsi differenti tra alternative possibili, e dunque lo pone all'interno di una dimensione *storica* e processuale sostanzialmente *aperta e potenziale*. Certo la natura impone

dall'animale, epperò mostra anche come in stato di natura tale elemento sia solo una facoltà *virtuale*, presente appunto solo in potenza, ed entrante in azione solo quando l'umanità lascia lo stato di natura per lo stato civile. Ma, allora, con ciò si deve ammettere che l'uomo assume la sua determinazione *peculiare* solo in quanto abbandona lo stato *animalesco* per entrare nel processo di sviluppo delle proprie *specifiche* caratteristiche umane, dunque in quanto è un ente storicamente determinantesi, divenuto e diveniente. Si pone così la differenza tra la libertà dello stato di natura, intesa come *potenzialità* e *plasticità* unita al divenire della natura; e la libertà civile e morale, ossia la libertà che presuppone un'*appropriazione razionale* della libertà natural-potenziale. Alessandro Ferrara vede nella perfettibilità una *tautologia* che non aggiunge nulla alla libertà, quest'ultima intesa come autodeterminazione che contraddice la prima descrizione dell'uomo naturale proprio perché implica la razionalità e la socialità; cfr. A. Ferrara, *Modernità e autenticità*, pp. 42-43. Credo tuttavia che sia giusto, con Goldschmidt, pensare la perfettibilità come differente dalla libertà; ma occorre capire la loro differenza nella loro *co-implicazione*, ciò permette di scorgere nell'uomo naturale una potenzialità intrinseca, una identificazione con il divenire e con il processo storico, che fa di esso non ancora l'uomo libero nel senso *eminente* dell'appropriazione autonoma e razionale di questo stesso processo; ma l'uomo naturalmente libero in quanto *apertura originaria* a quest'ultimo, differente dall'animale proprio in quanto *potenzialità diveniente aperta* alla propria determinazione storica, e dunque trascendente la specie perché mutabile socialmente nel corso del tempo. Su questo aspetto Rousseau fa sua la posizione normativa di Locke per la quale a ognuno spetta un eguale diritto alla propria libertà naturale. E tuttavia, in quanto Rousseau lega il concetto di libertà all'idea di *perfettibilità* e non, come fa Locke, a quello di proprietà, si porta ben al di là del filosofo inglese: in questi passi, la parola *libertà* prima di essere il nome di un diritto conferito dalla legge naturale, è quello di una categoria che nomina l'*essenza* umana. L'uomo è costitutivamente, prima che proprietario (questa è la vera presa di distanza nei confronti non solo di Locke, ma anche di Grozio e Pufendorf), un flusso libero, naturalmente *indeterminato*, aperto alla contingenza della propria storia. E questo aspetto lo differenzia anche da Hobbes, perché le forme di società determinate che si formano in questo processo, proprio perché fondate sulla potenzialità libera dell'uomo, *potevano acquisire forme differenti* da quelle che hanno assunto, potevano cioè costituirsi sulla base di passioni e sentimenti diversi da quelli della società che egli denuncia, e che invece Hobbes intende come passioni naturalmente legate all'essenza dell'uomo.

dei limiti a cui è impossibile sottrarsi, e spesso Rousseau ne parla come del “giogo della necessità”³⁴; ma essa allo stesso tempo fornisce all’uomo la possibilità di scegliere liberamente, e di seguire ciò che preferisce³⁵.

Questa qualità che nel testo è detta “metafisica o morale” – anche se nondimeno si radica nella stessa corporalità, nelle passioni desideranti e nel fluire dei sentimenti – anticipa la ragione e la fonda; e proprio per questo è anche ciò che permette la costruzione della società depravata:

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

[...] percepire e sentire sarà la sua prima condizione, che avrà in comune con tutti gli animali. Volere e non volere, desiderare e temere, saranno le prime e quasi le sole operazioni della sua anima, fino a che nuove circostanze non vi determineranno nuovi sviluppi.

Dicano i moralisti quello che vogliono, l’intelletto umano deve molto alle passioni, [...] la nostra ragione si perfeziona per la loro attività; cerchiamo di conoscere solo perché desideriamo godere, e non sarebbe concepibile che si affaticasse a ragionare chi

³⁴ “lo sappia, lo impari, lo senta; senta per tempo sul suo capo orgoglioso il duro giogo che la natura impone agli uomini, il pesante giogo della necessità, sotto il quale ogni essere finito è costretto a piegarsi”; J. J. ROUSSEAU, *Emilio*, cit., p. 91.

³⁵ Mi sembra questo l’aspetto fondamentale per comprendere appieno il nesso natura-storia. Se è vero che la storicità è descritta come un’inevitabile rottura nei confronti dell’essenza naturale, che tutto il testo la riflette solo a partire da questa separazione, è allo stesso tempo vero che questa fenditura può essere concepita solo nella misura in cui è immanente all’essenza stessa, ossia alla natura. Da un lato, quindi, la storia dev’essere pensata come frattura e separazione da un’origine che non è assimilabile ad essa ma che nemmeno riposa in un inizio a-storico, e che quindi assume la forma di una negatività ad essa immanente. Dall’altro, l’origine della storia deve coincidere con il concetto di *libertà perfettibile*, un concetto che tiene insieme materia e libertà: fende la storia, non è a essa riducibile, e allo stesso tempo la pone ed è sua possibilità d’esistenza. Soprattutto nella seconda parte del *Discorso*, la *libertà* dev’esser pensata insieme alla *perfettibilità*, e quindi dev’esser intesa come operazione *attiva* della natura umana: libero posizionamento e togliimento delle proprie forme che, se in un primo momento coincide con un movimento anarchico e irrazionale, attraverso lo sviluppo della ragione e della società può divenire libertà civile e morale. A ciò si contrappone, nella storia *determinata* dell’uomo europeo, quel tipo *determinato* di ragione sociale che sottopone la potenzialità naturale attraverso un’astrazione reale, cioè attraverso una fissazione non diveniente di quote di proprietà ereditarie.

non avesse né desideri né timori. Le passioni, a loro volta, traggono dai nostri bisogni la loro origine e dalle nostre conoscenze il loro progresso³⁶.

A questo punto emergono due questioni relative allo stato di natura che sono di capitale importanza. La prima riguarda il giudizio che su di esso Rousseau formula. Benché lo stato di natura sia lodato in continuazione in antitesi alla civiltà, mi pare che tali elogi siano mirati, appunto, soprattutto a sminuire quest'ultima piuttosto che a esprimere un sentimento nostalgico. Anzi, egli è molto esplicito nell'affermare che questo stato, proprio perché anteriore alla ragione, non può esser buono, né tanto meno cattivo:

Sembra a prima vista che gli uomini, in questo stato, non avendo tra loro rapporti morali di nessuna specie o doveri riconosciuti, non potessero essere né buoni né cattivi, né avere vizi o virtù a meno di assumere questi termini in senso fisico chiamino vizi dell'individuo le qualità che possono nuocere alla sua conservazione e virtù quelle che possono contribuirvi; [...]; ma, attenendoci al significato corrente dei termini, è opportuno sospendere il giudizio che potremmo formulare sulla situazione e diffidare dei nostri pregiudizi³⁷.

Allo stesso modo in tutto il secondo libro dell'*Emilio* Rousseau insiste sul fatto che siccome l'infanzia, in quanto dimensione che precede la razionalità, non conosce il bene e il male morali, giudicare i fanciulli come buoni o cattivi non è se non un assurdo.

Ma su questo punto Rousseau fa un passo in profondità. E la sua riflessione prende la forma di una critica serrata nei confronti di Hobbes, il quale ha voluto porre la separazione tra natura e società solo allo scopo di poter giudicare la prima negativamente e la seconda come salvifica:

Soprattutto non finiamo col concludere come Hobbes che l'uomo, non avendo alcuna idea della bontà, sia naturalmente cattivo, che sia vizioso perché non conosce la virtù [...]. Hobbes ha visto molto bene il difetto di tutte le definizioni moderne del diritto naturale, ma le conseguenze che ricava dalla sua definizione dimostrano che le dà un

³⁶ J.J. ROUSSEAU, *Discorso sull'origine e i fondamenti della disuguaglianza*, cit., pp. 150-151.

³⁷ *Ibidem*, p. 161.

senso non meno falso di quello delle altre. [...] per aver introdotto inopportuno nella cura della conservazione dell'uomo selvaggio il bisogno di soddisfare a una molteplicità di passioni che sono opera della società e che hanno rese necessarie le leggi³⁸.

Il giudizio negativo che si vuol porre sull'uomo selvaggio poggia, secondo Rousseau, su di un ragionamento arbitrario, fallace e antinomico: non avendo la men che minima forza per confutare il suo opposto, vale esattamente quanto quello. Quindi si potrebbe tranquillamente sostenere il giudizio contrario senza paura d'esser smentiti o contraddetti:

sicché si potrebbe dire che i selvaggi non sono cattivi proprio perché non sanno cosa vuol dire essere buoni, in quanto a impedire che facciano del male non è né lo sviluppo dell'intelligenza né il freno della legge, ma l'assenza delle passioni e l'ignoranza del vizio³⁹.

Ma d'altra parte v'è un ulteriore aspetto che Rousseau individua nello stato di natura, attraverso il quale insiste proprio su questo giudizio disarmando le teorie del *malanno naturale*. Sottolinearlo è importante non solo perché si tratta di un elemento centrale nell'intero arco meditativo dell'autore; ma anche perché serve a confutare tutte quelle letture dell'uomo naturale rousseauiano che tendono a raffigurarlo come una sorta di omaggio all'individualismo radicale⁴⁰.

Per Rousseau, se fisicamente l'uomo è un ritaglio irrelato del cosmo, meta-fisicamente è una potenza diveniente libera. Pensare insieme questi

³⁸ *Ibidem*, pp. 160-162.

³⁹ *Ivi*.

⁴⁰ Cfr. C. E. VAUGHAN, *Introduction and Notes*, in *The Political Writings of Jean Jacques Rousseau*, 2 voll., Cambridge University Press, Cambridge 1915. Seppur raffinata e pienamente condivisibile l'analisi delle modificazioni che la teoria subisce dal *Contratto sociale* in avanti, mi sembra cadere in errore quando assume che Rousseau abbia abbandonato una iniziale posizione di individualismo radicale (nei *Discorsi*), per quella del tutto opposta di un assoluto collettivismo (nel *Contratto*): "The theory of the *Discourse*, if there be any theory at all, can by no possibility be anything but a theory of individual rights. The conception of man implied throughout the first part of it is that of an isolated being. And such a conception, if applied to political speculation, could end in nothing but individualism run mad. How then is it conceivable that the man who wrote the *Discourse* should within a year and a half—it is an outside estimate—write and publish a work which is a negation of all the principles that individualism holds dear?", cit., p. 26.

due aspetti vuol dire pensare la naturalità dell'uomo come un flusso potenziale di passioni e sentimenti che lo avvicina non solo alle cose ma anche ai suoi simili. Tra le passioni naturali eccellenti dell'uomo una, tanto materiale come la fisicità del suo corpo quanto universale e indeterminata come la sua libertà, emerge nel testo con particolare rilevanza: la *pitié*⁴¹:

Parlo della pietà, disposizione che ben si adatta a esseri così deboli e soggetti a tanti mali come siamo noi; virtù tanto più universale ed utile all'uomo, in quanto precede in lui qualunque riflessione; così naturale che anche le bestie stesse ne danno talvolta segni tangibili. [...].

Tale è il *puro moto* della natura, anteriore a qualunque riflessione; tale la forza della pietà naturale che i costumi più depravati stentano ancora a distruggere [...]. Mandeville [...] non si è accorto che da questa qualità sola derivano tutte le virtù sociali che egli vuol contestare all'uomo. Che cosa sono, infatti, la generosità, la clemenza, l'umanità, se non pietà applicata ai deboli, ai colpevoli, o alla specie umana in generale? Perfino la benevolenza e l'amicizia sono, a guardare bene, i prodotti di una pietà costante, rivolta a un oggetto particolare⁴².

⁴¹ Ciò significa che l'uomo dello stato di natura è *aperto* oltre che alla dimensione storica, anche all'incontro positivo con gli altri esseri umani. Infatti, trovo che sia problematico separare tale sentimento primordiale da una dimensione almeno in *potenza* aperta alla dimensione relazionale: "Così nasce la pietà, il primo *sentimento di relazione* che tocca il cuore umano secondo l'ordine della natura"; J. J. Rousseau, *Emilio*, cit., p. 294. Per la Spector, sempre nel suo *Rousseau. Les paradoxes de l'autonomie démocratique*, la *pitié* coincide con il fondamento di tutte le virtù sociali ed è ciò che nella sensibilità unisce il genere umano: "C'est en ce sens l'identité de notre nature *sensible* (et non rationnelle) qui unit le genre humain". Per questo, ma soprattutto tenendo conto del fatto che la *pietà* è qui presentata da Rousseau come un *moto* della natura, una disposizione che si differenzia dalla ragione-sociale moderna proprio perché quest'ultima separa gli uomini e li ripiega su se stessi – nelle righe immediatamente seguenti afferma inoltre che è la filosofia a isolare gli uomini –, credo si possa comprendere la *pietà* come quel sentimento *fisico* e *immediato* che non si oppone direttamente e non nega in quanto tale la socialità dell'uomo. Ma anzi costituisce un elemento naturale che *spinge* gli uomini l'uno verso l'altro e da cui può scaturire una razionalità sociale non necessariamente depravata, bensì giusta e virtuosa proprio perché rischiarata da quest'ultimo. È l'elemento in cui si esprime la sua libertà naturale, la sua potenzialità, che apre il processo storico permettendo, se recuperata attraverso un movimento peculiare che studieremo nel secondo capitolo del presente lavoro, la libertà civile e morale. Occorre però tenere in considerazione le osservazioni di Goldschmidt: al posto di vedere nella pietà un sentimento *attivo* che spinge gli uomini l'uno verso l'altro, egli la interpreta come una semplice limitazione del principio di conservazione che "maintient la solitude et l'isolement" (p. 340). Ma questa definizione è sostenuta esplicitamente proprio a partire, e per non contraddire, lo stato di puro isolamento che noi confiniamo solo a una parte del discorso rousseauiano.

⁴² J.J. ROUSSEAU, *Discorso sull'origine e i fondamenti della disuguaglianza*, cit., pp. 163-164; (uso del corsivo mio).

Affiora chiaramente, allora, anche la differenza specifica che Rousseau istituisce tra l'essenza umana, come l'abbiamo presentata e cioè come potenza libera aperta alla storia, che egli pone a luogo dell'identificazione come riconoscimento, e la società moderna intesa invece come luogo della razionalità-fissazione, che è l'unico luogo in cui si può parlare di vera solitudine. Se lo stato di natura è un fluire immediato e irrazionale che ci spinge l'uno verso l'altro e che permette il rispecchiamento – e dunque *successivamente* la ragione –, la riflessione crea l'individualità e il senso d'isolamento:

La compassione sarà tanto più energica quanto più l'animale che sta a vedere s'identificherà intimamente con l'animale che soffre. Ora è evidente che questa identificazione deve essere stata infinitamente più stretta nello stato di natura che non nello stato di ragione. È la ragione a generare l'amor proprio ed è la riflessione a rafforzarlo; essa ripiega l'uomo su se stesso e lo *separa* da tutto ciò che lo mette a disagio e lo affligge; è la filosofia che lo *isola*, facendogli dire in segreto, davanti a un uomo che soffre: «muori, se vuoi; io sono al sicuro». [...]. Si può impunemente sgozzare il suo simile sotto la sua finestra; non ha che da tappare le orecchie con le mani e farci sopra un bel ragionamento per impedire alla natura che si rivolta in lui di farlo *identificare* con la vittima. L'uomo selvaggio non possiede questo mirabile talento, e, in mancanza di saggezza e di ragione, lo vediamo sempre abbandonarsi storditamente al primo sentimento dell'umanità⁴³.

Allo stesso modo Rousseau pensa la differenza tra la passione sessuale libera e indeterminata che ci spinge ciecamente verso l'altro, e l'amore, ossia quella stessa passione sessuale inquinata però dagli elementi moralistici della società. Elementi che, tuttavia, possono essere anche virtuosi. Con *inquinato* infatti non s'intende per forza malato; bensì, che ha ereditato nella propria struttura la possibilità dell'eccesso. Cioè diviene un equilibrio che tuttavia è costantemente minacciato dalla possibilità di una crescita smisurata e autodistruttiva. La quale, per Rousseau, è possibile solo

⁴³ *Ivi*; (uso del corsivo mio).

nell'ambito della coscienza che ricorda e immagina, cioè della coscienza dell'uomo civilizzato.

Questo tema sarà centrale nel romanzo *Giulia o la nuova Eloisa*, ma è prezioso fin d'ora per mostrare come la ragione e la moralità in Rousseau non siano sempre e immancabilmente segno di corruzione, anzi. C'è razionalità e razionalità, così come c'è società e società. Una ragione ridotta a semplice mezzo per il commercio e la ricchezza è una ragione marcescente, sintomo di una società a essa speculare. Una ragione che pone il bene e la felicità come fine, che non nega i sentimenti ma riesce a cercare un giusto mezzo tra la natura e la morale-sociale, come vedremo, è completamente un'altra cosa.

Tutto ciò ci riporta a una delle questioni centrali dell'opera: se è sicuramente veridico affermare che nello stato di natura ci sono sofferenza e dolore, è illegittimo e menzognero supporre che in essa regnino servitù e dominio. È solo nella società depravata che la differenza naturale o fisica dell'uomo si moltiplica aumentando a dismisura. Questo accrescimento esponenziale provoca in essa una trasformazione di qualità: prende la forma fissa delle *catene della dipendenza*, cioè dei dispositivi e delle strutture sociali dell'oppressione. Così amplificata, la disuguaglianza naturale passa ad altro. E diviene disuguaglianza morale e politica:

Sento ripetere di continuo che i più forti opprimeranno i più deboli; ma mi si spieghi che si vuol significare con questa parola oppressione. Gli uni domineranno con violenza; gli altri gemeranno, asserviti a ogni loro capriccio: è proprio ciò che vedo accadere tra noi, ma non immagino come potrebbe dirsi lo stesso degli uomini selvaggi, a cui si durerebbe una gran fatica per far capire cos'è schiavitù e cos'è dominio. Un uomo potrà benissimo impadronirsi dei frutti che un altro ha colto, [...]; ma come potrà mai arrivare a ottenerne l'obbedienza? E quali catene di soggezione potranno esservi fra uomini che nulla posseggono? [...]. Faccio venti passi nella foresta e le mie catene sono infrante [...].

Senza dilungarsi inutilmente su questi particolari, ognuno deve vedere che, nascendo i legami della servitù solo dalla mutua dipendenza degli uomini e dai reciproci bisogni che

li tengono uniti, non è possibile asservire un uomo senza prima averlo messo in condizione di non poter fare a meno del suo simile⁴⁴.

L'altro aspetto che qui occorre prendere in considerazione è il fatto che il passaggio dalla materialità alla società, o dal corporale al razionale, sia per Rousseau un processo fondamentalmente aleatorio. Strettamente legato alle circostanze del caso e della fortuna, alla “potenza meravigliosa delle cause minime”, il percorso che ha istituito *questa* società particolare che ci circonda – o meglio *quella* che egli vedeva a metà del Settecento –, è perciò stesso un percorso *determinato*⁴⁵. Una, cioè, tra le possibili strade che poteva, in linea teorica, andare diversamente:

Dopo aver dimostrato che la disuguaglianza nello stato di natura è appena percettibile [...], mi resta da esporre la sua origine e i progressi nello sviluppo successivo dello spirito umano. Dopo aver mostrato che la *perfettibilità*, le virtù sociali e le altre facoltà che l'uomo naturale aveva ricevuto in potenza non avrebbero potuto mai svilupparsi da sole, avendo bisogno a tal fine del concorso *fortuito* di parecchie cause estranee che *potevano anche non verificarsi mai*, [...]; mi restano da considerare e ravvicinare i diversi casi che hanno potuto perfezionare la ragione umana peggiorando la specie⁴⁶.

Queste ultime battute della prima parte del secondo *Discorso* sono molto importanti, perché attestano con chiarezza quanto segue: per Rousseau, dire che l'uomo naturale non è solo un divenuto ma anche un libero divenire, significa affermare allo stesso tempo la libertà della storia umana in generale. Questo, a sua volta, significa scorgere un'apertura nel presente, vedere come la situazione che caratterizza la società, nel momento preciso

⁴⁴ *Ibidem*, p. 170.

⁴⁵ Cfr. M. EINAUDI, *Il primo Rousseau*, trad. it. di M. L. BASSI, Einaudi, Torino 1979; su come la vicenda della socializzazione umana divenga nel testo sempre più marcatamente una storia particolare, segnata da eventi peculiari, che attestano l'orientamento marcatamente storico della critica. Cfr. A. BURGIO, *Eguaglianza Interesse Umanità. La politica di Rousseau*, pp. 44-45; in cui una nota evidenza come in un passo della *Prefazione* al *Narcisse* emerge la specificità europea dello sviluppo della proprietà pensato da Rousseau.

⁴⁶ J. J. ROUSSEAU, *Discorso sull'origine e i fondamenti della disuguaglianza*, cit., pp. 170-171; (corsivo mio).

in cui si parla e si scrive, sarà inevitabilmente tramutata da un futuro possibilmente differente. Scrive Rousseau in un passo dell'*Emilio*:

Tutto ciò che gli uomini hanno fatto, gli uomini possono distruggerlo: caratteri insopprimibili non ce ne sono, tranne quelli che la natura imprime, e la natura non fa né principi, né ricchi, né gran signori⁴⁷.

L'unico carattere insopprimibile è la continua e naturale soppressione di ogni carattere. Siamo di fronte alla costruzione, da parte di Rousseau, non solo della teoria di un'origine determinata; bensì e soprattutto della teoria di un futuro in-determinato e non necessario, che a sua volta apre le possibilità del presente e permette di pensare un'alternativa.

III. Dall'uomo alla politica. Il discorso sulla disuguaglianza parte seconda.

Entriamo così nella seconda parte del secondo *Discorso*. Qui, viene approfondita l'analisi dello sviluppo specifico della società europea, concentrando l'attenzione sulla struttura interna dalla quale essa emerge e si fonda, e quindi sulle modalità con le quali produce e riproduce se stessa.

Rousseau, che riguardo ad aperture affascinanti non è secondo a nessuno, enuncia con uno slancio d'effetto e senza mezzi termini il principio fondamentale su cui si regge la società civile: la *proprietà*.

Il primo che, cinto un terreno, pensò di affermare: *questo è mio*, e trovò persone abbastanza ingenua da credergli fu il vero fondatore della società civile. Quanti delitti, quante guerre, quante uccisioni, quante miserie e quanti orrori avrebbe risparmiato al genere umano colui che strappando i paletti o colmando il fossato, avesse gridato ai suoi simili: «Guardatevi dall'ascoltare questo impostore. Se dimenticate che i frutti sono di tutti e che la terra non è di nessuno, voi siete perduti». Ma è molto probabile che le cose fossero già arrivate al punto di non poter durare così com'erano; infatti quest'idea di proprietà, dipendendo da parecchie idee antecedenti che non sono potute nascere se non

⁴⁷ J.J. ROUSSEAU, *Emilio o dell'educazione*, cit., pp. 252-253.

in successione di tempo, non si formò tutt'a un tratto nello spirito umano: fu necessario fare molti progressi⁴⁸

Il nocciolo della questione comincia a svelarsi fin da subito: non si può parlare di una forma di proprietà qualsiasi, ma della forma *specificata* che storicamente il possesso è venuto ad assumere. Inoltre, un'importante anticipazione è già presente in queste battute: *proprietà* è a sua volta il nome di un rapporto sociale specifico che è alla base dei conflitti, di un rapporto che spinge la civilizzazione a ridosso dei suoi limiti costitutivi conducendola a esiti contraddittori e autodistruttivi. Necessari, si potrebbe aggiungere, proprio perché a essere paradossale è lo stesso nesso che la civiltà intrattiene con quel rapporto: a motore del suo movimento vi è un rapporto, quello di proprietà, che nella sua essenza è un non movimento, e piuttosto ha i tratti della fissazione e dell'isolamento artificiali⁴⁹.

⁴⁸ J.J. ROUSSEAU, *Discorso sull'origine e i fondamenti della disuguaglianza*, cit., p. 173.

⁴⁹ La proprietà non è tuttavia negata da Rousseau in quanto tale, ma solo in quanto principio fondamentale del rapporto sociale che viene reso principio *naturalizzato*, non dipendente dal vaglio della ragione pubblica; ovvero, non sottomesso alla libertà della volontà generale. L'esito reificante che Rousseau denuncia, dunque, opponendosi con ciò al liberalismo classico di matrice lockiana, dipende proprio dalla deduzione della libertà a partire da questo principio e non viceversa. Al fine d'illuminare meglio il senso che Rousseau conferisce al concetto di proprietà in questo *Secondo Discorso*, è bene prendere brevemente in considerazione un'interpretazione efficace. Cfr. J. MACADAM, *Rousseau: The moral dimensions of property*, in A. PAREL and T. FLANAGAN (edit by), *Theories of Property, Aristotle to the Present*, Wilfrid Laurier University Press, Waterloo 1979; in cui si mostra, seguendo lo sviluppo argomentativo del *Discorso*, come la condizione di schiavitù dell'uomo moderno al termine del processo storico non sia causata dalla proprietà in se stessa, ma da un fenomeno psico-sociale complesso. Interpretando l'opera rousseauiana come un moralismo secondo cui il fine dell'uomo sarebbe l'autorealizzazione della propria natura come natura morale, e per questo la legge naturale in Rousseau diverrebbe una *legge naturale evolutiva o di sviluppo*, MacAdam individua due *step* fondamentali all'interno dell'alienazione storica: nel primo, in quanto la proprietà è necessaria alla loro sopravvivenza, gli uomini cominciano a credere che il valore della persona consista in quello che essa possiede; nel secondo, dato che la proprietà diviene l'elemento di distinzione tra l'uno e l'altro, gli uomini divengono dipendenti da essa se vogliono venir socialmente riconosciuti, in ciò l'alienazione troverebbe il suo compimento. Ciò significa, secondo MacAdam, che la proprietà è qui intesa, da un lato, come il nome di molte mutazioni sociali e quindi come un fenomeno relazionale che cambia attraverso il processo storico; dall'altro, come una *parte* delle cause che hanno prodotto la schiavitù e l'alienazione. Quest'ultima, allora, deriva da una complessa interrelazione che Rousseau istituisce tra proprietà, amor-proprio, perfettibilità e cause materiali esterne o contingenti. Nel terzo capitolo del presente lavoro, dedicato al *Contratto sociale*, chiameremo nuovamente in causa quest'interpretazione, in relazione al più generale *problema* che il concetto di proprietà presenta nel pensiero politico di Rousseau. Tenendo in considerazione i molteplici e contraddittori pronunciamenti che egli formula nei suoi confronti si cercherà una via plausibile per riconciliarli.

Ma facciamo un passo indietro. Se la società è divenuta tale, resta ancora da svelarne la qualità, il *come* essa sia divenuta ciò che è. Ovvero, restano da illustrare le modalità storiche *peculiari* della sua concretizzazione. E Rousseau, a tal proposito, è molto chiaro: l'uomo sociale e morale è la conseguenza di un processo storico che ha seguito la forza propulsiva di difficoltà superate⁵⁰. Quindi di un processo, occorre sottolinearlo, squisitamente dialettico: un flusso di negazioni determinate che ribadiscono la realtà libera e aperta alle proprie modificazioni della natura umana:

non tardarono a presentarsi delle difficoltà e bisognò imparare a vincerle [...]. Imparò a superare gli ostacoli della natura. [...].

Via via che il genere umano andava crescendo le fatiche si modificavano insieme agli uomini. La differenza di suolo, di climi, di stagioni poté convincerli a differenziare anche i loro modi di vita. [...]. Sulle rive del mare e dei fiumi inventarono la lenza e l'amo diventando pescatori e mangiatori di pesce; nelle foreste si fabbricarono arco e frecce [...].

Questa ripetuta applicazione di cose differenti a se stesse e delle une alle altre, dovè naturalmente generare nello spirito dell'uomo la percezione di certi rapporti. Le relazioni che noi esprimiamo con parole [...], messe a confronto, [...], finirono col produrre in lui una sorta di riflessione⁵¹.

Il procedimento che qui viene esposto, anche se non minuziosamente definito, esprime tuttavia un movimento generale abbastanza nitido: quello della *mimesi*. Dalle relazioni esterne si passa, gradualmente e per via di una riflessione che le riproduce interiormente, alle relazioni nella coscienza. Ma quest'ultima ha già una doppia caratteristica, e ciò che nasce a causa delle

⁵⁰ Cfr. C. Spector, *Les paradoxes de l'autonomie démocratique*; l'autrice dedica un capitolo al problema della casualità storica e sostiene che Rousseau incroci sostanzialmente due tipi di spiegazione differenti. Infatti, da un lato, egli pone a motore del movimento storico motivi psicologici, le passioni umane; dall'altro lato, sottolinea il concorso delle condizioni materiali d'esistenza. Rousseau incrocia dunque una visione volontaristica della storia e dei rapporti sociali con una visione materialistica, e questo costituisce una complessa articolazione a più livelli della storia della corruzione che affianca entrambi i piani senza confonderli o far sì che combacino perfettamente.

⁵¹ J.J. ROUSSEAU, *Discorso sull'origine e i fondamenti della disuguaglianza*, cit., pp. 174-175.

stesse osservazioni è qualcosa di duplice: una primigenia forma di razionalità che, a un tempo, è coscienza tanto individuale, quanto sociale:

Così il primo sguardo che rivolse a se stesso destò in lui il primo moto d'orgoglio; così, quando ancora discerneva a stento un ordinamento per gradi, vedendo al primo posto la sua specie, si preparava di lontano a pretendere il primo posto come *individuo*.

Benché i suoi simili non sono per lui ciò che sono per noi, [...], non mancò tuttavia di *osservarli* [e questa, va sottolineato, è la stessa osservazione dell'esteriorità che ha creato il senso di individualità]. Le *affinità* che il tempo gli permise di scorgere tra di essi, la sua femmina e se stesso gli fecero intuire quelle che non scorgeva e, [...], concluse che la loro maniera di pensare era del tutto conforme alla sua, e questa importante verità, [...], gli fece seguire [...] le migliori *regole di condotta* che gli conveniva mantenere *con loro* [...].

Ecco in che modo gli uomini poterono, [...], acquistare qualche grossolana idea dei reciproci impegni⁵².

Curioso, tra le altre cose, come le prime facoltà razionali che permettono di accedere alla dimensione morale siano sempre, per Rousseau, anticipate e mediate dal lavoro. Se qui parla di caccia e di pesca, infatti, è il mestiere di falegname che consente la nascita in Emilio di idee consapevoli e di uno sguardo retrospettivo⁵³.

In qualsiasi caso, è certo che questa fu “l'epoca di una prima rivoluzione”⁵⁴. Quella in cui, una volta conquistato un livello di razionalità e di collaborazione tali da potersi imporre sul modo di vivere, “tutto comincia a mutare aspetto”⁵⁵. Ma se questo è vero, è altresì vero che questo mutamento non è privo di aspetti negativi e conflittuali come la stima: “il primo passo verso la disuguaglianza e al tempo stesso verso il vizio”⁵⁶, per Rousseau:

⁵² *Ibidem*, pp. 175-176.

⁵³ Cfr. J.J. ROUSSEAU, *Emilio o dell'educazione*. Nel terzo libro il capitolo intitolato: *Capacità di giudizio: sguardo retrospettivo*, è anticipato dal capitolo intitolato: *Il mestiere di artigiano*.

⁵⁴ J.J. ROUSSEAU, *Discorso sull'origine e i fondamenti della disuguaglianza*, cit., p. 177.

⁵⁵ *Ibidem*, p. 178.

⁵⁶ *Ibidem*, p. 179.

benché gli uomini fossero diventati meno tolleranti e la pietà naturale avesse già subito qualche alterazione, questo periodo di sviluppo delle facoltà umane, tenendo il giusto mezzo tra l'indolenza dello stato primitivo e l'impetuosa attività del nostro amor proprio, dovè essere l'epoca più felice e più duratura. Più ci si riflette più si trova che questa condizione era la meno soggetta a rivoluzioni, la migliore per l'uomo; a fargliela abbandonare può essere stato solo un caso [...]. L'esempio dei selvaggi che sono stati trovati quasi sempre a questo stadio [...] è la vera giovinezza del mondo e [...] gli ulteriori progressi sono stati in apparenza dei passi verso la perfezione dell'individuo, mentre in realtà portavano verso la decrepitezza della specie⁵⁷.

È questo un passo fondamentale. Qui l'idea di libertà viene ad assumere un significato più profondo e la naturalità umana riesce a incrociarsi senza conflitto con le nuove facoltà artificiali. Infatti, proprio perché non è mai puro, ed è invece una *condizione di libertà* che ha in se stessa la vitalità aleatoria e processuale del divenire o della forma sempre tolta, lo stato di natura non può esser pensato come un fossile immutabile, ma piuttosto come qualcosa che necessariamente viene ad assumere conformazioni differenti. Quindi è possibile, se non addirittura probabile, che nella storia reale delle proprie modificazioni esso abbia assunto una conformazione differente da quella precedente, mantenendo tuttavia intatto il proprio elemento vitale: la naturale libera perfettibilità o libertà perfettibile.

Una situazione di equilibrio tra il libero flusso dei sentimenti naturali e la nuova razionalità sociale, allora, è ciò che l'*homme sauvage* rappresenta, trovando una eco importantissima nelle opere successive⁵⁸. Questa dimensione non soffoca lo sviluppo naturale dell'uomo, ma ne accompagna il movimento impedendone l'eccesso. Non rende la sua vita asservita a una

⁵⁷ *Ibidem*, p. 180.

⁵⁸ Per la Spector, questa età delle capanne sembra appunto tesa tra due poli antagonisti: "celui d'une sociabilité primitive harmonieuse d'une part, celui d'une conflictualité potentiellement cruelle, de l'autre". Ecco allora che questo stato intermedio esprime a pieno la *potenzialità* dell'essere umano. Siamo ormai in una dimensione che si trova ben dentro il processo storico e che pone in imbarazzo le interpretazioni di un uomo naturalmente isolato, perché esse non riescono a spiegare questi momenti intermedi che portano da uno stato immutabile alla società attuale. Così, in queste interpretazioni, tale problematica diviene un chiasmo che rimane nel discorso rousseauiano come un nodo contraddittorio irrisolto.

razionalità strumentale dal fine estrinseco, ma asservisce questa stessa razionalità al proprio fine interno, cioè al benessere della comunità, alla sua felicità, alla sua riproduzione.

È facile notare come questa situazione di *felice giusto mezzo* sia concettualmente vicina all'universo aristotelico. In *Etica Nicomachea*, così come nell'ultimo capitolo della *Politica*⁵⁹, non c'è un'unica definizione di vita felice: oltre a darsi in molti modi, felicità *si dice* in molti modi. Tuttavia, essi sono profondamente legati, ed è possibile ricondurli a due termini fondamentali. Da un lato, la prima definizione, quella con cui si aprono le due Etiche, vede l'*eudaimonia* come il sommo bene e, a un tempo, come il fine ultimo: il *telos* – il quale non è solamente *terminus ad quem*, bensì anche *terminus ad quo*; non solo orizzonte e fine da raggiungere, anche punto d'avvio e premessa che orizzonta: in questo senso la felicità è, per Aristotele, simultaneamente *arche* e *telos* –. Dall'altro lato, felicità è definita come *energeia* (attività). Più precisamente: “attività dell'anima secondo virtù”. Questo significa che lo Stagirita separa l'*eudaimonia* dall'orizzonte del possesso e della proprietà, per agganciarla a quello dell'uso: felicità non significa possedere dei beni, ma agire bene utilizzando al meglio le risorse che si posseggono. Di più, è *energeia* nel senso dell'esercizio della propria natura, della capacità di far fruttare ciò che si ha e ciò che si è. Ed è un'azione di tipo particolare: il suo fine non è diverso da se stessa. Il *telos*, quindi, non si pone al di fuori dell'*energeia*, ma risiede in essa.

Quest'ultimo aspetto ci riconduce alla concezione rousseauiana della buona vita conforme a natura. Proprio perché non orientata all'accumulo di ricchezze, la vita semplice dei selvaggi è un'*energeia*. Non va quindi pensata come qualcosa di statico, ma come un'attività che per sua essenza coincide con una condizione esistenziale inquieta. Non perché non riesca

⁵⁹ Cfr. Aristotele, *Etica Nicomachea*; cfr. Aristotele, *Politica*.

mai a conseguire il proprio fine, perché questo le sfugga, bensì perché, proprio in quanto *energeia*, non può che essere processo che vive per se stesso, che si muove compendosi e si compie muovendosi. Quindi processo che non si consuma attraverso il suo movimento, che non si esaurisce con l'esercizio. Ma, anzi, trova maggiore forza e perdura con nuova e maggiore energia. E ciò non come un'unica forma fissa, ma come un libero posizionamento delle proprie forme, un libero realizzare la propria natura secondo modalità differenziate. Per questo è essenzialmente autonomia e indipendenza.

Tutto ciò, agli occhi di Rousseau, è lungi dalla società moderna: tesa a un fine estrinseco che non coinvolge tutte le sue parti, è un luogo dove avviene il loro conflitto infelice e autodistruttivo. E dove la naturale libera autonomia e indipendenza degli uomini è puntualmente soppressa a causa della divisione del lavoro, una caratteristica peculiare della servitù e dell'oppressione⁶⁰:

finché si dedicarono a lavori che uno poteva fare da solo, finché praticarono arti per cui non si richiedeva il concorso di più mani, vissero liberi, sani, buoni, felici quanto potevano esserlo per la loro natura, continuando a godere tra loro le gioie dei rapporti indipendenti; ma nel momento stesso in cui un uomo ebbe bisogno dell'aiuto di un altro; da quando ci si accorse che *era utile a uno solo aver provviste per due*, l'eguaglianza scomparve, fu introdotta la proprietà, il lavoro diventò necessario, e le vaste foreste si trasformarono in campagne ridenti che dovevano essere bagnate dal sudore degli uomini, e dove presto si videro germogliare e crescere con le messi la schiavitù e la miseria⁶¹.

Dopo aver reso esplicita la linea retta che dal lavoro dipendente, passando per il possesso della terra e la continuità dello stesso, porta all'istituzione della legge di proprietà, Rousseau passa ad esporre il tema

⁶⁰ Sulla funzione centrale svolta dal concetto di divisione del lavoro nella ricostruzione del processo di socializzazione, cfr. A. BURGIO, *Eguaglianza Interesse Umanità. La politica di Rousseau*, Bibliopolis; ma anche, cfr. L. COLLETTI, *Rousseau critico della società civile*, in ID., *Ideologia e società*, Laterza, Roma-Bari 1975.

⁶¹ J.J. ROUSSEAU, *Discorso sull'origine e i fondamenti della disuguaglianza*, cit., p. 181; (uso del corsivo mio).

centrale del discorso, il nucleo bruciante della sua critica: la questione della disuguaglianza e del patto iniquo.

La mancanza di proporzione che ragionevolmente dovette nascere nel processo di appropriazione e divisione dei terreni produsse una situazione malsana ed eccentrica, contraria alla natura umana:

lavorando alla stessa maniera, uno guadagnava di più mentre l'altro stentava a vivere. Così la disuguaglianza naturale si dispiegava insensibilmente insieme a quella nata dal caso, e le differenze tra gli uomini, sviluppate nella diversità delle circostanze, diventano più sensibili, determinano effetti più durevoli, e cominciano ad influire nella medesima proporzione sulla sorte degli individui⁶².

Come già si è accennato, quelle differenze fisiche che prima assicuravano a ciascuno la non differenza di libertà mutarono di qualità, e da differenze naturali divennero differenze politiche e morali:

ecco l'uomo, che prima era libero e indipendente, assoggettato, per così dire, a tutta la natura da una quantità di nuovi bisogni, e soprattutto assoggettato ai suoi simili di cui diventa in certo senso schiavo, persino quando ne diventa il padrone: il ricco ha bisogno dei loro servizi; [...]. Tutti questi mali sono il primo frutto della società e il corteo inseparabile della disuguaglianza nascente⁶³.

Ma se il lavoro dipendente è il nesso essenziale tra disuguaglianza sociale e mancanza di libertà, Rousseau ci indica anche la conformazione generale dell'intero meccanismo: un'accumulazione del superfluo a tendenza illimitata prodotta dalla volontà, bulimica, di ingrandirsi a tutti i costi:

Ora, quando i beni ereditari si furono accresciuti in numero ed estensione fino al punto da coprire l'intero suolo e di essere tutti confinanti tra loro, *gli uni non poterono più ingrandirsi se non a spese degli altri*, e quelli che non erano del numero perché debolezza e indolenza avevano impedito che, a loro volta, conquistassero una sostanza, diventati poveri senza aver perduto nulla in quanto, mentre tutto mutava intorno a loro, loro solo

⁶² *Ibidem*, pp. 183-184.

⁶³ *Ibidem*, pp. 184-185.

non erano mutati, furono costretti a ricevere o a strappare il loro sostentamento dalle mani dei ricchi⁶⁴.

Ecco allora l'esito della disuguaglianza: da una parte un'umanità fantasma, di sfruttati e di poveri senza libertà; dall'altra una non umanità di cannibali e lupi mannari. È chiaro come, a questo punto, parlare di diritti naturali sia tanto ingiusto quanto vergognoso. La stessa norma del primo occupante, il diritto acquisito sul terreno mediante il lavoro che per Rousseau è del tutto legittimo⁶⁵, viene spazzato via dal movimento violento e usurpatore del più forte:

A questo modo, i più potenti o i più miserabili considerano la loro forza o i loro bisogni come una specie di diritto ai beni altrui, diritto equivalente, secondo loro, al diritto di proprietà, la rottura dell'uguaglianza fu seguita dal più spaventoso disordine; così, le usurpazioni dei ricchi, [...], 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 quello del primo occupante un perpetuo conflitto [...]. La società in sul nascere fece posto al più orribile stato di guerra⁶⁶.

E nel mezzo di questa guerra perpetua da lui creata, il ricco, una volta avvertita la contingenza dell'ordinamento e la fragilità del suo dominio⁶⁷, si decise per una soluzione radicale:

⁶⁴ *Ivi*. In un passo dell'*Emilio* Rousseau torna proprio su questo punto, mostrando come la divisione del lavoro sia stata possibile grazie all'introduzione di un *surplus*, ma poi sia divenuta l'unico modo attraverso cui questo surplus a potuto continuare a crescere, in un circolo vizioso che ha avuto come esito il riposo di qualcuno e lo sfruttamento di qualcun altro: "l'introduzione del superfluo rende indispensabile l'introduzione del lavoro; benché infatti, lavorando da solo, un uomo non riesca a produrre più di quanto è necessario per lui, cento uomini che lavorino insieme producono abbastanza per farne vivere duecento. Così, non appena una parte degli uomini si riposa, occorre che il concorso delle braccia di quanti lavorino supplisca all'ozio di coloro che non fanno niente". J.J. Rousseau, *Emilio o dell'educazione*, cit. p. 239.

⁶⁵ Per esempio, cfr. J.J. ROUSSEAU, *Emilio, II, Ammaestramenti morali*.

⁶⁶ J.J. ROUSSEAU, *Discorso sull'origine e i fondamenti della disuguaglianza*, cit., p. 186.

⁶⁷ È facile vedere l'esatta ripresa della descrizione fatta da Locke, *Secondo Trattato IX*, delle paure di cui soffre il suo uomo-proprietario nello stato di natura: "in the state of nature he hath such a right, yet the enjoyment of it is very uncertain and constantly exposed to the invasion of others. [...] the enjoyment of the property he has in this state is very unsafe, very insecure", J. LOCKE, *Il Secondo Trattato Sul Governo*, trad. it. di A. Gialluca, BUR, Milano 2018.

incalzato dalla necessità, finì con l'ideare il progetto più avveduto che mai sia venuto in mente all'uomo; di *usare cioè a proprio vantaggio le forze stesse che lo attaccavano*, di fare dei propri avversari i propri difensori⁶⁸.

Rousseau è il primo pensatore che svela e denuncia con forza la dialettica fumosa del moderno patto sociale: quella di una *macchinazione* che nasconde, dietro l'apparenza di un suo falso contrario, un carattere iniquo e conflittuale. La fine dello stato di guerra, infatti, non avviene attraverso l'uso del suo opposto, cioè attraverso la semplice cessazione dell'appropriazione illegittima verso l'istituzione dell'uguaglianza sociale, morale e politica; ma assumendo come opposto dell'opposto sempre il medesimo elemento, cioè quello stesso che si vorrebbe negare, travestito da suo contrario. E così, attraverso la produzione di uno stato di pace fittizio, si rafforza uno stato di guerra reale.

Non è difficile scorgere nel testo l'atto d'accusa mosso nei confronti di Hobbes e delle procedure nascoste dietro lo scettro del Leviatano: attraverso un sottile gioco di specchi, il ricco ha sollecitato le paure dei propri vicini mostrando loro l'orrore della guerra generalizzata; per poi indicare come unica soluzione dell'oppressione l'assoggettamento a un'altra paura e a un'altra oppressione, quella del potere assoluto del sovrano:

dopo avere esposto ai suoi vicini l'orrore di una situazione che li armava tutti gli uni contro gli altri, [...], inventò facilmente speciose ragioni per trarci ai suoi scopi: «Uniamoci, disse, per salvaguardare i deboli dall'oppressione, tenere a freno gli ambiziosi e garantire a ciascuno il possesso di quanto gli appartiene; stabiliamo degli ordinamenti di giustizia e di pace a cui tutti, nessuno eccettuato, debbano conformarsi, e che riparino in qualche modo i capricci della fortuna sottomettendo senza distinzioni il potente ed il debole a doveri scambievoli. In una parola, invece di volgere le nostre forze contro noi stessi, concentriamole in un potere supremo che ci governi con leggi sagge,

⁶⁸ J.J. Rousseau, *Discorso sull'origine e i fondamenti della disuguaglianza*, p. 187; (uso del corsivo mio).

proteggendo e difendendo tutti i membri dell'associazione, respingendo i comuni nemici e mantenendoci in un'eterna concordia»⁶⁹.

Chi domina, quindi, compie un'operazione duplice e simultanea. Da un lato, pone sotto una luce distorta lo stesso dominio, espungendolo dalla totalità delle relazioni come fosse la parola di un potere *esteriore* che proprio in forza di tale supposta estraneità sembra giusto e garante del patto; dall'altro, pretende di liberare gli uomini dal conflitto, provocato dal dominio di una parte sull'altra, assoggettandoli a questo stesso dominio ora falsamente trasfigurato e reso simile al suo opposto. Quindi non facendo altro, in fine, che *riprodurre* la disparità e la guerra in una forma allargata e assoluta. Detto più chiaramente, dato che il patto escogitato dal ricco presuppone l'uso e la presenza del male che finge di contrastare, perciò stesso non solo non coincide con la liberazione dal male, ma coincide invece con la sua *produzione* in maniera nascosta e raddoppiata.

Questa fu, almeno è probabile, l'origine della società e delle leggi, che ai nuovi fruttarono nuove pastoie e ai ricchi nuove forze, distruggendo senza rimedio la libertà naturale, fissando per sempre la legge della proprietà e della disuguaglianza, facendo d'una accorta usurpazione un diritto irrevocabile, e assoggettando ormai, a vantaggio di pochi ambiziosi, tutto il genere umano al lavoro, alla servitù e alla miseria⁷⁰.

Estrema sintesi di tutto ciò: il dispotismo. Esso si impone dominando la totalità dei rapporti e conferendo l'estrema unzione al patto iniquo. Semina ovunque, come una seconda natura, lo stato di guerra e la disuguaglianza. E lo fa, qui i due discorsi vengono congiungersi, anche grazie alla fabbrica di ideologia delle scienze e delle arti.

Il risultato di questo movimento è la totale soppressione della libertà naturale attraverso la creazione di un sistema in cui, per un verso, c'è chi ne è del tutto e manifestamente privato, come i poveri e i lavoratori dipendenti;

⁶⁹ *Ivi.*

⁷⁰ *Ibidem*, p. 188.

dall'altro chi, legando la sua volontà alle chimere del lusso e della ricchezza, dipende allo stesso modo da questa falsa apparenza e dagli sfruttati lavoratori senza i quali non potrebbe illudersi di produrla. Quindi, in definitiva, Rousseau mostra come la società della civilizzazione e del progresso delle libertà individuali si risolve nella beffarda situazione in cui libero non è nessuno. Questa situazione, inoltre, di una natura capovolta o contraria a sé, è intrinsecamente antinomica e perciò irrimediabilmente guerriglia e conflitto perpetui. Una fissazione che in quanto fissazione di contraddittori è destinata a distruggersi.

Ora, per concludere, occorre riportare una riflessione di estrema importanza che Rousseau compie in questo testo e che riguarda la diretta antitesi del patto fasullo: la possibilità del patto equo. Già aveva rivolto ai proprietari usurpatori una domanda enfatica e ricca di significato:

Ignorete che una moltitudine di vostri fratelli, muore, o soffre nel bisogno di ciò che voi avete di troppo, e che vi ci sarebbe voluto un consenso espresso ed unanime di tutto il genere umano per poter prelevare sui mezzi di sussistenza comune tutto quel che andava al di là del vostro bisogno?⁷¹.

Ogni individuo, per conseguire legittimità, cioè per avere un possesso personale dall'uso del quale far derivare la propria identità e la propria autonomia, deve passare per la mediazione della comunità, per quel "consenso espresso ed unanime di tutto il genere umano" che è universale e costituisce uno scarto d'essenza da ogni uomo; ma, allo stesso tempo, costituisce anche la sua unica e immanente condizione di possibilità. Già a questo livello della produzione rousseauiana, allora, si può intravedere, seppur avviluppato in un contesto che rimane fondamentalmente critico, quel concetto capitale di *volontà generale* quale essenza di ogni sovranità

⁷¹ *Ibidem*, p. 187.

legittima, destinato a comparire dapprima nell'*Economia politica* e successivamente nel *Manoscritto di Ginevra* e nel *Contratto sociale*⁷².

Ma non è tutto. Oltre a rendere l'aggancio con il concetto di *volontà generale* ancora più nitido, Rousseau sostiene sia la dipendenza irrefutabile del governo a esso, sia il diritto del popolo, di cui questa volontà è espressione, di farla rispettare rompendo qualsiasi ordinamento a essa contrario:

mi limito, [...], a prendere qui in considerazione l'istituzione del corpo politico come un vero contratto tra il popolo e capi da esso scelti; [...]. Avendo il popolo riunito, a proposito dei rapporti sociali, tutte le sue volontà in una sola, tutti gli articoli in cui si esplica tale volontà diventano altrettante leggi fondamentali che vincolano tutti i membri dello stato, senza nessuna eccezione; [...] il potere dei magistrati [...] si estende a tutto ciò che può mantenere la costituzione senza arrivare a cambiarla. [...]. Il magistrato [...] s'impegna a usare il potere da lui affidato solo secondo l'intenzione di chi lo ha designato, a mantenere ciascuno nel pacifico godimento di ciò che gli appartiene, e a preferire, in ogni occasione, la pubblica utilità al proprio interesse personale.

[...], fondandosi la magistratura e i suoi diritti solo sulle leggi fondamentali, distrutte queste i magistrati cesserebbero di essere legittimi, il popolo non sarebbe più tenuto all'obbedienza, e, [...], ognuno rientrerebbe di diritto nella sua libertà naturale.

[...], la natura stessa del contratto mostrerà che questo non può essere irrevocabile. [...], il popolo, che paga tutti gli errori dei capi, dovrebbe avere il diritto di rinunciare alla subordinazione⁷³.

⁷² Nel concepire la sovranità dello Stato legittimo come sovranità di *tutto* il popolo, Rousseau è uno dei primi pensatori a porre chiaramente i problemi fondamentali della teoria democratica moderna. Come vedremo, Rousseau è il pensatore di una democrazia *pura e radicale* confinata tuttavia agli aspetti legislativi, perché un governo democratico è certo per Rousseau il più perfetto, ma proprio perciò – e qui emergerà il carattere maggiormente realista della sua riflessione – può appartenere solo ad un popolo di dei. In realtà, qualunque sia la forma di governo, esso dovrà essere sempre rigidamente sottoposto al potere legislativo, e proprio per la sua naturale tendenza ad autonomizzarsi sarà dipinto da Rousseau come la fonte dei più gravi pericoli di una repubblica. Su questo tema e sul ruolo che la filosofia di Rousseau assume tra le molteplici teorie democratiche, cfr. S. PETRUCCIANI, *Democrazia*, Einaudi, Torino 2014.

⁷³ *Ibidem*, pp. 195-196.

Rousseau afferma dunque due cose: la volontà di un primato del politico sull'economico; il fatto che *popolo* sia una categoria attiva, che fa la storia, e richiede dunque una confluenza con la politica.

È quindi manifesto il respiro fondamentalmente politico di queste prime opere di Rousseau. La politica è indisgiungibile dalla sua prospettiva antropologica: uomo libero e uomo politico sono due figure complementari. In un duplice senso: in primo luogo, la sua vita naturale è un'attività *perfettibile* che richiede la costruzione di nuove forme; secondariamente, la sua razionalità, concetto essenzialmente sociale e relazionale, può fungere da giusto mezzo in grado di accomodare questa sua naturale sensibilità, di seguirla, di esprimerla, senza portarla all'eccesso⁷⁴. Ma la politica è anche l'orizzonte ultimo – certo per il momento presente solo in prospettiva – di un pensiero che s'impegnerà – non senza difficoltà e forse aprendo più

⁷⁴ Cfr. M. REALE, *La politica nel Discorso sull'ineguaglianza in relazione al Contratto sociale*, in ID., *Tre saggi su Rousseau. Proprietà, volontà generale, politica*, Castelvecchi Editore, Roma 2019. In questo testo, Reale avanza un'interpretazione volta a mostrare come il secondo *Discorso* escluda di fatto ogni possibilità positiva per la politica. Questo perché, seppur contenga in maniera sparsa, come abbiamo visto, alcune aperture in senso affermativo, secondo Reale quest'ultime non mettono veramente in crisi la necessità di un processo storico destinato a ripetersi ciclicamente seguendo l'antica e dura formula dell'*anakylosis*. Questa *porta sbarrata* nei confronti di una qualunque politica costruttiva, inoltre, sarebbe per Reale anche l'elemento che impedisce di dedurre ogni principio di continuità tra *Discorso* e *Contratto sociale*, tenendo anche in considerazione il fatto che l'inizio di quest'ultimo presenta dei principi universalmente validi e fondamentalmente avulsi da qualunque radicamento storico-sociale. Eppure, se non è possibile sostenere una continuità *diretta* tra le due opere, ritengo tuttavia importante tenere in considerazione i seppur rari spazi affermativi presenti in questo secondo *Discorso*, per vederli riemergere in tutta la loro *positiva* valenza nelle opere successive, *Emilio* e *La Nuova Eloisa*. Infatti, a mio avviso, sono proprio quest'ultime, insieme alla nuova teoria della soggettività in esse presente, a rappresentare il *trait d'union* fondamentale capace di riunire, come si vedrà, la latente politicità del secondo *Discorso* con la prospettiva delineata nel *Contratto*. Ma c'è un punto più profondo, forse, che distanzia quest'interpretazione da quella proposta da Reale: il giudizio rousseauiano sul divenire della storia e sull'esistenza umana al suo interno. La storicità che Rousseau pone quale essenza dell'uomo è qui intesa come espressione, da un lato, della sua libertà naturale o potenzialità, dall'altro, delle possibilità che egli ha di appropriarsi di quest'ultima trasformandola in libertà civile e morale. Per tanto, il giudizio che egli formula su tale dimensione si rivelerà come un giudizio duplice: tanto coscienza del suo momento negativo, della necessaria precarietà e temporaneità delle cose umane; quanto consapevolezza delle aperture positive in essa presenti. Quest'ultime, presenti fin d'ora anche se non in maniera sistematica, divengono la base antropologica a partire dalla quale Rousseau costruisce la teoria del *Contratto*; il quale, se comincia delineando un piano meramente ideale, si conclude con la necessità che esso rimanga legato alla prassi e a un *sentimento* derivabile unicamente dalla dimensione storica, come suggerisce il capitolo sulla religione civile.

problematiche di quelle che in ultima istanza riuscirà a risolvere – nel tentativo di costruire un’alternativa. Tutto ciò trova piena espressione in queste parole:

invece di pensare che per noi non ci sia né virtù né felicità, e che il cielo ci abbia abbandonato senza soccorso al decadimento della specie, sforziamoci di ricavare dal male stesso la medicina che deve guarirlo. Correggiamo i difetti dell’associazione generale con nuove forme di associazione. Il nostro impetuoso interlocutore può giudicare i risultati da sé. Mostriamogli nell’arte condotta a perfezione il risanamento dei mali che l’arte ai suoi inizi apportò alla natura: mostriamogli tutta la miseria dello stato che credeva felice; facciamogli vedere in un migliore assetto delle cose il premio delle buone azioni, il castigo di quelle cattive e l’amabile accordo della giustizia e della felicità. Illuminiamo la sua ragione con nuove conoscenze, riscaldiamo il suo cuore con nuovi sentimenti; impari il piacere di moltiplicare il proprio essere nell’unione coi suoi simili⁷⁵.

Questo, a mio avviso, costituisce il perno centrale per comprendere non solo la critica dei *Discorsi*, ma l’intero percorso filosofico e filosofico-politico che Rousseau compie da questi al *Contratto sociale*.

⁷⁵ J.J. ROUSSEAU, *Frammenti politici*, in ID., *Scritti politici II*, a cura di M. GARIN, 3 voll., Laterza, Roma-Bari 1994, cit., II, pp. 233-234.

2.

IL SENTIMENTO DELLA RAGIONE

Dalla critica politica all'antropologia e ritorno

Introduzione

Nel precedente capitolo si è assistito alla genealogia della corruzione. Ossia al processo storico determinato dell'uomo europeo che, prima, ha fatto del rapporto di proprietà l'unica forma di rapporto esistente, poi, attraverso l'inganno del dovizioso a detrimento dell'indigente, ha sancito definitivamente tale rapporto come unico rapporto possibile. Ma questa fenomenologia della razionalità sociale e della creazione delle istituzioni è legata da Rousseau anche alla fenomenologia delle passioni individuali che la accompagnano. È fondamentale, allora, comprendere la storia dell'alienazione materiale altrettanto come storia dell'alienazione delle coscienze, e capire che il danno operato dal primo proprietario non colpisce solamente la forma della vita sociale e della razionalità, ma anche quella della vita interiore e del sentimento. Per tanto, al processo storico di corruzione del concetto, si accompagna un processo di corruzione delle passioni: quella prevaricazione dell'*amor-proprio* sull'*amor di sé* che sta a fondamento del conflitto, dell'accumulo violento e illegittimo, dell'interesse privato ed egoistico. A tale processo storico di corruzione tanto della ragione quanto del sentimento, egli tenta di rispondere sia nel romanzo *Giulia o la Nuova Eloisa* sia nell'*Emilio*.

La teoria politica giusnaturalista primo moderna procede a partire da una precisa assunzione di tipo antropologico: la netta opposizione tra il mondo

anarchico delle passioni e quello separato di una razionalità ben ordinata. Successivamente, a partire da tale presupposto, tenta di estendere quest'ultima al massimo grado, cioè di addomesticare gli aspetti emotivi e sentimentali sotto il dominio di uno Stato della Ragione⁷⁶. Questo movimento è facilmente riconoscibile già nel *De iure belli ac pacis* di Ugo Grozio. Nata per conferire un basamento giuridico ai rapporti statali e al commercio internazionale, l'opera individua come fonte del diritto un contratto speculare all'accordo privato del mondo economico-borghese, e possibile solamente grazie alla *ratio* ferrea dell'*homo oeconomicus*. Ovvero grazie all'uso di una razionalità dedotta anch'essa dall'economia classica: calcolante, comune a tutti i contraenti, e segnatamente scevra di ogni elemento passionale.

Ma anche Thomas Hobbes fonda il proprio rigore meccanicistico a partire da aspetti rigorosamente anti-passionali. Le parole che aprono il *De cive* pongono fin da subito i termini della questione: “Le facoltà della natura

⁷⁶ “Les divers traités de Droit naturel donnent de la loi naturelle des formules différentes, mais ils s'accordent tous pour affirmer que les obligations de la loi naturelle se confondent avec les conseils ou les maximes de la Raison”; R. DERATHE, *Le rationalisme de Jaen-Jacques Rousseau*, p. 85. Cfr. E. PULCINI, *L'individuo senza passioni, Individualismo moderno e perdita del legame sociale*, Bollati Boringhieri, Torino 2001; in cui si mostra come la peculiare ambivalenza dell'individualismo moderno, cioè il binomio sovranità-mancanza di una volontà *autoaffermativa* consapevole però della propria debolezza e insufficienza costitutive, si traduca in una metamorfosi della struttura passionale e in un'*antropologia della mancanza* che diviene il fondamento di una buona parte della speculazione filosofica: da Hobbes a Locke fino alla *Political Economy* di Mandeville e Smith. Proprio nella centralità che Hobbes conferisce al tema dell'*autoconservazione*, questa ambivalenza trova la sua massima espressione. La relazione, dominata da questa *passione dell'io* a cui si affianca nel Leviatano un desiderio di potere o una *passione dell'utile*, diviene teatro violento di conflitti e una questione di *vita o di morte*. Per uscire da tale stato di miseria e paura, occorre l'intervento direttivo della ragione: “Quella stessa ricerca dell'utile, che aveva innescato la spirale perversa e mortale del desiderio di potere, sfocia infine, attraverso una rinuncia alle passioni, nella capacità razionale di costruire una struttura artificiale che ne consenta l'esito positivo”, cit., p. 59. Sullo stesso tema, visto però dal punto di vista dell'*amor di sé* quale passione dominante della modernità che, da un lato, dalla certezza cartesiana sprofonda nella minaccia hobbesiana e, dall'altro, da stimolo passionale necessario del mondo economico con Mandeville e Smith tocca le tonalità entropiche e narcisistiche dell'ultimo Rousseau; cfr. E. PULCINI, *La passione del moderno: L'amor di sé*, in S. VEGETTI FINZI (a cura di), *Storia delle passioni*, Laterza, Roma-Bari 1995. Per una breve ma efficace presentazione del rapporto tra le passioni e il liberalismo in generale, non solo classico; cfr. C. HALL, *Passions and constraint, The marginalization of passion in liberal political theory*, “Philosophy and Social Criticism”, 28:6 (2002), pp. 727–748. Sulla dinamica autoconservativa e immunizzante quale angolo prospettico attraverso cui interpretare la modernità; cfr. R. ESPOSITO, *Immunitas. Protezione e negazione della vita*, Einaudi, Torino 2002.

umana posso ridursi a quattro: la forza fisica, l'esperienza, la ragione, le passioni"⁷⁷. Lungi dall'esser dedotte come un tutto interdipendente e accumulato per esperienza, queste facoltà sono da Hobbes semplicemente *trovate*. Concepite cioè come essenze statiche e giustapposte. Pertanto, lo scenario che ne deduce sarà quello di un conflitto falso, o comunque non veramente libero, in quanto contenente fin dall'inizio i prodromi del proprio annullamento. Egli descrive infatti uno stato di guerra – tanto interno, tra le passioni dell'individuo, quanto esterno, tra gli individui egualmente appassionati – che tuttavia presenta già, in se stesso, la legge natural-razionale destinata a dominarlo:

Perciò non è assurdo né scandaloso, né è contro la retta ragione, che qualcuno si adoperi a difendere e preservare il proprio corpo [...]. Ma quel che non è contrario alla retta ragione, tutti lo riconoscono come compiuto secondo giustizia e secondo il diritto. Il nome, infatti, di diritto non significa null'altro che la libertà, che ciascuno ha, di usare secondo la retta ragione delle proprie facoltà naturali. Di conseguenza, il primo fondamento del diritto naturale è che *ciascuno tuteli la propria vita e le proprie membra per quanto è in suo potere*⁷⁸.

È quindi un *principio di ragione* quello che impone di fuggire la morte e che permette di anticipare il danno costruendo un'autodifesa. Sono gli aspetti razionali della conservazione che, prevedendo la follia degli *appetiti*, permettono di neutralizzarli in anticipo:

Se alla naturale tendenza degli uomini a nuocersi a vicenda, tendenza che essi traggono dalle loro *passioni* e specialmente dalla presunzione, si aggiunge ancora il *diritto* di tutti a tutto, in virtù del quale uno ha il *diritto* di invadere la sfera altrui e l'altro ha un ugual *diritto* di opporsi [...].

Poiché infatti abbiamo il *diritto* di proteggere noi stessi a nostro arbitrio da quello che può essere il nostro danno, danno che nasce dall'uguaglianza di natura tra gli uomini, è

⁷⁷ T. HOBBS, *Sul cittadino*, a cura di N. Bobbio, UTET, Torino 1948, cit., p. 71.

⁷⁸ *Ibidem*, pp. 81-82.

più consentaneo alla ragione e più sicuro per la nostra conservazione, servirci dell'opportunità che ci si presenta per procurarci l'ambita sicurezza⁷⁹.

Se le passioni combaciano con la natura aggressiva dell'uomo, con la sua volontà *attiva* di assalire e di creare lo scontro, il principio di ragione è invece *reattivo* e conservativo: con il fine di ristabilire l'equipollenza e restituire il torto, convoglia le passioni nel percorso necessitante della propria legge⁸⁰. Quella *legge di natura* che anche per Hobbes coincide con dei dettami razionali atti a pacificare il tumulto delle passioni:

Invece, poiché tutti concedono che è fatto a diritto quel che non è contro la retta ragione, dobbiamo ritenere fatto a torto quello che ripugna alla retta ragione (cioè quel che contrasta con qualche verità ricavata da principi veri mediante un retto ragionamento); ma quel ch'è fatto a torto, diciamo che è un atto contrario alla legge. Dunque, la retta ragione è per così dire una legge che si può chiamare pure «naturale», perché fa parte della natura umana allo stesso modo di qualsiasi altra facoltà o sentimento (*affetion of the mind*). Orbene, la legge naturale, è, a volerla definire, un dettame della retta ragione riguardo a quel che si deve fare o tralasciare per conservare la vita e le membra quanto più a lungo sia possibile.

La prima e fondamentale legge di natura è che *si deve ricercare la pace quando la si può avere; quando non si può, bisogna cercar aiuti per la guerra*. Abbiamo infatti dimostrato [...] che questa legge è un dettame della retta ragione. Che i dettami della retta ragione siano le leggi naturali, l'abbiamo già sopra definito⁸¹.

Ed è solo da queste premesse, solo a partire dall'identificazione di questi elementi razionali, che è possibile dedurre la società. Lo Stato, dove regna il potere assoluto di questa razionalità, sarà quindi il solo e vero antidoto contro le passioni; o meglio, sarà il luogo del loro dominio e della loro sottomissione, nel quale da ciechi impulsi frammentati e sparsi divengono gli ingranaggi induriti della macchina razionale:

⁷⁹ *Ibidem*, pp. 85;88.

⁸⁰ Il momento utilitaristico e dell'interesse, infatti, che prende le mosse dalla costituzione passionale degli individui, coincide con il momento *finale* di una dinamica che convoglia le passioni *sotto* il principio normativo e autoritario della ragione.

⁸¹ *Ibidem*, pp. 93-94.

Infine, *fuori dallo Stato*, è il dominio delle passioni, la guerra, la paura, la povertà, la trascuratezza, l'isolamento, la barbarie, l'ignoranza, la bestialità. *Nello Stato*, è il dominio della ragione, la pace, la sicurezza, la ricchezza, la decenza, la socievolezza, la raffinatezza, la scienza, la benevolenza⁸².

Il *Secondo trattato sul governo* di John Locke non fa eccezione. Dopo aver individuato il principio razionale operante nella natura: “Lo stato di natura è governato dalla legge di natura che è per tutti i vincolante, e la ragione – che è quella legge stessa – insegna a tutti gli uomini, purché vogliano consultarla”⁸³, egli non manca di distinguerla dal regno incontrollato delle passioni:

In tale modo nello stato di natura un uomo consegue un potere su un altro; ma non il potere assoluto o arbitrario di disporre di un criminale, quando è nelle sue mani, secondo gli appassionati furore (*passionate heats*) o le stravaganze della sua volontà; ma soltanto di retribuire ciò che è proporzionato alla sua trasgressione, secondo quanto gli dettano la *serena ragione* e la coscienza [...]. Nel trasgredire la natura, il trasgressore dichiara di vivere secondo una regola diversa da quella della ragione⁸⁴.

C'è quindi, al fondo dei modelli politici elaborati da questi autori, a fondamento, potremmo dire, della loro unità di pensiero, non solo una non unità dell'umano, bensì anche e soprattutto una sua *non unità gerarchica*, in cui l'elemento razionale, inteso come separato e indipendente, deve riuscire a primeggiare in nome della pace.

La riflessione antropologica di Rousseau sorge in decisa opposizione a questo modello:

Le passioni sono i principali strumenti della nostra conservazione: è dunque impresa vana e insieme ridicola volerle distruggere, [...].

⁸² *Ibidem*, p. 226; (uso del corsivo mio). Una lettura simile, in cui si mostra, da un lato, l'esclusione da parte di Hobbes di una trasformazione interna delle passioni per creazione del legame sociale e, dall'altro, il rimedio nella persona artificiale dello Stato quale unica definitiva risposta dal problema delle passioni umane; il già citato cfr. E. PULCINI, *La passione del moderno: L'amor di sé*.

⁸³ J. LOCKE, *Il Secondo Trattato Sul Governo*, trad. it. di A. Gialluca, BUR, Milano 2018, cit., p. 67.

⁸⁴ *Ibidem*, pp. 69-71.

Ora, chi volesse impedire alle passioni di nascere, sarebbe folle, a parer mio, quasi come colui che volesse annientarle; e se alcuni credono che tale sia stata fin qui la mia intenzione, mi hanno certamente capito molto male⁸⁵.

Non solo egli dimostra l'impossibilità di negare le passioni, cioè mostra come una razionalità pura sia solamente una chimera autodistruttiva⁸⁶. Disvela anche com'essa sia elemento secondario e dipendente. Come, cioè, discenda dal sentimento vivendo solo grazie a esso. E quindi come sia da esso composta e a esso assoggettata:

Mostrerei inoltre che con la sola ragione, indipendentemente dalla coscienza, non si può stabilire alcuna legge naturale e che tutto il diritto di natura si riduce a una chimera ove non sia fondato su un bisogno naturale del cuore umano⁸⁷.

Rousseau, allora, eredita la problematica aperta da Hobbes – quella di trovare una soluzione nei riguardi delle passioni individuali che causano il conflitto – convertendola però in un senso soggettivistico particolare. Tale particolarità non sta solo nello svelare l'impossibilità del dominio razionale sulle passioni, sta anche nella persuasione che, se quest'ultime sono il prodotto di un percorso storico-sociale che avrebbe potuto essere differente, l'individuo ha la possibilità e il compito di *trasformarsi* facendo leva sulla vitalità positiva di un'altra qualità della dimensione passionale, su un

⁸⁵ J. J. ROUSSEAU, *Emilio o dell'educazione*, cit., p. 279.

⁸⁶ Sopprimendo il sentimento interiore, per Rousseau, si sopprimerebbe immediatamente anche la ragione: "C'est donc le sentiment intérieur qui empêche les hommes d'abuser de leur raison et en ce sens, il est la condition du bon usage de la raison. Supprimons le sentiment intérieur et il n'y a plus de droite ou de saine raison chez l'homme", e anche: "Les lumières sont inutiles à un homme passionné, car elles ne sauraient le convaincre, ni surtout le faire agir dans un sens opposé à celui de sa passion"; R. DERAHTE, *Le rationalism de Jean-Jacques Rousseau*, cit., pp. 72; 91. Per Derathé la novità del razionalismo rousseauiano starebbe proprio nel porre il sentimento quale condizione direttiva della ragione. Occorre tuttavia accennare al fatto che tale movimento è ben presente anche in Blaise Pascal: a partire da un'antropologia che rivela la duplice e incomprensibile natura dell'uomo, e quindi da una serie di frammenti pirroniani che mostrano l'intrinseca debolezza della ragione, egli sostiene la necessità che quest'ultima scelga di *sottomettersi* alla voce del cuore e del sentimento. Anche per Pascal, quindi, come per Rousseau, il *ritorno al sentimento* non avviene mediante un semplice rifiuto della ragione, ma per un movimento *autocritico* della ragione stessa: "(530-274) Tutto il nostro ragionamento si riduce a credere al sentimento", B. PASCAL, *Frammenti*, trad. it. di E. BALMAS, Rizzoli, Milano 2017, cit., p. 591.

⁸⁷ *Ibidem*, p. 295.

sentire etico radicalmente differente da quello dell'amor-proprio. Ma c'è di più. Queste premesse, come mostrano un significato profondamente diverso del sentimento, implicano altresì una nuova idea della razionalità, un altro senso di cos'è ragionevole e di cos'è giusto, e quindi un'altra modalità in cui pensare la politica⁸⁸. Da tale punto di vista, allora, nell'opera di Rousseau sarebbero presenti due sensi del razionale: quello *criticato*, che è meccanico, negativo delle passioni, e senza un'autonomia reale perché asservito al vizio della civiltà europea; quello *critico* e *criticante*, che permette di sentire la natura delle cose e di vedere la violenza dell'altro modello. Una nuova ragione di un nuovo sentimento, quindi, un nuovo pensiero delle passioni: questa è per Rousseau la forma eccelsa della ragione. Non è un calcolo che congela l'individuo nell'identità *separata* del proprietario privato; ma è una razionalità che a partire dal *sapere* della propria negatività o deficienza – e quindi dalla *critica di se medesima* –, sceglie di sottomettersi alla voce *autentica*⁸⁹ del cuore; e in nome

⁸⁸ Questo ritorno ad una qualità altra del proprio apparato passionale coincide infatti con un inteso e difficile percorso di autoriflessione, con un confronto serrato con le proprie contraddizioni costitutive: “Diventare se stessi vuol dire dunque compiere un *percorso emotivo* che richiede una distanza critica dall'esistente, e dal proprio Io [...]. Vuol dire affrontare il dolore del conflitto e lo sforzo dell'introspezione per accedere a una unità che non è più quella, semplicemente data, delle origini, ma che è *riflessiva e cosciente*, e dunque dotata di una qualità morale; vuol dire riscoprire le radici perdute per farne il fondamento di una nuova identità capace di dar vita a forme altre di socialità”, E. PULCINI, *L'individuo senza passioni, Individualismo moderno e perdita del legame sociale*, cit. p. 101.

⁸⁹ Cfr. A. FERRARA, *Modernità e autenticità, Saggio sul pensiero politico e sociale di J. J. Rousseau*. Secondo Ferrara, se in Rousseau manca una definizione precisa del sé, è tuttavia presente una funzione psicologica simile all'Io freudiano individuabile proprio nel principio dell'autenticità. Questo concetto per Ferrara racchiude una serie di qualità che permettono a Rousseau di superare l'idea di una moralità e di una individualità semplicemente basate sull'autonomia. Piuttosto, quest'ultime non sono mai autonome e devono fondarsi sulla dimensione passionale e sentimentale. Ferrara mostra inoltre come l'autenticità sia differente dalla *sincerità*, perché a differenza di quest'ultima conserva criticamente delle implicazioni polemiche e perché richiede un diverso lavoro emotivo atto a cambiare la qualità dei sentimenti; dall'*autonomia*, perché quest'ultima assume la ragione per controllare le passioni mentre l'autenticità richiede una relazione di interdipendenza tra passioni e principi razionali; dall'*intimità*, perché è una proprietà del comportamento piuttosto che delle relazioni interpersonali, anche se in esse vi è una sintonia profonda perché entrambe richiedono una comunicazione sull'identità, un'apertura alla dimensione passionale, e quella che Ferrara chiama una *economia del dono*. Su questo tema dell'autenticità e sul ruolo che esso gioca nell'antropologia e nella psicologia rousseauiana, anche cfr. E. Pulcini, *L'individuo senza passioni, Individualismo moderno e perdita del legame sociale*; in cui si propone una differenziazione

dell'universalità sentita da quest'ultimo si traduce in una pratica trasformativa della realtà. Tutto ciò, quindi, emerge contestualmente a una nuova soggettività, morale e politica, più ricca di quella delle dottrine precedenti. Essa *ritorna a sé* acquisendo la forma generale di un'*umanità* uguale e libera. Una soggettività che riflette la propria esperienza, che *pensa criticamente* – “dinanzi a colui che pensa, tutte le distinzioni sociali spariscono”⁹⁰ –, per tornare successivamente al piano fattuale con l'intenzione di mutarlo e di renderlo conforme alle proprie pretese. La razionalità critica dell'illuminismo trova in Rousseau una sommità dalla quale diviene critica di sé; pertanto, *autocritica dell'illuminismo* è il nome del razionalismo rousseauiano, dal quale la sua politica scaturisce.

I. Ragione, passione, sentimento. *Giulia o La nuova Eloisa.*

Fondamentale, per comprendere la rinnovata profondità speculativa di Rousseau su questi temi, è il romanzo filosofico pubblicato nel 1761: *Giulia o La nuova Eloisa*. Un'opera dedicata interamente all'amore e alle sue relazioni con la moralità, con la vita in società, con la ragione. La forma epistolare dell'opera permette a Rousseau di calarsi in profondità. Di adottare una prospettiva intima, capace di esplorare gli anfratti psicologici di ogni singolo protagonista senza tralasciarne gli aspetti esteriori, quelli della relazione e dell'interdipendenza essenziale delle coscienze. L'attrazione erotica, allora, ricca di ambiguità e ambivalenze terminologiche che a tratti ne sfumano i confini con l'amicizia, diviene il centro di un architrave complesso. Qui, lo scrittore-filosofo, muovendosi lungo quella fenditura contraddittoria dell'Io che unisce dimensioni contrastanti e tuttavia non divisibili, pone sulla bilancia dell'indagine morale un cuore umano fatto interamente di sentimento. Un cuore che

interna del concetto di autenticità: da un'autenticità critica che forma un legame sociale alternativo, a un'autenticità *autoaffermativa* che rende fragile questo legame sociale stesso.

⁹⁰ *Ibidem*, p. 298.

patisce il vortice delle proprie pulsioni e si esprime attraverso le proprie inclinazioni naturali. È proprio lì, secondo Rousseau, che si trova l'umanità autentica. Ed è da lì, dalla forza centripeta del sentimento amoroso, che sbocciano le varie esperienze dei protagonisti. I quali, nondimeno, trovano in essa la propria unità nascosta.

Ecco svelata la tendenza unificatrice dell'intera opera: da un lato la passione amorosa combacia con una forza naturale che recalcitra segretamente in *ogni* petto e che alla fine conquista tutti i personaggi della vicenda, anche i più freddi come Wolmar e Clara; dall'altro la vicenda stessa si rivela via via quella di un *contagio*, di una malattia d'amore per la quale ogni figura ambisce segretamente a unirsi a tutte le altre. Emergono così le abilità sinfoniche del Rousseau musicista: i personaggi si trovano l'uno accanto all'altro come in un'armonia polifonica, dove le dissonanze divengono assonanze nel suono più ampio della loro concertazione. Ed esprimono un'esperienza unitaria che vive tuttavia di sensibilità differenziate; oppure fanno parlare istanze molteplici appartenenti però a un'unica coscienza variopinta. Dunque, già dalla forma stessa dell'opera emerge un senso più ricco dell'individualità. Un senso che non la riduce a mera somma algebrica di parti originariamente separate; ma la concepisce invece come un tutto polimorfico. Una unità che in sé ha tanto il conflitto quanto l'armonia di dimensioni interagenti e comunicanti. Inoltre, questa complessità di relazioni interne della coscienza non può che riflettersi sull'*esteriorità*. E l'interdipendenza delle coscienze esprime quindi l'acquisizione di una dimensione superiore: quella universale e comunitaria.

Ciò che Rousseau va descrivendo in quest'opera, allora, è il divenire di un conflitto tra passioni e sensibilità che, da un lato, occorre saper tradurre in una effettualità equilibrata e non autodistruttiva; dall'altro, non potrà mai esser placato con il semplice intervento autoritario di una ragione legislatrice. Il tentativo di negare i sentimenti si rivela ogni volta non solo

penoso e difficile, ma, al fondo, impossibile. E la vera forza dominante, la volontà che da ultimo s'impone, è sempre e unicamente quella del cuore⁹¹. Perciò, non solo come ha mostrato Robert Derathé: “La pensée profonde de Rousseau serait plutôt qu’il n’y a point de saine raison dans un cœur corrompu, [...]”. En ce sens la pureté du cœur serait la condition de la droite raison”⁹². Ma anche e soprattutto che l’incontro della ragione e del

⁹¹ Cfr. A. Ferrara, *Modernità e autenticità*; l’interpretazione che Ferrara propone in questo saggio si concentra sull’individuazione, nel romanzo filosofico rousseauiano, della tensione tra un’etica dell’autonomia e un’etica dell’autenticità. Secondo Ferrara, il dilemma morale vissuto dalla protagonista non è riducibile alla semplice opposizione tra morale e desiderio, bensì dev’essere pensato come il tentativo difficile di un bilanciamento delle ragioni dell’etica con le ragioni dell’identità. Secondo tale lettura, allora, Rousseau riuscirebbe a mettere in luce i limiti costitutivi dell’etica dell’autonomia disvelando il carattere *repressivo* di una coscienza del tutto schiacciata sull’autonomia morale e non coadiuvata dalle spinte passionali, intime, della sensibilità. Infatti, Ferrara legge nel finale tragico dell’opera la dimostrazione che Giulia pur essendo sincera durante la conversione non fosse tuttavia veramente *autentica*; e questo proprio in quanto le sue passioni per Saint-Preux continuano a sonnecchiare nel suo inconscio. Rousseau mostra quindi come il tentativo di plasmare forzatamente la propria vita affettiva si traduce necessariamente in una frantumazione della propria identità, espressa dalla vuotezza che attanaglia Giulia nelle parti conclusive del romanzo. L’interpretazione del presente lavoro si concentra invece, da un lato, sull’aspetto affermativo del lavoro psicologico compiuto da Giulia, ossia sulla nuova qualità del sentimento che ella riesce ad attivare e sulla forma normativa della nuova razionalità da lei raggiunta; dall’altro, sul risvolto esistenzialistico che lo storicismo rousseauiano assume nelle parti conclusive dell’opera, ovvero sulla problematicità dell’esistenza umana nel tempo, la quale si presenta agli occhi di Rousseau tanto come impossibilità di un risultato durevole delle sue azioni pratiche, quanto come costante possibilità di un intervento effettivo della sua attività razionale.

⁹² R. DERATHE, *Le rationalisme de Jean-Jacques Rousseau*, cit., p. 7. In questo saggio Derathé s’impegna a dimostrare come l’appello al sentimento presente lungo l’intero percorso filosofico rousseauiano non si fondi semplicemente sull’esclusione della ragione, bensì sulla volontà di mostrare come queste due dimensioni si completino a vicenda. Quindi, non sulla loro opposizione né tantomeno sulla superiorità dell’una sull’altra; ma sulla necessità di ricorrere al sentimento quando la ragione si trova invischiata nell’aporia, per superare lo scetticismo e poter adottare una vita morale. Tutto ciò comporta naturalmente una serie di approfondimenti analitici che occorre sintetizzare: in primo luogo, Rousseau fa della coscienza un sentimento che funge da regola dell’azione e da condizione di un buon uso della ragione; ciò significa che la legge naturale, in questa lettura di Derathé, così come l’idea di giustizia e la volontà che la compie, devono poggiare sulla voce del cuore. In secondo luogo, la ragione dal canto suo ha il compito di rendere la libertà virtuale del bambino e del selvaggio vera libertà morale attraverso la creazione della legge, ossia ha il compito di conferire un oggetto al sentimento e di trasformare la bontà in virtù. Quindi la ragione dipende dalle direttive della coscienza, ma allo stesso tempo lo sviluppo della coscienza dipende dalla ragione. Tutto ciò, per Derathé, produce un dualismo radicale al fondo dell’antropologia e della morale rousseauiana: nel primo caso, l’amore di sé, il sentimento primigenio dell’essere umano, si spezza in una duplice tendenza verso il bene corporale e verso quello spirituale; nel secondo, vi è una morale naturale legata all’istinto e una morale civile superiore legata alla ragione. La lettura del razionalismo rousseauiano e del rapporto della ragione con il sentimento proposta nel presente lavoro, in parte converge, e in parte differisce dalla posizione espressa dal Derathé. Innanzitutto, l’*amor di sé*, la fiamma originaria della sensibilità umana, è qui intesa come sorgente energetica che *spinge* l’uomo oltre se stesso, e quindi come un flusso vitale di amore che dal suo corpo si sparge *immediatamente* alle cose e agli esseri che lo circondano e dai quali dipende – cercherò di dar conto di questo significato dell’*amor di sé* nel

sentimento può avere effetti, seppur precari, *costruttivi*. E può fondare una politica non del dominio, ma dell'espressione libera della *libera umanità*.

I protagonisti sono dunque chiamati a una mediazione del tutto particolare. La quale non mira ad annullare la totalità della dimensione passionale in nome di una pace fittizia; ma cerca di educare le passioni valorizzando la scintilla primigenia che le infiamma, per *viverle* nel calore trasfigurato di un'altra sensibilità. Ciò è possibile grazie a una presa di coscienza *razionale* delle proprie spinte desideranti, sempre presenti come un sottosuolo viscerale e ineliminabile, che sa l'universalità della loro essenza e tenta di plasmare il mondo su di essa. Quindi, se lo sforzo di Rousseau è opposto a quello di una razionalità che soffoca la volontà passionale, non può nemmeno esser ridotto a quello di una semplice obbedienza della prima alla seconda. Piuttosto collima con una volontà passionale educata alla propria libertà nel proprio *equilibrio*, e con una razionalità che abbandona aspirazioni tiranniche per educare la passione attraverso la passione stessa. Una razionalità distaccata come quella di Wolmar non può risultare indipendente. Anzi, rivelerà la sua *necessaria* dipendenza. Non solo perché obbligata, per funzionare, a sfruttare segretamente la potenza vitale di una qualche passione; ma anche perché,

terzo paragrafo del presente capitolo, legando l'argomentazione ad un passo dell'*Emilio* che mi sembra andare esplicitamente proprio in questa direzione -. In secondo luogo, questa spinta dell'amore di sé che così diviene *amor dell'altro* assume, per questa dinamica in essa intrinseca, la forma della *pietà* descritta nel *Secondo Discorso*; tale pietà o compassione, che di per sé è indeterminata e senza oggetto, coincide con l'*identificazione* originaria dell'essere umano con il resto della natura, ossia con un sentimento della libertà come libertà universale. Operata nei confronti di un altro uomo, tale identificazione produce, da un lato, il sentimento della propria libertà come della libertà dell'altro e quindi il sentimento di una libertà universale di tutti gli uomini; dall'altro, la consapevolezza razionale di questo sentimento universale, ossia produce la ragione quale facoltà che permette all'uomo di astrarre dalla determinatezza e giungere a concetti generali e al loro uso nel linguaggio. Il lavoro psicologico di Giulia, dunque, è qui inteso come la capacità della ragione di abbandonare ogni pretesa autarchica per superare i limiti della propria indipendenza; quindi, come un ritorno al sentimento coincidente con un'*autocritica* della ragione medesima che riconosce l'immediatezza originaria del sentimento universale di libertà come sua fonte vitale; la quale ha ora la forma di un'immediatezza saputa, e quindi del *concetto sentito* della libera umanità che per Rousseau coincide con la forma più alta di una ragione virtuosa. Successivamente, una volta giunta a tale altezza, questa nuova razionalità critica s'impegna nel costruire fattualmente il mondo, e quindi a costruire la libertà individuale come libertà di tutti.

seppur mutata radicalmente grazie all'incontro con il sentimento, è destinata inevitabilmente a soccombere, a farsi investire definitivamente dal fluire del tempo. Del resto, *dipendente* significa sovente anche *temporaneo*, e non può che indicare un equilibrio precario. Il quale, seppur in grado di fornire una pacificazione reale, vive costantemente sull'orlo del precipizio.

Quest'ultimo è l'aspetto più pessimistico, e forse antidealistico, del pensiero che qui si sta cercando d'interpretare. I sentimenti, che conferiscono vitalità ed energia alla ragione, esprimono gli impulsi primari di una forma vivente immersa nel processo storico, e dunque nel tempo e nel divenire. E proprio per questo posseggono anche una tendenza all'estinzione. Non in quanto fluiscono necessariamente sotto il controllo di una legge divina o razionale; ma proprio nel senso che al vertice si spezzano, che tendono a divampare, far fumo e rarefarsi. Questo aspetto emergerà esplicitamente nell'ultima parte del romanzo, in cui Giulia rivela l'angoscia per la *durata* dell'amore e per un tempo che alla lunga consuma il desiderio. Non solo, contestualmente a quest'angoscia Giulia esprime la consapevolezza che ogni tentativo di immobilità non può essere che illusione, e che se la pratica di *Clarens* si è realizzata effettivamente, l'ha fatto dentro quel *tempo* che tanto permette di porla quanto l'infrange. Rousseau, allora, si rivela in questo romanzo non solo un pensatore della storia, ma anche del problema dell'esistenza umana nel tempo. Da un lato estremamente cosciente del suo momento negativo, quello del conflitto e del tramonto, che lo porta spesso a rifugiarsi nell'illusione delle *rêveries*⁹³.

⁹³ La morte di Giulia e la separazione di Emilio da Sofia, sono la spia di un movimento pessimistico destinato a germogliare dell'ultima fase della produzione intellettuale di Rousseau. A partire dalle *Confessioni* in poi, infatti, si assiste ad una torsione intimistica dell'opera rousseauiana, tendente sempre più all'isolamento introspettivo e all'abbandono dell'interesse per la dimensione comunitaria. Una chiusura solipsistica e infine una vera e propria presa di distanza dal mondo, che assume i tratti narcisistici di un rifiuto quasi totale dell'altro. Del resto, questo duplice movimento compiuto da Rousseau, e questo duplice senso che nella sua opera assume il *ritorno a sé*, rivela la tensione intrinseca della modernità quale approfondimento della soggettività nella pluralità e molteplicità delle sue forme, nella sua essenza chiaroscurale: tanto come volontà di una nuova razionalità e di una nuova società razionale, quanto come indagine dell'intimità e delle sue passioni profonde. Cfr. J. J. ROUSSEAU, *Le passeggiate del sognatore solitario*, a cura di

Dall'altro consapevole del suo aspetto libero e quindi innovatore, nel quale è possibile scovare, politicamente, spazi d'azione e di realizzazione del sé.

Ciò su cui bisogna porre l'attenzione, a questo punto, è la differenza qualitativa dei protagonisti dell'opera e la loro diversa funzione. Innanzitutto Saint-Preux: la fiamma che cammina. Egli è un ardore bollente che avvampa a ogni istante. Non dubita, non può dubitare, può solo esprimere il dolore come la gioia, la rabbia, la commozione. È il personaggio degli eccessi della passione e dell'immediatezza del sentimento:

Ma vedo, tu mi disprezzi come un insensato, perché la mia ragione si smarrisce tra le delizie. I miei trasporti ti spaventano, il mio delirio ti ispira pietà, tu non senti che tutta la forza umana non può resistere alla felicità sterminata. Come vuoi che un'anima sensibile assapori con moderazione dei beni infinti? Come vuoi che sopporti insieme tante specie di trasporti senza smarrire l'equilibrio? Non sai che esiste un termine, dove nessuna ragione più non resiste, e che non c'è uomo al mondo il cui buon senso sia a tutta prova?⁹⁴.

L'esplosività di questa figura è evidente. Egli coincide con un fluire passionale immediato, sempre teso al superamento di sé e alla rottura dei limiti posti da una ragione che tenta affannosamente di confinarlo. Ma è anche il portatore di una precisa istanza morale: quella del valore etico della passione e di una virtù dell'immediatezza che scaturisce direttamente dalla voce del cuore:

Sii più giusta con te, o mia Giulia; considera con occhio meno mal disposto i sacri legami formati dal tuo cuore. Non hai forse seguito le più pure legge della natura? Non hai forse liberamente contratto il più sacro degli impegni? Che cosa hai fatto che le leggi divine e umane non possono e non debbono autorizzare? Che cosa manca al nodo che ci unisce, se non una pubblica dichiarazione? Se vuoi essere mia, ecco che non sei più

B. SEBASTE, Feltrinelli, Milano 2012. Questa sorta di congedo da ogni forma di legame e di condivisione assume progressivamente i toni estremi di una fuga dal mondo, e nelle *Rêveries* un'introversione che esclude l'altro persino nella sua funzione di speculare rispecchiamento.

⁹⁴ J.J. ROUSSEAU, *Giulia o la Nuova Eloisa*, cit., p. 112.

colpevole. O mia sposa! O mia degna e casta compagna! O gloria e felicità della mia vita! No, non è quello che il tuo amore ha fatto che può essere considerato delitto, sì quello che tu gli vorresti togliere: soltanto se accetti un altro sposo offenderai l'onore. Se vuoi essere innocente sii costantemente dell'amico del tuo cuore. La catena che ci unisce è legittima, soltanto l'infedeltà che la dovesse rompere è biasimevole, ormai tocca all'amore a farsi garante della virtù⁹⁵.

Un altro passo, nella seconda parte del romanzo, dà ben prova di come Rousseau utilizzi il personaggio di Saint-Preux per presentare un punto di vista filosofico-morale:

Sì, dolce mia amica, nonostante l'assenza, le privazioni, le inquietudini, nonostante la stessa disperazione, gli slanci potenti di due cuori hanno sempre una segreta voluttà che le anime tranquille ignorano. Uno dei miracoli dell'amore è il piacere che proviamo soffrendo; e considereremmo come l'estrema sventura uno stato di indifferenza e di dimenticanza che ci toglierebbe il sentimento delle nostre pene. Lagniamoci quindi della nostra sorte, o mia Giulia! ma non invidiamo quella di nessuno. Forse, a ben considerare ogni cosa, non c'è esistenza preferibile alla nostra; e così come la divinità trae da sé tutta la sua felicità, i cuori scaldati da un fuoco celeste trovano nei loro sentimenti una specie di piacere puro e delizioso, che non dipende né dalla fortuna, né dal resto dell'universo⁹⁶.

Nonostante la sua essenza inquieta, la passione è un elemento vitale irrinunciabile e portatore di quella virtù che pone l'altro prima del sé. La naturalità del sentimento apre quindi la coscienza alla contaminazione dell'altro e compie quel rispecchiamento che la ragione da sola non potrà mai costruire.

Proprio all'estremo opposto, troviamo la figura enigmatica e oscura di Wolmar, lo spettro raziocinante. Egli non pensa: ingrana. Non si muove nella vicenda come gli altri personaggi, ma aleggia. Ha una freddezza umida che suscita quasi ribrezzo. Se il personaggio dell'inglese Edoardo può essere inteso come espressione di uno stoicismo apertamente fasullo, perché dietro la capacità presunta di dominare le passioni rivela fin da

⁹⁵ *Ibidem*, p. 112.

⁹⁶ *Ibidem*, p. 261.

subito una grande vulnerabilità, Wolmar coincide invece, in prima battuta, con il suo eminente rappresentante:

L'ho osservato con la massima attenzione, ma non ho potuto scoprire in lui altra passione che quella che prova per me. Inoltre questa passione è così calma e temperata che si direbbe non ami quel tanto che vuole amare, e non lo vuole che in quanto lo consenta la ragione. È effettivamente ciò che milord Edoardo crede di essere⁹⁷.

Egli nasce quindi come osservatore asettico e indifferente. E appare come il personaggio nel quale l'idea di una razionalità pura e distaccata sembra effettivamente realizzarsi senza pericolo di corruzione. Già a partire dalla terza parte dell'opera, però, va incontro a una critica duplice. Una più implicita: nel profondo, sotto la maschera ferrea del calcolatore, Wolmar custodisce una lussuria da ragno: vive disponendo l'esistente attorno a una rete di pratiche fumose tutte tese all'ordine e al governo, rivelando con ciò una smania di controllo costante e il sonnecchiare di una passione malata e corruttiva. L'altra critica è più esplicita, e deriva da una presa di coscienza di Wolmar stesso:

Venni e vi vidi, o Giulia, e mi parve che vostro padre avesse parlato modestamente di voi. I vostri trasporti, le vostre lagrime nel riabbracciarlo mi fecero provare la prima, o meglio la sola emozione della mia vita. Se fu un'impressione leggera, era però l'unica, e i sentimenti non hanno bisogno di forza per agire se non in relazione di quelli che vi si oppongono. [...]. Come reprimere una passione, anche la più debole, quando non ha contrappeso? Questo è l'inconveniente dei caratteri freddi e calmi. Tutto va bene finché la loro freddezza li preserva dalle tentazioni: ma basta che se ne presenti una che li tocchi, essere attaccati e vinti è la stessa cosa; e la ragione, che guida finché sola, non ha mai la forza di resistere al minimo assalto. Non sono stato tentato che una volta, e son caduto. Se l'ebbrezza di qualche altra passione mi avesse fatto vacillare ancora, ci sarebbero stati altri passi falsi e altre cadute: soltanto le anime di fuoco sanno combattere e vincere. Tutti i grandi sforzi, tutte le azioni sublimi sono opera loro; la fredda ragione non ha mai compiuto alcun fatto illustre, e non si trionfa sulle – nel testo *delle* – passioni che opponendole tra loro. Quando s'alza quella della virtù, essa domina incontrastata e tiene

⁹⁷ *Ibidem*, p. 390.

tutto in equilibrio; ecco in che modo si forma il vero saggio, che non è al riparo dalle passioni più degli altri, ma che solo è capace di vincerle per mezzo loro: come un pilota sa navigare pur coi venti opposti⁹⁸.

In questo passo fondamentale non solo si mostra l'infinita debolezza della ragione di contro alla forza ineguagliabile delle passioni; ma si annuncia uno dei temi chiave dell'opera: quello di una razionalità che ascolta le passioni e le educa attraverso loro stesse. Un breve passo dell'*Emilio* esprime chiaramente questa dinamica:

Bisogna proprio avere una mente ristretta per vedere nei desideri nascenti di un giovane nient'altro che un ostacolo agli insegnamenti della ragione! Io ci vedo invece il mezzo migliore per renderlo docile proprio a questi insegnamenti. Si riesce a far presa sulle passioni solo per mezzo delle passioni; occorre servirsi del loro potere per combattere la loro tirannia, ed è sempre dalla natura stessa che bisogna trarre gli strumenti atti a disciplinarla⁹⁹.

Tutto ciò permette di presentare nella maniera più adeguata il vero protagonista della vicenda: Giulia, che incarna il conflitto di sentimenti contrastanti e si fa portatrice del vero tentativo filosofico-morale compiuto da Rousseau in quest'opera. La sua storia è innanzitutto quella di una boccia cristallina che tenta di contenere oceani furiosi:

Un tempo un certo barlume di saggezza e di ragione dirigeva la mia volontà; [...]. Adesso, avvilita e sempre vinta, non faccio altro che ondeggiare tra le opposte passioni: il mio debole cuore non può far altro che scegliere i suoi falli, e mi trovo così deplorabilmente accecata che se per caso abbraccio il miglior partito non lo faccio guidata dalla virtù, e ne proverò egualmente rimorso. Sai il marito che mio padre mi destina; sai in che lacci m'ha stretta l'amore. Se voglio esser virtuosa, l'ubbidienza e la fede mi impongono doveri opposti. Se voglio seguire l'inclinazione del mio cuore, chi scegliere tra un amante e un padre?¹⁰⁰.

⁹⁸ *Ibidem*, pp. 514-515.

⁹⁹ J.J. ROUSSEAU, *Emilio o dell'educazione*, cit. p. 450.

¹⁰⁰ J.J. ROUSSEAU, *Giulia o la Nuova Eloisa*, cit., p. 215.

Sono quindi due sentimenti interiori, e non due costrizioni estrinseche, a fare di Giulia un cuore dilaniato: da un lato l'amore naturale per i genitori, dall'altro la passione per Saint-Preux¹⁰¹. Ma il vero punto focale della vicenda riguarda la *soluzione* di tale conflitto. Soluzione che critica il razionalismo conservandone nondimeno gli aspetti formativi:

Insegnandoci a pensare, avete imparato però da noi a sentire; e checché affermi il vostro filosofo inglese, questa educazione è almeno pari all'altra; se la ragione forma l'uomo, è però il sentimento che lo dirige¹⁰².

La potenzialità del sentimento, il suo essere fonte inesauribile e irrinunciabile dell'azione razionale, è ciò che definisce i caratteri di una nuova razionalità, inserita nel quadro più complesso di un nuovo modo di vivere e di un nuovo modo di pensare la soggettività. Lo sposalizio con Wolmar, del resto, esprime quell'alleanza tra passione e ragione in cui entrambe si trovano come trasfigurate. È proprio Wolmar, come già si è visto, a conferire il metodo a Giulia. Eppure, tale metodo non è altro che il prodotto del loro incontro alterante. In questo senso Giulia rappresenta una razionalità nuova che risulta dall'incrocio degli eccessi: Wolmar e Saint-Preux. E il rimedio assume la forma di un *ritorno a sé* a cui si aggiungono una serie di acquisizioni d'estrema importanza, che concorrono, se non a una negazione totale degli aspetti solipsistici della questione, a un loro decisivo rivolgimento¹⁰³.

¹⁰¹ Cfr. E. PULCINI, *J.J. Rousseau: L'immaginario e la morale*, in J.-J. ROUSSEAU, *Giulia o la Nuova Eloisa*, trad. it. di P. Bianconi, a cura di ID., Rizzoli, Milano 2018.

¹⁰² J.J. ROUSSEAU, *Giulia o la Nuova Eloisa*, cit., p. 338.

¹⁰³ Per Derathé questo ritornare deve intendersi sostanzialmente come un ritorno alla voce naturalmente buona della coscienza, quindi come il ritorno della coscienza in se medesima: una riappropriazione dell'autenticità individuale come orientata a un bene platonicamente determinato; cfr. R. DERATHÉ, *Le rationalisme de Jean-Jacques Rousseau*. Tuttavia, occorre considerare altresì tanto l'*allargamento* che esso provoca nella soggettività, quanto l'aspetto esplicitamente *performativo* dell'azione pratica in cui esso si traduce. Per la Pulcini, allora, questo *ritorno a sé* è da intendersi come il lavoro emotivo che sostituisce alle passioni dell'amor proprio la purezza dell'amore di sé, così da riattivare le passioni comunitarie; cfr. E. PULCINI, *L'individuo senza passioni, Individualismo moderno e perdita del legame sociale*. All'interno della presente interpretazione, che verrà approfondita nei capitoli successivi, tale ritorno coincide con una *autocritica* della ragione attraverso cui essa diviene, dapprima, critica del mondo circostante e,

In primo luogo, la trasformazione di Giulia non è, e non può essere, un'operazione meramente individualistica. Non può esser ridotta al ritorno semplice della volontà autentica del proprio cuore o a una intellettualizzazione che permette solamente di addomesticare le proprie pulsioni. Ma coincide piuttosto con una presa di coscienza che scopre, una volta arricchita dall'esperienza delle passioni più immediate e autentiche, la propria dimensione relazionale e universalistica. Il fatto, cioè, che il *bonheur* del singolo può costituirsi esclusivamente mediante la sua condivisione con l'intera comunità: se non è possibile assecondare immediatamente il proprio desiderio di fusione con l'altro, occorre riattivare la razionalità – ora trasformata grazie alla folgore del sentimento – per trovare una dimensione alternativa in cui possa esprimersi. Nelle lunghe lettere che descrivono la comunità di Clarens, Saint-Preux insiste marcatamente sull'assenza di quell'umanità prona che vede invece affollare le strade di Parigi. Ed è chiaro come lo sforzo di Giulia sia diretto verso una reale composizione degli interessi di chi vive quella realtà, la quale si fonda su un riorientamento del fine: non quello del lusso per pochi, ma di una vita felice per *tutti*.

L'Uomo [...] è un essere troppo nobile perché debba servire semplicemente di strumento agli altri, e non lo si deve adoperare in quello che conviene agli altri, senza prima consultare anche quello che conviene a lui; perché l'uomo non è fatto per il posto, ma il posto è fatto per l'uomo; per distribuire opportunamente le cose bisogna cercare nella distribuzione non tanto l'impegno al quale ogni uomo è più adatto, quanto l'impegno che più conviene a ogni uomo per renderlo buono e contento quanto è possibile. Non è mai lecito determinare un'anima umana a vantaggio degli altri, né fare uno scellerato per conto della gente dabbene¹⁰⁴.

successivamente, volontà di adeguare quest'ultimo alle proprie pretese universalistiche, le quali trovano nel *concetto sentito* di umanità, la più alta delle virtù secondo Rousseau, il loro punto di massima espressione.

¹⁰⁴ J.J. ROUSSEAU, *Giulia o la Nuova Eloisa*, cit., pp. 558-559.

È questo un passo molto breve a fronte del numero di pagine spese da Rousseau su questo tema. Ma rende ben conto del senso universalistico della riappropriazione. Giulia ritorna a un senso della soggettività più ricco del precedente; ritorna a sé con la consapevolezza di un'esistenza orientata alla convivenza e alla condivisione del bene per il proprio bene. Al posto, quindi, di una ragione che blocchi il divenire comunicativo dei sentimenti per imprimere una forma fissa della relazione basata sull'amor-proprio – la forma reificata dell'uomo economico-borghese, le cui passioni e attività sono conformate unicamente allo scambio e all'accumulo della ricchezza – Rousseau cerca di esprimere il valore di una comunità ove la potenzialità diveniente in cui consiste l'essenza dell'uomo, il fluire naturale del suo *pathos* vitale, trovi un suo completo spazio espressivo. Il senso del comune che egli vuol suggerire, quindi, non è quello di una regola che s'impone sul movimento e che lo fissa in ordine a un fine estrinseco; bensì quello di una razionalità che trae la propria normatività a partire da quella qualità vitale, così da permettere a *ognuno* di conservarla esercitandola in una pratica libera dal fine intrinseco, come quella delle feste popolari.

Proprio alla *festa* Rousseau aveva dedicato la conclusione della lettera a D'Alembert:

Ma non adottiamo questi spettacoli esclusivi, che rinchiudono tristemente un ristretto numero di persone in un luogo oscuro, che le obbligano a restare immobili nel silenzio e nell'inazione; [...] orribili immagini della servitù e dell'inuguaglianza. No, popoli felici, queste non sono le vostre feste. Voi dovere riunirvi all'aria aperta, per abbandonarvi al piacevole sentimento della felicità. Che i vostri divertimenti [...] non vengano avvelenati da ciò che sa di obbligo e d'interesse, che siano liberi e generosi come voi, che il solo presieda ai vostri innocenti spettacoli; [...].

Ma quali saranno in definitiva i temi di questi spettacoli? Niente, se si vuole. Grazie alla libertà, dovunque vi siano riunioni, là sarà anche il benessere. [...]. Ancor meglio: fornite come spettacolo gli stessi spettatori, fateli diventare attori loro stessi; fate in modo che ciascuno veda e ami se stesso negli altri, [...]. Queste feste sarebbero costose solo

volendolo, la sola affluenza del pubblico basterebbe a renderle splendide. Ciò nonostante bisogna averle viste per capire quanta passione esse suscitano nei Ginevrini. Diventano irriconoscibili; non sono più gli stessi cittadini così ordinati e che non si staccano mai dalle loro regole economiche; non sono più quei ragionatori pedanti che valutano tutto secondo l'interesse, fino ai limiti del ridicolo. Essi diventano vivaci, gai, gentili, hanno il cuore negli occhi oltre che sulle labbra, trovano ogni modo per comunicare la loro felicità e i loro divertimenti, [...]. Tutti i gruppi si fondano in uno solo, tutto diventa comune a tutti¹⁰⁵.

È qui rappresentata la frenesia comunicativa delle passioni naturali, il loro libero dispiegarsi che esprime l'essenza potenziale dell'uomo, rende possibile il riconoscimento e fonda il senso di fratellanza. Nella *Nuova Eloisa* sono dedicate varie parti a questo tema¹⁰⁶. Esse richiamano senz'altro il passo appena citato e sottolineano, in aggiunta, i caratteri naturali di questi movimenti spontanei. Per esempio la loro affinità con le stagioni, con il senso del ritorno e della ripetizione. Un senso che non è quello della mera replica indifferenziata, ma riflette invece il continuo ritornare a vivere della natura: la caducità dell'autunno come la novità della primavera. La sua *ritualità*, che pone il tema del lavoro e della *ricerca* dell'utile; cioè di una *pratica* umana libera e razionale, impegnata al ritorno e alla sua realizzazione:

tutto cospira a conferirgli un tono festoso, e riflettendoci la festa si fa anche più bella al pensiero che è la sola nella quale gli uomini hanno saputo unire il piacere all'*utile*.

[...].

Non potete immaginare con che zelo e con che allegria si fanno questi lavori. Si canta e si ride tutta la giornata, e il lavoro va anche meglio. Tutti vivono nella massima familiarità; tutti sono eguali, e nessuno trascende.

[...].

¹⁰⁵ J.J. ROUSSEAU, *Lettera a D'Alembert sugli spettacoli*, trad. it. di G. SCUTO, in *Opere*, a cura di P. ROSSI, Sansoni editore, Firenze 1972, cit., pp. 269-270.

¹⁰⁶ Cfr. J. J. ROUSSEAU, *Giulia o la Nuova Eloisa*, Parte quarta, lettere X, XI; Parte quinta, lettere II, III.

Poi [...] ci si corica contenti di una giornata trascorsa nel lavoro, nell'allegria e nell'innocenza; giornata che si vorrebbe volentieri ricominciare l'indomani, e posdomani, e tutta la vita¹⁰⁷.

In queste pagine, allora, Rousseau insiste sulla descrizione di una volontà che lavora alla costruzione della convivenza e che si impegna *attivamente* nella trasformazione del mondo circostante¹⁰⁸. E l'immagine dell'Eliso, nella parte quarta del romanzo, coincide esattamente con questa attività: “È vero – disse lei – che la natura ha fatto tutto, però sotto la mia direzione, e non c'è niente che non sia stato ordinato da me”¹⁰⁹. In quanto c'è una natura che diviene libera¹¹⁰, e in quanto l'uomo è una porzione di questa libertà, grazie al sentimento naturale che gli permette di riconoscervisi egli può impegnarsi criticamente a plasmarla. Può, cioè, trasformare la materialità diveniente della natura per costruire l'equilibrio di una vita libera. E può farlo sotto il vaglio di una ragione veramente critica perché resa universale dal sentimento. Tutto ciò in opposizione alla razionalità reificante del mondo borghese; ovvero a quel prodotto falsamente critico dell'illuminismo che vuole l'emancipazione di tutti producendo invece il dominio di pochi sulla schiavitù di molti.

Ecco che il movimento di Giulia si configura, certamente, come il tentativo di una conquista razionale del divenire della natura. Ma a partire dalla realtà e dalla irriducibilità del divenire stesso. Già nella terza parte alcune parole di Claire rivelano in anticipo il motivo disincantato e realista nascosto nelle scelte della cugina: la volontà di preservare la fiamma della passione dal tempo:

¹⁰⁷ J.J. ROUSSEAU, *Giulia o la Nuova Eloisa*, cit., pp. 627-633.

¹⁰⁸ Questi temi, di una comunità autosufficiente fondata sul lavoro agricolo e in armonia con la natura, di una vita laboriosa e semplice dal fine in sé che abolisce il denaro e che assicura l'uguaglianza e la libertà in opposizione al commercio, cfr. J. J. ROUSSEAU, *Progetto di costituzione per la Corsica*, in ID., *Scritti politici III*, a cura di M. GARIN, 3 voll., Laterza, Roma-Bari 1994.

¹⁰⁹ J.J. ROUSSEAU, *Giulia o la Nuova Eloisa*, cit., p. 494.

¹¹⁰ Cfr. *ibidem*, p. 532, in nota: “Nella natura tutto cambia, e tutto è in perpetuo fluire, e voi credete d'ispirare ardori costanti”.

Se l'amore è un desiderio che gli ostacoli inaspriscono (come mi dicevate) non è bene che sia soddisfatto; è preferibile che duri e sia infelice, anziché spegnersi in seno ai piaceri. La vostra passione ha vinto la prova del possesso, lo ammetto, e quella del tempo, e dell'assenza, e di dolori d'ogni specie; ha vinto tutti gli ostacoli, salvo il più potente di tutti, che è di non più averne da superare, e di nutrirsi esclusivamente di sé. L'universo non ha mai visto passione capace di sostenere tale prova; che diritto avrete mai di sperare che la vostra l'avrebbe sostenuta? Il tempo avrebbe aggiunto alla sazietà d'un lungo possesso l'avanzarsi degli anni e il declino della bellezza; si direbbe che la separazione si consolidi in vostro favore; [...]; i vostri cuori uniti fino alla tomba prolungheranno in una deliziosa illusione la vostra giovinezza e i vostri amori¹¹¹.

Ma è solo nella sesta parte dell'opera che quest'intenzione emerge chiaramente:

Che cosa non faccio per sdebitarmi verso di voi! Mantengo più di quanto avevo promesso. Non vi do forse anche Giulia? non possederete forse la miglior parte di me, e non sarete così più cari l'uno all'altra?¹¹²

Una frase rivelatrice, in cui si può scorgere quella preoccupazione per la *durata* che caratterizza la consapevolezza di un'esistenza nella temporalità: forza distruggente, quest'ultima, che sta già bussando alle porte dell'illusione:

Nel regno delle passioni esse aiutano a sopportare i tormenti che procurano; mantengono la speranza accanto al desiderio. Fin che si desidera si può fare a meno di essere felici; si aspetta di esserlo; se la felicità non viene, la speranza si prolunga, l'incanto dell'illusione dura quanto la passione che lo provoca. Così questo stato è sufficiente a sé, l'inquietudine che procura è una specie di godimento che supplisce alla realtà.

E forse è migliore. Guai a chi non desidera più niente! perde per così dire tutto quanto possiede. Si gode meno di ciò che si ottiene che di ciò che si spera, non si è felici che prima di essere felici. [...].

¹¹¹ *Ibidem*, pp. 339-340.

¹¹² *Ibidem*, p. 695.

Ecco ciò che in parte provo da quando sono sposata, e da quando siete tornato. Per ogni dove vedo argomenti di contentezza, e non sono contenta. Un segreto languore mi si insinua infondo al cuore; lo sento vuoto [...], gli rimane una forza inutile di cui non sa che fare. È una ben strana pena, lo ammetto; ma non perciò è meno reale. Amico mio, sono troppo felice, la felicità mi annoia.

Conoscete qualche rimedio a questa nausea del benessere?¹¹³.

Le passioni vogliono realizzarsi. Questo è il principio che fa di esse la spinta originaria del vivente. La quale s'identifica con la sua intrinseca potenzialità o perfettibilità ed è perciò immanente alla sua storia; allo stesso tempo però è ciò che taglia la storia stessa, che l'anticipa e la sopravanza. Ma proprio in quanto le passioni sono un fluire potenziale, proprio per questo, esse sono anche ciò che muore e viene sostituito. Questo è il punto fondamentale che sottrae Rousseau a ogni metafisica della presenza e che fa della sua intelligenza una gemma diamantina del pensiero critico. Già per Platone l'amore vive di un desiderio che non può esaurirsi, ed è quindi una dialettica continua. Ma Rousseau esprime la necessità che questo movimento scenda dal trono diafano delle chimere per passare alla densità della vita effettuale. E, nondimeno, mostra che proprio lì dove prende la forma dura della sostanzialità esso vien necessariamente rigettato nell'altro lato. Nessun riparo, dunque, può resistere definitivamente al tempo. Questa è la saggezza ultima di Giulia che sempre accompagna l'altro aspetto, quello positivo delle pratiche trasformative del mondo e della creazione libera del futuro. Tutto ciò che si oppone a questa verità, alla fine, è saputo dalla protagonista come *illusione*. Cioè come qualcosa che è vero solo nel ricordo e nell'immaginazione. E che perfino lì, perfino se non realizzato e rinchiuso nelle stanze buie dell'idealità, non è mai veramente al sicuro. La noia arriva ad avvolgerlo, divien fiacco, languisce pian piano e si rarefa come una nuvola sottile:

¹¹³ *Ibidem*, pp. 718-719.

La mia felicità, giunta gradatamente al colmo, non poteva che scendere; era venuta senza che l'aspettassi, sarebbe fuggita quando mi sarebbe parsa durevole. Cos'avrebbe fatto la sorte per sostenermi in tale frangente? *Forse che l'uomo può aspettarsi uno stato permanente? No*, quando s'è ottenuto tutto, bisogna perdere; non foss'altro che il piacere del possesso, che si dilegua possedendo¹¹⁴.

In conclusione, torniamo a ripeterlo ancora una volta, Rousseau si presenta in quest'opera come pensatore dell'esistenza umana nel tempo storico e della sua *problematicità*. Egli è cosciente tanto del suo lato negativo, quanto del suo lato affermativo. Questa è l'essenza del suo pensiero critico ed è ciò a partire dal quale si costituisce il suo pensiero politico. Ma tutto questo è possibile, come abbiamo visto, solo attraverso il ritorno dall'esperienza, cioè solo grazie all'educazione.

II. Educazione della ragione, educazione del sentimento, politica dell'educazione. L'*Emilio*.

Un numero spropositato di volte l'essere umano è comparso sulla terra. Solo in una parte di queste, in cui è nato ed è morto, egli è stato anche un adulto. In tutte, un bambino. Questa è la forma con la quale più volte egli ha abitato il mondo, e nella quale giace il suo segreto. Perché il bambino, che segna morfologicamente, e quindi immediatamente, la sua profonda differenza dall'adulto, è anche colui che, a guardare più attentamente, ne conserva l'essenza. E questo proprio in quanto ogni essenza la evita e la distrugge. Ossia, ciò che naturalmente non ha nemmeno una forma vera e propria – l'uomo-bambino – è anche ciò che esprime la forma autentica dell'umano in generale, coincidendovi fattualmente: quella di essere non una forma, bensì uno sviluppo plastico, un che di divenuto, un divenire. La filosofia critica di Rousseau, pertanto, tornando a questo senso dell'umano, torna a quella forma. E s'impegna a indagare l'umanità dal punto di vista non solo della sua datità, ma anche della sua intrinseca *storicità*. Quindi,

¹¹⁴ *Ibidem*, pp. 752; (uso del corsivo mio).

non già unicamente secondo l'idea che ogni uomo è parte della storia, ma anche sapendo che ognuno è una storia particolare, uno sviluppo evolutivo che dalla nascita segue traiettorie possibili. Tutto ciò, specialmente all'interno di un pensiero che nella critica politica ha il suo cardine fondamentale, conduce al problema delle diverse *esperienze formative* che si legano e in quale modo determinano ognuna di queste storie: il problema dell'educazione. Per Rousseau, infatti, l'esperienza vissuta costituisce l'orizzonte dal quale ogni individuo si appropria della razionalità e della moralità¹¹⁵. E rappresenta, dunque, sia il materiale a disposizione di chi vuole illuminare il risultato, sia il campo malleabile per chi ha intenzione di determinarlo.

Già precettore a Lione tra il 1738 e il 1740¹¹⁶, e tre anni più tardi maestro per breve tempo del nipote di Madame Dupin a Parigi, Rousseau elabora delle idee estremamente innovative in ambito pedagogico¹¹⁷, che trovano uno sbocco fragoroso dapprima nella prefazione al *Narciso* e poi nella *Nuova Eloisa*¹¹⁸. Ma è solo nell'*Emilio o dell'educazione* del 1762, stesso anno di pubblicazione del *Contratto sociale*, che questi pensieri vengono presentati in tutta la loro profondità. La scaturigine, come abbiamo accennato, è ancora una volta squisitamente critica. Se la società si presenta come un sistema che fabbrica uomini corrotti per la sua riproduzione, che li forma soffocando in loro la capacità di ascoltare la voce naturale del riconoscimento, è di estrema importanza l'idea di un percorso di crescita e di appropriazione del sé che a tale sistema si opponga radicalmente. Esso

¹¹⁵ Cfr. J. J. ROUSSEAU, *Emilio o dell'educazione*, Libro IV, *L'esperienza come maestra: fatti e non parole*; dove viene presentato il ruolo centrale che Rousseau conferisce all'aspetto pratico ed esperienziale dello sviluppo e dunque dell'educazione.

¹¹⁶ Cfr. J.-J. ROUSSEAU, *Le confessioni*, Libro VI. Ma anche la lettera a Madame de Warens del 1741.

¹¹⁷ Per un'illustrazione del pensiero pedagogico rousseauiano all'interno del più ampio dei dispositivi pedagogici della modernità, cfr. U. MARGIOTTA, *Il pensiero e la pedagogia della libertà. Jean Jacques Rousseau*, in ID., *Genealogia della formazione*, 2 voll., Libreria Editrice Cafoscarina, Venezia 2009.

¹¹⁸ Cfr. *Giulia o la Nuova Eloisa*, Parte V, lettera III.

deve risultare da una negazione tanto dei suoi pregiudizi quanto delle sue presunzioni. Ovvero, deve far *tabula rasa* delle divisioni e delle differenze di classe per porre in primo piano la natura stessa: l'egual libertà originaria degli uomini e la libera espansione del sentimento. In questo senso, allora, l'educazione di Emilio, oltre a essere un'educazione della natura e non degli uomini, è un'*educazione negativa* poiché *critica*: non in quanto coincide con un'assenza di educazione, ma solo in quanto deriva da un rapporto negativo con la realtà data e vuole rivoluzionarla. Questa educazione nuova, che non soggioga la libertà del sentimento naturale, è possibile soltanto *fuori* dal campo produttivo della corruzione. Ossia fuori dalla sfera anticipante della società che educa alla disuguaglianza e alla schiavitù. Su questo punto, però, emerge una prima difficoltà di cui lo stesso Rousseau è ben consapevole:

Ma dove collocheremo questo fanciullo per allevarlo a questo modo, [...]? Lo confineremo nella sfera lunare, in un'isola deserta? Lo terremo lontano da tutti gli esseri umani? Non avrà forse continuamente dinanzi agli occhi, in società, lo spettacolo e l'esempio delle passioni altrui? Non vedrà mai altri fanciulli della sua età? Non vedrà accanto a sé i genitori, i vicini, la nutrice, la governante, il domestico e il suo stesso pedagogo, che dopo tutto non sarà un angelo?

Quest'obiezione è grave e ben fondata. [...]. Io sento tutte queste difficoltà, le riconosco: forse sono addirittura insormontabili; ma è pur sempre vero che, cercando di prevenirle, si riesce fino a un certo punto a venirne a capo. Io mostro la meta che è necessario proporsi: non dico che sia possibile giungervi, ma colui che a quella si sarà maggiormente approssimato, avrà meglio svolto l'opera sua¹¹⁹.

In questo passo Rousseau rivendica la qualità teorica del suo lavoro e il ruolo di pensatore che armeggia con un piede nel mondo e uno nell'idea. Oltre a ciò, conferma un punto rilevante: sottrarre Emilio dalle dinamiche corruttive della società non significa isolarlo e lasciarlo solo con se stesso. Del resto: “un uomo che volesse considerarsi come un essere isolato, senza

¹¹⁹ J.J. ROUSSEAU, *Emilio o dell'educazione*, cit. p. 97.

alcun legame con gli altri e capace di bastare a se stesso, non potrebbe avere che un'esistenza miserevole"¹²⁰. Rousseau non ha la minima intenzione di negare al fanciullo l'esperienza della relazione con gli altri, e il suo tentativo non è quello di formare un uomo antisociale. Anzi, l'educazione che egli immagina si compie *fuori* dalla società *per* la società stessa¹²¹. Una volta preso atto dell'essenziale insocievolezza della società borghese, Rousseau vuole sottrarre Emilio da quest'ultima con l'intenzione di renderlo *più* socievole e *veramente* sociale:

Vi è una bella differenza tra l'uomo naturale che vive nello stato di natura e l'uomo naturale che vive nello stato di società. Emilio non è un selvaggio da relegare nei deserti, è un selvaggio destinato ad abitare in città¹²².

È ben evidente, quindi, che scegliere la campagna come luogo prediletto per l'educazione non significa negare *in quanto tale* il rapporto di Emilio con gli uomini, bensì solo quel tipo determinato di rapporto che si è sviluppato nel seno delle città borghesi del suo tempo:

Ma considerate in primo luogo che voler formare l'uomo secondo la natura non significa farne un selvaggio e relegarlo nel fondo di una foresta; basterà invece che, pur trovandosi tra i vortici della vita sociale, non si lasci travolgere dalle passioni e dalle opinioni degli uomini; basterà che veda con i suoi occhi, che senta con il suo cuore, che nessuna autorità lo governi tranne quella della sua ragione. [...]. Questo stesso uomo che, vivendo nella foresta, è destinato a rimanere rozzo, deve diventare ragionevole e assennato nella città¹²³.

Quindi, a ben guardare, l'educazione rousseauiana non lavora per recidere la relazione con gli altri, ma per mutarne il tipo e la qualità. Più volte infatti egli insiste sul rapporto specifico tra il maestro e il suo allievo,

¹²⁰ *Ibidem*, p. 251. C'è un passo di un frammento che mi sembra in questo senso esemplare: "Se l'uomo vivesse isolato, pochi sarebbero i suoi vantaggi sugli altri animali. È *nel rapporto reciproco* che si sviluppano le facoltà più elevate e che si rivela *l'eccellenza della sua natura*", J.J. ROUSSEAU, *Frammenti politici*, in M. Garin, *Scritti politici*, 3 voll., Laterza, Roma-Bari 1994, II, cit., p. 231.

¹²¹ Cfr. *Ibidem*, Libro IV, *Emilio e la società*.

¹²² *Ibidem*, pp. 268-269.

¹²³ *Ibidem*, pp. 343-344.

presentandolo come modello alternativo tenuto a riflettersi su tutti gli altri rapporti¹²⁴. La chiave per la sua costruzione è ancora una volta quella del sentimento:

cominciate col farvi amare [...]. Ciò non significa che si debba dar fondo alla borsa e spargere denaro a piene mani; non ho mai saputa che il denaro abbia fatto amare qualcuno. [...]. Ma avrete un bell'aprire la vostra cassaforte: se non schiuderete anche il vostro cuore, quello degli altri resterà chiuso per voi. È del vostro tempo, è della vostra sollecitudine, del vostro affetto, di voi stessi, insomma, che dovete far dono¹²⁵.

Se l'affetto fonda la relazione maestro-allievo e la rende possibile, non è tuttavia sufficiente per determinare un'educazione. Quest'ultima, infatti, necessita di un rapporto che sappia tradursi in una elevazione arricchente, che sia cioè *formativo*. E questo è possibile solamente all'interno di un processo comunicativo ed esperienziale orientato a tale scopo. Ma con ciò una seconda difficoltà fa capolino: l'educazione rousseauiana vuole rispettare lo sfogo libero della naturalità, e tuttavia questa libertà che costituisce il fanciullo non è ancora una libertà *per sé*. Ciò a dire, il bambino non è una volontà integralmente libera perché non ha ancora compiuto quella curvatura in se stesso, o quella riflessione del Sé dall'esperienza, con la quale sola può raggiungere la dimensione morale e razionale. Epperò, al tempo stesso, egli è pur sempre una forza naturale che s'esprime nei suoi bisogni e che parla attraverso il suo corpo. È, cioè, una potenza diveniente senza autorità, unica condizione dalla quale può risultare una libera autonomia razionale e che per ciò stesso non può essere negata. Il problema che si profila dinanzi al pedagogo, allora, è quello di trovare una forma di relazione che controlli e salvaguardi questa libertà senza imporsi su di essa.

Ebbene, la contraddizione salta all'occhio. Ogni controllo, infatti, è già, per sua natura, qualcosa che s'impone. E ogni tentativo di conservare questa

¹²⁴ Cfr. *Ibidem*, per esempio, Libro IV, *L'educatore come confidente*.

¹²⁵ *Ibidem*, pp. 97-98.

libertà sembra rivoltarsi contro se stesso, sia quando l'obbliga sia quando vuol lasciarla alla mercé di se stessa. Del resto, anche *lasciare alla mercé*, essendo un *lasciare che essa si eserciti* e presupponendo la presenza dell'educatore, è sempre e comunque un *premunirsi* contro ciò che a questo esercizio o a questo lasciare si oppone. Dunque, è il coincidere con l'installazione di un perimetro che anticipa le azioni del fanciullo – per evitare tale opposto e per bandirlo dal campo del possibile – e che predispone tanto le sue eventuali interazioni quanto i suoi risultati. Insomma, l'educazione non può auto-togliersi, non può mai essere negazione di se stessa. Tuttavia, essa deve intenzionare una libertà e non un automa. Deve trovare una strada in cui la sua presenza direttiva e pianificatrice si prenda cura di una spontaneità e non di un replicante coatto.

La soluzione che Rousseau propone a questo dilemma riguarda le radici classiche della sua filosofia e il senso primigenio dell'educazione: la maieutica. L'arte socratica permette all'educatore di non imporre direttive dall'alto ma di stimolarle dal basso. Se si preferisce, di muovere non come causa efficiente, ma come oggetto d'amore. L'attività educativa, allora, non riguarda più il trasferimento di nozioni e regole di comportamento dal maestro al fanciullo, ma pone al centro le inclinazioni specifiche di quest'ultimo, cercando di *trarle fuori* piuttosto che curvarle a proprio piacimento. Rousseau cambia l'ordine degli addendi cambiando con ciò anche il risultato: l'allievo non è più il lato passivo del rapporto formativo, non viene più spinto dentro un corridoio stretto e riempito come un vaso vuoto, ma scivola di propria iniziativa dentro gli spazi vacanti lasciati dall'educatore, con la brama di riempirli. Certo, lo spazio nel quale Emilio è chiamato ad esprimere la propria disposizione naturale è sempre frutto di una razionalizzazione *ante tempus* delle sue esperienze; ma se, come abbiamo visto, ciò esprime in parte l'intenzione di soffocarne le alternative

dannose, è pur vero che avviene sempre articolando elementi *già presenti* nella natura dell'allievo e quindi prodotti dalla sua libertà.

Giunti a questo punto, occorre porre l'accento sulle finalità generali dell'opera, sul suo *tentativo* fondamentale e sull'aspirazione che la muove. La sezione più densa e importante in cui emergono questi temi è sicuramente il *Libro IV*: l'adolescenza di Emilio che irrompe sulla scena. Una folgore appassionata che trasforma tutto ciò che incontra, e che permette una nascita seconda e di qualità superiore, è il tema chiave con cui Rousseau approfondisce la descrizione delle sue tesi antropologiche, sottolinea ancora una volta il ruolo centrale e relazionale delle passioni, e mostra il compito essenzialmente critico della ragione.

Innanzitutto, la libertà naturale dell'uomo si esprime attraverso la spontaneità delle sue passioni, le quali, proprio perciò, coincidono col principio mobile e attivo della sua autoconservazione. Ma se egli somiglia alla vitalità scoppiettante d'un fuoco, la scintilla originaria che gli conferisce ogni volta nuovo respiro è una e una soltanto. Nel suo slancio bruciante, essa va necessariamente incontro a intralci e a deviazioni improvvise, a scontri con l'esteriorità che la spezzano e la frammentano. Con ciò, essa si ramifica e si trasforma profondamente; e può, com'è successo all'umanità incivilita, produrre vampate che mutano il proprio elemento di combustione divenendo antinomiche e a essa opposte:

La sorgente delle nostre passioni, l'origine e il principio di tutte le altre, la sola che nasce con l'uomo e non l'abbandona mai finché vive, è l'amore di sé: passione primigenia, innata, anteriore a tutte le altre che, in fondo, non sono che sue modificazioni. In tal senso potremmo dire che tutte sono naturali. Ma queste modificazioni hanno per la maggior parte cause estranee, senza le quali non si sarebbero mai prodotte, e per di più, invece di giovarci, ci nuocciono; si discostano dal loro fine iniziale e vanno contro il loro

stesso principio: è allora che l'uomo viene a trovarsi fuori dalla natura e si mette in contraddizione con se stesso¹²⁶.

Una cosa, che a tratti è già affiorata in queste pagine, è importante sottolineare con fermezza: l'*amor di sé*, nel complesso categoriale rousseauiano, non è un concetto individualistico. O meglio, è il sentimento originario proprio dell'individuo – e in questo senso è possibile pensarlo come un sentimento individuale –; ma, in quanto è un amore *di*, mostra da subito il suo carattere intenzionale, differenziale e pluralistico. Riferendosi *immediatamente* a un'alterità, presuppone e a un tempo dispone da subito un rapporto. Infatti, in quel *sé* non solo è contenuto un riferimento al corpo, e quindi a un elemento costitutivamente relazionale – il *corporale* rappresenta quell'aspetto della nostra esistenza che ci appartiene non appartenendoci, che si muove al di là dei termini in cui quotidianamente lo definiamo coincidendo con il confine dialettico che unisce dentro e fuori –; ma anche e soprattutto alla generalità della nostra vita affettiva, e cioè alla pluralità delle relazioni con gli altri:

Dobbiamo dunque amare necessariamente noi stessi, per conservarci, dobbiamo amarci più di ogni altra cosa e, come *immediata conseguenza* di questo sentimento, non possiamo non amare ciò che giova alla nostra conservazione. Ogni fanciullo si affeziona alla propria nutrice: Romolo dovette affezionarsi alla lupa che lo aveva allattato. Dapprima quest'affezione è puramente meccanica. [...]. Ciò che trasforma questo istinto in sentimento e fa che l'affezione divenga amore, l'avversione odio, è l'intenzione manifesta di nuocerci o di giovarci. Nessun genere di passione nasce in noi verso gli esseri privi di sensibilità, che agiscono per un impulso ricevuto dall'esterno; ma quelli da cui ci attendiamo del bene o del male per loro intera disposizione, per la loro volontà, quelli che vediamo agire liberamente¹²⁷.

Un passo fondamentale. Non solo rivela la naturale socievolezza dell'uomo – per buona pace di chi vuole ridurre il pensiero rousseauiano a

¹²⁶ *Ibidem*, p. 279.

¹²⁷ *Ibidem*, p. 280; (uso del corsivo mio).

una crociata individualista –, bensì mostra la reciprocità intrinseca del sentimento, la sua essenza nel rispecchiamento di due libertà. L'amor di sé, pertanto, è indissolubilmente connesso alla relazione e all'*amor dell'altro*. E la dimensione sociale dell'uomo, nata dalla sua *imperfezione perfettibile*, si conferma ancora una volta l'unica nella quale per Rousseau è possibile raggiungere la felicità:

Un essere veramente felice è solitario. Soltanto Iddio gode di una felicità assoluta, ma chi di noi può farsene un'idea? Se un essere imperfetto potesse bastare a se stesso, quale fonte di gioia pensiamo che avrebbe? Sarebbe solo e infelice. Io non capisco come colui che di nulla ha bisogno possa amare qualcosa: non capisco come colui che nulla ama possa essere felice¹²⁸.

Ma occorre prendere in considerazione un altro aspetto della relazione, che contribuisce a renderla un concetto complesso e d'importanza capitale. Essa, infatti, immediata conseguenza della libertà naturale, conserva quest'ultima nel *caso* e nell'*eventualità*. Ovvero, le libertà che si confrontano nella relazione possono tanto riflettersi nel *concetto sentito* di *umanità* – un sentire ch'è immediatamente anche un sapere e viceversa –, quanto rimanere relate ma giustapposte. Non è escluso, e invero è molto probabile, che la relazione dia adito alla concorrenza e allo scontro di individualità chiuse nell'*amor proprio* – il contraltare negativo dell'amor di sé –. Ciò significa che essa conserva entrambe le possibilità: è condizione tanto di reciprocità, quanto di scontro. Proprio qui, allora, posto il carattere libero della relazione e quindi la possibilità duplice del suo risultato, interviene l'educazione: il suo compito si rivela raffinatamente collegato a questo aspetto e Rousseau mostra di avere in esso il suo bersaglio.

Emilio deve prima di tutto imparare a *sentire* queste possibilità, e successivamente a scegliere attivamente una di esse. Perciò, occorre fare di lui *in primis* un essere sensibile. E ciò è possibile solamente immergendolo

¹²⁸ *Ibidem*, p. 291.

nell'esperienza. Egli deve vivere le cose in prima persona per sentire la loro eco dentro di sé. Deve *patire* e sperimentare su se stesso ciò che vive: quantunque soffrisse, il mondo dev'essere per lui una giostra e non un palcoscenico da guardare con indifferenza. Solo se sprofondato dentro le cose del mondo il suo cuore prenderà il loro ritmo e adeguerà il suo battito alla loro voce. In secondo luogo, bisogna educare Emilio a *sapere* la propria sensibilità, cioè a un'idea del proprio sentire che lo trasformi in sentimento. Ma ciò è possibile, come si è visto sopra, solo grazie all'incontro di un'altra sensibilità *saputa* però come tale. Non è il semplice convergere di due sensibilità libere, l'una di fronte all'altra, che fa di esse due sensibilità sapienti della loro essenza. Questo è invero il semplice e immediato confronto di due libere e sensibili naturalità che sono però altrettanto semplici e immediate, e quindi né hanno la loro sensibilità come *saputa*, né sanno dell'altra. È solo il *rimbalzare* da quell'incrocio in loro stesse, allora, e il successivo ritorno all'esteriorità *ricca* – perché arricchita, per entrambe, tanto dalla loro alterità quanto dalla loro reciprocità – che rende possibile l'identificazione dell'esteriorità con sé, e quindi fa di esse vere e proprie sensibilità, che sentono cioè autenticamente quello che accade nel mondo sapendo di questo sentire.

Emilio, [...], imparerà tardi che cosa sia soffrire e morire. I pianti e le grida cominceranno a far tremare le sue viscere; la vista del sangue che scorre gli farà volgere altrove lo sguardo; le convulsioni di un animale agonizzante produrranno in lui un'indefinibile angoscia, [...]. Se fosse rimasto rozzo e duro di mente, non le proverebbe; se fosse più istruito, ne conoscerebbe la fonte: troppe idee ha già posto a raffronto per non sentire nulla, ma non abbastanza per capire che cosa sente.

Così nasce la pietà, il primo sentimento di relazione che tocca il cuore umano secondo l'ordine della natura. Per diventare sensibile e pietoso, bisogna che il fanciullo sappia che esistano esseri simili a lui che soffrono ciò che egli ha sofferto, che sentano i dolori che egli ha sentito [...]. E in effetti come potremmo provar pietà, se non trasferendoci fuori di noi e identificandoci con colui che soffre, abbandonando, per così dire, il nostro essere

per assumere il suo? Soffriamo in ragione dell'idea che ci facciamo del suo soffrire: non è in noi, è in lui che soffriamo. Non v'è uomo perciò che divenga sensibile fin quando, col destarsi dell'immaginazione, non comincia a proiettarsi fuori di sé¹²⁹.

Alla fine, una volta raggiunta l'universalità del sentimento dal rispecchiamento, occorre adeguare ad esso la ragione:

Entriamo finalmente nella sfera morale [...]. Se qui non fosse fuori luogo, cercherei di mostrare come dai primi moti del cuore sgorgano le prime voci della coscienza e come dai primi sentimenti d'amore di odio nascono le prime nozioni del bene e del male. Farei vedere che "giustizia" e "bontà" non sono soltanto parole astratte, puri enti morali formati dall'intelletto, ma vere affezioni dell'anima rischiarata alla ragione, [...]. Mostrerei inoltre che con la sola ragione, indipendentemente dalla coscienza, non si può stabilire alcuna legge naturale e che tutto il diritto di natura si riduce a una chimera ove non sia fondato su un bisogno naturale del cuore umano¹³⁰.

Con questo breve passo va in frantumi l'intero tentativo giusnaturalista di sottoporre il sentimento e la sua prodigalità all'economia di una razionalità calcolante. Non si può educare al sentimento, occorre sentirlo. Non si può dedurlo con la ragione, bisogna che quest'ultima si rifletta a partire dall'esperienza di esso. Ma si può educare la ragione a sapere il sentimento e a porsi, attraverso un'*autocritica*, al suo servizio. L'organo intellettuale del confronto, che scaturisce dalla relazione, chiude le individualità nell'*amor-proprio* e fissa la loro differenza *trovata* come differenza d'essenza. La ragione, invece, è la capacità dello stesso organo di criticare se stesso a partire dall'universalità sperimentata nel sentimento. Sapendo la veridicità di quest'ultimo – la sua universalità – la ragione scopre la propria verità, e distrugge le categorie astratte del confronto e della differenza falsa tra gli uomini. Emilio, nel far ciò, diviene uomo razionale, uomo morale, e uomo politico insieme.

¹²⁹ *Ibidem*, pp. 294-295.

¹³⁰ *Ibidem*, p. 313.

Ma per decidere se tra tali passioni quelle che domineranno nel suo animo saranno umane e dolci oppure crudeli e malevole, se saranno passioni di benevolenza e di pietà o di invidia e bramosia, bisogna sapere quale posto egli pensi di avere tra gli uomini [...].

Per guidarlo in questa ricerca, dopo avergli mostrato gli uomini in quelle situazioni che sono comuni a tutta la specie umana, bisogna ora mostrargli di essi ciò per cui si differenziano. È venuto il momento di rivolgere l'attenzione all'ineguaglianza naturale e civile e al quadro complessivo dell'ordine sociale.

Bisogna studiare la società attraverso gli uomini e gli uomini attraverso la società: coloro che vorranno trattare separatamente la politica e la morale non comprenderanno mai niente dell'una e dell'altra¹³¹.

Da ciò consegue il profilarsi di un'*altra* soggettività. La quale porta con sé un altro mondo sociale e la possibilità di una trasformazione politica di quello presente. L'individualità *allarga* i propri confini e scopre se stessa nella dimensione superiore del *comune*. È qui che occorre lavorare alla propria felicità, la quale è essenzialmente *generalità*: impossibile se non al medesimo tempo felicità *di tutti*:

Estendiamo l'amor proprio agli altri esseri: lo trasformeremo in virtù; e non v'è cuor umano in cui tale virtù non abbia la sua radice. [...]; quando dilatiamo la sfera di questo interesse, tanto più siamo capaci di equanimità: l'amor del genere umano non è altro in noi che amore della giustizia. Se vogliamo dunque che Emilio ami la verità, se vogliamo che la conosca, facciamo in modo che si dedichi agli interessi degli altri più che ai propri. Le sue azioni, consacrate alla felicità altrui, saranno più illuminate e più sagge ed egli meno s'ingannerà nel giudicare del bene e del male. [...]. Poco gl'importa a chi tocchi una più larga porzione di felicità, purché egli concorra alla maggiore felicità di tutti: è questo il primo interesse del saggio dopo l'interesse personale, perché ciascuno è parte del genere umano e non di un altro individuo¹³².

Emilio divenuto *amante della verità* non è altro che il *filosofo* critico, che dalla finitezza dell'individualità scopre la sua stessa universalità. E con esso è anche il *cittadino* che sa vivere quest'ultima e la compie nell'effettualità.

¹³¹ *Ibidem*, pp. 314-315.

¹³² *Ibidem*, p. 340.

III. Ritorno alla ragione dal sentimento. *La professione di fede del vicario savoirdo: un'interpretazione.*

Autocritica della ragione è il nome che caratterizza il razionalismo di Jean-Jacques Rousseau. Egli pone la priorità del sentire sul ragionare, del vivere sul meditare, dell'immediatezza sulla mediazione. Ma se ciò significa un'antioriorità *temporale* del sentimento, ossia il fatto che la sua voce manifesta *positivamente e di fatto* la sua antecedenza, esso s'impone altresì come necessità *logica*; cioè dà prova di sé *nella ragione* stessa, la quale dalla *negatività* saputa come *a sé* immanente e quindi dal sapere di sé come *negatività* dipendente, torna nell'altro lato per *trattenersi* saldamente in esso, e svelare il *mito* e la *falsificazione strumentale* di ciò che non gli si adegua. Così, usando le parole di una più tarda modernità, di un pensatore che ha *stirato* il pensiero dialettico fino alle estremità dei suoi risvolti paradossali e auto-negativi:

La forza della coscienza arriva al proprio inganno. È razionalmente conoscibile dove la razionalità sfrenata e sfuggita a se stessa diventa falsa, vera e propria mitologia. La *ratio* si capovolge in irrazionalità non appena nel suo incedere necessario ignora che lo svanire del suo pur così assottigliato sostrato è opera sua, frutto della sua astrazione. [...]. La regressione della coscienza è il prodotto della sua mancanza di autoriflessione¹³³.

La ragione, in nome della *propria* necessità, pone se stessa al vaglio della propria critica, e attesta così *autonomamente* l'esigenza di *abbandonarsi* al sentimento. Ma c'è un altro e forse più fondamentale carattere nella filosofia critica rousseauiana: il suo essere fervidamente convinta della assoluta e innegabile *libertà* dell'umano. Quindi, della *possibilità* a lui immanente tanto dell'errore e della corruzione, quanto del bene, della giustizia e della positiva *affermatività* della propria volontà. La verità attestata dal sentimento, ossia la verità dell'ugual libertà di *tutti* gli

¹³³ T. W. ADORNO, *Dialettica negativa*, Einaudi, Torino 2004, a cura di S. PETRUCCIANI, cit. p.135.

uomini, una volta saputa dalla ragione critica, offre all'uomo la possibilità di compiere se stessa, e allo stesso tempo impone una direttiva alla sua volontà. Occorre tenere questo aspetto affermativo della filosofia rousseauiana in grande considerazione, perché è ciò che rende possibili, a partire dalle negazioni critiche, le sue *positive* qualità *politiche*. Sempre nell'*Emilio*, nella sezione dedicata alla *professione di fede del vicario savoiaro*, Rousseau ripercorre la fenomenologia di tutta questa sfera.

Una coscienza sprofonda nelle tenebre del dubbio cartesiano, e da un muro di contraddizioni che vede aggrovigliarsi fuori di sé, essa ritorna tosto in se stessa:

Ma chi sono io? Che diritto ho mai di giudicare le cose? E che cosa determina i miei giudizi? Se essi sono ineluttabilmente condizionati dalle impressioni che ricevo, vana è la fatica del mio ricercare [...]. Devo dunque in primo luogo rivolgere i miei sguardi su me stesso¹³⁴.

Il sapere che in principio o immediatamente si presenta alla coscienza, non è altro che un primo sapere altrettanto immediato: quella *certezza della sensazione sensibile* in cui ella pone la sua *sicurezza*¹³⁵. La coscienza sa dunque tale sensibilità semplice come vera; ma subito tale semplicità dà prova della sua incertezza e del suo vacillante doppio senso, ossia si mostra nell'immediata opposizione di sé con se stessa:

Io esisto, e ho dei sensi mediante i quali ricevo impressioni. Ecco la prima verità che mi colpisce e che sono costretto ad ammettere come veridica. Ho un sentimento autonomo della mia esistenza o la sento unicamente mediante le mie sensazioni? Questo è il mio primo dubbio e per il momento mi è impossibile risolverlo. Poiché infatti sono

¹³⁴ J.J. ROUSSEAU, *Emilio o dell'educazione*, cit., p. 364.

¹³⁵ Cfr. G. W. F. HEGEL, *Fenomenologia dello spirito*, trad. it. di E. DE NEGRI, Edizioni di storia e letteratura, 2 voll., Roma 2008. Il riferimento a quest'opera, che inizialmente doveva intitolarsi *Scienza dell'esperienza della coscienza*, è qui più che esplicito. Del resto, il filosofo tedesco descrive qui una vera e propria *storia di esperienza o di formazione* che trova in *Emilio*, indubbiamente, uno dei maggiori luoghi d'ispirazione. Il riferimento a Hegel sarà d'obbligo anche nel capitolo successivo, e precisamente al cuore del contratto sociale: in quell'idea della ragione universale in cui consiste la *volontà generale*.

continuamente impressionato da sensazioni, o immediatamente o tramite la memoria, come posso sapere se il sentimento dell'io è qualcosa al di fuori di queste sensazioni, se può esistere indipendentemente da esse¹³⁶?

La sensazione mostra così di essere l'unità di un'opposizione, ovvero lo scivolare tosto nell'indifferenza o il cadere immediatamente l'uno nell'altro di due momenti altrettanto immediatamente non sovrapposti e scissi. Ossia, alla coscienza si presentano da subito e nello stesso punto, contraddittoriamente, tanto la sensazione come sua exteriorità, quanto come sua unità con sé e indipendenza. A guardare più attentamente, però, questa contraddizione della sensazione non è altro se non il riflettersi della coscienza da questo primo sapere; ovvero è lo sguardo della coscienza che è *ritornata* da quella contraddizione in se stessa, e che ora vi scorge due lati uniti ma distinti: da un lato la sensazione che si esercita *nella* coscienza – e quindi la sensazione di ciò ch'è percipiente –; dall'altro il suo immediato rimando a una causa *fuori* di essa – la sensazione dell'oggetto percepito –:

Le mie sensazioni si producono in me, poiché mi fanno sentire la mia esistenza; ma la loro causa è esterna, poiché la provo anche senza volerlo e non dipende da me produrle o annientarle. Comprendo dunque chiaramente come la mia sensazione, che è in me, e la sua causa od oggetto, che è fuori di me, non siano la stessa cosa.

Così, non esisto soltanto io, ma esistono anche altri esseri, cioè gli oggetti delle mie sensazioni¹³⁷.

Con ciò è affiorata una nuova sicurezza e una nuova veridicità. Tuttavia, dopo aver scoperto ambo gli estremi della sensazione come estremi *per essa* e al tempo stesso come estremi in sé essenti, la coscienza muove il suo sguardo da se stessa a questa nuova exteriorità. Ma da qui vien subito risospinta nell'altro lato, ove nondimeno trova qualcosa che prima ignorava:

¹³⁶ *Ivi.*

¹³⁷ *Ibidem*, pp. 364-365.

Eccomi già egualmente sicuro dell'esistenza dell'universo come della mia. Successivamente rifletto sugli oggetti delle mie sensazioni e, trovando in me la facoltà di confrontarli, mi sento dotato di una forza attiva che in precedenza ignoravo di possedere¹³⁸.

La coscienza, perciò, ha già superato se stessa, sapendosi ora non più come la semplice sensazione, nemmeno come la percezione, bensì come la vitalità imperiosa del *giudizio* che si esercita sulla passività morta della materia. Quest'ultima mantiene la sua opposizione; ma, in quanto semplice resistenza passiva, essa è pura negatività; ovvero è l'opporci frammentato e debole di punti solamente negativi, che stanno altresì isolatamente gli uni fuori dagli altri. La coscienza invece, dal canto suo, scopre con ciò se stessa come la *potenza attiva* del confrontare; vale a dire come la forza bruta e intelligente che conferisce a queste negatività cieche la loro saldezza e la loro durezza con sé. Ma come le inchioda nella determinatezza del loro essere specifico, mediante il quale esse differiscono, perciò stesso essa aggancia altresì le une alle altre, muovendole a proprio piacimento:

Percepire è sentire; confrontare è giudicare; giudicare e sentire non sono la stessa cosa. Mediante la sensazione, gli oggetti mi si offrono separati, isolati, così come sono in natura; mediante il confronto, li faccio muovere, li trasporto, per così dire, li sovrappongo l'uno all'altro per pronunciarmi sulla loro differenza o somiglianza e, in genere, su tutti i loro rapporti. A mio avviso la facoltà che distingue l'essere attivo o intelligente è di poter dare un senso alla parola "è". Invano cerco nell'essere puramente sensitivo questa forza dell'intelligenza che pone a confronto e poi giudica: non riesco a vederla nella sua natura. Codesto essere passivo percepirà ogni oggetto separatamente, ovvero percepirà il tutto composto da due oggetti, ma, privo della facoltà di contrapporli l'uno all'altro, mai riuscirà a confrontarli e a giudicarli¹³⁹.

Ma, precisamente in tale momento del proprio operare, quest'organo furioso dell'intelletto capisce di essere non solo un semplice e libero

¹³⁸ *Ivi.*

¹³⁹ *Ivi.*

confrontare sopra un'altrettanto semplice e servile passività; bensì anche ciò che distorce quel primo immediato rapporto nel quale aveva scorto la differenza tra sé e quella, e con cui aveva appreso la di lei certezza. Esso, dunque, proprio in quanto trova *qui* la propria attività, cioè scopre se stesso come l'*operare attivo* tanto della separazione tra sé e le negatività semplici, quanto del confronto e dello spostamento di quest'ultime, trova altrettanto in se stesso quegli errori che prima sapeva solamente come errori fuori di sé, cioè come errori solo di quelle negatività. Ma con ciò l'intelletto è passato ad altro, e si presenta già come *il ritorno dall'errore del giudizio* che ha posto oramai il proprio sapere nella verità dell'altro lato, il quale tuttavia rimane un aldilà vero a cui esso non può accedere:

Perché dunque m'inganno sul rapporto tra questi due bastoni, soprattutto quando non sono paralleli? Perché, ad esempio, dico che il bastone piccolo è un terzo del grande, mentre non è che un quarto? Perché l'immagine, che è la sensazione, non è conforme al modello, che è l'oggetto? Il fatto è che quando giudico sono attivo, che l'operazione di confronto è sbagliata e il mio intelletto, che giudica i rapporti, mescola i suoi errori alla verità delle sensazioni, che mostrano soltanto gli oggetti.

Aggiungete a ciò una riflessione [...]: se fossimo puramente passivi nell'uso dei sensi, mancherebbe tra loro ogni comunicazione; ci sarebbe impossibile conoscere che il corpo che tocchiamo e l'oggetto che vediamo sono la stessa cosa. O non sentiremmo mai nulla fuori di noi, o vi sarebbero per noi cinque sostanze sensibili, né avremmo alcun mezzo per accorgerci della loro identità.

Si dia il nome che si vuole a questa facoltà [...]: resta pur sempre vero che essa risiede in me e non nelle cose, che sono io a produrla, benché [...] in concomitanza con l'impressione esercitata su me dagli oggetti. [...].

Non sono soltanto un essere sensitivo [...], ma un essere attivo e intelligente [...]. Io so soltanto che la verità sta nelle cose e non nel mio spirito che le giudica [...]: così la mia regola di abbandonare al sentimento più che alla ragione è confermata dalla ragione stessa.

Dopo essermi, per così dire, assicurato di me stesso, comincio a guardare fuori di me e una sorta di fremito mi scuote nel considerarmi gettato, perduto in questo vasto universo

e come annegato nell'immensità degli esseri, senza nulla sapere di ciò che essi sono, né tra loro, né in rapporto a me¹⁴⁰.

Ecco che l'intellezione volge la negatività, che prima o immediatamente aveva trovato nel mondo esteriore, in se stessa. Essa compie con ciò quella *autocritica* attraverso cui si supera in una nuova razionalità, che è allo stesso tempo tanto autentica e *vera ragione critica*, quanto *vera critica della ragione* medesima. Essa sa la propria insufficienza, e perciò stesso sa anche la verità dell'altro lato. Ovverosia, sa l'immediatezza del sentimento come ciò che, "più forte di qualsiasi evidenza"¹⁴¹, deve sgretolare le leggi che essa stessa aveva postulato: "queste leggi determinano gli effetti senza mostrare le cause: sono del tutto insufficienti a spiegare il sistema del mondo e il processo dell'universo"¹⁴². Ma questa nuova razionalità sa anche qualcosa in più: che quel sentimento *ritrovato* è testimonia di un'alterità diversa da quella sentita precedentemente. Ora la ragione si è *decisa* per il sentimento. Essa è *in sé* questo decidersi, cioè un togliere sé per *voler restare nel sentimento* o una *volontà* che si abbarbica presso di esso. A guardar meglio, però, proprio in quanto la ragione ha tolto se stessa, è il sentimento ad essere quella *volontà*, e più precisamente a essere *volontà libera di restare presso di sé*. Da ciò, allora, segue che il sentimento non può più essere quel semplice sentire in cui aveva la sua vecchia sicurezza, ossia il sentire percettivo di essenze materiali e statiche; ma deve rimandare piuttosto, sempre immediatamente, da esse a una *volontà* operante al di là di loro. La negatività semplice della materia, infatti, dava solamente prova dell'attività dell'altro lato; cioè mostrava se stessa solo come il contraltare negativo, o come il riflesso della negatività operata dalla coscienza. Ma ora la coscienza è ragione critica, ovvero è quell'operare *per se stessa*, che ha tolto sé per porre la *volontà libera del sentimento*, *volontà tanto di operare*

¹⁴⁰ *Ibidem*, pp. 366-367.

¹⁴¹ *Ibidem*, p. 368.

¹⁴² *Ibidem*, p. 369.

con essa quanto del suo contrario. Dunque, il vero sentimento dell'opposizione o della *dura* alterità, il vero sentire dell'Altro che rimane sentito immediatamente, è ora il sentire non più di meri punti negativi che lo riportano sempre e solo di fronte a sé, ma di qualcosa che compie a sua volta liberamente, e con ciò si oppone veramente, quelle stesse operazioni; cioè il sentire di un'altra *dura volontà*.

Quanto più osservo l'azione e reazione delle forze della natura che agiscono le une sulle altre, tanto più trovo che, di effetto in effetto, bisogna sempre risalire a qualche volontà come causa prima; [...]. Io credo che una volontà muova l'universo e animi la natura. Questo è il mio primo dogma, il mio primo articolo di fede.

Come può una volontà libera produrre un'azione fisica e corporale? Non lo so, ma dentro di me sento che la produce¹⁴³.

Il sentire della coscienza è immediato. E tuttavia, quand'è saputo alla luce della ragione critica, mostra il suo esser mediato nella differenza dei suoi estremi o punti di vista; mostra di essere un crocchio multilaterale e poliedrico. La ragione sa di tali momenti, ma allo stesso tempo sa anche della loro vacuità e mollezza. Essa s'inerpica infatti alla ricerca di quei lati, continuando però in pari tempo a sapere la sua verità come *trattenuta* nel sentimento immediato; dove questi lati, altrettanto semplici e immediati, non si reggono da se stessi e cadono quindi istantaneamente l'uno nell'altro. Il punto di vista della razionalità critica è perciò un punto di vista plurale e antinomico che sa tuttavia delle sue antinomie e contraddizioni. Da un lato, per essa, il sentimento di questa volontà libera è il sentire di una *alterità* che a sua volta vien diviso in due parti: sentire dell'alterità come pura *unità* universale, e sentire di essa come altrettanto pura e universale *molteplicità*:

Non soltanto nei cieli che ruotano e nell'astro che ci rischiarà; non soltanto in me stesso, ma nella pecora che pascola, nell'uccello che vola, nella pietra che cade, nella foglia che il vento trascina.

¹⁴³ *Ibidem*, p. 370.

[...]. Ignoro perché l'universo esista, ma ciò non m'impedisce di vedere come sia congegnato, né di scorgere l'intima corrispondenza con cui gli esseri che lo compongono collaborano gli uni con gli altri. [...].

[...].

Non vi è un essere nell'universo che non si possa, sotto qualche rispetto, considerare come il centro comune di tutti gli altri, che intorno ad esso ordinatamente si dispongono, sì da esser tutti reciprocamente fini e mezzi gli uni per gli altri. [...].

[...]. Eterna o creata che sia la materia, esista o non esista un principio attivo, è pur sempre vero che il tutto è uno e perciò attesta un'intelligenza unica, [...]¹⁴⁴.

Dall'altro lato, la ragione qui operante sa il sentimento di questa universalità come il sentire di se stesso. Il sentimento infatti è in sé quella volontà, e solo per questo sentiva la volontà dell'altro lato; ma in realtà, nel momento stesso in cui sente tale alterità volitiva, sente anche immediatamente la volontà come volontà *in se e per se stesso*. Con ciò la ragione, che sta sceverando tutte queste articolazioni del sentimento – sapendole nondimeno come false proprio perché sa togliere sé nella loro unità immediata – scopre un'ulteriore divisione: quella volontà libera in se e per sé del sentimento tanto come puramente *universale*, quanto come volontà puramente *particolare*, cioè volontà libera sia di una collettività, sia dell'individuo:

Dopo aver scoperto tra i suoi attributi quelli mediante i quali riesco a concepire la sua esistenza, torno a considerare me stesso [...]. Non c'è nessuno quaggiù, al di fuori dell'uomo, che sappia osservare tutti gli altri, misurare, calcolare, prevedere i loro effetti e i loro movimenti, e congiungere, per così dire, il sentimento dell'esistenza comune a quello della sua esistenza individuale. [...].

[...].

Nessun essere materiale è attivo di per se stesso, e io lo sono. Qualunque cosa mi si dica in contrario, io sento che è così e questo sentimento che mi parla è più forte della ragione che lo combatte. Io possiedo un corpo su cui gli altri corpi agiscono e che a sua

¹⁴⁴ *Ibidem*, pp. 372-375.

volta agisce [...]; ma la mia volontà è indipendente dai miei sensi; [...]. Ho sempre la facoltà di volere, non sempre la forza di attuare la mia volontà. [...].

Conosco la volontà solo attraverso il sentimento della mia, né mi è dato di conoscere meglio l'intelletto, [...]; e quando si è ben compreso che l'uomo è attivo nei suoi giudizi, che il suo potere altro non è che il potere di far confronti e giudicare, si vedrà che la sua libertà non è un potere simile al primo, derivato da esso [...]¹⁴⁵.

Eccoci giunti al cuore dell'antropologia rousseauiana. Dal che segue una linea complessa di deduzioni che dalla volontà libera dell'uomo raggiungono il problema cardinale della sua essenza politica.

L'uomo è essenzialmente volontà libera. Questa volontà libera è a sua volta volontà *del proprio bene*, cioè volontà che vuole se stessa e che non può volere la negazione di sé, o non può mettersi in contraddizione con se medesima:

Senza dubbio, non sono libero di non volere il mio bene, non sono libero di volere il mio male; ma la mia libertà consiste appunto in questo, che non posso volere se non ciò che mi è conveniente, o che ritengo tale, senza che nulla di estraneo influisca su me. Ne consegue forse che non sono padrone di me, perché non ho il potere di essere un altro anziché me stesso?

Il principio di ogni azione è nella volontà di un essere libero: è impossibile risalire più indietro. Non è il termine "libertà" ad essere privo di significato, bensì quello di necessità. [...]. O non esiste un primo impulso, oppure ogni primo impulso non ha alcuna causa anteriore, e quindi non si dà vera volontà senza libertà. L'uomo è dunque libero nelle sue azioni [...].

Se l'uomo è attivo e libero, agisce di propria iniziativa; tutto ciò che egli fa liberamente non rientra nel sistema ordinato della Provvidenza e non può esserle attribuito. [...]. Essa lo ha creato libero perché facesse non già il male, bensì il bene per libera scelta¹⁴⁶.

La libertà dell'uomo coincide dunque con la sua volontà e viceversa. Quest'ultima non può essere che volontà del proprio bene. Ma proprio in quanto è volontà libera, il suo volere il proprio bene non è altro che il volere

¹⁴⁵ *Ibidem*, pp. 375; 380.

¹⁴⁶ *Ibidem*, pp. 380-381.

la libertà, e precisamente in questo sta la sua essenza. L'uomo, quindi, è un *libero volere la libertà*. Ciò non significa che esso non possa errare, o che non possa compiere il male. Anzi, egli sceglie il male proprio perché la sua libertà si esprime nella *possibilità* di sceglierlo come di evitarlo. Ma anche se egli togliesse la libertà compiendo così il proprio male e mettendosi in contraddizione con se stesso, cioè rimuovesse da sé quella sua essenzialità, lo farebbe nondimeno secondo un atto libero. Quest'atto della libertà che pone la non libertà, sarebbe un semplice atto non contraddittorio che pone un'altrettanto semplice contraddizione. La contraddizione non ha un contenuto; o meglio ha come proprio contenuto l'auto-toglimento del contenuto stesso: è un togliere da sé il proprio significato. Tuttavia, essa è nondimeno sempre avvinghiata a un che di non contraddittorio, e precisamente a quel *significare la contraddittorietà del contenuto contraddittorio* che l'aveva posta. Questo è l'atto stesso del porre la contraddizione, che non può essere ad essa ridotto, e che anzi ha il suo positivo significato nel porre un non-significante, cioè nel dire: ecco un non-significato che si auto-toglie. Ma se questo atto, che è anteriore alla contraddizione, non è un atto contraddittorio, esso è un atto significativo quanto un qualsiasi atto libero che pone un contenuto qualsiasi. Se, successivamente, un significato che esso ha posto si rivela come un non significato, ossia come un che di contraddittorio, auto-negativo o autotoglientesi, non è affar suo. Perciò, la non libertà che l'uomo pone liberamente è una contraddizione in se stessa, ma non lo è per quel libero atto che la pone. Come tale, essa è destinata ad estinguersi nel movimento generale del divenire della storia, cioè nel movimento libero *del togliere la contraddizione*, che non è altro se non quella stessa libertà presa però dal punto di vista della sua universalità.

Ricapitolando infine quanto detto sopra, l'uomo sente la sua libertà con il sentimento, la conosce con la ragione, la sceglie con la volontà. Tutto ciò

non è altro che lo stesso scegliersi della libertà, e l'uomo buono rousseauiano, il buon selvaggio, non è altro che l'uomo libero che sceglie sé come libero, e con ciò decide di *fare* la propria libertà. Cioè si decide per la propria felicità o *eudaimonia*: l'opera buona della propria essenza. Ma questo non è solo e semplicemente lo scegliere libero di una individualità. Bensì è altrettanto lo scegliersi libera di una *comunità*; ossia di una soggettività volente sapentesi nella sua dimensione tanto particolare, quanto *generale*. Il sentimento, infatti, è essenzialmente un sentire della propria individualità e allo stesso tempo della propria universalità – e proprio perciò è pienamente universale –, conoscendo il quale la ragione si fa ragione critica, e l'uomo libertà politica.

3.

IL SENTIMENTO DELLA POLITICA

Dalle ragioni del sentimento alla ragione politica

Introduzione

Attraverso l'indagine precedente, il razionalismo di Rousseau si è rivelato come essenzialmente *criticismo*. Ossia, come quel movimento della ragione con cui essa, a partire dalla propria *necessità* e coerenza, finisce per identificarsi con l'aporia e la contraddizione; successivamente, risultando da questa esperienza la consapevolezza della sua negatività e deficienza, essa riflette su di sé trasformando se stessa: diventando *ragione critica di se medesima*, sceglie di abbandonare ogni pretesa tirannica per *tornare al sentimento*. Questa razionalità che risulta dall'esperienza della contraddizione è tale proprio in quanto non si ferma a questo lato. Non è la mera assunzione del negativo che rimane con ciò sola e negativa. Ma scopre altresì l'intensità *positiva* di ciò che l'anticipa e la sopravanza; ossia, attraverso una *autocritica*, ripone se stessa sotto la guida buona del *cuore* e della sua immediatezza. Essa sa la propria insufficienza, e perciò stesso sa anche la verità dell'altro lato. Tuttavia, questo *decidersi contro se stessa* della ragione non dev'essere inteso come mero irrazionalismo, o come la semplice riproposizione del sentire primitivo sul pensare; bensì come l'acquisizione di una dimensione rinnovata che ha in sé una maggiore ricchezza e qualità di entrambi i momenti: una razionalità che grazie all'incontro con l'universalità del sentimento diviene la *nuova* razionalità di un *nuovo* sentire. Dunque, espressione alta di una *nuova* soggettività. Non

solo. Una volta raggiunta la generalità virtuosa del *concetto sentito* di umanità – si potrebbe intendere tutto ciò anche come una razionalità che ha raggiunto l’eticità ed è diventata quindi *ragione etica* –, questo nuovo pensiero che ora ha sottratto se stesso all’interesse particolare e ha trovato in quell’universalità il suo fine e la sua regola, vuole tornare all’effettualità con l’intenzione di mutarla¹⁴⁷. Quest’ultimo punto rappresenta il culmine del razionalismo critico di Rousseau, ed è il movimento peculiare della sua filosofia *politica*¹⁴⁸.

Tutto ciò si traduce in una critica della teoria giusnaturalista che ne mantiene nondimeno l’esigenza di fondo, quella di una critica delle istituzioni esistenti dal punto di vista delle possibilità razionali dell’uomo. Il giusnaturalismo moderno – che rispetto a quello classico tende a sostituire l’idea di leggi oggettive eterne con l’idea di diritti eterni¹⁴⁹ – ha infatti il grandissimo merito di tradursi in una critica aspra delle istituzioni e della loro astrattezza. Tuttavia, esso critica quell’astrattezza dal punto di vista di un’altra astrazione: l’individuo proprietario borghese lockiano, da un lato; l’uomo-lupo hobbesiano, dall’altro. Rousseau, identificando la libertà naturale come l’essenza potenziale dell’uomo e quindi la libertà civile e razionale come sua unica realizzazione, costruisce una teoria che supera il giusnaturalismo in quanto propone un primato autentico della libertà politica e della volontà del suo corpo, il popolo, su ogni ipostatizzazione naturale¹⁵⁰; ma anche in quanto propone una nuova idea della politica

¹⁴⁷ Questo fattore segna, tra le altre cose, uno dei punti di maggior distanza rispetto a Hobbes. Mentre per quest’ultimo la libertà di tutti gli uomini è intesa come un *fatto*, per altro come un fatto ambivalente perché è causa dello scontro e del conflitto, il quale rimane sostanzialmente immutato nello stato civile. Per Rousseau la libertà naturale è sentita dalla ragione etica, e dunque diviene un imperativo morale che dev’esser compiuto dalla ragione pubblica, la quale trasforma radicalmente quel fatto della libertà naturale in un atto pubblico e razionale, in libertà civile e morale.

¹⁴⁸ Cfr. E. GARIN, *Introduzione*, in J.-J. Rousseau, *Scritti politici*, a cura di M. GARIN, 3 voll., Laterza, Roma-Bari 1994; nella quale si sottolinea la fortissima connessione in Rousseau tra centralità politica e quella antropologica del suo pensiero.

¹⁴⁹ Cfr. G. FASSÒ, *Giusnaturalismo*, in N. BOBBIO, N. MATTEUCCI, G. PASQUINO, *Dizionario di Politica*, UTET, Torino 1983, pp. 469-474.

¹⁵⁰ “The Natural Law [...] is a fatal error”, C. E. VAUGHAN, *Introduction and Notes*, in *The Political Writings of Jean Jacques Rousseau*, cit. p. 28. Il Derathé ritiene che l’idea di legge

stessa. Una politica etica, tesa a razionalizzare continuamente l'esistente attraverso il superamento delle istanze individuali, al fine di produrre il vero bene della comunità. Inoltre, questa razionalità nuova della politica rousseauiana non può esser ridotta né ai soli aspetti procedurali, che pure costituiscono un elemento fondamentale e irrinunciabile, né al mero calcolo meccanico che s'impone forzosamente. Questa ragione politica, per riferire a sé titolo di legittimità, dev'essere infatti *sentita* da ogni particolarità, ossia

naturale in Rousseau non possa esser separata dalla sua teoria della coscienza. Dunque, egli ritiene che in Rousseau ci sia effettivamente una legge naturale eterna, la quale può tuttavia esser conosciuta solo in possesso della ragione e quindi solo nello stato civile; inoltre, egli ritiene che dalla sua esistenza dipenda la teoria del *Contratto* in quanto coloro che stringono il patto devono rispettare la parola data, e quindi l'obbligo di ubbidire al patto non può che fondarsi sulla legge naturale che impone di non trascurare gli impegni presi. Per questi motivi, secondo il Derathé, la legge naturale rousseauiana, pur non essendo anteriore alla ragione, è tuttavia superiore ad ogni altra legge positiva; pur rivelandosi solo nello stato civile, essa rimane legge naturale su cui le altre leggi civili si fondano: "Su questo punto, le conclusioni di Rousseau concordano in pieno con quelle della scuola del diritto naturale e per lui, come per Locke e per Pufendorf, la legge civile non deve prescrivere nulla che sia contrario a quella naturale. Il potere dello Stato quindi è assoluto solo in apparenza. La dottrina di Rousseau è stata interpretata altrimenti solo perché non si è visto che egli adottava successivamente due punti di vista differenti", R. DERATHÉ, *J. J. Rousseau e la scienza politica del suo tempo*, p. 205. Eppure, queste conclusioni del Derathé non mi sembrano condivisibili. In primo luogo, perché il fondamento del patto sociale non è riconducibile ad altro che alla volontà del popolo ponente se stessa, esso si regge esclusivamente sulla causa dell'alienazione totale che rimette nelle mani della volontà generale ogni diritto e ogni pretesa individualistica, e dunque lo Stato non si regge su altro vincolo che non sia la propria volontà. In secondo luogo, perché, legando la teoria politica rousseauiana all'interpretazione qui fornita del suo razionalismo e della sua teoria psicologica, quel sentimento originario che detta la strada morale alla ragione così da trasformarla in ragione etica, non è riconducibile ad altro che non sia il sentimento indeterminato e universale della libertà; quindi, pur ammettendo che in Rousseau vi sia una legge naturale coincidente con il *concetto sentito* di umanità o di egual libertà di tutti gli uomini, occorre concludere che tale legge naturale non impone altro alle leggi positive che la loro stessa libertà, ciò a dire che esse non devono rispondere che a se stesse escludendo ogni presupposto all'infuori del proprio libero *autoposizionamento*. Come vedremo, una legge per Rousseau è tale solo se prodotta da tutto il popolo e diretta a tutto il popolo stesso, solo s'è un atto con cui la libertà del popolo guarda sé e decide su se stessa. Ciò significa che Rousseau eredita la prospettiva di una legge naturale quale vincolo della legge positiva, ma in quanto tale vincolo è la libertà della legge positiva stessa, egli supera il concetto di legge naturale nella libertà civile e morale della legge positiva dello Stato. E tuttavia, tale legge positiva, tale libertà del popolo, dipende in ultima istanza da un'immediatezza coincidente con il *sentimento* che questo popolo stesso ha della sua libertà. La volontà dello Stato è libera e senza vincoli all'infuori di sé, ma essa può esistere solo se sentita dal proprio corpo. Può essere un che di vivo e reale solo se accesa da una scintilla che pone la sua libertà ma che non è a essa del tutto riducibile, come una condizione della libertà *esterna* alla libertà stessa. In questo, forse, può essere individuato un residuo della legge naturale. Un residuo che rimane però totalmente buio e indeterminato anche dentro lo stato civile, ch'è immanente alla storia come una sua negatività non storicizzabile. Siamo dinanzi a quel *punto morto* della ragione, a quella immediatezza inafferrabile che l'anticipa e che coincide con una sua exteriorità costitutiva. Qui la filosofia e la politica di Rousseau si arresta, trova l'ostacolo che le impedisce di realizzarsi e che obbliga il suo pensatore a non superare il sogno di una passeggiata.

deve scaturire ed esser sempre anticipata dall'immediatezza del sentimento che la *esprime*.

Per tanto, l'operazione filosofico-politica di Rousseau, è quella di una *radicalizzazione* delle posizioni critiche dello stesso giusnaturalismo. A partire dalla dimensione storica e dalla possibilità di *appropriarsi* di essa, il pensiero critico di Rousseau è tale proprio in quanto critica e distrugge ogni astrazione opposta a tale possibilità che ancora sussiste nelle teorie moderne del diritto naturale. Rousseau parte dunque da premesse giusnaturalistiche, ma, identificando il diritto naturale con una libertà che può concretizzarsi e divenir propriamente umana solo nel diritto positivo, porta questa stessa tradizione a criticarsi: la ragione politica non illumina più oggetti eterni e immutabili, ma diviene creazione libera dei propri oggetti nella propria storia. Diventa critica politica: idea razionale che risulta dall'esperienza fattuale, conquista la virtù della libera umanità – o il punto di vista universale che trasferisce nella ragione il sentimento generale della pietà –, e torna ad essa per adeguarla a sé. Inoltre, com'è critico e negativo il momento che dal piano fattuale scopre e sente l'idea universale, allo stesso modo è negativo e critico il passaggio che da questa va a quello. Passaggio tuttavia fondamentale, che è presente manifestatamente all'interno dell'opera rousseauiana e che prende la forma di un conflittuale *passaggio alla prassi*.

Emerge qui la particolarità dello storicismo Rousseauiano. Estremamente cosciente degli aspetti negativi e conflittuali della storia; ma anche interessato a pacificarli perché convinto delle sue possibilità positive e degli spazi di libertà sempre potenzialmente presenti. Inoltre, la filosofia politica di Rousseau ha il merito di essere la prima a mistificare la società moderna e a concepire in anticipo le conseguenze perverse dei suoi nuovi istituti, a cominciare dall'emergente economia capitalistica borghese. In breve, il movimento generale di questa filosofia fa emergere la contraddizione

essenziale che vi è tra libertà politica e libertà economica. Quindi, tra liberalismo politico e liberismo economico. Nonostante non concepisca la necessità di un superamento radicale di questa contraddizione nell'economia stessa – perché, tentando di risolvere il problema mediante l'aggiustamento amministrativo o esclusivamente politico-antropologico, rimane a un livello fondamentalmente *sovrastrutturale* – tuttavia ne esprime con straordinaria lungimiranza la tragicità.

I. I termini della critica. *Della società generale del genere umano.*

Questi temi confluiscono nella più celebre opera filosofico-politica di Rousseau: *Il contratto sociale o principi del diritto politico*. Pubblicata per la prima volta nell'aprile del 1762 ad Amsterdam, si presenta come un lampo già dal sottotitolo. Il tentativo fondamentale da cui quest'opera scaturisce, infatti, è quello di ripensare lo Stato a partire dai principi morali e razionali che ne costituiscono la regola di legittimazione. Non a caso, egli esplicita la volontà “di associare sempre in questa ricerca ciò che il diritto permette con ciò che l'interesse prescrive, perché la giustizia e l'utilità non si trovino a essere separate”. Ossia, in quanto lo Stato non è qualcosa di eterno ma è un prodotto degli uomini, un atto della loro volontà libera, per essere giusto deve conservare quella libertà ed essere a essa assoggettato. Deve cioè passare necessariamente attraverso la reciprocità del consenso di chi lo realizza, facendo coincidere la razionalità e la generalità del suo fine con all'interesse libero e autonomo di ognuno. Emerge fin d'ora, quindi, il grande legame che quest'opera intrattiene con le teorie classiche: con Aristotele oltre che Platone, e con il problema di un'universalità non solo prodotta dalle individualità, bensì anche di esse produttrice, ossia con il problema dell'educazione civile. Eppure, il *Contratto sociale* è un'opera allo stesso tempo squisitamente moderna, in cui i concetti di alienazione,

sovranità, libertà, legge, si impongono gravidi di un nuovo senso e portatori di una nuova ricchezza speculativa.

Prima di entrare nel fitto groviglio di problematiche che quest'opera fa germogliare, tuttavia, è bene fare un passo indietro, e cominciare da un luogo minore ma di estremo interesse: *Della società generale del genere umano*, titolo del secondo capitolo del *Manoscritto di Ginevra*. Questa breve sezione verrà soppressa insieme alla prima nel *Contratto sociale*, ma permette di presentare la politica di Rousseau riassumendo brevemente i risultati della nostra interpretazione. Proprio qui, infatti, si trova quell'incrocio tra antropologia, società, e storia che, come abbiamo avuto modo di vedere, costituisce la cifra di fondo di tutto il suo pensiero:

La forza dell'uomo è così esattamente commisurata ai suoi bisogni naturali e al suo stato primitivo che, se appena questo muta e i suoi bisogni aumentano, gli diventa necessaria l'assistenza dei suoi simili, e quando, alla fine, i suoi desideri si estendono a tutta la natura, il concorso dell'intero genere umano basta appena ad appagarli. [...]; i nostri bisogni ci ravvicinano via via che le nostre passioni ci separano, e più diventiamo nemici dei nostri simili meno possiamo fare a meno di loro. Tali sono i primi legami della società in generale; tali i fondamenti di quella universale benevolenza la cui riconosciuta necessità sembra soffocare il sentimento, e di cui tutti vorrebbero raccogliere i frutti senza essere obbligati a coltivarla; infatti, quanto all'identità di natura, i suoi effetti si neutralizzano, perché rappresenta per gli uomini un motivo di disputa come un motivo di accordo, e desta fra di loro altrettanto spesso antagonismo e gelosia, o comprensione e solidarietà¹⁵¹.

In questo passo Rousseau insiste sull'aspetto negativo della socialità, su quella rottura con la natura da cui risulta l'insieme dei suoi rapporti. I quali a loro volta superano la natura *facendola*, ossia togliendo e ponendo autonomamente nuove identità naturali. Ecco allora svelato il nocciolo

¹⁵¹ J.-J. ROUSSEAU, *Manoscritto di Ginevra*, in ID., *Scritti politici II*, a cura di M. GARIN, 3 voll., Laterza, Roma-Bari 1994, cit., II, p. 4.

antisociale della società: una moltitudine cieca che si sgretola nel flusso di un conflitto perpetuo:

Da questo nuovo ordine di cose nasce una marea di rapporti, senza né misura, né regola, né consistenza, alterati e mutati di continuo dagli uomini: per cento che lavorano a distruggerli, uno s'impegna a salvarli; e poiché l'esistenza relativa di un uomo nello stato di natura dipende da mille altri rapporti presi in un continuo fluire, l'uomo non è mai certo di essere lo stesso in due istanti successivi della sua vita; [...]; di permanente c'è solo la miseria che risulta da tutte queste vicissitudini; [...].

La società generale [...] dà nuova forza solo a chi già ne ha troppa, mentre il debole, perduto, soffocato, schiacciato nella moltitudine, non trova nessun asilo dove rifugiarsi, nessun sostegno per la sua debolezza, e finisce col soccombere all'ingannevole unione da cui attendeva la felicità.

Se si arriva a convincersi che nei motivi che spingono gli uomini a unirsi fra loro con legami volontari non c'è nulla che si riferisca al punto di convergenza; che non si proponga un fine di comune felicità da cui ciascuno possa ricavare la felicità propria; ma anzi la fortuna dell'uno fa la sfortuna dell'altro; se, infine, si capisce che gli uomini, invece di tendere tutti al bene generale, si avvicinano tra loro solo perché tutti se ne allontanano, si deve anche capire che, [...], sarebbe solo una fonte di delitti e di miserie¹⁵².

Perciò, coerentemente con queste premesse per le quali l'uomo non è altro se non la perdita stessa dell'origine, o è questa stessa origine però come origine tolta e negativa, Rousseau è lungi dal voler recuperare un originario. E questo perché, appunto, in quanto il suo essere è una non-origine, donare un'origine all'uomo coinciderebbe con il donargli la morte:

Quindi la dolce voce della natura non è più per noi una guida infallibile, né uno stato desiderabile l'indipendenza che ci ha largito; la pace e l'innocenza ci sono sfuggite per sempre prima che potessimo gustarne le delizie; preclusa all'ottusa sensibilità degli uomini primitivi, la felice vita dell'età dell'oro sfuggì, nei tempi che seguirono, all'attenzione degli uomini evoluti, e restò sempre una condizione estranea alla stirpe umana, [...].

¹⁵² *Ibidem*, pp. 4-5.

Ma c'è di più. Quand'anche questa perfetta indipendenza e questa libertà priva di regole si fossero mantenute insieme all'antica innocenza, sarebbe sempre rimasto un difetto essenziale, nocivo al progresso delle nostre eminenti facoltà, cioè la mancanza di nesso tra le parti costitutive del tutto. La terra sarebbe coperta di uomini che quasi non comunicerebbero tra loro; avremmo dei punti di contatto, ma nessun punto di congiunzione; ognuno resterebbe isolato fra gli altri, ognuno penserebbe solo a se stesso; il nostro intelletto non saprebbe svilupparsi; vivremmo senza sentire nulla e moriremmo senza aver vissuto; tutta la nostra felicità consisterebbe nell'ignorare la nostra miseria; non ci sarebbe né bontà nei nostri cuori né moralità nelle nostre azioni¹⁵³.

È evidente, pertanto, che Rousseau non ha la minima intenzione di negare la socialità per tornare nel seno di una natura pura e immutabile. Il suo pensiero è libero dal mito in un senso eminentemente illuminista. Ma egli compie, rispetto alla sua epoca, un passo in avanti. L'illuminismo aveva infatti negato il mito per riproporlo in maniera rovesciata. Ovvero, invece di negare radicalmente l'immagine mitica dell'originario, l'aveva spostata da lì alla contemporaneità: denunciando il buio dell'inciviltà si abbagliava con la falsa luce della sua società. Rousseau critica questa operazione, mostrando come quelle stesse posizioni che si presentavano contrarie al mito e ai preconcetti, fossero in realtà rigonfie di mitologia e di pregiudizio. Ribadendo la posizione che aveva adottato nei *Discorsi*, allora, egli accusa la maschera di uno stato buono e pacificato sotto cui si nasconde la crudeltà di un conflitto selvaggio. Del resto, ciò che in queste righe sta descrivendo non è altro dalla società peculiare e determinata che lo circonda. Ossia quella guerra perpetua di tutti contro tutti che Hobbes confina nella dimensione presociale:

L'errore di Hobbes non sta dunque nell'aver posto lo stato di guerra fra gli uomini indipendenti divenuti socievoli, ma nell'aver supposto questo stato come naturale alla specie, presentandolo come la causa di quei vizi di cui invece è l'effetto¹⁵⁴.

¹⁵³ *Ibidem*, pp. 5-6.

¹⁵⁴ *Ibidem*, p. 10.

Mentre per il filosofo inglese la soluzione sta in un *passaggio* di potere, e in particolare nel passaggio contrattuale del potere popolare nelle mani del monarca assoluto, per Rousseau questo passare è sempre destinato a tradire se stesso. Difatti, o moltiplica il conflitto rendendolo peggiore di prima, come in Hobbes; o, quando vuol essere un passaggio non di luogo ma di qualità, come nel *Contratto sociale*, si traduce in un agglomerato di problematiche che lo trattengono nel lato dell'idealità. La politica di Rousseau, allora, non coinciderà più con la scienza che opera il passaggio, proprio perché, come vedremo, questo passaggio non può che coincidere con un'immediatezza realizzantesi da sé; bensì con l'arte teorico-critica che indica i principi etici e universali sui quali il potere dovrebbe fondarsi, per cercare, solo in un secondo momento, le modalità effettive e storiche con cui potrebbe costituirsi.

Ma torniamo al testo del *Manoscritto*. Se la società borghese si è rivelata falsa generalità – oppure generalità non della pace ma del conflitto –, lo stesso concetto di *società in generale del genere umano* rivela la sua astrattezza; ossia, ancora una volta, la sua falsità e il suo inganno, sotto i quali si nasconde l'opporsi violento degli interessi particolari:

Certamente l'espressione *genere umano* offre alla mente solo un'idea puramente collettiva che non suppone alcuna unione reale fra gl'individui che lo costituiscono. Possiamo aggiungere questa supposizione: pensiamo il genere umano come una persona morale che abbia, con un sentimento di esistenza comune che gli conferisce individualità costituendola in unità, un motore universale che faccia agire ciascuna parte per un fine generale e relativo al tutto. Pensiamo questo sentimento comune come il sentimento dell'umanità e la legge naturale come il principio attivo di tutta la macchina. Osserviamo [...]; e, tutt'al contrario [...], troveremo che il progresso della società risvegliando l'interesse personale soffoca l'umanità nei nostri cuori, e che gli elementi della legge naturale, che meglio sarebbe chiamar legge di ragione, cominciano a svilupparsi solo quando lo sviluppo precedente delle passioni rende impotenti tutti i suoi precetti. Di qui si vede che il preteso tratto sociale dettato dalla natura è una vera e propria chimera; le sue

prescrizioni, infatti, sono sempre o sconosciute o inattuabili, e non si può fare a meno di ignorarle o di infrangerle¹⁵⁵.

Contro ogni legge naturale eterna, dunque, Rousseau ne rivendica la *deduzione*. Ovverosia, a partire dall'apertura umana al processo storico, egli reclama il principio della sua *costruzione* dentro la storia stessa: "sforziamoci di ricavare dal male stesso la medicina che deve guarirlo"¹⁵⁶. Per Rousseau infatti il momento della relazione non è solo il punto negativo del bisogno e della dipendenza. È anche, proprio in quanto espressione stessa della storicità e del divenire dell'uomo, ciò che custodisce la doppia possibilità che fa dell'uomo la sua *libertà*. Ossia la sua capacità tanto di scontrarsi quanto di accordarsi. L'uomo, per Rousseau, può raggiungere il *concetto sentito* della propria libertà naturale e realizzarla come libertà civile e morale. Sottomettendo la propria speculazione al sentimento di pietà, pertanto, l'uomo diviene in grado di volgere a sé la negazione, negando così volontariamente il suo amor-proprio nella virtù superiore della libera umanità. Ma, appunto perciò, questa virtù non può essere semplicemente qualcosa di trovato; bensì deve esprimersi secondo un atto libero della volontà. E quest'ultima è possibile solo dopo e attraverso l'esperienza:

In effetti, se la nozione del grande Essere e quella della legge naturale fossero innate in tutti i cuori, sarebbe stata una cura del tutto superflua, insegnarci espressamente l'una e l'altra; avrebbe significato insegnarci ciò che già sapevamo, e la via che si è adottata molto meglio si addiceva a farcelo dimenticare. [...].

In effetti nessuno potrà fare a meno di riconoscere che la volontà generale è in ciascuno un atto della pura intelligenza intenta a ragionare, mentre tacciono le passioni, su ciò che l'uomo può esigere dal suo simile e su ciò che il suo simile ha diritto di esigere da lui. Ma dove lo troviamo l'uomo capace di separare a questo modo se stesso da sé? [...]. Che farà dunque per guardarsi dall'errore? Ascolterà la voce interiore? Ma questa voce, si dice, dipende solo dall'abitudine di giudicare e di pensare in seno alla società e in

¹⁵⁵ *Ivi*.

¹⁵⁶ *Ibidem*, p. 11.

conformità delle sue leggi, essa non può dunque servire a stabilirle; bisognerebbe poi che nel suo cuore non fosse maturata nessuna di quelle passioni che parlano più forte della coscienza [...]. Si torna sempre alla prima difficoltà, e ricaviamo solo dall'ordine sociale che vige le idee dell'ordine che immaginiamo. [...].

Ciò che il ragionamento ci dimostra in proposito è pienamente confermato dai fatti e, [...], è facile vedere che le sane idee del diritto naturale e della fraternità comune di tutti gli uomini si sono diffuse piuttosto tardi e hanno progredito nel mondo così lentamente che solo il cristianesimo le ha generalizzate a sufficienza¹⁵⁷.

Ecco emergere fin d'ora la difficoltà capitale di tutta la teoria politica rousseauiana. Ossia il fatto che una società generale dell'uomo *potrebbe* diventare reale e tradursi nell'effettualità; ma, proprio in quanto concetto che dev'essere *concetto sentito* da una volontà libera, può farlo solo se sentito e generalizzato da tutti i componenti liberi della società. Ovverosia, solo se la virtù dell'umanità, necessaria per realizzare la società generale, fosse raggiunta dalla società generale *prima* dello stesso atto libero e razionale che la realizza, o almeno *contemporaneamente* ad esso. Questa difficoltà costituisce la vetta e a un tempo l'abisso della filosofia politica di Rousseau. Ed occorre dunque interromperne la sua trattazione per riprenderla nel cuore della sua opera maggiore.

II. La politica di Rousseau. *Contratto sociale* e *Scritti politici* parte prima.

Se nella conclusione del *Manoscritto di Ginevra* Rousseau invita a cercare la medicina nel male, nel *Contratto sociale* il riferimento iniziale è sia alle potenzialità immanenti dell'essere umano e alle possibilità della sua condizione storica, sia al diritto e alla giustizia: “Voglio cercare se nell'ordine civile vi è qualche regola di amministrazione legittima e sicura, prendendo gli uomini come sono e le leggi come possono essere”¹⁵⁸. Con

¹⁵⁷ *Ibidem*, pp. 8-10.

¹⁵⁸ J.J. ROUSSEAU, *Il contratto sociale*, a cura di T. MAGRI, trad. it. di M. GARIN, Laterza, Roma-Bari 2019, cit. p. 5.

ciò è resa esplicita, fin da subito, la presenza in quest'opera tanto del piano morale¹⁵⁹ quanto della necessità effettuale, tanto della fattualità degli interessi particolari che muovono ogni individuo quanto del tentativo razionale di superarli mantenendoli in una dimensione ulteriore: “Tenterò di associare sempre in questa ricerca ciò che il diritto permette con ciò che l'interesse prescrive, perché la giustizia e l'utilità non si trovino a essere separate”¹⁶⁰. Non è un caso, allora, che Rousseau cominci il primo capitolo con il materiale difficile da cui comincia ogni suo pensiero: quella storia determinata in cui l'uomo, producendo la sua società, ha prodotto le sue catene:

L'uomo è nato libero e ovunque è in catene. Chi si crede padrone degli altri è nondimeno più schiavo di loro. Come è avvenuto questo mutamento? Non lo so. Che cosa può renderlo legittimo? Credo di poter risolvere questo problema.

Se tenessi conto solo della forza e dell'effetto che ne deriva direi: Finché un popolo è costretto a obbedire, obbedisca; fa bene a far così; se appena può scuotere il giogo lo scuote farà anche meglio; infatti recuperando la libertà in base al medesimo diritto che gliel'ha strappata, o fa bene a riprenderla, o hanno fatto male a toglierla¹⁶¹.

La schiavitù è sempre schiavitù di tutti. Anche del padrone: stringendo le catene del servo si lega ad esse e ne divien dipendente, servo egli stesso del suo servitore. Essa nasce dalla forza e ne eredita la *dialettica*. Infatti, se la schiavitù è una forza che si esercita in maniera violenta, significa che ciò su cui si scaglia non è semplicemente un che di passivo che si lascia dominare. Piuttosto è qualcosa di *vivo* che le fa resistenza: il premo che preme a sua volta contro di essa. Anch'esso è una forza, archetipo della prima, e rende ben conto dell'intrinseca relatività di entrambe.

¹⁵⁹ Cfr. C. E. VAUGHAN, *The Political Writings of Jean Jacques Rousseau*, p. 31; in cui si afferma che la questione della giustizia è il “real subject of the *Contrat social*”, in un senso, però, diverso dai suoi predecessori: “So far from adopting the principles of Locke, he is in full revolt against them”, oppure: “And setting out to discover the foundations of Right, Rousseau naturally begins by sweeping away the false foundations laid by his predecessors, which can only end in wrong”, cit.

¹⁶⁰ J. J. ROUSSEAU, *Il contratto sociale*, cit. p. 5.

¹⁶¹ *Ibidem*, pp. 5-7.

Tutto ciò, agli occhi di Rousseau, non dimostra altro che l'incapacità della forza di covare in sé il diritto o un qualunque principio di giustizia valido al di fuori della contingenza del tempo. Proprio perché il tempo è l'unica forza che s'impone su tutte le altre, che prima o poi verrà ad annullarle tutte – e che quindi rappresenta, al fondo, anche la negazione di ogni legittimità non prodotta dalla volontà –, è impossibile trovare nel concetto di forza quel referente di giustizia che possa conferire all'ordine sociale il diritto della propria universalità.

Neppure, per gli stessi motivi, è possibile trovarlo nella natura: “l'ordine sociale è un sacro diritto [...]: tuttavia non ha la sua fonte nella natura: dunque si fonda su convenzioni”¹⁶². Per questo Rousseau si impegna nel secondo capitolo a distinguere l'ordine della società da quello della famiglia, evidenziandone lo scarto nella volontà libera che distrugge la seconda e pone la prima. Lo stesso principio apre il *Discorso sull'economia politica*, dove si afferma appunto che tale differenza non è solamente di grandezza, bensì di fondamento:

Ma come potrebbe il governo dello Stato essere simile a quello della famiglia il cui fondamento è tanto diverso? [...], a ragione si ritiene che il potere paterno sia stato istituito dalla natura. Nella grande famiglia, invece, dove tutti i membri sono per natura eguali, l'autorità politica, puramente arbitraria quanto a istituzione, può fondarsi soltanto su convenzioni¹⁶³.

Con ciò Rousseau trasferisce le condizioni dello Stato legittimo dalla forza naturale ad una dimensione altra e a essa irriducibile. Tale dimensione, che in un primo momento sembra coincidere con il semplice *ammontare* dei vari interessi individuali e quindi con un calcolo razionale che continua nondimeno a conservare il proprio fondamento in ciò che lo precede, assumerà la forma di una volontà radicalmente differente da

¹⁶² *Ivi.*

¹⁶³ J.J ROUSSEAU, *Discorso sull'economia politica*, in ID., *Scritti politici I*, a cura di M. GARIN, 3 voll., Laterza, Roma-Bari 1994, cit., pp. 277-278.

ognuno di quegli interessi, la forma di una volontà *libera* perché totalmente liberata nei confronti del processo naturale che la precedeva. Tale autonomia della volontà ponente sé da se stessa, che a quest'altezza del *Contratto* viene presentata da Rousseau unicamente secondo il lato della sua mera formalità – solo in quanto principio logico di legittimità avulso dalle condizioni storiche –, presenterà fin d'ora la sua mancanza e insufficienza costitutive. Ovvero, l'atto assoluto della volontà con cui essa pone sé autonomamente, questa purezza avente in sé le proprie condizioni d'esistenza, richiederà, per vivere, il riferimento a un'immediatezza che la attraversa e che non è da essa calcolabile, che è a essa immanente senza tuttavia riempirla; ma scavandola dall'interno come una vena sotterranea *sentita* e non deducibile. Questo elemento, che richiede alla volontà libera del popolo di essere *concetto sentito* della propria libertà, manifesterà la propria presenza dapprima nella figura mitica del *legislatore* – nella quale emergeranno i limiti dello stesso piano meramente formale –; successivamente, nella figura della *religione civile*, con cui Rousseau compie un ritorno alla storicità umana che indica in essa l'unica dimensione a partire dalla quale è possibile trovare la vita della libertà.

Ma procediamo con ordine. Una volta esclusa la natura quale condizione di legittimità dello Stato, segue nel *Contratto* una critica all'assolutismo e alle posizioni – come quelle di Grozio, Hobbes e Aristotele – che ipostatizzano gli atti liberi della volontà rendendoli fatti naturali e reificano così il rapporto di schiavitù come fosse un dato immutabile:

Il ragionamento di Caligola è lo stesso di quello di Hobbes e di Grozio. Prima di tutti loro anche Aristotele aveva detto che gli uomini non sono naturalmente uguali, ma che gli uni nascono per la schiavitù, gli altri per il potere.

Aristotele aveva ragione, ma scambiava l'effetto per la causa. Ogni uomo nato in schiavitù nasce per la schiavitù; niente di più certo. Gli schiavi perdono tutto nelle loro catene, persino il desiderio di liberarsene; amano la loro schiavitù come i compagni di Ulisse amavano il loro abbruttimento. Quindi, se ci sono degli schiavi per natura, è perché

ci sono stati degli schiavi contro natura. La forza ha fatto i primi schiavi; la loro viltà gli ha perpetuati¹⁶⁴.

Nel terzo capitolo, *Del diritto del più forte*, Rousseau torna sul concetto di forza e ne esplicita la dialettica. Mostra quell'incapacità di tenere insieme diritto e forza per cui non solo quest'ultima non può essere considerata fonte di giustizia; ma anche il primo, se si rivelasse collegato ad essa, non potrebbe più esistere in quanto tale, e divenendo una semplice forza tra le altre perirebbe nel loro movimento generale:

Il più forte non è mai abbastanza forte per essere sempre il padrone, a meno che non trasformi la sua forza in diritto e l'obbedienza in dovere. Di qui il diritto del più forte, detto, in apparenza, diritto per ironia, ma in realtà stabilito come principio. Ma non ci spiegheranno mai quest'espressione? La forza è una potenza fisica; non vedo quale moralità possa risultare dai suoi effetti. Cedere alla forza è un atto necessario, non volontario; al massimo è un atto di prudenza. In che senso potrebbe essere un dovere?

Supponiamo per un momento questo preteso diritto. Dico che ne vien fuori solo un inestricabile garbuglio. Infatti, appena il diritto si fonda sulla forza, l'effetto muta col mutare della causa: ogni forza che soverchi la precedente le succede nel diritto. [...], si tratta solo di fare in modo di essere il più forte. [...]. Pertanto, come si vede, il termine diritto non aggiunge nulla alla forza¹⁶⁵.

La legittimità dell'istituzione può avere origine per Rousseau solamente nella volontà autopunentesi di quest'ultima. E proprio per questo la schiavitù non può rientrare nell'ordine della legittimità: non tanto perché la costruzione dell'associazione dev'essere riconosciuta da tutti come vantaggiosa – infatti, come ha già dimostrato nella presentazione del patto iniquo, quei tutti possono facilmente venire ingannati –; ma soprattutto perché deve costruire qualcosa di nuovo se non vuole essere mera riproduzione della condizione precedente.

¹⁶⁴ J.J. ROUSSEAU, *Il contratto sociale*, cit., p. 9.

¹⁶⁵ *Ibidem*, p. 11.

Coerentemente con ciò, tutto il capitolo quarto del primo libro consiste nell'eliminazione della schiavitù dall'ordine tollerabile della politica, attraverso una critica delle posizioni che tentano di mantenerla. Queste ultime si giustificano appellandosi al diritto di guerra, qualcosa che per Rousseau, proprio in quanto *diritto*, è tutt'altro che naturale:

Poiché nessun uomo ha un'autorità naturale sul suo simile, e poiché la forza non produce nessun diritto, alla base di ogni autorità legittima fra gli uomini restano dunque le convenzioni.

Se un individuo, dice Grozio, può alienare la sua libertà e farsi schiavo d'un padrone, perché un intero popolo non potrebbe alienare la sua e rendersi suddito di un re? Ci sono qui parecchie parole equivoche che richiederebbero una spiegazione, ma fermiamoci alla parola *alienare*. Alienare significa donare vendere. Ora, un uomo che si fa schiavo di un altro, non si dona, si vende, almeno in cambio del proprio sostentamento; ma un popolo in cambio di che si vende? [...]. Non vedo che resti in loro da conservare.

Si dirà che il despota assicura ai sudditi la tranquillità civile. [...]. Che ci si guadagna se questa tranquillità medesima è una delle loro miserie? Si vive tranquilli anche in prigione; ma basta questo per trovarcisi bene? [...].

Dire che un uomo si dà gratuitamente è dire una cosa assurda e inconcepibile; si tratta di un atto illegittimo e nullo, [...].

Rinunciare alla libertà vuol dire rinunciare alla propria qualità di uomo, ai diritti dell'umanità, persino ai propri doveri. [...]. Una tale rinuncia è incompatibile con la natura dell'uomo [...].

I termini di *schiavitù* e *diritto* sono contraddittori; si escludono a vicenda. Sia da uomo a uomo, che da uomo a popolo¹⁶⁶.

Diviene evidente, a questo punto, che il tentativo rousseauiano è quello di spezzare il legame che lo Stato intratteneva con la natura, per prefigurare una teoria della sua autonomia e indipendenza, della sua volontà libera sapentesi come tale ed esprimentesi mediante atti volontari. Vedremo come questo scarto, da un lato, richiede una nuova veduta razionale in grado di elevare tale volontà al piano universale e oggettivo dell'interesse generale;

¹⁶⁶ *Ibidem*, pp. 11-19.

dall'altro, come questa ragione possa raggiungere tale universalità, superando così il mero calcolo intellettuale delle varie posizioni particolari, solo in quanto sottoposta a un *sentire* che richiede una trasformazione *qualitativa* radicale degli individui.

Passiamo quindi al capitolo quinto del primo libro, *Come si debba sempre risalire a una prima convenzione*. Anche Grozio presuppone la libera volontà di sottomettersi al monarca, ma seguendo il suo ragionamento, avverte Rousseau, bisogna presupporre un atto sovrano primigenio alla creazione del sovrano stesso:

Pertanto, prima di esaminare l'atto per il quale un popolo elegge un re, sarebbe bene esaminare l'atto per il quale un popolo è un popolo. Perché quest'atto, essendo necessariamente anteriore all'altro, è il vero fondamento della società¹⁶⁷.

Eccoci dunque alle porte del sesto capitolo: *Del patto sociale*, nel quale Rousseau approfondisce il senso dell'unica alienazione legittima, il solo atto *veramente* produttivo di libertà. Il primo capoverso muove dal bisogno individuale di costruire l'associazione, prendendo in considerazione esplicitamente la problematica della libertà del singolo e del suo mantenimento nella nuova comunità. Tuttavia, tale libertà è possibile unicamente mediante un cangiamento profondo della sua qualità:

Suppongo che gli uomini siano arrivati a quel punto in cui gli ostacoli che si oppongono alla loro conservazione nello stato di natura prendono con la loro resistenza il sopravvento sulle forze che ogni individuo può impegnare per mantenersi in tale stato. Allora questo stato primitivo non può più sussistere e il genere umano perirebbe se non cambiasse il suo *modo di essere*¹⁶⁸.

Questo passo è importante, perché dimostra, da un lato, la grande sensibilità di Rousseau per gli interessi legittimi dell'individuo su cui insistono le teorie utilitaristiche; dall'altro serve a mostrare com'egli in

¹⁶⁷ *Ivi*.

¹⁶⁸ *Ibidem*, p. 21; (uso del corsivo mio).

realtà critichi quest'ultime, riuscendo a superarle partendo dalle loro stesse premesse. La comunità è cercata dall'individuo innanzitutto per se stesso, e quindi sembra nascere dall'interesse particolare avendolo tanto come fondamento quanto come fine. Ma, partendo dalla volontà di libertà dei singoli, il patto sociale è legittimo proprio perché riesce a cambiare il loro *modo di essere*, ossia a costruire un'altra libertà che superi la prima riuscendo al tempo stesso a conservarla¹⁶⁹. Rousseau esplicita i termini del problema:

Questa somma di forze può nascere solo dal concorso di parecchi uomini; ma, essendo la forza e la libertà di ciascun uomo i primi strumenti della sua conservazione, come potrà impegnarli senza nuocersi o senza trascurare le cure che deve a se stesso? Tale difficoltà, riportata al mio argomento, si può enunciare nei seguenti termini:

«Trovare una forma di associazione che protegga e difenda con tutta la forza comune la persona e i beni di ciascun associato, mediante la quale ognuno unendosi a tutti non obbedisca tuttavia che a se stesso e resti libero come prima». Ecco il problema fondamentale di cui il contratto sociale dà la soluzione¹⁷⁰.

Il movimento risolutivo è individuato da Rousseau in un'unica clausola coincidente con l'*alienazione totale*. Ogni singolo unisce il proprio interesse con l'interesse di ogni altro *trasfigurandolo* nell'universalità dell'interesse generale, il quale supera le particolarità senza eliminarle, ma compiendole in sé:

Le clausole di tale contratto sono talmente determinate dalla natura dell'atto che la minima modificazione le renderebbe vane e senza effetto; [...].

¹⁶⁹ Cfr. A. BURGIO, *Eguaglianza Interesse Umanità. La politica di Rousseau*, pp. 121-124; in cui si mostra come Rousseau critichi l'utilitarismo proprio nel passaggio dal piano naturale a quello della collettività. Quest'ultima, infatti, trae la propria legittimità non dalle preferenze individuali, ma dal bene oggettivo della comunità. E la legge non è utile, per Rousseau, in un quanto promuove l'interesse affermato dal singolo, ma solo in quanto realizza il suo interesse illuminato e civile espresso dalla volontà generale. La quale, appunto, coincide con il superamento delle varie posizioni particolari. Cfr. C. E. VAUGHAN, *Introduction*, in *The Political Writings of Jean Jacques Rousseau*, p. 42; che sottolinea la differenza specifica della nuova concezione etica della libertà civile rousseauiana rispetto a quella di Locke.

¹⁷⁰ J.J. ROUSSEAU, *Il contratto sociale*, cit., p. 21.

Queste clausole, beninteso, si riducono tutte a una sola, cioè all'alienazione totale di ciascun associato con tutti i suoi diritti a tutta la comunità: infatti, in primo luogo, dando ognuno tutto se stesso, la condizione è uguale per tutti, e la condizione essendo uguale per tutti, nessuno ha interesse a renderla gravosa per gli altri.

[...].

Infine, ciascuno dandosi a tutti non si dà a nessuno, e poiché su ogni associato, nessuno escluso, si acquista lo stesso diritto che gli si cede su noi stessi, si guadagna l'equivalente di tutto ciò che si perde e un aumento di forza per conservare ciò che si ha.

Se dunque si esclude dal patto sociale ciò che non rientra nella sua essenza, vedremo che si riduce ai seguenti termini: *Ciascuno di noi mette in comune la sua persona e tutto il suo potere sotto la suprema direzione della volontà generale; e noi, come corpo, riceviamo ciascun membro come parte indivisibile del tutto*¹⁷¹.

Fin qui sembra che basti porre gli uomini in una condizione di uguaglianza per far scaturire in loro la correttezza del giudizio, sembra che basti porli nella stessa condizione di libertà per far sì che pensando al proprio bene individuale pensino contemporaneamente anche al bene collettivo. In effetti, questo è il risultato a cui dovrebbe pervenire ogni ragionamento ben ordinato, ogni ragione oggettiva non può non riconoscere il fatto che la libertà individuale è possibile solo se pensata come libertà di tutte le individualità e viceversa. Tuttavia, questo è solo un lato della medaglia, e la ragione che pure in questi elementi trova una sua autonomia, se vuole tradursi in un movimento reale, dovrà presupporre una trasformazione più profonda:

Istantaneamente, quest'atto di associazione produce, al posto delle persone private dei singoli contraenti, un corpo morale e collettivo, composto da tanti membri quanti sono i voti dell'assemblea, che trae dal medesimo atto la sua unità, il suo *io* comune, la sua vita e la sua volontà¹⁷².

A guardar bene, quindi, l'atto di nascita dello Stato non sembra riducibile al semplice interesse bene inteso delle individualità, e presuppone qualcosa

¹⁷¹ *Ibidem*, pp. 19-23.

¹⁷² *Ivi*.

di più, il concetto di *alienazione totale* costituisce una palingenesi¹⁷³ dello stesso individuo, un atto di trasmutazione della sua stessa sostanzialità: l'atto di creazione dell'istituzione generale crea automaticamente anche tutte le singole individualità che la compongono. Le quali acquistano quella doppia dimensione che non può essere ridotta a una semplice addizione ma riguarda invece la loro essenza e la loro intera esistenza. Del resto, nel capitolo dedicato al legislatore, Rousseau si esprime proprio in questi termini:

chi affronta l'impresa di dare istituzioni a un popolo deve, per così dire, sentirsi in grado di cambiare la natura umana; di trasformare ogni individuo, che per se stesso è un tutto perfetto e solitario, in una parte di un tutto più grande da cui l'individuo riceve, in qualche modo, la vita e l'essere; di alterare la costituzione dell'uomo per rafforzarla; di sostituire un'esistenza parziale e morale all'esistenza fisica e indipendente che tutti abbiamo ricevuto dalla natura¹⁷⁴.

Il darsi a tutti dell'alienazione totale significa *diventare* quel tutti. Ma ecco affacciarsi la sua difficoltà capitale. L'unità del popolo è in quanto esso esercita autonomamente una scelta su di sé, ossia in quanto si riferisce a se stesso come a una unità secondo un atto unico e volontario. Tuttavia, questo atto con cui il popolo produce la sua unità, dev'essere per forza di cose anticipato da un'unità in nome della quale esso vuole e produce quell'atto. In altre parole, l'atto che produce il popolo deve venire prima del popolo, proprio perché lo produce; ma il popolo deve venire prima dell'atto, proprio perché quest'ultimo non è altro che atto del popolo. Con ciò Rousseau si smarca dallo stesso contrattualismo, proprio perché elimina l'efficacia del patto d'associazione svelando l'inanità delle sue procedure¹⁷⁵. Egli rifiuta il precedente patto di sottomissione¹⁷⁶ per

¹⁷³ Di *palingenesi* parla anche, cfr. E. GARIN, *Introduzione*, in J.-J. ROUSSEAU, *Scritti politici*, pp. XXXIII-XXXIV.

¹⁷⁴ J.-J. ROUSSEAU, *Il contratto sociale*, cit., p. 57.

¹⁷⁵ Cfr. A. BURGIO, *Per un lessico critico del contrattualismo moderno*, La scuola di Pitagora, Napoli 2012.

sostituirlo con un'autonomia totale di una volontà che pone la propria libertà. Ciò che legittima il patto, allora, non è il mantenimento della libertà naturale degli individui, ma la costruzione di un'autentica libertà umana la quale è tale solo perché autenticamente generale. Fondamento dell'associazione legittima è, per tutti i filosofi del contrattualismo, la volontà libera dei consociati¹⁷⁷. Invece, per Rousseau, essi vengono a costituire un'altra libertà: non più quella semplice e atomistica degli individui presi singolarmente, bensì quella unitaria e *generale* del popolo che in quanto tale trae legittimazione unicamente da sé. Ma, allo stesso tempo, egli fa emergere in quest'opera la criticità di un superamento delle singolarità come superamento esclusivamente logico e formale. Infatti, qui, la logica è totalmente avulsa dall'effettualità: quest'atto è un puro *autoporsi* dell'unità, e lo Stato non vive d'altro che della propria *tautologia*. Questo *circolo* con cui la volontà o la coscienza della collettività pone se stessa, mostrerà la sua costitutiva insufficienza, ossia mostrerà l'incapacità di tradursi sul piano vitale e concreto della storia. E quindi mostrerà la necessità di rivolgersi ad altro per poter vivere, di presupporre un *pathos* all'origine della sua unità, che in un primo momento sembra essere solo divino e dunque impossibile da realizzare – l'occhio celeste del legislatore –, in un secondo momento invece una possibilità storico-materiale – il fuoco della religione civile –.

Ma torniamo al testo del *Contratto sociale*. Questa volontà del corpo politico che è generale proprio perché volontà del corpo preso nella sua unità, pone se stessa articolandosi secondo una molteplicità di lati. E quindi

¹⁷⁶ Cfr. R. DERATHÉ, *Jean-Jacques Rousseau e la scienza politica del suo tempo*, pp. 224-225. Cfr. C. SPECTOR, *La première convention*, in ID., *Rousseau. Les paradoxes de l'autonomie*.

¹⁷⁷ Cfr. R. DERATHÉ, *La teoria della sovranità*, in ID., *Jean-Jacques Rousseau e la scienza politica del suo tempo*. Questa necessità di mantenere intatte le prerogative della singolarità peserà moltissimo nella storia della filosofia politica: finalmente si individua nella libertà dell'individuo il fondamento e la determinazione della libertà statale, che fa diventare quest'ultima qualcosa di legittimo e razionale. La razionalità dello stato moderno, dirà Hegel, sta proprio nel fatto che esso è riuscito a individuare la volontà come suo principio, come sua condizione di possibilità, traducendosi in un processo razionale di universalizzazione.

sarà, secondo i vari rispetti, Stato, Potenza, Popolo, Cittadini, Corpo sovrano. La doppia dimensione del cittadino nella comunità, allora, non è altro che il suo rispecchiarsi nella doppia referenza di sé con sé di essa. E nondimeno – con ciò passiamo al capitolo settimo, *Del sovrano* – tra l'uno e l'altra si conserva una differenza di fondo non componibile:

Si vede [...] che l'atto di associazione racchiude un reciproco impegno tra collettività e privati e che ciascun individuo, contrattando, per così dire, con se stesso, si trova impegnato secondo un duplice rispetto: come membro del sovrano verso i privati, e come membro dello Stato verso il sovrano. Ma qui non si può applicare la massima del diritto civile [...]; impegnarsi con se stesso, infatti, è cosa ben diversa dall'impegnarsi con un tutto di cui si fa parte.

Va anche notato che la deliberazione pubblica di cui tutti i sudditi possono essere obbligati verso il sovrano, a cagione dei due diversi rapporti sotto cui ciascuno di essi è considerato, non può, per il motivo opposto, obbligare il sovrano verso se stesso, e quindi è contrario alla natura del corpo politico che il Sovrano s'imponga una legge che non può violare¹⁷⁸.

Nemmeno il contratto sociale può obbligare il corpo sovrano, e questo perché, come s'è visto, nell'atto autonomo del proprio *autoposizionamento* esso trova tutto il suo essere e la sua libertà. Quindi non è mai obbligato, ma è puro atto libero che si pone come pura libertà. Coerentemente con ciò, all'interno dei principi per cui il corpo sovrano è tale, esso non ha bisogno di garanzie verso i sudditi, perché non è qualcosa di contrario al loro stesso interesse e alla loro volontà. Ossia, sarebbe un atto impossibile e contraddittorio quello per cui esso non volesse il bene dei suoi sudditi o contrastasse con la loro volontà, in quanto questo contrastare sarebbe un contrastare con se stesso e con la volontà propria:

Il sovrano, per il solo fatto di essere, è sempre tutto ciò che deve essere.

¹⁷⁸ J.J. ROUSSEAU, *Il contratto sociale*, cit., pp. 23-25.

Ma non si può dir lo stesso dei sudditi di fronte al sovrano, a cui, nonostante l'interesse comune, niente garantirebbe la loro adempimento agli obblighi se egli non trovasse il modo di assicurarsi la loro fedeltà.

In effetti ogni individuo può, in quanto uomo, avere una volontà particolare contraria o diversa dalla volontà generale che ha come cittadino. Il suo interesse particolare può parlargli in modo molto diverso dall'interesse comune; [...].

Pertanto il patto sociale, per non ridursi a un complesso di formule vane, include tacitamente il suo impegno capace di dar forza a tutti gli altri, e cioè che chiunque rifiuterà di obbedire alla volontà generale vi sarà costretto dall'intero corpo; ciò significa solo che sarà costretto ad essere libero; tale infatti è la condizione che, dando ogni cittadino alla patria, lo garantisce da ogni dipendenza personale; condizione a cui si riconduce il meccanismo e il gioco della macchina politica e che sola rende legittimi gli obblighi civili, che senza di essa sarebbero assurdi, tirannici, e soggetti ai più sfrenati abusi¹⁷⁹.

Ecco allora l'*analogia del tutto* in cui per Rousseau dovrebbe consistere il corpo politico. Esso è un'unità che scarta automaticamente da sé ogni abuso e ogni contraddizione, previo il venir meno dell'unità stessa. Ed è questo il momento in cui, nel capitolo ottavo, *Dello stato civile*, il tema della palingenesi dell'individuo diviene esplicito:

Tale passaggio dallo stato di natura allo stato civile produce nell'uomo un mutamento molto notevole, sostituendo nella sua condotta la giustizia all'istinto e conferendo alle sue azioni la moralità di cui prima mancavano. Solo a questo punto, succedendo la voce del dovere all'impulso fisico e il diritto all'appetito, l'uomo che fin qui aveva guardato a se stesso e basta, si vede costretto ad agire in base ad altri principi e a consultare la ragione prima d'ascoltare le inclinazioni. Ma, pur privandosi in questo nuovo stato di molti vantaggi che la natura gli accorda, ne ottiene in compenso di tanto grandi, le sue facoltà si esercitano e si sviluppano, le sue idee si ampliano, i suoi sentimenti si nobilitano, la sua anima intera si eleva a tal segno, [...], facendo dell'animale stupido e limitato che era un essere intelligente e un uomo.

[...]. In forza del contratto sociale l'uomo perde la sua libertà naturale e un diritto senza limiti a tutto ciò che lo attira e che può raggiungere; guadagna la libertà civile e la

¹⁷⁹ *Ibidem*, pp. 25-27.

proprietà di tutto quanto possiede. Per non ingannarsi a proposito di queste compensazioni, bisogna distinguere con cura la libertà naturale, che trova un limite solo nelle forze dell'individuo, dalla libertà civile, che è limitata dalla volontà generale, e il possesso che è solo il frutto della forza, o il diritto del primo occupante, dalla proprietà che può solo fondarsi su un titolo positivo.

Si potrebbe, in base a ciò che precede, aggiungere all'acquisto dello stato civile la libertà morale che sola rende l'uomo veramente padrone di sé; infatti l'impulso del solo appetito è schiavitù e l'obbedienza alla legge che ci siamo prescritta è libertà¹⁸⁰.

Rousseau sembra ben conscio delle possibilità *positive* dell'associazione, nella quale si perde la libertà naturale e si acquista la libertà civile e morale. Ovvero quel nuovo concetto di libertà con cui essa non è più libertà meramente passiva, libertà come l'essere liberi da qualcosa; ma diviene libertà attiva e autonoma, come capacità positiva di produrre da sé la propria regola e condotta. Un passo del capitolo quarto del secondo libro, in cui Rousseau descrive il passaggio da una libertà all'altra sottolineandone ancor di più la differenza, cade a pennello: “i privati si trovano ad avere fatto soltanto uno scambio vantaggioso tra una maniera di essere incerta e precaria e un'altra migliore e più sicura; tra l'indipendenza naturale e la libertà”¹⁸¹. Per tanto, è evidente che la critica rousseauiana alla società che lo circonda non avviene solo dal punto di vista di come essa è, bensì anche di come *potrebbe* essere. Più volte, nel presente lavoro, si è affacciato questo tema, e tuttavia è importante ribadirlo con forza. Rousseau critica la contemporaneità non in nome dell'immagine mitologica di un'origine irrecuperabile – per quanto sia palpabile in tutti i testi rousseauiani una cert'aria nostalgica, un senso anticipato di *Sehnsucht* romantica –; ma attraverso la deduzione, a partire dalla irrecuperabilità di ogni origine causata dal processo storico, di un futuro possibile. Nel *Contratto sociale*, infatti, dove la carica idealistica, in questi punti della trasformazione delle

¹⁸⁰ *Ibidem*, pp. 27-29.

¹⁸¹ *Ibidem*, p. 47.

individualità, mostra la propria sofferenza, emerge la costante attrazione di Rousseau per la concretezza e l'effettualità. Egli vede che nella società l'individuo conquista una maggiore forza e una maggiore libertà; allo stesso tempo, rivolgendo lo sguardo alla fatticità che lo circonda, vede anche questa potenzialità come possibilità persa e mai veramente compiuta.

Ancora una volta dunque ci troviamo dinanzi al suo doppio giudizio sulla dimensione storica e temporale in cui si svolge la vicenda umana: da un lato, quest'ultima sembra essere sempre qualcosa di negativo e violento, e per tale motivo la salvezza sembra sussistere solamente nel piano ideale; dall'altro presenta anche le possibilità positive per la costruzione della libertà. Per questo nelle opere di Rousseau l'ideale conserva sempre un *pathos* nella realtà, ed esse si rivelano sempre, al fondo, opere politiche.

Ma è giunto ora il momento di prendere in considerazione un problema a sé, quello della proprietà. Torniamo quindi al testo, e precisamente all'ultimo capitolo del primo libro: *Del dominio reale*, in cui Rousseau prende in considerazione la questione della proprietà privata. Questo tema è accompagnato da una serie di difficoltà che incrociano vari luoghi dell'opera rousseauiana e la cui complessità ben poco si presta agli esigui confini di questo lavoro¹⁸². Nondimeno, collegandosi all'interpretazione più

¹⁸² Cfr. M. REALE, *Tre saggi su Rousseau. Proprietà, volontà generale, politica*, Castelvechchi Editore, Roma 2019. Grazie al ricco capitolo che in questo saggio Reale dedica al problema della proprietà in Rousseau, è possibile farne un quadro succinto. Attraverso un'analisi minuziosa dei luoghi principali in cui Rousseau affronta il tema della proprietà, Reale mostra la difficoltà di render conto della non contraddittorietà di due posizioni rousseauiane diametralmente opposte: da un lato, una *pura giustificazione* della proprietà privata quale lockiano – seppur con le debite differenze dalla teoria del *Secondo trattato* – diritto fondamentale dell'individuo, che Reale espone commentando quel famoso passo dell'*Emilio* – libro secondo, *Ammaestramenti morali* – nel quale il pedagogo cerca di *inculcare* al fanciullo la prima idea di proprietà riconducendola al diritto del primo occupante e al lavoro; dall'altro, una critica serrata ad essa quale usurpazione primigenia e causa della disuguaglianza, come nel caso del secondo *Discorso*. Reale mostra la coesistenza di queste due posizioni antitetiche tanto nel *Discorso sull'economia politica*, quanto nel *Contratto sociale*, ed esclude che nel *Contratto* e nell'opera di Rousseau in generale vi sia una *definitiva* presa di posizione nei confronti della proprietà. Questo sicuramente è vero tanto dal punto di vista cronologico, perché Reale ricorda come tale tema sia destinato a comparire nuovamente negli scritti su *Corsica* e *Polonia*, quanto logico, perché molte problematiche che il tema solleva rimangono nei testi in maniera latente. Cfr. J. MACADAM, *Rousseau: The moral dimensions of property*; già si è visto come in questo lavoro MacAdam fornisca un'interpretazione del concetto di proprietà in Rousseau come concetto mobile, come forma di un rapporto sociale determinantesi

generale del presente capitolo, azzardare un senso unitario con cui presentare la riflessione rousseauiana sulla proprietà non è impossibile.

Innanzitutto, ciò che con evidenza sembra emergere dal testo per quanto riguarda la proprietà, è il fatto che Rousseau ne rivendichi, contro Locke, tutta la contingenza e reversibilità¹⁸³. Concependo come necessità della natura solamente quella che nel primo capitolo di questo lavoro è emersa come libertà naturale dell'uomo, infatti, egli ritiene come fatto naturale solo il *possesso* temporaneo. La proprietà, invece, è un *diritto*. Dunque, nulla di naturale, ma conseguenza della collettività e prodotto di una sua *decisione*. La proprietà è quindi per Rousseau un istituto convenzionale totalmente dipendente dalle scelte libere della volontà generale, e non sussiste se non come conseguenza dell'alienazione totale che comprende e trasforma tutti i naturali possessi. Essa dipende dalla collettività e dal momento politico, il quale a sua volta trae la propria legittimità in quanto la pone e la assicura. Tuttavia, come la comunità è legittima solo se rispetta la proprietà che

storicamente, e quindi come cerchi successivamente una *riconciliazione* delle contraddizioni presenti negli scritti rousseauiani sottolineando lo sfondo moralistico in cui esse sono collocate: la proprietà per Rousseau coincide con un mezzo necessario per la vita che rischia di sostituire le relazioni umane, per questo occorre sottoporla ai principi morali che la mantengono solo in quanto mezzo necessario; dunque, per MacAdam l'unica vera giustificazione della proprietà non è il lavoro e nemmeno semplicemente il suo essere mezzo necessario, piuttosto il suo essere mezzo necessario *regolato* moralmente, ossia regolato dalla sovranità popolare nel suo riferirsi allo standard di bene comune della volontà generale. Cfr. C. PIERSON, *Rousseau and the paradoxes of property*, "European Journal of Political Theory", 12:4 (2013), pp. 409-424; che, dopo un breve *excursus* dei paradossi rousseauiani, sottolinea il fatto che il cuore della critica di Rousseau non stia sulla proprietà in sé, ma sulla forma della relazione sociale da cui tale concetto dipende, e dunque il paradosso è da ricercarsi nel tentativo circolare del contratto stesso di costruire una unità comunitaria che lasci tuttavia intatta l'unità individuale. Infine, cfr. U. CERRONI, *Prefazione*, in J.-J. ROUSSEAU, *Discorso sull'economia politica e frammenti politici*, trad. it. di C. E. Spada, Laterza, Roma-Bari 1968; secondo Cerroni uno dei motivi di questa latente contraddizione del giudizio sulla proprietà in Rousseau, starebbe nella sua incapacità di vedere la necessità di un superamento nell'economico dei rapporti sociali, e quindi espressione di un conflitto tra la sua volontà di costruire politicamente la libertà e il nascente sistema economico borghese che con quest'ultima confligge.

¹⁸³ È su questo punto che avviene il vero e proprio strappo nei confronti di Locke. Nonostante sia possibile dubitare che in Locke la proprietà sia il primo fondamentale diritto, perché comunque sembra essere anticipata da un diritto alla vita da cui dipende, nel *Secondo Trattato* la proprietà privata è inequivocabilmente ciò da cui si deduce la libertà, e quindi qualcosa di naturalmente dato da cui quest'ultima dipende (per esempio Cfr §§ 4; 87; 88; 124 e altri), e che lo Stato ha il compito di difendere a tutti i costi. Rousseau, piuttosto, vede nella proprietà una categoria meramente giuridica, un prodotto dell'artificio razionale, e quindi ciò che coincide con la vera rottura nei confronti della natura.

rende libero l'individuo, quest'ultima è legittima solo se rispetta la libertà della comunità, ossia la libertà dell'individuo stesso. A guardar bene, quindi, la proprietà per Rousseau è sicuramente un diritto che lockianamente lo Stato deve assicurare all'individuo; ma esso deve assicurarla, non lockianamente, nei limiti di un altro diritto imprescindibile e diverso dalla proprietà, quello della *ugual* libertà di tutti i consociati, e dunque della uguaglianza *sociale* da cui la libertà dipende. L'alienazione totale, infatti, trasformando il possesso in proprietà, non si limita a legittimarla come le vecchie teorie giusnaturalistiche. Bensì nel fare ciò, sottolinea Rousseau, corregge le disuguaglianze che regnavano in stato di natura. E le corregge proprio perché la clausola del patto prende in causa, trasformandoli, anche tutti i possessi: "Ciascun membro della comunità, nel momento in cui essa si forma, le si offre così come allora si trova, con tutte le sue forze, di cui fanno parte i beni che possiede"¹⁸⁴. Proprio per questo crea un'*altra libertà*, la quale supera il suo concetto meramente formale includendo in sé anche le proprie condizioni materiali¹⁸⁵. Allora, ecco che Rousseau ammette e legittima il diritto di proprietà; ma solo in quanto non contraddice la libertà che lo pone e che attraverso di esso si deve esprimere:

Non che con quest'atto il possesso cambi natura passando in altre mani e divenga proprietà in quelle del sovrano. Ma, [...] il possesso pubblico è di fatto più forte e irrevocabile, senza essere più legittimo, almeno per gli stranieri. Infatti lo Stato, in rapporto ai suoi membri, è padrone di tutti i loro beni, per il contratto sociale, che nello Stato serve di base a tutti i diritti; [...].

¹⁸⁴ J.J. ROUSSEAU, *Il contratto sociale*, cit., p. 29.

¹⁸⁵ Cfr. A. BURGIO, *Eguaglianza Interesse Umanità. La politica di Rousseau*; che scrive: "con ogni evidenza è proprio la clausola dell'*aliénation totale* a garantire grazie ai suoi effetti concreti l'efficacia del contratto e a fare di questo una premessa di effettiva giustizia sociale", cit. Cfr. U. CERRONI, *Prefazione*, in J.-J. Rousseau, *Discorso sull'economia politica e frammenti politici*; che sottolinea la differenza del patto rousseauiano rispetto alle teorie giusnaturaliste precedenti, ossia il fatto che esso stabilisce una fusione degli individui e non una semplice garanzia della loro separazione; tuttavia sostiene che Rousseau, seppur riesca ad intravedere il problema dell'uguaglianza sociale, continui a pensare il problema della libertà in termini meramente politici senza vedere le sue relazioni con il nuovo sistema economico borghese.

Il diritto di primo occupante, benché più reale di quello del più forte, diviene un vero diritto solo dopo l'istituzione di quello di proprietà. Ogni uomo ha naturalmente diritto a tutto ciò che gli è necessario; ma l'atto positivo che lo rende padrone di qualche bene lo esclude da tutto il resto. Ricevuta la sua parte, deve limitarsi a quella, e non ha più nessun diritto sui beni della comunità. Ecco perché il diritto di primo occupante, così debole nello stato di natura, è degno di rispetto per ogni uomo civile. In questo diritto meno rispetto per la cosa d'altri che non per ciò che non è nostro¹⁸⁶.

Dunque, anche per Rousseau la proprietà è un *fatto* della libertà; ma non nel senso borghese che essa fa la libertà dell'uomo. Piuttosto nel senso che è fatta da quest'ultima e ha in essa tutta la sua sostanzialità. Per Rousseau il diritto di proprietà è *principium firmissimum*, "il più sacro fra tutti i diritti del cittadino" aveva scritto nel *Discorso sull'economia politica*. Tuttavia, esso è sacro solo in quanto assicura la libertà ed è subordinato alla generalità, ossia solo se rispetta le *eque proporzioni di uguaglianza* grazie alle quali queste ultime sussistono: "lo spirito della libertà risiede soprattutto nelle proporzioni esattamente equilibrate". Questo significa che la proprietà, per Rousseau, esiste solo se *riconosciuta*; ovvero, solo se ritenuta legittima – necessaria alla libertà e limitata ad essa – dal vaglio della ragione pubblica. E diviene evidente che il *focus* della sua critica a tale concetto sta, da un lato, nell'esigenza di porgli una limitazione¹⁸⁷; dall'altro, nella consapevolezza che il suo aumento quantitativo comporterebbe necessariamente un cambiamento di qualità: sarebbe non più semplice proprietà, ma *potere*. Dunque, non più proprietà legittima, ma nuovamente possesso. Per la stessa ragione, agli occhi di Rousseau l'opulenza dei ricchi non è un mezzo che serve all'uomo per raggiungere il fine della libertà; bensì è il fine stesso a cui la libertà dei moderni si è assoggettata. Non solo, è anche l'elemento che più di ogni altro contraddice

¹⁸⁶ J.J. ROUSSEAU, *Il contratto sociale*, cit., pp. 29-31.

¹⁸⁷ "il mio punto di vista, che non è di distruggere totalmente la proprietà privata, perché questo è impossibile, ma di tenerla entro i limiti più ristretti, di darle una misura, una regola, un freno che la contenga, che la diriga, che la domini e la mantenga sempre subordinata al bene pubblico", J. J. ROUSSEAU, *Progetto di costituzione per la Corsica*, cit., p. 151.

il patto sociale perché crea un conflitto nascosto che lo distrugge dall'interno: quel *conflitto di classe* che spezza la sua unità e fonda un altro contratto:

Voi avete bisogno di me, perché io sono ricco e voi povero; stipuliamo dunque un accordo fra noi: permetterò che abbiate l'onore di servirmi a patto che mi diate il poco che vi resta in cambio del disturbo che mi prenderò dandovi degli ordini.

Ecco i motivi che spingono Rousseau, sempre nel *Discorso sull'economia politica*, a pensare una tassazione proporzionale e contro il lusso. Del resto, è lampante che “chi possiede dieci volte di più deve pagare dieci volte tanto”, e che la proprietà, se non è limitata e sottoposta al principio dell'uguale libertà, è solo possesso illegittimo. Tutto ciò, trova pienamente riscontro nel testo del *Contratto sociale*:

In effetti, accordare al bisogno ed al lavoro il diritto di primo occupante, non è forse spingerlo fin dove si può? Ma è mai possibile non porre dei limiti a tale diritto? Basterà mettere il piede su un terreno comune per pretendere subito di esserne il proprietario? Basterà aver la forza di cacciarne per un momento gli altri uomini per toglier loro il diritto di ritornarvi mai? Come può un uomo o un popolo impadronirsi di un territorio immenso e privarne tutto il resto del genere umano, se non attraverso un'usurpazione che va punita, in quanto toglie agli altri uomini la sede e gli alimenti offerti loro in comune dalla natura? [...].

Può anche accadere che gli uomini comincino ad unirsi quando ancora non posseggono nulla, [...]. Ma comunque avvenga l'acquisto, il diritto di ciascun privato sul suo terreno è sempre subordinato al diritto della comunità sul tutto; altrimenti non vi sarebbe né stabilità nel vincolo sociale, né forza reale nell'esercizio della sovranità.

[...]. Il patto fondamentale, invece di distruggere l'uguaglianza naturale, sostituisce, al contrario, un'uguaglianza morale e legittima a quel tanto di disuguaglianza fisica che la

natura ha potuto mettere tra gli uomini i quali, potendo per natura trovarsi ad essere disuguali per forza o per ingegno, diventano tutti uguali per convenzione e di diritto¹⁸⁸.

Allora, nel pensiero di Rousseau c'è un'unità essenziale tra libertà e uguaglianza. E non è un caso che nel capitolo undicesimo del secondo libro, *Dei diversi sistemi di legislazione*, si esprime sulla loro unità come il fine supremo della stessa comunità:

Se si cerca quindi di stabilire in che cosa precisamente consiste il bene più grande di tutti che deve essere il fine di ogni sistema legislativo, si troverà che si riduce a questi due principali oggetti: *libertà e uguaglianza*. Libertà perché ogni dipendenza particolare è altrettanta forza sottratta al corpo dello Stato; uguaglianza, perché la libertà non può sussistere senza di essa.

[...], quanto al potere, nel senso che esso non deve giungere a nessuna violenza e deve sempre esercitarsi sulla sola base del grado e delle leggi; quanto alla ricchezza, che nessun cittadino deve essere abbastanza ricco da poterne comprare un altro, e nessuno tanto povero da esser costretto a vendersi. Il che suppone, da parte dei grandi, beni e credito limitati, da parte dei piccoli, scarsa avarizia e scarsa avidità¹⁸⁹.

Rousseau dunque ha il grande merito di essere non solo il primo pensatore critico della società moderna, ma anche colui che riesce a esprimere, vivendole, le sue contraddizioni. Tra queste la difficile compatibilità – perché egli non porta ancora a coscienza la loro forte incompatibilità o contraddizione – di libertà politica e libertà economica. Senonché, egli attribuisce questo mancato incontro e quindi l'imporsi di un'economia sregolata a un difetto antropologico. È la particolare condizione umana, determinata dal contesto storico-sociale, che per Rousseau fa degenerare l'economia, e non viceversa. Al massimo questi due elementi sono concepiti come due facce della stessa medaglia. La sua critica quindi si accorge della contraddizione strutturale del sistema nascente; ma ancora da un punto di vista che arreca tale responsabilità a

¹⁸⁸ J.J. ROUSSEAU, *Il contratto sociale*, cit., pp. 31-33.

¹⁸⁹ *Ibidem*, p. 75.

elementi sovrastrutturali: la politica, l'antropologia, l'etica, la società, l'ideologia.

III. La politica di Rousseau. *Contratto sociale* e *Scritti politici* parte seconda.

Ora occorre passare alla presentazione del secondo libro del *Contratto sociale*, in cui Rousseau approfondisce il concetto della sovranità e viene a conferirgli una serie complessa di determinazioni con cui, da un lato, assume sostanzialità e chiarezza, dall'altro, esplicita i suoi paradossi. Di estrema importanza qui è il concetto di *legge*, che assume una forma nuova e che diviene il vero punto alto dell'intera opera.

Non ci sarebbe stato bisogno della società senza antagonismo; d'altro canto, non ci sarebbe la società se non ci fossero interessi comuni. Ecco nuovamente il paradosso legato alla nascita della comunità, che tuttavia Rousseau decide di esplicitare: per un verso il bene comune è l'esito del patto, per altro verso dev'essere a esso presupposto:

La prima e più importante conseguenza dei principi stabiliti più sopra è che solo la volontà generale può dirigere le forze dello Stato secondo il fine della sua istituzione, che è il bene comune; infatti, se è stato il contrasto degli interessi privati a render necessaria l'istituzione della società, è stato l'accordo dei medesimi interessi a renderla possibile. Il legame sociale risulta da ciò che in questi interessi differenti c'è di comune, e, se non ci fosse qualche punto su cui tutti gli interessi si accordano, la società non potrebbe esistere. Ora, la società deve essere governata unicamente sulla base di questo interesse comune¹⁹⁰.

Ma la sovranità viene ad assumere due caratteristiche peculiari che fanno tutt'uno con l'universalità del suo concetto e che sono dunque a essa necessarie. La sovranità è *inalienabile*, perché appartenendo alla generalità della volontà collettiva, a differenza del potere, non può mai passare ad altro che non sia se medesima. E ciò significa per Rousseau che non può

¹⁹⁰ *Ibidem*, p. 35.

nemmeno essere rappresentata. Se è positivo dividere il potere esecutivo¹⁹¹, al contrario nel capitolo quindicesimo del libro terzo, tenendo sempre fede al principio di autonomia della sovranità, egli separa il concetto di deputazione o rappresentanza da quello di commissario, mostrando come la sovranità né può esser ridotta a una qualunque individualità né può esser ceduta a qualcuno, ma può solo essere *espressa*¹⁹². Inoltre, per le stesse ragioni, la sovranità per Rousseau è *indivisibile*; ossia, in opposizione alla tradizione montesqueana e liberal-costituzionalista che esalta la divisione dei poteri, non può appartenere ad altro che non sia l'*unità* generale della collettività.

Queste caratteristiche fondano la distinzione tra assemblea legislativa e organi di governo; ma comportano anche quella peculiarità trascendentale della volontà generale che viene espressa più chiaramente nel terzo capitolo del secondo libro: *Se la volontà generale possa sbagliare*. Qui, come abbiamo già avuto modo di intuire, Rousseau anticipa la differenza hegeliana tra concetto universale reale e rappresentazione. Ovvero, tra universalità reale della *volontà generale* in quanto superamento delle distinzioni, e rappresentazione della *volontà di tutti* in quanto insieme limitato agli aspetti comuni dei privati che tuttavia rimangono tali e continuano a manifestare la loro insuperabilità:

Si vuole sempre il proprio bene, ma non sempre si capisce qual è; il popolo non viene mai corrotto, ma spesso viene ingannato e allora soltanto sembra volere ciò che è male.

¹⁹¹ Cfr. J. J. ROUSSEAU, *Considerazioni sul governo di polonia*, in ID., *Scritti politici III*, a cura di M. GARIN, 3 voll., Laterza, Roma-Bari 1994, pp. 204-205.

¹⁹²: “Uno dei maggiori inconvenienti dei grandi Stati, quello fra tutti che fa della libertà la cosa più difficile da conservare, è che il potere legislativo non può presentarsi direttamente, e può agire solo per deputazione. La cosa include aspetti buoni e cattivi, ma il male supera il bene. È possibile corrompere il legislatore in corpo, ma ingannarlo è facile. I suoi rappresentanti invece sono difficili da ingannare, ma facili da corrompere, e raramente accade che corrotti non siano”, J. J. ROUSSEAU, *Considerazioni sul governo di polonia*, in *Scritti politici*, cit., p. 204. In questo passo Rousseau apre in qualche modo alla rappresentanza come al male minore tra quelli necessari; inoltre, nelle pagine seguenti spiega che il problema maggiore è quello della corruzione e si impegna ad indicare i rimedi: il primo coincide con la frequenza delle diete e quindi con la mutazione frequente dei rappresentanti, il secondo è quello di obbligarli a seguire in maniera scrupolosa le istruzioni ricevute.

Spesso c'è una gran differenza tra la volontà di tutti e la volontà generale; questa guarda soltanto all'interesse comune, quella all'interesse privato e non è che una somma di volontà particolari; ma eliminate da queste medesime volontà il più e il meno che si elidono e come somma delle differenze resta la volontà generale¹⁹³.

Una scelta pubblica può essere considerata conforme alla volontà generale non se racchiude il più ampio numero possibile di persone individuali, ma se esprime l'interesse comune veramente universale, cioè indipendente e assoluto¹⁹⁴. A quest'altezza dell'opera il concetto di volontà generale si presenta quindi come uno *standard trascendentale*: la formulazione di un parametro universale che consente l'individuazione di un bene comune nel quale si riflettono compiutamente e interamente gli interessi di tutti i singoli individui.

Dunque, se la volontà generale supera nel proprio oggetto l'insieme delle varie posizioni particolari, la sua trascendenza e unità sta precisamente nella sua autonomia e indipendenza da esse. Allo stesso modo, però, ciò significa che quelle particolarità sono altrettante volontà unitarie e indipendenti. Dal che emerge il problema capitale della loro relazione:

Ma oltre alla persona pubblica abbiamo da considerare le persone private che la compongono e la cui vita e libertà sono naturalmente indipendenti da lei. Si tratta dunque di distinguere bene i rispettivi diritti dei cittadini e del sovrano, e i doveri che i primi devono adempiere in quanto sudditi, dal diritto naturale di cui devono godere in qualità di uomini¹⁹⁵.

¹⁹³ J.J. ROUSSEAU, *Il contratto sociale*, cit., pp. 39-41.

¹⁹⁴ Con ciò Rousseau supera il quello stesso atomismo del contrattualismo denunciato da Hegel, perché propone un primato dello Stato che è chiamato costantemente a superare gli interessi particolari. Lo Stato, quindi, non si limita per Rousseau a superare la miseria dello stato naturale assicurando ai privati pace e tranquillità, ma si muove attivamente in vista del loro bene o della volontà generale. Proprio su questo punto emerge un ulteriore elemento di scarto nei confronti del giusnaturalismo. A tal proposito: Cfr. S. PETRUCCIANI, *Modelli di filosofia politica*, Einaudi, Torino 2003; cfr. M. REALE, *Le ragioni della politica*; cfr. A. BURGIO, *Eguaglianza Interesse Umanità*. Anche, cfr. E. GARIN, *Introduzione agli Scritti politici*, p. XXVI, che insiste sulla qualità nuova della politica che in Rousseau prende il primato.

¹⁹⁵ J.J. ROUSSEAU, *Il contratto sociale*, cit., p. 43.

Rousseau, quindi, pone la questione dei limiti della sovranità dinanzi alle pretese dell'individuo. Del resto, nonostante la sua trasformazione, la libertà dell'individuo costituiva nonostante tutto l'elemento primigenio a partire dal quale la comunità aveva potuto fondare la propria legittimità. Dunque, egli è ben conscio del problema che s'instaura nel rapporto tra individuo e corpo sovrano, e anzi si potrebbe presentare la sua filosofia politica come una risposta centrata interamente su di esso. Tant'è che egli impone al corpo sovrano, in base alla definizione che via via è venuto ad assumere nel testo, la necessità di rivolgersi solamente a oggetti di tipo generale. Le sue prescrizioni e i suoi atti non possono, secondo Rousseau, far altro che *intenzionare* la collettività. Dunque, essa non può far altro che partire dalla collettività per andare alla collettività stessa:

la volontà generale, per essere veramente tale, deve essere generale nel proprio oggetto come nella sua propria essenza, che deve partire da tutti per applicarsi a tutti, e che perde la sua naturale rettitudine quando tende a un oggetto individuale e indeterminato. [...].

In effetti, non appena si tratta di un fatto o di un diritto particolare, su un punto che non è stato regolato da una convenzione generale anteriore, il caso diventa contenzioso: si ha un processo dove da una parte stanno i privati che vi sono interessati e dall'altra la collettività; [...]. Sarebbe ridicolo allora appellarsi a un'espressa decisione della volontà generale che può essere solo la conclusione di una delle parti, e che quindi è per l'altra solo una volontà estranea e particolare, portata per l'occasione all'ingiustizia e soggetta all'errore. Quindi, come la volontà particolare non può rappresentare la volontà generale, a sua volta, la volontà generale muta di natura quando ha un oggetto particolare e non può, in quanto generale, pronunciarsi né su un uomo né su un fatto. [...].

Da ciò si vede che il potere sovrano, assoluto, sacro, inviolabile com'è, non oltrepassa e non può oltrepassare i limiti delle convenzioni generali, e che ciascun uomo può disporre liberamente di ciò che tali convenzioni gli hanno lasciato [...]; dimodoché il sovrano non ha mai il diritto di gravare su un suddito più che su un altro, perché allora si sconfinerebbe nel caso privato che non è più di competenza del suo potere¹⁹⁶.

¹⁹⁶ *Ibidem*, pp. 43-47.

Ma ciò significa che il corpo sovrano non potrà mai violare i diritti del singolo cittadino¹⁹⁷. Questi ultimi potranno essere violati, come si vedrà, soltanto dal governo che è particolare e per definizione si occupa di casi particolari. La volontà generale, invece, per Rousseau è sempre retta e non può mai sbagliare proprio perché costituisce la generalità che si rivolge a se stessa. Dal che emerge un altro concetto chiave di quest'opera, di estrema importanza.

L'atto principale della sovranità, per Rousseau, è la *legge*. Essa è il passo successivo rispetto al patto sociale: fa muovere il corpo politico ed esprime quel rapporto della totalità con sé nel quale essa si sdoppia senza frammentarsi in più parti. È la stessa universalità vista però da due angoli prospettici differenti: uno attivo, come il soggetto che scegliendo s'impone; uno passivo, come l'oggetto che riceve l'imposizione. Con ciò, inoltre, si compie lo scarto vero e proprio tra la concezione giusnaturalistica della legge politica e la concezione rousseauiana della stessa come volontà, ossia come prodotto *scelto* e fondantesi sulla *reciprocità*: “Senza dubbio c'è una giustizia universale emanata dalla sola ragione, ma tale giustizia, per essere ammessa tra noi, dev'essere reciproca”¹⁹⁸. Rousseau rende immanente il concetto di legge, e ne fa tanto il prodotto della libera comunità, quanto l'essenza della libertà del singolo:

Ma infine, che è dunque questa legge? Finché ci si contenterà di annettere a questa parola solo delle idee metafisiche, si continuerà a ragionare senza intendersi, e quando si sarà detto che cos'è una legge di natura, non sapremo meglio che cos'è una legge dello Stato.

¹⁹⁷ Da questo punto di vista sembra opportuno escludere che via sia la volontà di eliminare l'individuo in nome di un collettivismo assoluto come vuole il Vaughan. Piuttosto, egli cerca, proprio attraverso il concetto di legge, di tenere insieme i due momenti. Per quanto riguarda le letture di un Rousseau teorico del totalitarismo e padre dei regimi del Novecento, cfr. J.L TALMON, *La Democrazia Totalitaria (Rousseau)*, in ID., *Le origini della democrazia totalitaria*, trad. it. di M. L. Izzo Agnetti, Il Mulino, Bologna 2000. Per quanto sia una lettura ideologica che ritaglia un'analisi di comodo, come afferma lo stesso Mario Garin nella sua *Introduzione agli Scritti politici*.

¹⁹⁸ J.J. ROUSSEAU, *Il contratto sociale*, cit., p. 51.

Ho già detto che non può esserci volontà generale su un oggetto particolare. [...].

Ma quando tutto il popolo delibera su tutto il popolo non considera che se stesso, e, se allora si stabilisce un rapporto, è tra l'oggetto intero visto secondo una certa prospettiva, e l'oggetto intero visto sotto un'altra prospettiva, senza nessuna divisione del tutto. Allora la materia su cui si delibera è generale come la volontà che delibera, ed è quest'atto che chiamo una legge.

Quando dico che l'oggetto delle leggi è sempre generale, intendo dire che la legge considera i sudditi come corpo collettivo e le azioni come astratte, mai un uomo come individuo o un'azione particolare¹⁹⁹.

Con Rousseau appare dunque il concetto di legge delle democrazie moderne: regola *generale* e *astratta* che riguarda tutto il corpo politico e non è mai nominativa. E che proprio per questo non si esercita mai sull'individuo come da una superiorità inaccessibile, ma deriva da esso nell'atto di decidere su se stesso. La legge della comunità, infatti, non esprime altro per Rousseau se non la legge del *cittadino* che è autore e a un tempo destinatario della stessa. In ciò sta tutta la sua modernità e tutto il suo repubblicanesimo. Ma in ciò, allo stesso tempo, si ripropone nuovamente il problema tra piano universale e piano particolare, tra il bene comune trascendentale che la legge è chiamata a individuare e la capacità concreta del popolo di partecipare al processo della sua determinazione. Quindi, tra la forma specifica che la moltitudine degli esseri umani è venuta assumendo nel corso della storia, una forma corrotta dal vizio e dall'amor-proprio, e la capacità della stessa di scegliere il bene, che pure vuole ma non conosce. Questo problema non è risolvibile semplicemente attraverso una riorganizzazione del giuridico e dei suoi ordinamenti, perché permea di sé l'intero ambito della vita associata e sfugge alla categorizzazione semplicemente politica. Con ciò, allora, ci avviciniamo a una frattura interna del *Contratto sociale* che era stata anticipata fin dall'inizio, una *tensione opposta* a cui l'intera opera cerca di conferire unità: da un lato

¹⁹⁹ *Ibidem*, p. 53.

l'aspetto meramente normativo e ideale, ossia l'insieme dei principi etico-razionali da cui lo Stato deve trarre la propria legittimità e il proprio buon funzionamento; dall'altro l'aspetto storico e materiale, ovvero l'ambito concreto nel quale quei principi sono chiamati ad esercitarsi non senza scontri e difficoltà:

come una moltitudine cieca, spesso ignara di ciò che vuole, perché di rado sa cosa le giova, potrà attuare da sé un'impresa tanto grande e difficile come un sistema di legislazione? Il popolo da sé vuole sempre il bene, ma non sempre lo vede da sé. La volontà generale è sempre retta, ma il giudizio che la guida non sempre è illuminato. [...]. I singoli vedono il bene che non vogliono; la collettività vuole il bene che non vede. Tutti ugualmente hanno bisogno di guida; [...]. Ecco di dove nasce la necessità di un legislatore²⁰⁰.

La figura del legislatore si insinua dunque a questo punto, e serve a Rousseau per saturare la differenza tra il bene comune e le condizioni per addivenire a esso. Questa figura, che presto rivelerà la propria vacuità e astrattezza, è la spia più esplicita di quella contraddizione tra piano ideale ed effettualità – che riflette la contraddizione più nascosta, da un lato, tra norma politica e struttura economica, dall'altro, tra ragione meramente intellettuale e dimensione passionale – che è possibile rinvenire nello sviluppo di tutta l'opera:

Per scoprire le norme costitutive di società [...], occorrerebbe un intelletto superiore, che conoscesse tutte le passioni degli uomini senza provarne nessuna; che non avesse alcun rapporto con la nostra natura e che la conoscesse a fondo; la cui felicità fosse indipendente dalla nostra, [...]. Ci vorrebbero degli dèi per dare delle leggi agli uomini.

[...].

Il legislatore è secondo ogni aspetto un uomo eccezionale nello Stato. [...]. Non è magistratura, non è sovranità; quest'ufficio che costituisce la repubblica non fa parte della

²⁰⁰ *Ibidem*, p. 55.

sua costituzione. Si tratta di una funzione speciale e superiore che non ha nulla di comune con l'impero degli uomini²⁰¹.

La figura mitologica del legislatore cerca di superare il limite in cui viene a trovarsi il processo di realizzazione della volontà generale, e rappresenta il problema della capacità formativa dell'istituzione. Quest'ultima caratteristica approfondisce la concezione rousseauiana della legge: essa non solo esprime la libertà; ma, in quanto obbligata a seguire la volontà generale, concorre nel medesimo tempo a determinarla, a educare cioè l'individuo trasformandolo in cittadino²⁰². Questo tema emerge in larga misura sia nel *Discorso sull' economi apolitica*, sia nelle *Considerazioni sul governo di Polonia*. In entrambe le opere, infatti, Rousseau presenta la necessità di un'educazione pubblica, e nella prima in particolare rende

²⁰¹ *Ibidem*, pp. 57-59.

²⁰² Cfr. C. SPECTOR, *Le législateur comme instituteur du peuple*, in ID., *Rousseau. Les paradoxes de l'autonomie démocratique*; l'autrice insiste sulla problematicità della figura del legislatore, mostrando come di fatto sia chiamata a creare lo spirito sociale incrociando piano *cognitivo* e piano *affettivo*. Questa figura ha quindi il compito di trasmutare la natura umana: non di conservare ciò che si trovava nello stato naturale, ma di convertirlo radicalmente; dunque, presupponendo ciò che deve allo stesso tempo porre, esprime il paradosso già incontrato dell'*autoposizionamento* del popolo, contraddicendo per giunta la libera autonomia che quest'atto costitutivo richiedeva. A tutto ciò è possibile aggiungere una serie di riflessioni. Guardando più attentamente, infatti, il legislatore rappresenta, ereditandone le stesse problematiche però trapiantate nella dimensione politica, quella figura che nell'*Emilio* era incarnata dal pedagogo. Quest'ultimo aveva il compito di educare senza soffocare lo zampillo di passioni e sentimenti del fanciullo; doveva, in altre parole, costruire un rapporto formativo evitando d'imporsi sulla libertà naturale di Emilio, anzi lasciando che si muovesse senza impedimenti. Da qui, come s'è visto, derivavano una serie di difficoltà legate al paradosso di un controllo senza controllo, o di un perimetro anticipante dell'esperienza che ne rispetta tuttavia la spontaneità. Se, in qualche misura, Rousseau era riuscito a superare tale *impasse* attraverso l'arnese maieutico; ora, per quanto riguarda il rapporto tra legislatore e popolo, le difficoltà sembrano invalicabili senza il ricorso a una sorta di semi-divinità del primo. Tuttavia, questa figura mitica permette di approfondire il momento difficile e complesso dell'*autofondazione*. I concetti di *rispecchiamento*, di *identificazione* o di *mimesi* assumono un ruolo di primo piano all'interno della psicologia rousseauiana, e rappresentano quel momento d'interazione con l'altro che è fondamentale per la costruzione dell'Io. Perfino l'*amor di sé* è un concetto difficilmente separabile dalla relazione e anzi sembra comportarla immediatamente. Il legislatore, allora, viene ad assumere il ruolo di un'alterità radicale del popolo grazie alla quale esso può rispecchiarsi e prender vita. È l'Altro attraverso cui il popolo può vedere se stesso: quell'alterità ineliminabile nella costruzione dell'identità con cui il popolo diviene in grado di *sentire sé* e la propria unità, assurgendo così al piano universale della volontà generale. Per Rousseau è importante che il legislatore, una volta creata la legge, si allontani; ma tale allontanamento non significa altro dal fatto che ormai il popolo ha superato la propria figura precedente e si è elevato alla stessa altezza del legislatore, facendo così decadere quel rapporto di precedente alterità. Il popolo, quindi, in questo modo supera la propria alterità costitutiva grazie all'artificio del legislatore, conservandola nella dimensione ulteriore e universale della volontà generale.

esplicito il fatto che la legge, questo “organo della volontà”²⁰³, non si limita a ristabilire l’eguaglianza degli uomini nel diritto ma è in grado di farli *sentire* uguali, facendosi sentire nel cuore del popolo. Con ciò la legge supera la sua dimensione meramente formale e diviene un che di *formativo* che “detta a ciascun cittadino i precetti della ragione pubblica e gl’insegna a modellare la propria condotta sui principi dettati dal suo proprio giudizio e a non essere in contraddizione con se stesso”²⁰⁴.

Ma tutti questi temi, emersi trattando della figura del legislatore, fanno emergere anche un altro concetto figlio del medesimo problema, al quale Rousseau si ricollega in questo stesso capitolo:

Questa sublime ragione che si eleva al disopra della portata degli uomini comuni, è quella le cui decisioni vengon messe dal legislatore in bocca agl’immortali per trascinare mediante l’autorità divina quelli che non si lascerebbero scuotere dall’umana saggezza²⁰⁵.

Emerge così il tema della *religione civile*, a cui Rousseau dedicherà l’ultimo capitolo dell’opera²⁰⁶. Questo concetto rappresenta l’elemento *sentito* di una razionalità non semplicemente intellettuale e deduttiva che consente al popolo di guadagnare spirito sociale, ossia la capacità di universalizzare i propri interessi e di dar compimento alla propria unità. Non solo, dunque, un sentimento che la volontà generale non può procurare attraverso il mero calcolo degli interessi; ma che costituisce l’elemento vitale su cui essa deve basarsi per attuarsi ed esistere. Se, quindi, il legislatore agisce alla fondazione della comunità politica per poi allontanarsene; quest’ultima ne infiamma continuamente lo spirito di unità per far sì che diventi un processo vivo e vitale. Con ciò Rousseau esprime la consapevolezza che il concetto universale della ragione, per non rimanere astratto e divenire concetto reale moventesi nell’effettualità, deve prendere

²⁰³ J.J. ROUSSEAU, *Discorso sull’economia politica*, cit., p. 285.

²⁰⁴ *Ivi*.

²⁰⁵ J.J. ROUSSEAU, *Il contratto sociale*, cit. p. 59.

²⁰⁶ *Ibidem*, LIBRO QUARTO, CAP. VIII.

la forma di un *conchetto sentito*, ovvero di un concetto che sa riprodursi nel mondo raccogliendo continuamente in sé la particolarità.

La questione di uno spirito della legge era già disponibile nel mercato delle idee del tempo – *Lo spirito delle leggi*²⁰⁷ di Montesquieu, opera pubblicata per la prima volta nel 1748 guarda caso a Ginevra, riflette proprio sull'importanza della connessione organica tra il diritto positivo e le virtù dei popoli – ma Rousseau ne coglie soprattutto l'aspetto problematico: la virtù del popolo, nascendo sulla base di costellazioni determinate come il clima e il territorio, da un lato, riconcilia la sua riflessione con la dimensione storica, dall'altro, fa riemergere il tema conflittuale del rapporto tra particolare e universale. Nella descrizione rousseauiana il paganesimo romano riesce a pacificare i conflitti teologico-politici riunendo le varie divinità dei popoli che assoggettava. Ma l'avvento del cristianesimo spezza il nesso tra divino e mondano delle società tradizionali, e così facendo rompe l'unità che si era instaurata nel paganesimo tra ambito politico e ambito spirituale:

Gesù venne sulla terra a stabilire un regno spirituale, e questo, separando il sistema teologico dal sistema politico, rompe l'unità dello Stato causando le divisioni interne che non hanno mai cessato di agitare i popoli cristiani. [...].

Il timore dei pagani si è avverato; allora tutto ha mutato aspetto: gli umili cristiani hanno mutato linguaggio e ben presto si è visto il preteso regno dell'altro mondo diventare, sotto un capo visibile, il più violento regno dispotico di questo mondo.

Tuttavia, essendovi sempre stati un principe e delle leggi civili, da questo doppio potere è risultato un perpetuo conflitto di giurisdizione che ha reso impossibile qualunque buona costituzione politica negli Stati cristiani²⁰⁸.

Hobbes è l'unico scrittore cristiano, secondo Rousseau, cosciente della negatività della rottura, e infatti, per evitare di rompere l'unità del potere, egli subordina quello ecclesiastico a quello civile.

²⁰⁷ Cfr. C. D. MONTESQUIEU, *Lo spirito delle leggi*, trad. it. di B. BOFFITO SERRA, Rizzoli Editore, Milano 1967.

²⁰⁸ *Ibidem*, p. 195.

Ma se la religione cristiana è un elemento politicamente negativo perché concorre a dividere il potere, nondimeno quest'ultimo necessita sempre di una religione e di un sentimento se vuole compattarsi e costituirsi. Proprio su tale aspetto insiste infatti Rousseau:

La religione considerata in rapporto alla società, [...], può a sua volta dividersi in due specie, cioè la religione dell'uomo e quella del cittadino. La prima, [...], limitata al puro culto interiore [...]. L'altra, riconosciuta in un solo paese, gli dà i suoi dèi, i suoi propri patroni tutelari; essa ha i suoi dogmi, i suoi riti, il suo culto esteriore prescritto dalle leggi; [...].

C'è una terza specie di religione più bizzarra, che dando agli uomini due legislazioni, due capi, due patrie, li sottomette a doveri contraddittori mettendoli nell'impossibilità di essere a un tempo devoti e cittadini. [...]. Si può chiamarla la religione del prete.

La religione civile, allora, provvede a riunificare due elementi del sociale che agli occhi di Rousseau non si presentavano se non come separati e divisi: il sentire e il pensare. Permette di operare cioè nella società quel *movimento autocritico della ragione* che abbiamo illustrato nel precedente capitolo. Essa diventa negativa quando sfocia nel nazionalismo ottuso e nell'intolleranza; ma è buona e anzi fondamentale quando accende lo spirito della comunità e compie la sua vitalità.

Il riferimento allo spirito della legislazione ci permette di presentare al meglio lo *scarto* che si produce all'interno dell'opera dal capitolo sul legislatore in avanti. Se i concetti che abbiamo appena preso in considerazione sono due tentativi di rispondere al medesimo problema, vi è ad ogni modo tra essi una differenza palpabile. Il legislatore è in grado di comporre *senza scarti* la volontà generale e la realtà; e proprio per questo rimane confinato nell'idealità perdendo ogni possibilità di presentarsi come elemento realizzabile. Invece, la religione civile appartiene a un punto di vista diverso, legato alla storicità dell'uomo, agli elementi contingenti e tuttavia possibili che in essa si sviluppano. Ma tale differenza, peraltro facilmente individuabile, non fa che rispecchiarne una più grande, di

compagine, su cui Rousseau ha costruito l'intero *Contratto sociale*. A partire dal capitolo sul legislatore, infatti, nel quale l'elemento ideale raggiunge il punto più distante dalla realtà, Rousseau opera un cambiamento radicale non solo di registro, bensì anche di *qualità* del discorso. Compie cioè un *passaggio alla prassi*: dal regno della teoria si sposta alla concretezza difficile dell'effettualità²⁰⁹. A mutare è dunque il fine stesso dell'argomentazione: non più quello di definire i puri principi dello Stato; ma di capire – sull'esempio di Montesquieu e di Aristotele – com'essi possano *conservarsi* al meglio dentro il divenire naturale delle cose, *avvicinandosi* il più possibile alla loro idealità. Del resto, tutto ciò riflette appieno il movimento complessivo della sua teoria critica: una volta raggiunto e *sentito* il punto di vista universale, egli torna alla materia per adeguarla *quanto più possibile* a esso. La filosofia critica di Rousseau diviene così *critica della politica*, mostrando com'essa debba fondarsi su due elementi opposti ma coesistenti: da un lato, deve sempre riferirsi a un piano morale universalistico prodotto dalla fusione di razionalità e sentimento, e dunque non è mai riducibile al solo uso della forza: “coloro che vorranno trattare separatamente la politica e la morale non comprenderanno mai niente”²¹⁰; dall'altro, l'idealità che ne guida il gesto pratico non può mai esser ridotta a quest'ultimo, e dunque non può mai venire applicata immediatamente.

Ma questa scissione, e con ciò torniamo al testo di cui ci stiamo occupando, è la stessa su cui si fonda la libertà dell'essere umano. Rousseau individua infatti due momenti nella libertà: per un verso essa è

²⁰⁹ Sulla differenza delle due parti dell'opera insiste giustamente C. E. VAUGHAN, *Introduction*, in *The Political Writings*, p. 37; arrivando a concepire il *Contratto* come l'espressione di una teoria politica astratta e ideale modificata successivamente, negli scritti seguenti, attraverso l'influenza di Montesquieu: “The influence of Montesquieu is, in truth, the dominant influence throughout the latter part of the Contrat social, as well as the practical treatises which followed”, *ibidem*, cit. p. 63; e ancora: “Thus the political work of Rousseau, when taken as a whole, presents an unbroken movement from one position almost to its opposite”, cit. p. 68.

²¹⁰ J.J. ROUSSEAU, *Emilio o dell'educazione*, cit. p. 315.

volontà che raggiunto il *concetto sentito* della propria libertà delibera sull'atto e che nel corpo politico corrisponde al potere legislativo; per altro verso è forza fisica che l'esegue e che corrisponde al potere esecutivo. Ossia al governo, l'elemento centrale del libro terzo di cui ora ci si deve occupare.

Il governo coincide per Rousseau con la materialità della volontà; ossia con quel corpo determinato e particolare che funge da cerniera tra sovranità e Stato, tra la volontà e la prassi:

Cos'è dunque il governo? Un corpo intermedio stabilito tra i sudditi e il sovrano per la loro reciproca corrispondenza e incaricato dell'esecuzione delle leggi e della conservazione della libertà.

[...].

Chiamo dunque *governo* o amministrazione suprema l'esercizio legittimo del potere esecutivo, e principe o magistrato l'uomo che ha l'incarico di questa amministrazione²¹¹.

Allora, il governo sarà solamente un mandato, l'insieme dei funzionari di cui la sovranità dispone a proprio piacimento. Tuttavia, proprio in quanto corpo differente dalla sovranità, la sua forza autonoma e indipendente lo rende un elemento più problematico che funzionale.

In primo luogo, il governo presenta un problema *meccanico* che riguarda il momento della sua istituzione. Quest'ultima si dimostra infatti un atto eterogeneo che ha in sé due momenti difficilmente conciliabili: da un lato il momento legislativo, in cui la sovranità stabilisce riferendosi a se stessa la forma futura del proprio governo – democrazia, aristocrazia, o monarchia –; dall'altro il momento esecutivo della stessa, ossia l'atto di nomina dei singoli capi. Ma, appunto, emerge qui un atto che in quanto particolare essa non potrebbe compiere, e che contraddice alla sua obbligazione di rimanere generale riferendosi solo a sé. Perciò, ecco il problema: per costituire il governo occorre un atto particolare del governo stesso:

²¹¹ J.J. ROUSSEAU, *Il contratto sociale*, cit., p. 83.

siamo ancora in presenza di un caso in cui si scopre una di quelle stupefacenti proprietà del corpo politico, per cui esso concilia operazioni in apparenza contraddittorie. Questa infatti si realizza per un'improvvisa conversione della sovranità in democrazia; dimodoché, senza nessuna modificazione visibile, e solo per mezzo di una nuova relazione di tutti a tutti, i cittadini, divenuti magistrati, passano dagli atti generali agli atti particolari e dalla legge all'esecuzione²¹².

Come l'atto dell'auto posizionamento di sé della sovranità, anche il governo dev'esser pensato come un movimento autonomo e autodeterminantesi; ora, tuttavia, quest'atto avviene dentro la sovranità stessa, e la contraddizione che ne risulta rimane, nonostante la sottigliezza metafisica introdotta da Rousseau, insuperata.

Ma il governo si rivela espressione anche di un altro problema. Che non riguarda soltanto un momento della teoria bensì la sua struttura interna, la sua *tensione* di fondo. Tentando naturalmente di imporre il proprio interesse particolare sulla universalità della sovranità, infatti, esso rende evidente lo scontro costante che si produce tra l'una e l'altra²¹³. E proprio per questo Rousseau sottolinea l'equilibrio che tra esse deve sussistere:

Tuttavia, perché il corpo del governo abbia un'esistenza, una vita reale che lo distingua dal corpo dello Stato, perché tutti i suoi membri possano agire in armonia rispondendo al fine per cui esso è stato istituito, gli occorre un *io* particolare, una sensibilità comune ai suoi membri, una forza, una volontà propria che tenda alla sua conservazione. [...]. Le difficoltà stanno nella maniera di ordinare nel tutto questo tutto subalterno, in modo che non alteri la costituzione generale rafforzando la propria²¹⁴.

È ben evidente, quindi, che l'indagine rousseauiana si stia esercitando proprio sull'incontro problematico del piano universale dei principi con il

²¹² *Ibidem*, p. 145.

²¹³ Cfr. J. J. ROUSSEAU, *Lettere dalla montagna*, in ID., *Scritti politici III*, a cura di M. GARIN, 3 voll., Laterza, Roma-Bari 1994; in cui Rousseau, con uno sguardo particolare sul Piccolo Consiglio della città di Ginevra, sviluppa ampiamente questo tema della contrapposizione tra interesse generale e Governo, mostrando come quest'ultimo sia in ogni Stato naturalmente orientato a prendere il sopravvento fino a distruggerlo.

²¹⁴ *Ibidem*, p. 89.

piano particolare della prassi. Una convivenza conflittuale che si esprime nella stessa persona del magistrato:

Possiamo distinguere nel magistrato tre volontà essenzialmente diverse. In primo luogo la volontà propria dell'individuo che tende solo al suo particolare vantaggio; in secondo luogo la volontà comune dei magistrati, che si riferisce unicamente al vantaggio del principe e si può chiamare volontà di corpo, che è generale in rapporto al governo e particolare in rapporto allo Stato, di cui il governo fa parte; in terzo luogo la volontà del popolo o volontà sovrana, che è generale, tanto in rapporto allo Stato considerato come tutto, quanto in rapporto al governo considerato come parte del tutto.

In una legislazione perfetta [...] la volontà generale o sovrana [è] sempre dominante, regola unica di tutte le altre.

Al contrario, secondo l'ordine naturale, queste differenti volontà diventano più attive via via che si concentrano. Perciò la volontà generale risulta sempre la più debole; la volontà di corpo ha il secondo posto; la volontà particolare il primo fra tutti; dimodoché nel governo ogni membro è in primo luogo se stesso, poi magistrato, poi cittadino. Gradazione esattamente opposta a quella postulata dall'ordine sociale²¹⁵.

Rousseau rende dunque esplicita la contrapposizione tra prassi e idealità. E la stessa figura del legislatore sembra cambiare la qualità con cui era stata dipinta precedentemente. Ora la legislazione prende la forma di un'*arte pratica* che *avvicina* la realtà ai principi, che ne cerca la proporzione, conscia però della loro opposizione e soprattutto dell'impossibilità della perfezione:

Infatti, al contrario, quanti più sono i magistrati, tanto più la volontà di corpo *si avvicina* alla volontà generale; mentre sotto un unico magistrato questa medesima volontà di corpo non è, come ho detto, che una volontà particolare. Così si perde da un lato quel che si può guadagnare dall'altro, e l'arte del legislatore sta nel saper determinare il punto in cui la forza e la volontà del governo, sempre in reciproca *proporzione*, si combinano nel rapporto più vantaggioso per lo Stato²¹⁶.

²¹⁵ *Ibidem*, p. 91.

²¹⁶ *Ibidem*, pp. 93-95; (uso del corsivo mio).

Proprio per questo la miglior forma di governo non è mai assoluta, e cambia in base alla *condizione specifica* dalla quale dev'esser dedotta. Non solo, Rousseau è talmente esplicito nell'affermare l'impossibilità di uno Stato perfetto, che per lui la stessa democrazia, in cui l'insieme dei cittadini tiene uniti momento legislativo e momento esecutivo, "non è mai esistita e non esisterà mai"²¹⁷. Perché "un popolo di dèi si governerebbe democraticamente"²¹⁸; ma la possibilità di un "governo tanto perfetto non conviene ad uomini"²¹⁹.

La libertà politica, in cui la sostanzialità diveniente dell'uomo s'impadronisce della propria essenza, è per Rousseau una *conquista* di libertà: deve passare necessariamente attraverso una critica dell'esistente che tenta di riprodurre l'universalità pura del sentimento di libertà nella concrezione determinata e diveniente del mondo fisico. Ecco comparire nuovamente, allora, anche nel *Contratto sociale*, quella consapevolezza della filosofia rousseauiana per cui la libertà s'inscrive all'interno di un processo temporaneo. Il quale s'impone senza riserve tanto come spazio possibile per la libera creazione umana, quanto come "logoramento della sua molla"²²⁰, ossia come momento negativo della sua distruzione:

Come la volontà particolare agisce senza posa contro la volontà generale, così il governo esercita uno sforzo continuo contro la sovranità. Più aumenta questo sforzo, più la costituzione si altera, e, non essendovi qui altra volontà di corpo che, resistendo a quella del principe, le faccia da contrappeso, prima o poi deve accadere che il principe finisca col soverchiare il sovrano e col rompere il patto sociale. È questo il vizio intrinseco e inevitabile che fin dalla nascita del corpo politico tende senza posa a distruggerlo, come la vecchiaia e la morte distruggono il corpo dell'uomo²²¹.

²¹⁷ *Ibidem*, p. 97.

²¹⁸ *Ibidem*, p. 99.

²¹⁹ *Ivi*.

²²⁰ *Ibidem*, p. 125.

²²¹ *Ivi*.

La filosofia politica di Rousseau comincia e finisce con una riflessione sulla storicità della condizione umana. E proprio in ciò è individuabile lo scarto che egli compie nei confronti del giusnaturalismo: la consapevolezza che l'esistenza processuale delle cose umane implica, necessariamente, la non esistenza in esse di qualsiasi dato naturale eterno:

Pertanto, se vogliamo creare un'istituzione duratura, non proponiamoci di renderla eterna. Per riuscire non si deve tentar l'impossibile, né lusingarsi di conferire all'opera degli uomini una stabilità che le cose umane non comportano²²².

Ma, appunto, Rousseau è un pensatore tanto del momento negativo della storia quanto di quello positivo. E lo stesso concetto della sovranità, che dipende dalla volontà generale quale essenza della comunità, assume in queste pagine del terzo capitolo un significato meno chimerico e più legato alla materialità: si riunisce, si assembla, si confà di corpi associati:

il sovrano non potrebbe operare che quando il popolo è adunato. Il popolo riunito in assemblea! Si dirà, che chimera! È una chimera oggi, ma non lo era duemila anni fa; gli uomini hanno dunque mutato natura?

I limiti del possibile nelle cose morali sono meno ristretti di quel che non pensiamo: a restringerli sono le nostre debolezze, i nostri vizi, i nostri pregiudizi²²³.

E proprio per questo emerge qui un altro significato della volontà generale, che risponde pienamente al senso specifico di questa parte dell'opera. Un'altra versione, contraddittoria con la prima, è resa esplicita nel capitolo secondo del quarto libro: *Dei suffragi*. Qui, la volontà generale non è più quel volere puro e trascendentale della prima parte dell'opera, mai riducibile alle posizioni particolari. Ma si risolve nella maggioranza dei votanti, nell'opinione maggioritaria:

Quanto più accordo c'è nelle assemblee, ossia quanto più i pareri si accostano all'unanimità, tanto più anche si afferma il predominio della volontà generale; [...].

²²² *Ibidem*, p 127.

²²³ *Ibidem*, pp. 129-131.

C'è una sola legge che per sua natura esiga un consenso unanime: è il patto sociale; infatti l'associazione civile è, fra tutti, l'atto volontario per eccellenza; essendo l'uomo nato libero e signore di se stesso, nessuno può, sotto nessun pretesto, assoggettarlo senza il suo consenso. [...].

Al di fuori di questo contratto originario, la decisione della maggioranza obbliga sempre tutti gli altri; è una conseguenza del contratto stesso. Ma ci si chiede come un uomo possa esser libero e costretto a conformarsi a volontà diverse dalle sue. Come gli oppositori possono essere liberi e soggetti a leggi cui non hanno acconsentito?

Rispondo che il problema è posto male. Il cittadino consente a tutte le leggi, anche a quelle che passano nonostante il suo voto contrario, [...]. La volontà costante di tutti i membri dello Stato è la volontà generale; è la volontà generale che li fa cittadini e liberi. Quando nell'assemblea del popolo si propone una legge ciò che si chiede loro non è precisamente se approvano o no la proposta, ma se questa è, o no, conforme alla volontà generale che è la loro volontà; ciascuno, votando, dice il suo parere in proposito, e dal computo dei voti si ricava la dichiarazione della volontà generale²²⁴.

Anche nel *Discorso sull'economia politica*, il primo luogo in cui il concetto di volontà generale fa capolino, compare tale problematica. Rousseau è sempre accorto nel distinguere la *volontà generale* dalla *volontà di tutti*, eppure è incline ad affermare che nell'ordine delle cose “la volontà più generale”²²⁵ quantunque non fosse il generale puro, sarebbe “sempre anche la più giusta”²²⁶, e che, come norma dell'economia pubblica, se non è possibile realizzare alla perfezione la sua universalità, una maggiore equità comunque le si avvicina:

Mi si chiederà com'è possibile conoscere la volontà generale nei casi in cui non si manifesta. Bisognerà convocare tutta la nazione [...]? Certamente no, tanto più non essendo certo che la sua decisione esprimerebbe la volontà generale; [...] la volontà generale è sempre per il partito più favorevole all'interesse pubblico, ossia per il più equo²²⁷.

²²⁴ *Ibidem*, pp. 155-157.

²²⁵ J.J ROUSSEAU, *Discorso sull'economia politica*, cit., p. 283.

²²⁶ *Ivi*.

²²⁷ *Ibidem*, p. 287.

Nelle *Considerazioni sul governo di Polonia*, la sovranità prenderà il senso più concreto dell'assemblea²²⁸ e, sempre conscio dei problemi di corruzione o di inganno, la volontà generale prende appunto il senso di un *equilibrio di tutti i voti*²²⁹.

Siamo di fronte a un'aperta contraddizione. Se la volontà generale è l'idea trascendentale del bene, essa è sempre una e uguale a se stessa, e non può mai esser riducibile, come nel passo appena citato, a una presa di posizione parziale seppur maggioritaria. Essa è solo quando esprime la totalità delle volontà particolari, e non può esser altro. Tuttavia, queste due nozioni opposte di volontà generale non fanno che riflettere il movimento cruciale compiuto da Rousseau in quest'opera: ancora una volta, quello dall'ideale alla prassi. E può essere individuato un senso coerente in cui farle convivere. Entrambe infatti fanno riferimento alla totalizzazione del corpo politico per poter rivendicare a sé titolo di legittimità. Se questo è lampante nel primo senso, nel secondo emerge con il concetto di *unanimità*. Per Rousseau infatti è fondamentale che la maggioranza si avvicini sempre, quanto più è possibile, alla totalità dei consensi; la quale rimane per tanto l'orizzonte di riferimento che consente alla maggioranza di acquisire legittimità. La differenza tra i due sensi della volontà, allora, può essere presentata come la differenza tra un senso metafisico e morale, che ha la funzione normativa di definire il bene comune; e un senso legato invece alla prassi e al principio di maggioranza, che serve a indicare le regole del processo legislativo²³⁰. Una maggioranza, appunto, che rimane per Rousseau dipendente al principio di unanimità: sia perché guarda ad essa

²²⁸ "La dieta, che può tutto, può, senza contraddizione", J. J. ROUSSEAU, *Considerazioni sul governo di polonia*, in *Scritti politici*, cit., p. 207.

²²⁹ "Ora, le legge, che è soltanto l'espressione della volontà generale, è sì il risultato di tutti gli interessi particolari combinati ed equilibrati dalla loro quantità", J. J. ROUSSEAU, *Considerazioni sul governo di polonia*, in *Scritti politici*, cit., p. 211.

²³⁰ Cfr. C. Dyke, "Collective Decision Making in Rousseau, Kant, Hegel, and Mill," *Ethics* 80, no. 1 (Oct., 1969): 21-37; in cui si presenta la differenza tra i due sensi di volontà secondo un significato appunto metafisico e trascendentale, quindi normativo, e un altro più propriamente politico.

come condizione da raggiungere e realizzare, sia perché la presuppone, ossia deve essere riconosciuta da tutti come valida se vuole funzionare:

In effetti, se non ci fosse una convenzione anteriore, in che starebbe, a meno di un'elezione unanime, l'obbligo per la minoranza di sottomettersi alla maggioranza? E in base a che cento individui [...] hanno diritto di votare per dieci [...]? La stessa legge della maggioranza dei suffragi è una norma stabilita per convenzione e suppone almeno una volta l'unanimità²³¹.

La questione della necessaria referenza all'unanimità, anche nelle decisioni facenti capo al principio di maggioranza, permette di scorgere la complessità, in Rousseau, degli aspetti legati alla prassi legislativa. Innanzitutto, perché in Rousseau l'ordine procedurale non può mai garantire *in quanto tale* una maggiore o minore vicinanza alla volontà generale, e la validità di una decisione assembleare dipende sempre anche dalla dimensione etica e civile, ossia a quanto *qualitativamente* essa si avvicina alla volontà generale. In secondo luogo, perché sostenere che l'ordine procedurale non possa garantire da solo la validità di una scelta pubblica non significa affermarne l'assoluta irrilevanza. Per giudicare la qualità etica della prassi politica, infatti, occorre sempre far capo a un criterio oggettivo di valutazione²³². L'unanimità, dunque, si dimostra come il punto di ancoraggio di un senso della volontà generale all'altro. Nel primo caso l'universalità è immediatamente convocata, e funziona da

²³¹ J.J. ROUSSEAU, *Il contratto sociale*, cit., p. 19.

²³² Per questi aspetti faccio riferimento all'analisi minuziosa di Alberto Burgio, alla quale quindi rimando. Egli, inoltre, esaminando le varie sfumature che questo concetto assume all'interno del *Contratto* e alle varie esigenze a cui via via è chiamato a rispondere – innanzitutto quella di proteggere e garantire l'individuo – ha mostrato come all'interno di quest'opera sia possibile individuare: “la presenza di una triplice procedura di scelta collettiva. L'unanimità è dichiarata indispensabile per il contratto, la cui forza vincolante coinvolge soltanto chi ne abbia sottoscritto liberamente le clausole; la maggioranza semplice decide delle questioni di dettaglio, problemi di ordine tecnico – «matères de simple administration», come Rousseau scrive nelle *Considerations* – o in situazioni di particolare urgenza; nel caso delle leggi, decisioni «importantes et graves» da cui dipendono la forma stessa della vita comune e il suo senso, nelle quali sono dunque richieste una forte espressione della *volonté général* e l'evidente affermazione dell'interesse comune, è necessario che – come in una replica dell'accordo sancito dal patto fondamentale – le dimensioni del consenso si avvicinino all'unanimità dei suffragi, sola affidabile garanzia della libertà del cittadino”; A. BURGIO, *Eguaglianza Interesse Umanità. La politica di Rousseau*, cit. p. 309.

criterio di valutazione di ogni scelta pubblica; nel secondo caso appare come termine del processo di totalizzazione, in cui la maggioranza sarà tanto più vicina alla volontà generale quanto più sarà qualificata ad esprimerla. Per tanto, ecco un senso coerente che potrebbe legittimare l'esistenza di questi due significati di volontà generale: l'una come modello ideale della prima, oppure l'uno come lo standard trascendentale a cui la seconda è chiamata costantemente a rispondere, assumendolo come proprio criterio di valutazione. L'altro elemento che lega in qualche modo i due sensi opposti di volontà generale e quindi le due parti dell'opera, è quello della religione civile. Essa conferisce unità alla volontà del popolo, fa sì che esso senta la propria volontà come volontà libera fornendogli così uno standard etico *trans-storico* a cui riferirsi per superare le proprie condizioni storicamente determinate; dall'altro, permette un aggancio di questa volontà libera e indipendente alla sua stessa storicità, perché rende quest'ultima la condizione effettiva da cui si aprono le possibilità concrete di tale superamento.

POSTILLA: MARX DOPO ROUSSEU

L'aspetto della filosofia critica di Jean-Jacques Rousseau che in conclusione occorre sottolineare riguarda la *novità* di tale filosofia rispetto alle dottrine politiche precedenti e la *peculiarità* che essa continua a conservare rispetto agli assetti liberali delle odierne democrazie occidentali. Tale specificità della riflessione rousseauiana si presenta secondo due lati o punti di vista. Il primo, coincide con la delineazione di una teoria originale della razionalità umana e della soggettività attraverso cui egli supera l'astrattezza antropologica del giusnaturalismo moderno, ossia dell'uomo isolato, libero solo nella proprietà e razionale solo nel freddo scambio economico²³³. Il secondo, riguarda il ripensamento, possibile proprio prendendo le distanze da questo uomo immaginario, del rapporto individuo-comunità. Ripensamento che coincide, quindi, con una *rottura paradigmatica* non solo nei confronti dell'antropologia, bensì anche della *politica* del giusnaturalismo moderno e perciò delle radici fondanti del liberalismo in generale. Questo perché la filosofia rousseauiana si presenta in ultima istanza come una *filosofia della libertà* irriducibile tanto alla concezione classica del liberalismo, lockiano e giusnaturalista, quanto alla versione che tale concezione assumerà nelle dottrine nate nel corso del XIX secolo²³⁴. Questo perché il concetto di libertà che caratterizza l'opera di

²³³ Questa figura è la stessa denunciata da Marx nella questione ebraica, e la cui essenza naturale non è altro che la riproduzione simpliciter della figura dell'uomo della società civile borghese. In questo senso, e solo da questo punto di vista, non mi sembra condivisibile la posizione di Della volpe, che mette sullo stesso piano l'antropologia di Rousseau e quella delle teorie giusnaturaliste e liberali.

²³⁴ Mi riferisco, quindi, non solo a Locke e a Montesquieu, ma anche alle teorie che trovano tra i suoi maggiori rappresentanti in, cfr. B. CONSTANT, *La libertà degli antichi, paragonata a quella dei moderni*, a cura di G. PAOLETTI, Einaudi, Torino 2005, e cfr. J. S. MILL, *La libertà*, Edizioni di storia e letteratura, introduzione di L. EINAUDI, postfazione di N. URBINATI, Roma 2011; cfr. N. MAIUCCI, *Liberalismo*, in N. Bobbio, N. MATTEUCCI, G. PASQUINO, *Dizionario di Politica*, UTET, Torino 1983; cfr. S. PETRUCCIANI, *Modelli di filosofia politica*.

Rousseau si articola intrecciando l'aspetto positivo della libertà liberale, l'autodeterminazione dell'individuo, con la necessità che essa si eserciti in una comunità di individui *tutti* altrettanto liberi, ossia in un regime democratico di uguaglianza radicale non solo del diritto formale alla libertà – il diritto di partecipare politicamente alle scelte della comunità –, anche delle eque e proporzionate *condizioni economiche* da cui tale libertà dipende. Pertanto, lo Stato rousseauiano, da un lato, assicura a ogni singolo la possibilità della propria libera autodeterminazione nella comunità attraverso la legge generale-astratta – la quale deve sempre partire da tutti per esercitarsi su tutti –, dall'altro, tale legge non si limita a un *laissez faire*, a difendere o a non impedire l'interesse privato del singolo, ma supera l'atomismo della società civile elevando la singolarità grazie all'universalità più razionale della volontà generale, per la quale la libertà dell'individuo è inscindibile dalla sua condizione di uguaglianza *sostanziale*, cioè *sociale*, con tutti gli altri membri della comunità²³⁵. Egli si trova quindi alla radici della critica sociale non per una generica presa di posizione misantropica²³⁶, ma perché orienta la riflessione sulla libertà individuale in direzione dell'uguaglianza economico-sociale quale suo presupposto fondamentale.

²³⁵ Sull'aspetto di una libertà rousseauiana come *libertà egualitaria* contrapposta alla semplice *libertà civile* del pensiero liberale, il celebre saggio di Galvano Della Volpe, cfr. G. DELLA VOLPE, *Rousseau e Marx e altri saggi di critica materialistica*, Editori Riuniti, Roma 1997: "La *libertà civile* e ovviamente la libertà dei membri della «società civile» nel suo senso storico e tecnico: la libertà di produttori capitalisti, borghesi, garantita politicamente dalla separazione dei poteri [...] e consistente nella libera iniziativa economica, nella sicurezza della proprietà [...]. L'altra libertà è più universale: è il *diritto di chiunque* al riconoscimento *sociale* delle sue *personali qualità e capacità*: è la istanza *democratica*, veramente universale, del *merito*: cioè del potenziamento *sociale* dell'*individuo* e quindi della *personalità*. È appunto la *libertà egualitaria*, libertà giusta ossia libertà in funzione della giustizia: in questo senso una sorta di *libertas maior*", cit., p. 42. Ma egli insiste anche sull'aspetto *antivellatore* della libertà rousseauiana (p. 109), quindi contro il liberalismo di Montesquieu e Voltaire ma allo stesso tempo per un riconoscimento dei meriti del lavoro.

²³⁶ Questa è la figura in cui si è soliti relegarlo e dalla quale egli ha sempre cercato di defilarsi. In un tratto delle lettere a D'Alembert, Rousseau si spende in un elogio del *Misanthropo* di Molière, e mostra com'egli non critichi la società per un odio infondato e unilaterale nei confronti dell'umanità, piuttosto per amore di essa, perché sa il suo valore e dunque gli è insopportabile la vista della sua corruzione.

Pertanto, il movimento teorico degli *Scritti politici* si rivela essere un lavoro di correzione e *coerentizzazione* delle stesse premesse insite nel liberalismo. Il tentativo di Rousseau non è quello di una semplice e banale distruzione dell'individualità, piuttosto è quello di muovere dalla legittima rivendicazione della libertà individuale per mostrare, senza divergere da tale principio e anzi tenendolo fermo, com'essa possa realizzarsi solo ed esclusivamente all'interno di una comunità di liberi e uguali, ossia come possa essere libertà autentica e concreta solamente superando l'astrattezza conflittuale dell'amor-proprio e dell'interesse privato nell'universalità dell'interesse collettivo. Per questo motivo, in quanto egli parte da premesse liberali senza abbandonarle, ma invece radicalizzandole, è possibile presentare la sua riflessione filosofico-politica anche come una *autocritica del liberalismo*, come movimento del liberalismo stesso che scopre il proprio limite, diviene critico di se medesimo e si *trasvaluta* in un nuovo pensiero. Rousseau denuncia quindi i punti deboli e le mancanze della teoria liberale dal punto di vista dei suoi stessi fondamenti, ovvero scopre la necessità di una democrazia *di fatto* – che appunto concepisce l'uguaglianza di tutti tanto come conseguenza dell'ordinamento politico quanto come sua condizione o presupposto, quindi, sia come uguaglianza politica che come uguaglianza sociale –, quale unica via possibile al fine di rispettare la libertà *di diritto*. La libertà della persona, infatti, secondo Rousseau, non può esser ridotta a mera capacità di utilizzo della proprietà, non può essere la semplice libertà di godere dei propri beni o libertà come *mezzo* dal fine estrinseco – questa è la forma della non-libertà che egli vede e denuncia nella società europea settecentesca –, piuttosto essa è vera libertà solo se concepita come vitalità autonoma dal il fine in se stessa²³⁷. Dunque, superando la concezione liberal-borghese del *free rider*, del libero proprietario privato, l'individuo rousseauiano è libero nel lavoro semplice e

²³⁷ In questo senso, allora, sarebbe necessario un lavoro approfondito sul rapporto Rousseau-Aristotele oltre che su Rousseau-Platone.

armonico di riproduzione delle proprie condizioni d'esistenza, lavoro libero che ha il fine in sé, che vive *in e per* questo equilibrio e che è possibile solo mediante una comunità di uguali in cui si compie universalmente.

Se, quindi, Rousseau riesce a oltrepassare l'astrattezza dell'uomo borghese in una figura più concreta, più ricca, più coerente con le sue stesse premesse, e grazie a ciò a superarne anche la teoria politica, tuttavia non riesce a raggiungere il giusto *metodo* per la sua realizzazione. E si ritrova ad esprimere un conflitto che rimane tuttavia, dentro tale orizzonte di pensiero, insuperato e insuperabile. Questo perché, nonostante i suoi importanti approfondimenti, la sua riflessione conserva ancora un certo grado di astrattezza: egli scopre che per realizzare il *citoyen* occorre superare l'isolamento e l'economicismo del *bourgeois*; capisce che queste due figure stanno in una contraddizione non mediabile la cui soluzione richiede la soppressione della seconda in nome della prima; e tuttavia tale soppressione rimane un puro fatto ideale, perché possibile solo grazie al miracolo del legislatore o al prodigio di un popolo che si unisce grazie alla scintilla improvvisa – o immediata – della propria fiamma spirituale. Nel disegno del *Contratto sociale*, infatti, in cui questa antinomia fondamentale trova la sua più pregnante espressione, l'unità dello Stato sovrano è chiamata a presupposto della sua stessa realizzazione pratica, coincide cioè con l'autoposizionamento della volontà del popolo. Questo puro Io, questo presupposto-posto della pura volontà ponente sé autonomamente, costituisce a un tempo il punto più alto e l'abisso della critica rousseauiana. Da un lato, coincide con una critica radicale del paradigma contrattualista, perché appunto vera sovranità non è la semplice volontà quantitativa di tutti gli associati, ma la razionalità oggettiva e trascendente della volontà generale²³⁸, e perché la realtà vitale di quest'unica volontà può darsi solo

²³⁸ «È una liquidazione in piena regola, benché dissimulata dalla scelta di presentarsi come parte in causa nella vicenda evolutiva di una tradizione. In sostanza, e come se russo dicesse: oh si parla del contratto in questi termini (cioè sovvertendo nella logica, facendo piazza pulita delle volontà

nella religione civile o nell'opera mitologica del legislatore. Dall'altro lato, questo elemento antinomico rende la stessa teoria incapace di tradursi veramente nell'effettualità, e manifesta la costante e mai eliminabile insufficienza di entrambe. Rousseau diventa così il primo testimone della contraddittorietà latente della modernità, ovvero di quella opposizione irriducibile tra l'ordine razionale dello Stato democratico – o almeno la sua pretesa razionalità – e la irrazionalità conflittuale della società civile. Si danno due alternative: o lo Stato funge da mezzo di una parte, e serve solamente a difendere gli interessi particolari dei più forti come è avvenuto nel *patto iniquo* – e con ciò, per Rousseau, smettendo di essere uno Stato democratico, smetterebbe anche di essere legittimo –; oppure esso si rivela come una pura formalità, un'idea della ragione astratta a cui occorre costantemente adeguare un contenuto che per necessità le si oppone e le è riottoso, e che dunque non sarà mai a essa adeguato.

I principi razionali dello Stato rousseauiano, allora, arrivano alla prassi con armi sempre spuntate. E questo perché non sono stati capaci di riassumere in sé, nel loro movimento teorico, il momento pratico della loro realizzazione. Essi risultano dal punto di vista critico e universale che scopre la necessità di addivenire a un'altra umanità e un'altra società, senza tuttavia scorgere la via pratica con cui realizzarle. Questo ulteriore movimento critico, che eredita la contraddizione espressa da Rousseau e scopre la scienza pratica del suo togliimento, sarà compiuto da Karl Marx.

Dopo una prima fase di rivendicazioni liberali, condotta come capo redattore della *Rheinische Zeitung* nel 1842 insieme al gruppo dei giovani

individuali virgola in qualche modo persino degli individui in quanto irriducibilmente tali), oppure inevitabilmente si riprodurranno le conseguenze perverse dello scontro tra volontà particolari, [...]. Agli occhi di russo, la verità del contrattualismo e il particolarismo, leghismo distruttivo. Linee guida e la violenza sono gli effetti necessari della teoria, nella misura in cui l'unica premessa del contratto preso sul serio è una nazione individualistico privatistica dell'individuo non compatibile con la giustizia e la libertà collettiva”, A. BURGIO, *Per un lessico critico del contrattualismo moderno*, La scuola di Pitagora, Napoli 2012, cit. pp. 107-108.

intellettuali della sinistra hegeliana²³⁹, la riflessione critica di Karl Marx assume il suo assetto peculiare proprio a partire dalla raggiunta consapevolezza della non pervenuta organicità del mondo moderno. Ovvero, e con ciò egli eredita pienamente la problematica espressa ma irrisolta dalla speculazione rousseauiana, dell'incapacità dello Stato politico di addivenire a una compiuta mediazione con il mondo della società civile. Anzi, questa insufficienza dell'apparato borghese, la cui coscienza egli viene maturando attraverso un dialogo serrato con la filosofia del diritto hegeliana, si rivelerà presto come una contraddizione *sistemica* su cui si fonda l'intero movimento sociale: non semplice mancanza da colmare, ma vero e proprio *presupposto strutturale* da superare²⁴⁰.

Il primo passo che inaugura l'avvio della critica marxiana, in cui questa coscienza della dialettica sociale trova la sua prima manifestazione, è del 1844 e coincide con la pubblicazione negli *Annali franco-tedeschi* della *Questione ebraica*. In questo scritto Marx prende posizione rispetto all'assunto di due saggi di Bruno Bauer comparsi quello stesso anno in merito alla questione dell'emancipazione degli ebrei tedeschi. Se Bauer ha il merito di aver ampliato gli orizzonti della questione, riportandola al tema più generale dell'emancipazione politica e mostrando la necessità che quest'ultima superi la contrapposizione religiosa attraverso la laicità delle

²³⁹ Contro la censura e la religiosità dello Stato ma anche, come ricorda nella Prefazione a *Per la critica dell'economia politica*, rispetto a problemi economici determinati che occupavano i dibattiti della Dieta renana. Per una guida introduttiva alla filosofia di Karl Marx, cfr. S. PETRUCCIANI, *Marx*, Carocci, Roma 2009, dove si mostra come anche nelle prime fasi del pensiero marxiano la universalità dello Stato avrebbe dovuto consistere nel superamento dell'egoismo individuale e come, anche successivamente, "rimase sempre un pensatore della libertà", cit. p. 16. Sempre a scopo introduttivo, cfr. G. BEDESCHI, *Introduzione a Marx*, Laterza, Roma 1981. Per un *résumé* efficace del tragitto speculativo 1842-1845; cfr. C. LUPORINI, *Introduzione a K. MARX, F. HENGELS, Ideologia tedesca*, trad. it. di F. CODINO, Editori Riuniti, Roma 2018.

²⁴⁰ È nella postuma e incompleta *Critica della filosofia hegeliana del diritto pubblico* che egli manifesta la prima fondamentale differenza della sua prospettiva. Il punto di maggior contrasto riguardava proprio l'insufficiente democraticità del sistema hegeliano: l'esclusione sistematica della massa popolare attraverso la rappresentatività degli *ordini* – *Stände* – che per Marx rendeva lo Stato una formalità astratta.

istituzioni, nondimeno il suo punto di vista rimane per Marx insufficiente, parziale, unilaterale:

Non bastava assolutamente chiedersi: chi deve emancipare? Chi deve essere emancipato? La critica avrebbe dovuto fare una terza domanda. Essa avrebbe dovuto chiedere: *di quale specie di emancipazione* si tratta? Quali condizioni sono implicite nell'essenza dell'emancipazione richiesta? La critica *dell'emancipazione politica* in sé avrebbe già costituito la critica conclusiva della questione ebraica e la sua vera risoluzione nella «*questione generale dell'epoca*»²⁴¹.

Il discorso di Bauer non riesce a risolvere il problema perché oppone all'astrazione dell'uomo religioso la formalità altrettanto astratta dello Stato politico, senza pensare al problema del “rapporto tra l'emancipazione politica e l'emancipazione umana”²⁴². A ben guardare, inoltre, egli non riesce nemmeno a criticare la religione, perché è chiaro che confinandola nella dimensione privata lo Stato laico concorrerebbe proprio perciò a lasciarla immutata nelle coscienze individuali, a difenderla e ad assicurarla in quanto fatto privato:

Se perfino nel paese dell'immaginazione politica compiuta noi troviamo non soltanto l'esistenza, ma l'esistenza *vivace e vitale* della religione, questo fatto testimone che l'esistenza della religione non contraddice alla perfezione dello Stato. Ma poiché l'esistenza della religione è l'esistenza di un difetto, la fonte di tale difetto può ancora essere ricercata soltanto nell'*essenza* dello Stato stesso. La religione per noi non costituisce più il *fondamento*, bensì ormai soltanto il *fenomeno* della limitatezza mondana²⁴³.

È evidente, allora, che la contrapposizione illusoria di religione e Stato rivela per Marx una contraddizione più profonda giacente nelle *strutture interne* di quest'ultimo. Se esso può liberarsi mantenendo asserviti i propri membri, significa non solo che l'emancipazione politica è parziale e

²⁴¹ K. MARX, *La questione ebraica e altri scritti giovanili*, Editore Riuniti, Roma 2018, trad. it. di R. PANZIERI, cit. p. 62.

²⁴² *Ivi*.

²⁴³ *Ibidem*, p. 64.

astratta, anche che tale astrattezza e parzialità è *presupposta* come motore del proprio funzionamento:

Lo Stato sopprime alla sua maniera, le differenze di *nascita*, di *condizione*, di *cultura*, di *professione*, dichiarando che [...] non sono differenze politiche, [...]. Nondimeno lo Stato lascia che la proprietà privata, la cultura, la professione, *operino* nel *loro* modo, cioè come proprietà privata, come cultura, come professione, e facciano valere la loro *particolare* essenza. Ben lungi dal sopprimere queste differenze di fatto, lo Stato esiste piuttosto soltanto in quanto le presuppone, sente se stesso come *Stato politico*, e fa valere la propria *universalità* solo in opposizione con questi suoi elementi. [...].

Lo stato politico perfetto è per sua essenza la *vita generica* dell'uomo, in *opposizione* alla sua vita materiale. Tutti i presupposto di questa vita egoistica continuano a sussistere *al di fuori* della sfera dello Stato, nella *società civile*, ma come caratteristiche della società civile ²⁴⁴.

Ecco allora che l'emancipazione politica si rivela *falsa* emancipazione che nasconde la separazione tra uomo politico e uomo economico senza eliminarla. Anzi, *determinandola* e vivendo solo grazie a essa. Questa scissione, per Marx, non è una forma manchevole dell'emancipazione politica, bensì è *l'essenza stessa* di questa emancipazione che nella vita contraddittoria dello Stato moderno giunge a piena realizzazione. Tutto ciò si riflette nel dualismo della *Dichiarazione dei diritti dell'uomo e del cittadino*, sorta all'indomani della grande rivoluzione borghese nel 1789. Essa rispecchia esattamente il movimento *ideologico* descritto sopra: lungi dal superare l'interesse egoista dell'uomo privato, lo conserva e lo difende *proprio perché* lo separa dalla vita politica, la quale è ridotta a mera formalità nella figura astratta del *citoyen*, a mero mezzo *morto* in funzione della *vitale* società civile.

Ma la qualità della critica condotta da Marx assume un colorito particolare. Egli viene descrivendo questa divisione dell'uomo nella sua

²⁴⁴ *Ibidem*, pp. 66-67.

determinazione *storica e materiale*, aprendo così l'angolo di visuale fondamentale tanto per comprenderla quanto per *rivoluzionarla*:

La rivoluzione politica che abbatte questa potestà del sovrano assoluto e innalzò gli affari dello Stato ad affari del popolo, che costituì lo stato politico come affare *universale*, cioè come Stato e reale, spezzò necessariamente tutti i ceti, le corporazioni, le arti, i privilegi che erano altrettante espressioni della separazione del popolo dalla sua essenza comunitaria. La rivoluzione politica *soppresse* con ciò il *carattere politico della società civile*. Essa spezzò la società civile nelle sue parti costitutive e semplici, da un lato gli *individui*, dall'altro gli *elementi materiali e spirituali* che costituiscono il contenuto della vita, la situazione civile di questi individui. [...]. La *determinata* attività e le determinate condizioni di vita decadde a significato solo individuale. [...].

La *rivoluzione politica* dissolve la vita civile nelle sue parti costitutive, senza *rivoluzionare* queste parti stesse né sottoporli a critica. Essa si comporta verso la società civile, [...], come verso il *fondamento della propria esistenza*, come verso un *presupposto* non ulteriormente fondato, perciò, come verso la *sua base naturale*²⁴⁵.

Riferendosi a un passo del secondo libro del *Contratto sociale* come esempio della palingenesi ideologica e astratta operata dallo Stato politico, infine, Marx sostiene la necessità di ricomporre queste due figure, l'individuo vivo e materiale con la sua esistenza come *ente generico* (*Gattungswesen*). Ma ora tale ricomposizione assume un carattere del tutto particolare: non parte più dall'unità concettuale o politica per cercare successivamente di plasmare la vita effettuale; al contrario, comincia dal lavoro empirico dell'effettualità stessa che plasma la materialità degli individui e rivoluziona le loro forze individuali cangiandole nelle forze unite dall'interdipendenza sociale, e che emancipa la condizione *sostanziale* dell'uomo al fine di raggiungere *poi* la sua concreta emancipazione politica e morale:

Solo quando l'uomo reale, individuale, riassume in sé il cittadino astratto, e come uomo individuale nella sua vita empirica, nel suo lavoro individuale, nei suoi rapporti

²⁴⁵ *Ibidem*, p. 85-86.

individuali è divenuto *ente generico*, soltanto quando l'uomo ha riconosciuto organizzato le sue «forces propres» come *forze sociali*, e perciò non separa più da sé la forza sociale nella figura della forza politica, soltanto allora l'emancipazione umana è compiuta²⁴⁶.

L'emancipazione umana acquista così il senso determinato dell'emancipazione sociale e materiale, ma non nella forma scomposta e immediata di una rivoluzione anarchica. Bensì già come organizzazione determinata di un agente storico determinato, a cui sarà attribuito il compito radicale di rivoluzionare la società intera.

Queste tematiche confluiscono nell'*Ideologia tedesca*. Occorre dunque occuparsi brevemente della prima parte di quest'opera, scritta da Marx ed Engels tra la fine del 1845 e l'autunno del 1846, in cui è presente una prima esposizione della concezione materialistica della storia e il definitivo affrancamento logico-metodologico tanto dall'idealismo hegeliano, quanto dal materialismo naturalistico e sensista di Feuerbach. L'errore del primo è quello di non tener conto del rapporto irriducibile dell'uomo con la natura fisica che lo circonda. I giovani hegeliani non vedono “il nesso esistente [...] tra la loro critica e il loro proprio ambiente materiale”²⁴⁷; ossia astraggono dai presupposti *empirici* di ogni fatto e di ogni concetto della storia: “gli individui reali, la loro azione e le loro condizioni materiali di vita, tanto quelle che essi hanno trovato già esistenti quanto quelle prodotte dalla loro stessa azione”²⁴⁸. L'errore del secondo, invece, sta nel vedere tale rapporto dell'uomo con la propria materialità come rapporto *semplicemente* naturale, ovvero come immediata oggettività, eterna e immutabile, che non è altrettanto immediatamente soggettività: rapporto sociale che produce se stesso riproducendo le proprie condizioni materiali d'esistenza. La chiave di volta dell'intero discorso, dunque, coincide con quella *attività specifica* dell'essere umano che lo differenzia dagli animali: la *produzione*. L'analisi

²⁴⁶ *Ibidem*, p. 87.

²⁴⁷ K. MARX, F. ENGELS, *L'ideologia tedesca*, Editori riuniti, Roma 2018, trad. it. di FAUSTO CODINO, cit. p. 83

²⁴⁸ *Ivi*.

di uno stadio determinato del modo di produzione diviene così la via empirica e scientifica per la comprensione e lo studio del rapporto sociale determinato che la produce ed è da essa prodotto:

Questo modo di produzione non si deve giudicare solo in quanto è la riproduzione dell'esistenza fisica degli individui; anzi, esso è già modo determinato dell'attività di questi individui, un modo determinato di estrinsecare la loro vita, un *modo di vita* determinato. Come individui esterno la loro vita, così essi sono appunto ciò che essi sono con ed e dunque con la loro produzione, tanto con *ciò che* producono quanto col modo *come* lo producono. Ciò che gli individui sono dipende dunque dalle loro condizioni materiali della loro riproduzione²⁴⁹.

È chiaro dunque che lo sviluppo spirituale degli uomini è indissolubilmente legato ai loro bisogni fisici e ai loro rapporti, e quindi allo sviluppo delle forze materiali individuali che in tali rapporti divengono forze sociali della produzione materiale o forze produttive. Ma questo sguardo critico che scopre nella dialettica materiale il senso della storia umana e che comprende come “fin dall'inizio lo «spirito» porta in sé la maledizione di essere «infetto» dalla materia”²⁵⁰, serve a Marx ed Engels come linea guida metodologica per affrontare il problema fondamentale che avevamo incontrato nella *Questione ebraica*. Se i rapporti sociali dipendono in ultima istanza dai rapporti materiali, ciò significa che le lotte politiche condotte in seno allo Stato non fanno altro che nascondere i conflitti *pratici* della società civile, e che esso coincide con una macchinazione illusoria che trasforma in *scaramucce astratte* gli scontri crudi e reali delle classi sociali:

Ne consegue che tutte le lotte nell'ambito dello Stato, [...], altro non sono che le forme illusorie nelle quali vengono condotte le lotte reali delle diverse classi [...], e inoltre che ogni classe la quale aspiri al dominio, [...], deve dapprima conquistarsi il potere politico per rappresentare a sua volta il suo interesse come l'universale, essendovi costretta in un primo momento.

²⁴⁹ *Ibidem*, p. 84.

²⁵⁰ *Ibidem*, p. 93.

Appunto perché gli individui cercano *soltanto* il loro particolare interesse, [...], questo viene imposto come un interesse «generale», anch'esso a sua volta particolare e specifico, ad essi «estraneo» e da essi «indipendente», [...].

E infine la divisione del lavoro offre anche il primo esempio del fatto che fin tanto che gli uomini si trovano nella società naturale, fin tanto che esiste, quindi, la scissione fra interesse particolare interesse comune, fin tanto che l'attività, quindi, è divisa non volontariamente ma naturalmente, l'azione propria dell'uomo diventa una potenza a lui estranea che lo sovrasta virgola che l'osso gioca, invece di essere da lui dominata²⁵¹.

La soluzione di questa espropriazione fondamentale, di questa scissione sistematica dell'uomo moderno, viene allora affidata da Marx ed Engels a un *atto pratico* determinato, *storico*, che toglie la contraddizione immanente in cui versano i rapporti della produzione materiale. Distrugge cioè i rapporti di classe dominanti nella società civile: “il focolare, il teatro di ogni storia”²⁵², sopprimendo con ciò le classi stesse e lo Stato in quanto mezzo del loro dominio, ricostituendo l'unità dell'uomo sociale con la propria essenza materiale:

Il comunismo si distingue da tutti i movimenti finora esistenti in quanto rovescia la base di tutti i rapporti di produzione e le forme di relazione finora esistenti e per la prima volta tratta coscientemente tutti i presupposti naturali come creazione degli uomini finora esistenti, li spoglia del loro carattere naturale ed è soggetta al potere degli individui uniti. la sua organizzazione e quindi essenzialmente economica virgola e la creazione materiale delle condizioni di questa unione, essa fa delle condizioni esistenti le condizioni dell'unione²⁵³.

L'universalità della volontà, la sua unità, può venire soltanto dall'universalità e dall'unità dei rapporti sociali concreti ed effettuali. Allora, è a partire da lì che deve essere prodotta se non vuole rimanere rinchiusa dell'idealità. Non può essere l'unità *presupposta* della società, come in Rousseau, che supera e annulla il conflitto; ma, nella prospettiva

²⁵¹ *Ibidem*, pp. 95-96.

²⁵² *Ibidem*, p. 98.

²⁵³ *Ibidem*, p. 122.

marxiana, è questo stesso conflitto che deve innanzitutto *darsi* storicamente, ossia deve attuarsi fattualmente senza mediazioni, per poter successivamente *esaurirsi*, cioè risolversi creando le condizioni materiali e sociali per il perseguimento *successivo* di quelle politiche.

Ma qui emerge un punto problematico che apre il capo a un'indagine ulteriore. Si è visto come Marx in qualche modo erediti la necessità espressa da Rousseau di un ripensamento della libertà in chiave egualitaria e democratica, individuando però nella dialettica storico-materiale e nella rivoluzione della classe oppressa il metodo pratico per la sua realizzazione. E tuttavia la sua teoria rimane aperta su un punto che rispetto al presente lavoro risulta fondamentale: manca nelle opera marxiane una descrizione esauriente della forma specifica in cui sarà organizzata la nuova società comunista²⁵⁴. Nella *Ideologia tedesca* Marx ed Engels mostrano come occorra superare lo Stato borghese in quanto *mezzo* che la classe dominante utilizza per perpetuare il suo dominio. Ma tale critica è possibile, mi pare, proprio a partire dalla *non* democraticità di tale apparato. O meglio, ciò che la critica marxiana pone sotto accusa è l'*incapacità* costituita dallo Stato di porsi come costruttore effettivo di uguaglianza, e quindi l'*astrattezza* della democrazia in esso contenuta e non la democraticità in sé. L'abolizione rivoluzionaria delle classi sociali mi sembra orientata proprio alla ricomposizione dell'*unità* tra piano sociale e piano politica con l'idea di costituire un'uguaglianza radicale di *entrambi* i momenti. In questo senso, ritengo opportuno seguire la linea adottata da Della Volpe nel pensare il socialismo come il compimento tanto dell'istanza liberale di uno Stato di diritto, quanto dell'istanza sociale di una democrazia egualitaria. Dentro questo angolo prospettico di lungo respiro, la figura di Rousseau appare non solo come uno degli snodi fondamentali, ma anche come colui che per la prima volta esprime l'essenza di un problema che arriva fino ai nostri

²⁵⁴ Su questo tema, cfr. S. PETRUCCIANI, *Teorie dello Stato e della democrazia*, in ID., *Storia del marxismo. iii. Economia, politica, cultura: Marx oggi*, Carocci, Roma 2015.

giorni. Queste due esigenze, infatti, quella di un riconoscimento della libertà individuale nell'ottica però di una radicale riconfigurazione dei rapporti sociali, costituiscono la struttura profonda della modernità, come una specie di sottosuolo o inconscio filosofico che attraversa tutte le sue dimensioni. Se l'uguaglianza delle condizioni materiali non esclude una forma democratica di gestione del potere, ma anzi la implica ed è da essa implicata, allora, è d'obbligo per il pensiero critico concentrarsi su una teoria dello Stato democratico che ne demistifichi gli strumenti di dominio senza escludere a priori gli spazi di resistenza relativa che esso consente di esercitare.

Lo Stato democratico moderno, quello liberal-costituzionale e basato sul suffragio universale, si trova oggi in forte imbarazzo. È per sua essenza colonizzato da una molteplicità di forze intestine che lo frammentano e lo indeboliscono, ed è accerchiato inoltre da un sistema economico globale che riesce a scalzarlo costantemente. Le conseguenze di tutto ciò ricadono ovviamente sul tessuto sociale e si traducono in paurose diseguaglianze e nell'aumento spaventoso dello sfruttamento e delle condizioni servili di una grossa parte della forza lavoro. A tutto ciò si aggiunge un deserto della resistenza, coadiuvato da una critica teorica che sembra, seppur presente, immobilizzata di fronte ad una *negatività costitutiva* del nostro sistema sociale, a quel "bordo esterno dell'organizzazione"²⁵⁵ non facilmente ricurvabile in un'ottica affermativa o pratico-costruttiva. Occorre, allora, ricominciare proprio da questo punto: dalla necessità di una riflessione critica che sappia innanzitutto ritrovare il proprio orizzonte unitario, e successivamente ricostituirsi sul versante della delineazione delle forme pratiche e fattuali di un'organizzazione alternativa. Se, come afferma Adorno rispetto alla relazione di teoria e prassi: "il rapporto reciproco dei

²⁵⁵ G. CESARALE, *A sinistra. Il pensiero critico dopo il 1989*, Laterza, Roma-Bari 2019, cit.

due momenti non è deciso una volta per tutte, ma cambia storicamente”²⁵⁶, oggi sembra un momento storico in cui più di ogni altro occorre *decidersi* su tale rapporto. Tale decisione, tuttavia, non può spettare che alla teoria, perché se l’organizzazione pratica del dissenso può esistere con una certa autonomia, per quanto astratta e inefficace, come semplice manifestazione di un malessere, la teoria che ha rotto i ponti con la pratica non è altra cosa dall’aria di un moribondo che ha deciso di non respirare.

²⁵⁶ T. W. ADORNO, *Dialettica negativa*, p. 130.

CONCLUSIONI

L'itinerario interpretativo che si è voluto tentare nel presente lavoro trova qui la sua conclusione. Ciò che nell'opera rousseauiana sembra essere l'aspetto più fecondo e illuminante rispetto ai giorni nostri, così com'esso è emerso nelle pagine di questo scritto, coincide con il duplice senso che egli conferisce alla *volontà generale*. Essa, da un lato, assurge a principio razionale oggettivo, trascendentale, capace di superare il punto di vista astratto e unilaterale della particolarità per giungere alla concretezza scientifica di una razionalità universale; dall'altro, tale universalità ha tutta la sua consistenza vitale, il suo presupposto di nascita e d'esistenza, su una immediatezza che essa fa molta fatica – o non riesce proprio – a ricurvarsi entro di sé. È quell'aspetto del *sentire* la volontà generale, quella necessità che essa sia *concetto sentito* affinché possa esistere, che ci riporta al problema capitale attorno a cui questa ricerca ha preso forma. Psicologicamente, la miccia del sentimento – che coincide con l'*amor di sé* – è data; l'io rousseauiano trova immediatamente la propria unità sostanziale e la sua esperienza si costruisce naturalmente a partire da quella sorgente o punto di fuga originario. Il pedagogo non può dare una forma *dal nulla* ad Emilio, può solo cercare di addomesticare uno zampillo già dato naturalmente e che continua a *spingere* nonostante ogni costringimento. Tutto ciò non può che ripetersi nella dimensione politica: il legislatore non può creare dal nulla un popolo e la sua volontà, questa dev'essere già data aprioristicamente nell'atto del proprio *autoposizionamento*. Per questo il contrattualismo rousseauiano si rivela infondo come falso contrattualismo o come contrattualismo critico, proprio perché il contratto non ha alcuna forza in se stesso, ma la ottiene solo se sospinto da una forza passionale in grado di sorreggerlo. Da dove viene tale forza, tale passione? Certo, come si è visto trattando il concetto di religione civile, per Rousseau questo *pathos*

originario dipende da delle condizioni date, le quali tra le altre cose poggiano su condizioni storico-materiali come il paesaggio, il clima, la costituzione fisica. Forse il modo più appropriato per cercare di rispondere a questo dilemma sarebbe quello d'invertire la domanda, e chiedersi non tanto come le passioni comunitarie possano nascere, ma quale sia il motivo della loro estinzione. Cosa significa non avere passioni? E più propriamente, cosa significa non avere passioni politiche e comunitarie? Com'è possibile che tale spinta energetica sia assente all'interno di una Repubblica? Ma poi, è veramente così? Non è forse più plausibile affermare che la *voglia* di una relazione pacificata, la passione comunitaria, sia in realtà sempre presente ma si trovi come intrappolata? Come imprigionata all'interno di un cono d'ombra e utilizzata per altri scopi, facendole assumere altre forme? Queste sono le stesse domande a cui Rousseau ha cercato di dare risposta. Ma sono anche le domande di Hobbes e a cui anch'egli a suo modo cerca una risposta. Quest'ultimo vuole domare l'energia passionale attraverso un apparato razionale che l'anticipa per sfruttarne la forza vitale. Il secondo, invece, mostra la necessità di *trasformarla* trasformando la ragione stessa, di cambiare la qualità delle passioni per poi lasciare che la ragione le aiuti a riprodursi. Entrambi tuttavia non sembrano trovare una soluzione esauriente: o gli aspetti negativi e conflittuali delle passioni devono venire totalmente esclusi, rischiando così di perdere l'energia vitale che mette al mondo anche il loro lato positivo; oppure, se si cerca di potenziarle affermando la loro sorgente positiva, non si riesce a individuare un metodo efficace con cui compiere tale attivazione. Marx, in qualche modo, continua questa ricerca indicando nella materialità dei rapporti sociali il metodo con cui la classe oppressa può trovare nella propria condizione e nel proprio *pathos* un metro di universalizzazione delle proprie istanze, senza tuttavia delineare

chiaramente le forme del risultato che tale cambiamento dovrebbe assumere.

Occorrerebbe, allora, da un lato, continuare l'indagine rousseauiana sulle forme positive del nostro sentire, sulle qualità affermative presenti alla radice di tutti i nostri sentimenti immediati; dall'altro, continuare l'indagine marxiana sulle forme pratiche di cambiamento, sui modi possibili e reali offerti dalla nostra condizione storico-materiale. Il primo caso è un compito riservato all'educazione e quindi alla scuola che, tutt'ora schiacciata sulla ricerca arida delle prestazioni individuali, dovrebbe assumersi la responsabilità di coltivare e potenziare lo scambio emotivo e le sensibilità intersoggettive. Il secondo spetta alla teoria politica, che ha il compito di trovare nuove forme di critica del potere e nuove strade per la costruzione dell'emancipazione.

RIFERIMENTI BIBLIOGRAFICI

Opere di Jean-Jacques Rousseau

ROUSSEAU JEAN-JACQUES, *Discorso sulle scienze e sulle arti*, in ID., *Scritti politici I*, a cura di M. GARIN, 3 voll., Laterza, Roma-Bari 1994; tit. orig. ID., *Discours sur les sciences et les arts*, 1750.

ROUSSEAU JEAN-JACQUES, *Discorso sull'origine e i fondamenti della disuguaglianza fra gli uomini*, in ID., *Scritti politici I*, a cura di M. GARIN, 3 voll., Laterza, Roma-Bari 1994; tit. orig. ID., *Discours sur l'origine et les fondements de l'inégalité parmi les hommes*, Michel Rey, Amsterdam 1755.

ROUSSEAU JEAN-JACQUES, *Discorso sull'economia politica*, in ID., *Scritti politici I*, a cura di M. GARIN, 3 voll., Laterza, Roma-Bari 1994; tit. orig. ID., *Discours sur l'économie politique*, in AA.VV., *Encyclopédie*, vol. 5, Briasson, Parigi 1755.

ROUSSEAU JEAN-JACQUES, *Lettera a D'Alembert sugli spettacoli*, trad. it. di G. SCUTO,
in *Opere*, a cura di P. ROSSI, Sansoni editore, Firenze 1972; tit. orig. ID.,
Lettre à d'Alembert sur les Spectacles, Michel Rey, Amsterdam 1758.

ROUSSEAU JEAN-JACQUES, *Giulia o la Nuova Eloisa*, trad. it. di P. BIANCONI, a cura di
ID., Rizzoli, Milano 2018; tit. orig. ID., *Julie ou la nouvelle Heloïse*,
Michel Rey, Amsterdam 1761.

ROUSSEAU JEAN-JACQUES, *Il contratto sociale*, a cura di T. MAGRI, trad. it. di M.
GARIN, Laterza, Roma-Bari 2019; tit. orig. ID., *Du contrat social*, Michel
Rey, Amsterdam 1762.

ROUSSEAU JEAN-JACQUES, *Emilio o dell'educazione*, trad. it. P. MASSIMI, Mondadori,
Milano 2007; tit. orig. ID., *Émile, ou De l'éducation*, Jean Néaulme, L'Aia
1762.

ROUSSEAU JEAN-JACQUES, *Lettere dalla montagna*, in ID., *Scritti politici III*, a cura di
M. GARIN, 3 voll., Laterza, Roma-Bari 1994; tit. orig. ID., *Lettres écrites de
la Montagne*, 1764.

ROUSSEAU JEAN-JACQUES, *Progetto di costituzione per la Corsica*, in ID., *Scritti politici III*, a cura di M. GARIN, 3 voll., Laterza, Roma-Bari 1994; tit. orig. ID., *Projet de constitution pour la Corse*, 1768.

ROUSSEAU JEAN-JACQUES, *Considerazioni sul governo di polonia*, in ID., *Scritti politici III*, a cura di M. GARIN, 3 voll., Laterza, Roma-Bari 1994; tit. orig. ID., *Considérations sur le gouvernement de Pologne*, Ginevra 1782.

ROUSSEAU JEAN-JACQUES, *Le confessioni*, trad. it. di F. FILIPPINI, Rizzoli, Milano 2001; tit. orig. ID., *Les Confessions*, Ginevra 1782 (prima parte), 1789 (seconda parte).

ROUSSEAU JEAN-JACQUES, *Le passeggiate del sognatore solitario*, a cura di B. SEBASTE, Feltrinelli, Milano 2012; tit. orig. ID., *Les Rêveries du Promeneur Solitaire*, 1782.

ROUSSEAU JEAN-JACQUES, *Manoscritto di Ginevra*, in ID., *Scritti politici II*, a cura di M. GARIN, 3 voll., Laterza, Roma-Bari 1994; prim. pubblicazione a cura di A.-S. ALEXEIEFF, Mosca 1887.

ROUSSEAU JEAN-JACQUES, J.J. ROUSSEAU, *Frammenti politici*, in ID., *Scritti politici*

II, a cura di M. GARIN, 3 voll., Laterza, Roma-Bari 1994.

Altre opere

ADORNO THEODOR LUDWIG WIESENGRUND, *Dialettica negativa*, trad. it. P. LAURO,

Einaudi, Torino 2004.

ARISTOTELE, *Etica Nicomachea*, a cura di C. NATALI, Laterza, Roma-Bari 2012.

ARISTOTELE, *Politica*, a cura di R. LAURENTI, Laterza, Roma-Bari 1993.

BEDESCHI GIUSEPPE, *Introduzione a Marx*, Laterza, Roma-Bari 1981.

BURGIO ALBERTO, *Eguaglianza Interesse Umanità. La politica di Rousseau*,

Bibliopolis, Napoli 1989.

BURGIO ALBERTO, *Per un lessico critico del contrattualismo moderno*, La scuola di

Pitagora, Napoli 2012.

BURGIO ALBERTO, *Rousseau e gli altri. Teoria e critica della democrazia tra Sette e*

Novecento, DeriveApprodi, Roma 2012.

CASINI POLO, *Introduzione a Rousseau*, Laterza, Roma-Bari 1947.

CERRONI UMBERTO, *Prefazione*, in J.-J. ROUSSEAU, *Discorso sull'economia politica e frammenti politici*, trad. it. di C. E. SPADA, Laterza, Roma-Bari 1968.

CERRONI UMBERTO, *Introduzione*, in K. MARX, *La questione ebraica e altri scritti politici*, trad. it. di R. PANZIERI, Editori Riuniti, Roma 2018.

CESARALE GIORGIO, *A sinistra. Il pensiero critico dopo il 1989*, Laterza, Roma-Bari 2019.

COLLETTI LUCIO, *Rousseau critico della società civile*, in ID., *Ideologia e società*, Laterza, Roma-Bari 1975.

CONSTANT BENJAMIN, *La libertà degli antichi, paragonata a quella dei moderni*, a cura di G. PAOLETTI, Einaudi, Torino 2005.

DELLE VOLPE GALVANO, *Rousseau e Marx e altri saggi di critica materialistica*, Editori Riuniti, Roma 1997.

DERATHÉ ROBERT, *Le rationalisme de Jean-Jacques Rousseau*, Press universitaires de France, Paris 1948.

DERATHÉ ROBERT, *Jean-Jacques Rousseau e la scienza politica del suo tempo*, trad. it.

di R. FERRARA, il Mulino, Bologna 1993.

DYKE C., *Collective Decision Making in Rousseau, Kant, Hegel, and Mill*, "Ethics"

80:1 (1969), pp. 21-37.

EINAUDI MARIO, *Il primo Rousseau*, trad. it. di M. L. BASSI Einaudi, Torino 1979.

ESPOSITO ROBERTO, *Immunitas. Protezione e negazione della vita*, Einaudi, Torino

2002.

FASSÒ GUIDO, *Giusnaturalismo*, in N. BOBBIO, N. MATTEUCCI, G. PASQUINO,

Dizionario di Politica, UTET, Torino 1983.

FERRARA ALESSANDRO, *Modernità e autenticità, Saggio sul pensiero sociale ed etico*

di J. J Rousseau, Armando editore, Roma 1989.

GARIN EUGENIO, *Introduzione*, in J-J. ROUSSEAU, *Scritti politici*, a cura di M. GARIN,

3 voll., Laterza, Roma-Bari 1994.

GOLDSCHMIDT VICTOR, *Anthropologie et politique, Les principes du systeme de*

Rousseau, Vrin, Paris 1983.

HALL CHERYL, *Passions and constraint, The marginalization of passion in liberal political theory*, "Philosophy and Social Criticism", 28:6 (2002), pp. 727–748.

HEGEL GEORG WILHELM FRIEDRICH, *Fenomenologia dello spirito*, trad. it. di E. DE NEGRI, Edizioni di storia e letteratura, 2 voll., Roma 2008.

HOBBS THOMAS, *Sul cittadino*, a cura di N. BOBBIO, UTET, Torino 1948.

J. STAROBINSKI, *Jean-Jacques Rousseau. La trasparenza e l'ostacolo*, trad. it. di R. ALBERTINI, Il Mulino, Bologna 1982.

LOCKE JOHN, *Il Secondo Trattato Sul Governo*, trad. it. di A. GIALLUCA, BUR, Milano 2018.

LUPORINI CESARE, *Introduzione a K. Marx, F. Hengels, Ideologia tedesca*, trad. it. di F. CODINO, Editori Riuniti, Roma 2018.

MACADAM JAMES, *Rousseau: The moral dimensions of property*, in A. PAREL and T. FLANAGAN (edit by), *Theories of Property, Aristotle to the Present*, Wilfrid Laurier University Press, Waterloo 1979.

MAIUCCI NICOLA, *Liberalismo*, in N. BOBBIO, N. MATTEUCCI, G. PASQUINO,
Dizionario di Politica, UTET, Torino 1983.

MARGIOTTA UMBERTO, *Il pensiero e la pedagogia della libertà. Jean Jacques
Rousseau*, in ID., *Genealogia della formazione*, 2 voll., Libreria Editrice
Cafoscarina, Venezia 2009.

MARX KARL e ENGELS FRIEDRICH, *Ideologia tedesca*, trad. it. di F. CODINO, Editori
Riuniti, Roma 2018.

MARX KARL, *La questione ebraica e altri scritti politici*, trad. it. di R. PANZIERI,
Editori Riuniti, Roma 2018.

MILL JOHN STUART, *La libertà*, Edizioni di storia e letteratura, introduzione di Luigi
Einaudi, postfazione di N. URBINATI, Roma 2011.

MONTESQUIEU CHARLES DE, *Lo spirito delle leggi*, trad. it. di B. BOFFITO SERRA,
Rizzoli Editore, Milano 1967.

PASCAL BLAISE, *Frammenti*, trad. it. di E. BALMAS, Rizzoli, Milano 2017.

PETRUCCIANI STEFANO, *Modelli di filosofia politica*, Einaudi, Torino 2003.

PETRUCCIANI STEFANO, *Marx*, Carocci, Roma 2009.

PETRUCCIANI STEFANO, *Democrazia*, Einaudi, Torino 2014.

PETRUCCIANI STEFANO *Teorie dello Stato e della democrazia*, in ID., *Storia del marxismo. III. Economia, politica, cultura: Marx oggi*, Carocci, Roma 2015.

PIERSON CHRIS, *Rousseau and the paradoxes of property*, “European Journal of Political Theory”, 12:4 (2013), pp. 409-424.

PLATONE, *Repubblica*, a cura di G. REALE e R. RADICE, Bompiani, Milano 2009.

PULCINI ELENA, *La passione del moderno: L'amor di sé*, in S. VEGETTI FINZI (a cura di), *Storia delle passioni*, Laterza, Roma-Bari 1995.

PULCINI ELENA, *L'individuo senza passioni, Individualismo moderno e perdita del legame sociale*, Bollati Boringhieri, Torino 2001.

PULCINI ELENA, *J.J. Rousseau: L'immaginario e la morale*, in J.-J. ROUSSEAU, *Giulia o la Nuova Eloisa*, trad. it. di P. BIANCONI, a cura di ID., Rizzoli, Milano 2018.

REALE MARIO, *Le ragioni della politica. J.-J. Rousseau dal «Discorso sull'ineguaglianza» al «Contratto»*, Edizioni dell'Ateneo, Roma 1983.

REALE MARIO, *Tre saggi su Rousseau. Proprietà, volontà generale, politica*, Castelvecchi Editore, Roma 2019.

SPECTOR CELINE, *Rousseau. Les paradoxes de l'autonomie démocratique*, Michalon Éditeur, Paris 2015.

TALMON JAKOB LAIB, *La Democrazia Totalitaria (Rousseau)*, in ID., *Le origini della democrazia totalitaria*, trad. it. di M. L. IZZO AGNETTI, Il Mulino, Bologna 2000.

VAUGHAN CHARLES EDWIN, *Introduction and Notes*, in *The Political Writings of Jean Jacques Rousseau*, 2 voll., Cambridge University Press, Cambridge 1915.