

Estratto da «*La Cultura*».

Anno XV – N. 2-3, 1977.

ROUSSEAU TRA I GIURECONSULTI ROMANI E I GIUSNATURALISTI MODERNI

Intorno alla Préface al *Discorso sull'ineguaglianza*

I - *Critica e ripresa della scienza del diritto naturale*

La Prefazione di Rousseau al *Discorso sull'ineguaglianza*, nel mezzo di una selva d'impegnativi e spesso intricati problemi filosofici e metodici, sembra trovare il suo centro in un brano dedicato a illustrare la diversa posizione dei giureconsulti romani e dei giuristi o filosofi moderni in tema di legge naturale. Letti con attenzione, questi passi presentano, al di sotto di una superficiale trasparenza, numerose e non tutte facili questioni, mentre offrono – ciò che è più importante – la possibilità di avanzare alcune considerazioni sul complessivo atteggiamento di Rousseau nei confronti del giusnaturalismo: un tema assolutamente centrale per la comprensione della sua riflessione politica.

La linea argomentativa con cui si apre la prefazione al *Discorso*, ridotta all'essenziale, può essere formulata così: per conoscere la fonte della disuguaglianza fra gli uomini è indispensabile una conoscenza o scienza dell'uomo che ci dica che cosa di lui è essenziale-originario e che cosa invece appartiene al tempo, alla storia, a quei progressi della specie che hanno alterato, sino a renderli quasi irriconoscibili, i tratti dell'originaria costituzione umana. Riuscire a separare nella natura attuale dell'uomo ciò che è originario da ciò che è artificiale, avverte Rousseau, non è operazione di poco conto: occorre conoscere bene uno stato di natura che, sia esistito o no, è il metro di giudizio della nostra condizione presente, occorre molta filosofia, occorrerebbe, addirittura, una sistematica collaborazione tra grandi filosofi e sovrani illuminati. Ma per difficili che siano, queste ricerche sulla natura dell'uomo sono i soli mezzi di cui disponiamo per conoscere i veri fondamenti della società o, che è lo stesso, la vera definizione del diritto naturale.

Cade a questo punto un brano sul giusnaturalismo degli antichi e dei moderni che vogliamo commentare in tutto il suo sviluppo argomentativo e che, intanto, conviene riportare per intero.

Ce n'est point sans surprise et sans scandale qu'on remarque le peu d'accord qui régné sur cette matiere entre les divers Auteurs qui en ont traité. Parmi les plus graves Ecrivains à peine en trouve-t-on deux qui soient du même avis sur ce point. Sans parler des Anciens Philosophes qui semblent avoir pris à tâche de se contredire entre eux sur les principes les plus fondamentaux, les Jurisconsultes Romains assujettissent indifféremment l'homme et tous les autres animaux à la même Loy naturelle, parce qu'ils considèrent plutôt sous ce nom la Loy que la Nature s'impose à elle même, que celle qu'elle prescrit; ou plutôt, à cause de l'acception particulière selon laquelle ces Jurisconsultes entendent le mot de Loy qu'ils semblent n'avoir pris en cette occasion que pour l'expression des rapports généraux établis par la nature entre tous les êtres animés, pour leur commune conservation. Les Modernes ne reconnoissant sous le nom de Loy qu'une règle prescrite à un être moral, c'est-à-dire intelligent, libre et considéré dans ses rapports avec d'autres êtres, bornent conséquemment au seul animal doué de raison, c'est-à-dire à l'homme, la compétence de la Loy naturelle; mais définissant cette Loy chacun à sa mode, ils l'établissent tous sur des principes si métaphisiques qu'il y a même parmi nous, bien peu de gens en état de comprendre ces principes, loin de pouvoir les trouver d'eux mêmes¹.

Prima di addentrarci nell'analisi interna di questo passo, è necessario soffermarsi ancora un momento sui suoi significati più generali e, di nuovo, sul contesto da cui prende luce. Che l'accensione polemica sia la caratteristica dominante della pagina, è fuor di dubbio. In tema di diritto naturale, ognuno pensa a suo modo: la «contraddizione» non è solo tra i moderni, è tra questi e i filosofi antichi, i quali ultimi del contraddirsi sembrano aver fatto un «compito»; riguarda insomma tutti gli autori che, nel tempo, ne hanno trattato. La critica allora, come si dice poco dopo nel testo, deve investire indistintamente tutte le definizioni di legge naturale «che si trovano nei libri», e la riflessione positiva deve rivolgersi dal nuovo (abbandonando cioè una scienza che di fatto ha ripercorso e rinsaldato la corruzione negli uomini) alle «prime e più semplici operazioni dell'anima umana»².

La radicalità dissolutrice della critica russoiana è funzione diretta così della novità del compito che il *Discorso sull'ineguaglianza* si propone, e ha per base oggettiva la vastità della corruzione, che tutte le teorie giusnaturalistiche date si mostrano impotenti a definire e a fronteggiare. «Les Philosophes qui ont examiné les fondaments de la société – si dice con precisa consapevolezza di voler delineare una «scienza nuova» - , ont tous senti la nécessité de remonter jusqu'à l'état de Nature, mais aucun d'eux n'y est arrivé»³. E all'inizio della prefazione non aveva detto Rousseau che la conoscenza dell'uomo è «la plus utile et la moins avancée de toutes les connoissances humaines»⁴? Se dunque la politica e il diritto naturale rinviano alla conoscenza della vera natura dell'uomo, e se questa necessaria conoscenza è fino a Rousseau mancata, deve essere

¹ *Discours sur l'inégalité*, in *Oeuvres Complètes*, Bibliothèque de la Pléiade, vol. III, Paris, 1966, pp. 124-25; indicato d'ora in poi con *O.C.*, III.

² *O.C.* III, p.125.

³ *O.C.*, III, p. 132.

⁴ *O.C.*, III, p. 122.

ancora fondata, secondo il disegno esplicito del *Discorso*, è chiaro che i giusnaturalisti, a qualunque età appartengano, cadono sotto una censura di principio che rende in qualche modo inevitabili i loro errori: propri di chi si è occupato della coda di un fenomeno del quale non si è riuscito mai a scorgere la testa.

Ma inferire dalla critica di principio che Rousseau muove ai giusnaturalisti, una critica allo stesso principio giusnaturalistico, sarebbe errore veramente imperdonabile. E' evidente che la critica vuole minare le false concezioni dello stato di natura, non il concetto di stato di natura (che si vuole anzi finalmente fondare su basi solide); riguarda contenuti e modi di svolgimento particolari, non il principio generale e formale su cui la teoria del diritto naturale si regge. Questa ovvia constatazione è ribadita dalla struttura della Prefazione, che è costruita secondo un criterio di invero critico del giusnaturalismo. All'inizio di essa ci viene prospettata la difficoltà di pervenire alla conoscenza della natura dell'uomo, dietro la maschera della storia e in seno alla società; e sebbene questo problema sia configurato in forme larghe e nuove, di notevole interesse (tanto nella sostanza, quanto nel metodo), finisce tuttavia per risolversi e anche per restringersi in una tradizionale, tipica ricerca giusnaturalistica. Difficile il problema, nessuna via maestra ci rimane aperta fuor che quella dell'indagine sull'uomo di natura. Cade qui una citazione di Burlamaqui (ossia di un autore della sistematica scolastica del diritto naturale, «vulgarisateur de talent, sans aucune originalité», come lo giudica Derathé sulla scorta di Del Vecchio⁵) che suona totale accettazione e conferma russoiana del generale indirizzo metodologico o «scientifico» del giusnaturalismo:

Car l'idée du droit, dit Mr. Burlamaqui, et plus encore celle du droit naturel, sont manifestement des idées relatives à la Nature de l'homme. C'est donc de cette Nature même de l'homme, continue-t-il, de sa constitution et de son Etat qu'il faut déduire les principes de cette science⁶.

Ma questa «scienza» del diritto naturale (o della politica, della società) è, così come si è espressa e sviluppata storicamente, inservibile agli occhi di Rousseau: deve essere, pur nel mantenimento del suo procedimento formale, ricostituita e ripensata dal nuovo. Ora la prospettiva critica, che sembrava essersi risolta in una tensione tutta costruttiva, si riapre all'interno di sé, entro un campo da rinnovare e al tempo stesso da conservare, da ripercorrere in forme intensive. E insomma nasce di qui la polemica radicale con i giusnaturalisti del passo che commenteremo: «ce n'est point sans surprise et sans scandale...». Il punto che si voleva richiamare può essere allora riassunto così: la critica di Rousseau ai giusnaturalisti è certamente radicale poiché nega che alcuno

⁵ Jean-Jacques Rousseau *et la science politique de son temps*, Paris 1970², p. 86; G. Del Vecchio, *Burlamacchi et Rousseau*, in «Annales J.-J. Rousseau», t. VI, 1910, pp. 353-55 (rec. al saggio omonimo di D. Rodari, in «Rivista filosofica», V, 1908, e suppl. al fasc. V, 1909). La tesi di Derathé s'oppona a quella di molti studiosi non recenti (tra cui Vallette, Faguet, Lanson) che per motivi in gran parte estrinseci hanno visto in Burlamaqui un maestro diretto di Rousseau, e ne hanno perciò anche sopravvalutato l'originalità di pensiero (cfr. sulla questione B. Gagnebin, *Burlamaqui et le Drois Naturel*, Genève 1944). Data la rilevanza, addirittura eccessiva, che la critica russoiana ha voluto conferire al «caso Burlamaqui» (tutto basato su di una sola citazione russoiana, quella sopra riportata), risulta poco credibile l'affermazione di J. Fetscher secondo cui «sembra sia sfuggito finora ai commentatori del *Secondo Discorso* che Rousseau, nella sua prefazione, cita letteralmente i *Principes du Droit Naturel* di Burlamaqui» (*La filosofia politica di Rousseau*, tr.it., Milano 1972, p. 23, nota).

⁶ O.C., III, p. 124.

di essi, ad onta della loro diversità e contraddittorietà, sia mai giunto a scorgere quello stato di natura che della loro scienza dovrebbe costituire il fondamento, ma una simile critica si iscrive tuttavia in un movimento concettuale strutturalmente positivo e ricostruttivo del giusnaturalismo stesso; inammissibili gli esiti particolari della scienza del diritto naturale non meno saldo si mostra per questo il principio formale che li ha guidati, il quale deve essere ora sottoposto (come di fatto accade) a una prova decisiva, radicale e inverante, che si esprime intanto in una insolita dilatazione teorica e storica del concetto di stato di natura.

Possiamo accontentarci di questa delineazione schematica dei rapporti che intercorrono tra Rousseau e il giusnaturalismo? In generale si deve dire di sì, a patto però di prenderla appunto come un'approssimazione, subito da affinare e precisare. E' noto infatti che la *epochè* radicale di tutti i giusnaturalisti promessa nella prefazione è lungi dal realizzarsi nel *Discorso sull'ineguaglianza*, il quale è opera tutta intessuta invece di un dialogo fitto, serrato, «interno» alle specifiche soluzioni, parziali o generali, fornite da pensatori, soprattutto moderni, che si richiamano al diritto naturale: soprattutto i giureconsulti Grozio, Pufendorf con il loro traduttore Barbeyrac e i filosofi politici Hobbes e Locke⁷. Si potrebbe dimostrare, avendone l'opportunità, che un'operazione così radicale come quella prospettata da Rousseau (recupero del puro metodo giusnaturalistico, nella totale messa in ombra di tutti coloro che del metodo si erano serviti, e lo avevano perciò anche costituito), né era in realtà possibile in linea di principio, né rispondeva agli scopi del *Discorso*, in quanto avrebbe tolto via quelle espressioni teoriche della moderna società civile e politica che dell'opera costituiscono tanto il necessario e continuo contrappunto critico, tanto i risultati della «scienza»: da

⁷ L'opera di maggior mole e impegno nel tracciare il quadro di questi rapporti resta senza dubbio quella, sopra citata, di Derathé. I limiti di questo lavoro non consistono certo nelle insufficienze dell'apparato documentario (che resta notevole, seppur sempre da precisare e da allargare) o nella preferenza accordata a certi autori ecc., quanto soprattutto nella poca persuasività del Rousseau che, per vie più o meno dirette, il libro alla fine delinea. Si può obiettare che questa è una critica in parte estrinseca, riguardante cioè un problema che sta fuori dalla ricerca; ma non è così, sia perché il libro di Derathé non vuole essere un mero repertorio di fonti, sia perché le fonti (e specie per autori come Rousseau) si ricostituiscono solo sulla base di un'interpretazione. La quale ultima in Derathé è piuttosto pacificante, sistematizzante, e si volge al giusnaturalismo come a un problema complesso sì e rilevante ma i cui conti alla fine tornano sempre, anche in Rousseau. Mentre a noi pare che il giusnaturalismo sia per Rousseau il terreno d'elezione "canonico" entro cui operare innovative e originali «trasgressioni» circa lo stato di natura e il contratto.

lavorare criticamente dall'interno, al fine di spezzarne la compenetrazione con una società data e corrotta, riconducendoli alla fonte rigeneratrice del «vero» stato di natura⁸.

Così, si ha un dispiegato inveramento del metodo giusnaturalistico contro la radicale *défaillance* dei giusnaturalisti da un lato, ma dall'altro lato si ha un necessario articolarsi di questo metodo attraverso il passaggio per posizioni determinate che sono sì insufficienti di principio, non però trascurabili, dato che rinviano alla struttura profonda della corruzione e aiutano a capire dove si è determinata, come è possibile superarla. E insomma, più lo schema dei rapporti di Rousseau con il giusnaturalismo si affina, più rivela la sua complessità e la sua rilevanza. Si può dire che l'intelligenza critica del Rousseau politico è destinata a rimanere un mistero (o, che è lo stesso, un mistero aperto a troppe soluzioni) finché il nodo dei rapporti con il giusnaturalismo non venga dipanato in tutta la sua ricchezza, nelle pieghe e nelle zone alte così del *Discorso sull'ineguaglianza*, come del *Contratto sociale*.

In questo ambito di riferimenti e di considerazioni generali il nostro commento, sebbene limitato a un tema in parte molto specifico, intende muoversi. Lo scopo è anzitutto di dimostrare che anche là dove l'accento russoiano nei confronti del giusnaturalismo batte sulla polemica, non è

⁸ Sviluppare infatti il puro principio giusnaturalistico fuori di ogni rapporto con i giusnaturalisti avrebbe comportato o una fondazione così diversa del principio stesso, tale che (rompendo con la forma posta, col cominciamento identico che dà luogo a un'identità di deduzione o di «scienza», con le medesime possibilità o impossibilità di dimostrazione, ecc.) doveva alla fine mettere capo a un principio affatto nuovo e diverso; o altrimenti avrebbe comportato una diversa riflessione filosofica e antropologica la quale pur mantenendo, come in Hobbes, il principio giusnaturalistico in quanto «metodo», lo volgesse a esiti strutturalmente diversi rispetto al passato, così nell'origine come nei fini, piegandolo a nuove esigenze e a una nuova «ideologia». (Riprendiamo i termini usati da N. Bobbio a conclusione del suo saggio su *Hobbes e il giusnaturalismo*, ora in *Da Hobbes a Marx*, Napoli 1965). Rousseau non perviene e non è interessato, nel *Discorso sull'ineguaglianza*, né all'uno né all'altro di questi sbocchi radicali. Non al primo perché la «scienza» giusnaturalistica è ricevuta nella sua forma classica e obbligata, quanto meno nel punto di partenza. Non al secondo, perché Rousseau non compie una rivoluzione sul concetto assoluto di diritti naturali paragonabile a quella di Hobbes. Certo, a dirlo nella forma più semplice col Diderot dell'articolo *Hobbisme*, la filosofia di Rousseau «è press'a poco il contrario di quella di Hobbes. L'uno ritiene buono l'uomo di natura, l'altro lo ritiene malvagio» (*Enciclopedia*, tr.it. a cura di P. Casini, Bari 1968, pp. 763-64). Si deve tuttavia aggiungere che questo preteso spostamento dalla malvagità alla bontà, quanto si voglia rilevante (Diderot lo riporta a diverse condizioni storico-sociali, culturali), e anzi questa vera e propria opposizione è interna a uno stesso universo, originariamente individualistico-radical, incentrato sullo *ius* non sulla *lex*, dove la stessa distinzione tra malvagità e bontà diventa allusiva e impropria per entrambi gli autori. E' notevole poi che Rousseau non si preoccupi minimamente di costituire intorno a Hobbes quella barriera, se non di indignato moralismo, di assoluta peculiarità di concezione, che era ancora così comune nella metà del Settecento francese. Al contrario, Hobbes è riportato senza incertezze (e in posizione centrale) alla logica comune della moderna riflessione sul contrario Hobbes è riportato senza incertezze (e in posizione centrale) alla logica comune della moderna riflessione sul diritto di natura. Nel *Discorso sull'ineguaglianza* Hobbes è paragonato - nell'opposizione o contraddizione tenuta da una medesima linea di pensieri - così a Pufendorf, Cumberland, Montesquieu, ecc., come a Locke (*O. C.*, III, pp. 132, 136, 218). Con una posticipazione singolare e molto significativa, Rousseau dirà persino che Hobbes « a très bien vû le défaut de toutes les définitions modernes du droit Naturel », anche se a sua volta non ha saputo darcene una definizione giusta (*O. C.*, III, p. 153). E, in conclusione, la «scienza» del diritto naturale è assunta da Rousseau - per l'ultima volta, si direbbe - nella sua configurazione classica e canonica: la periodizzazione interna alla «scienza» porta a individuare un «giusnaturalismo moderno» di cui Hobbes è autore emblematico; ai pensatori moderni del diritto di natura, in quanto teorici o giustificatori dell'assetto politico e civile esistente, Rousseau è particolarmente interessato, sia per denunciarne i limiti, sia per discuterli sul loro terreno «scientifico», da cui in definitiva la «scienza» deve muovere in vista di una sua fondazione finalmente adeguata. Vedremo almeno in parte, in questo articolo, le difficoltà e le complicazioni cui va incontro un simile schema.

privo di risvolti e di interessi positivi; che nel passo sopra citato in particolare, le diverse posizioni dei giureconsulti romani e dei filosofi o giuristi moderni non sono chiamate in causa al mero scopo di evocare in esempio la confusione delle lingue, la gigantesca torre di Babele che avrebbe contraddistinto il giusnaturalismo prerussoiano. E quindi si tratterà di esaminare e di valutare le inflessioni positive che nel brano sul giusnaturalismo antico e moderno accennano al rapporto costruttivo – e anzi di generale risistemazione – che Rousseau intende stabilire con la teoria della legge di natura. Per capire questo complesso intreccio di una critica radicale che è insieme radicale ripresa, è ora necessario soffermarsi con molta attenzione sulle due proposizioni giusnaturalistiche delineate e isolate da Rousseau come caratteristiche di modi storici di intendere l'ambito di estensione della legge di natura: quella dei giureconsulti romani, appunto, e quella dei moderni.

II - *La contraddizione dei filosofi antichi sul diritto naturale*

La prima di queste due proposizioni fa seguito – nella forma di un contrasto pur sempre in qualche modo positivo – al rapido cenno sul *démone* della contraddizione che avrebbe furiosamente dilaniato la filosofia antica, fino a rimanere padrone assoluto e incontrastato del campo. Ora, questa osservazione iniziale sugli «*anciens philosophes*» non può non suscitare, per due ordini di ragioni, forti perplessità nel lettore. Innanzitutto perché (ci limitiamo a suggerire un tema capace di sviluppi sterminati) è largamente noto che le definizioni «filosofiche» di legge e di legge naturale che si trovano nei trattati dei giureconsulti romani sono derivate dalla filosofia «antica». La «contraddizione» quindi rimbalza semmai e si proietta dai filosofi antichi nei preamboli filosofici dei giureconsulti, senza che di solito intervengano, da parte di quest'ultimi, originali sforzi chiarificatori⁹. In secondo luogo, si deve osservare che il complessivo atteggiamento di Rousseau, così verso la filosofia antica come verso i giureconsulti romani, è di solito difforme (o quanto meno molto più complesso) di quello che sembrerebbe emergere dalla pagina che stiamo esaminando. Per accennare, anche questa volta di sfuggita, a uno di quei temi che non si finirebbe mai di studiare, appare chiaro che il rapporto di Rousseau con la filosofia antica (col quale termine dovrà intendersi non solo la filosofia greca ma anche quella greco-romana) è lontano dal risolversi in una negazione totale e insieme estrinseca, di tipo scettico.

⁹ Vedi per es., riassuntivamente, G. Fassò, *Storia della filosofia del diritto*, Bologna 1966, I, cap. VIII.

Chi abbia in qualche modo familiarità con i testi russoiani, non può non stupirsi del fatto che il ginevrino, seguace di Socrate¹⁰, lettore e ammiratore del «divino» Platone, conoscitore attento e appassionato di Plutarco, Cicerone e Seneca¹¹, si sia deciso per un momento a rigettare in massa e riguardo a un punto così importante come quello della legge e del diritto naturali l'insegnamento degli antichi. Senza andare troppo lontani, basterà qui solo ricordare che il *Discorso sull'ineguaglianza*, apertosi *in capite libri* con una curiosa citazione della *Politica* di Aristotele¹², ha modo, già nelle pagine della prefazione e del proemio, di celebrare la saggezza del motto delfico e socratico; di rievocare – in una posizione emblematicamente centrale – la metafora platonica della

¹⁰ La centralità della figura di Socrate nel pensiero di Rousseau (o, meglio, nella sua complessiva vicenda intellettuale e umana) non ha bisogno di essere richiamata. Dalle pagine socratiche del *Discorso sulle scienze e sulle arti* fino al parallelo Socrate-Gesù della *Professione di fede*, o all'altro parallelo tra Socrate e Catone del *Discours sur la vertu du héros*, dall'*Economia politica* e dai testi inediti pubblicati da C. Pichois e R. Pintard (*Rousseau entre Socrate et Caton*, Paris 1972), passando per una serie numerosa di citazioni e atteggiamenti di vita (ora ricercati, ora attribuiti da un secolo che di Socrate ha il culto fino al grottesco e per Rousseau un amore-odio che assicura la fortuna e la permanenza del caso *éclatant*) - si stabilisce una sostanziale continuità e univocità di interessi russoiani per il personaggio Socrate (cfr. D. Leduc-Fayette, *J.-J. Rousseau et le mythe de l'antiquité*, Paris 1974, parte I, capp. 1-2; R. Trousson, *La conscience en face du mythe: Socrate devant Voltaire, Diderot et Rousseau*, Paris 1967). In un'opera di poco posteriore al *Discorso sull'ineguaglianza*, *l'Essai sur l'histoire du droit naturel* del danese Martin Hubner (Londres 1757-58, 2 voll.), Socrate è indicato come un grande maestro di diritto naturale, come «il Montesquieu de l'antiquité» (cit. in P. Hazard, *La pensée européenne au XVIII^e Siècle. De Montesquieu à Lessing*, Paris 1946, t. I, pp. 202-206).

¹¹ Del «divino» Platone, Rousseau parla in due celebri versi del *Verger de Madame de Warens*: «Ou bien avec Socrate et le Divin Platon, / Je m'exerce à marcher sur les pas de Caton » (*O. C.*, II, p. 1124); su questi versi, come emblematico titolo del complesso e importante rapporto di Rousseau con Platone, vedi C. W. Hendel, *Jean-Jacques Rousseau moralist*, Oxford 1934, 2 voll.; ampio spazio a questa relazione nel libro di P. Burgelin, *La philosophie de l'existence de J.-J. Rousseau*, Paris 1952; si vedano ancora: L. Millet, *Pour connaître la pensée de Rousseau*, Paris 1966 e *Le platonisme de J.-J. Rousseau*, in «*Rév. de l'Ens. phil.*», 1967; H. Gouhier, *Les tentations platoniciennes de J.-J. Rousseau*, in *Les méditations métaphysiques de J.-J. Rousseau*, Paris 1970; J. Moreau, *Rousseau platonicien*, in «*Rév. de théol. et de phil.*», V, 1971. Su Rousseau e Plutarco, cfr. A. Oltramare, *L'influence de Plutarque sur Rousseau*, in *Mélanges B. Bouvier*, Genève 1920; J.-E. Morel, *J.-J. Rousseau lit Plutarque*, in «*Rév. H. mod.*», I, 1926; G. Pire, *Du bon Plutarque au Citoyen de Genève*, in «*Rév. Litt. Comp.*», XXXII, 1958. Su Rousseau e Seneca: P. Thomas, *Sénèque et Rousseau*, in «*Bull. de l'Ac. Royale de Belgique*», 1900; L. Hermann, *J.-J. Rousseau traducteur de Sénèque*, in «*Ann. J.-J. Rousseau*», XIII, 1920-21; J.-B. Barrère, *Sénèque et Rousseau*, in *Mélanges D. Mornet*, Paris 1951; G. Pire, *De l'influence de Sénèque sur les théories pédagogiques de J.-J. Rousseau*, in «*Ann. J.-J. Rousseau*», XXXIII, 1953-55 (ma su questo tema è da ricordare anche il vecchio libro di K. W. Tchang, *Les sources antiques des théories de J.-J. Rousseau sur l'éducation*, Lyon 1919). Indicazioni sul rapporto di Rousseau con gli autori ricordati e più in generale con il mondo classico si trovano negli studi sulle fonti di alcune opere (come quello di Delaruelle sul *Primo Discorso*); nei commenti a talune edizioni (ad es. Starobinski per il *Secondo Discorso*, Halbwachs e Derathé per il *Contratto*); e ancora in lavori su temi particolari, come le traduzioni, le letture, ecc. di Rousseau (Bioves, Cousin, Dumont, Léon, Richebourg, Stackelberg, ecc.).

¹² La citazione è singolare perché conclude il passo in cui Aristotele, dopo aver distinto gli strumenti di produzione dagli strumenti di azione, introduce la figura dello schiavo come «subordinato nell'ordine degli strumenti di azione», come «oggetto di proprietà» o «parte» (*Pol. I*, 5, 1254 a). Cfr. Starobinski, *O. C.*, III, p. 1285.

statua di Glauco; di giudicare il rinvenimento dell'uomo naturale in seno alla società non indegno « di un Aristotele o di un Plinio dei nostri giorni »; di citare Persio; di immaginare, svolgendo un discorso che riguarda l'universalità dell'uomo, di essere « dans le Lycée d'Athènes, repetant les Leçons de mes Maîtres, ayant les Platons et les Xenocrates pour Juges, et le Genre-humain pour Auditeur »¹³. Che se poi si volesse passare da queste citazioni materiali a un esame tematico, di contenuto, l'analisi si rivelerebbe estremamente ricca di riferimenti alla filosofia antica.

Di contro a ciò, si deve osservare che esattamente inverso è il rapporto che Rousseau intrattiene con i giureconsulti romani. In questo caso si ha sì un atteggiamento di sostanziale indifferenza, quando non anche di esplicita avversione, che agevolmente si può riportare alla idealizzazione russoiana della Roma repubblicana, con la conseguente e tradizionale condanna di tutto ciò che ha a che fare con l'impero¹⁴. In particolare, ai fini del brano che stiamo per esaminare, è da ricordare che contro la giurisprudenza romana raccolta e sistemata nel *Corpus iuris* giustiniano, Rousseau ha avuto più volte modo di polemizzare apertamente. «Encore trouve-t-on dans les Loix mêmes de Justinien les anciennes violences autorisées à bien des égards, non seulement sur les ennemis déclarés, mais sur tout ce qui n'étoit pas sujet de l'Empire; en sorte que l'humanité des Romains ne s'étendoit pas plus loin que leur domination»¹⁵. E, per quanto riguarda specificatamente la legge di natura, si dice nelle *Considerazioni sul governo di Polonia* che «toutes

¹³ O. C., III, pp. 122, 123, 127, 133. Sulla metafora platonica della statua di Glauco (*Repubblica*, X, 611cd) come nodo centrale della riflessione russoiana, cfr. J. Starobinski, *J.-J. Rousseau. La transparence et l'obstacle*, Paris 1971, pp. 27-33. La citazione di Persio è dalle *Satire*, III, 71-73; Persio è citato da Rousseau anche nel motto delle *Confessioni* («Intus, et in cute », *Sat.*, III, 30) e all'inizio del dialogo che precede *La Nouvelle Héloïse* (*Sat.*, I, 4). Aristotele e Plinio sono una probabile reminiscenza dell'elogio dei naturalisti antichi che si trova nel *Primo Discorso* (sul metodo delle scienze naturali) di Buffon (ora in *Oeuvres philosophiques de Buffon*, a cura di J. Pivetau, Paris 1954, pp. 19-23).

¹⁴ Sul mito della Roma repubblicana («lieu de la liberté, de la frugalité, de l'incorruptibilité») in Rousseau e in alcuni autori dei secc. XVII e XVIII cfr. D. Leduc-Fayette, *op. cit.*; sul «retour à l'antique» nel XVIII secolo, esistono - a partire dalla seconda metà del secolo scorso - numerose opere, alcune di grande interesse. Fin dalla nota prosopopea di Fabrizio nel *Discorso sulle scienze e sulle arti*, la celebrazione russoiana della Roma repubblicana si contrappone alla denuncia della corruzione, esplosa in età imperiale («O Fabricius! qu'eut pensé votre grande âme, si [...] vous eussiez vu la face pompeuse de cette Rome sauvée par votre bras...», O. C., III, pp. 14-15). Per lo schema della storia di Roma seguito da Rousseau, cfr. *Contratto sociale*, III, 10. Dapprima si pone un governo misto che degenera in dispotismo. Con l'espulsione dei Tarquini nasce la Repubblica, la cui forma stabile si raggiunge (il rinvio a Machiavelli è esplicito) col Tribunato della plebe. Da questo momento di «vero momento e vera democrazia», si passa a una crescente influenza dell'aristocrazia. «De l'abus de l'Aristocratie naquirent les guerres civiles et le Triumvirat. Sylla, Jules Cesar, Auguste devinrent dans le fait des véritables Monarques, et enfin sous le Despotisme de Tibere l'Etat fut dissout» (O.C., III, pp. 421-22). Il tema Rousseau politico e la storia di Roma è molto vasto (dal *Primo Discorso*, alla *Dernière Réponse*, all'*Economia politica*, al *Contratto sociale*, ai *Fragments politiques* e così via) e merita di essere studiato con molta attenzione, anche in rapporto a Machiavelli.

¹⁵ *Du Contrat social* (I^o version), O. C., III, p. 287.

les règles du droit naturel sont mieux gravées dans les coeurs des hommes que dans tout le fatras de Justinien»¹⁶.

La conclusione che si può trarre da queste prime osservazioni è semplice. Rousseau non solo si mostra poco preoccupato di fornire una periodizzazione attendibile della storia del concetto di legge naturale, ma usa all'occasione categorie di giudizio per lui inedite. E' da presumere allora che lo schema serva a mettere in luce un particolare contenuto, una particolare definizione di legge naturale; e poiché della filosofia antica nulla in realtà ci è detto, questo contenuto o definizione non può riguardare che i giureconsulti romani. Si direbbe insomma che ricorrendo al tradizionale argomento scettico contro la filosofia Rousseau abbia fretta di liquidare le complesse posizioni dei filosofi antichi in tema di legge naturale, per arrivare ad isolare la semplice e netta definizione dei giureconsulti. Mentre si deve pure osservare che questo interesse portato da Rousseau a una particolare definizione di giusnaturalismo, sebbene si raggiunga forzando la storia, non si colloca tuttavia al di là della storia, che è invece mantenuta sullo sfondo attraverso lo schema: antichi romani-moderni-postmoderni (ossia problemi lasciati aperti dai moderni, nel cui ambito già si intravede lo spazio per una nuova definizione di legge naturale).

III – *I giureconsulti romani e il diritto naturale comune agli uomini e agli animali*

E veniamo con ciò ai giureconsulti romani i quali, come si ricorderà, «sottopongono senza distinzione l'uomo e tutti gli altri animali alla medesima legge naturale». Il primo problema da porsi è quello di stabilire se è storicamente attendibile vedere in una simile definizione una sorta di luogo comune o, almeno, di orientamento diffuso dei giureconsulti romani riguardo al diritto naturale. La fonte dell'affermazione è senza difficoltà rinvenibile in un passo di Ulpiano, il grande giureconsulto dell'età di Severo Alessandro. Compreso in un tratto di *Istituzioni* andato perduto e trascritto proprio all'inizio del *Digesto* giustiniano, il passo suona così:

Ius naturale est, quod natura omnia animalia docuit: nam ius istud non humani generis proprium, sed omnium animalium, quae in terra, quae in mari nascuntur, auium quoque commune est. hic descendit maris atque feminae coniunctio, quam nos matrimonium appellamus, hinc liberorum procreatio, hinc educatio: uidemus etenim cetera quoque animalia, feras etiam istius iuris peritia censerit¹⁷.

Questo passo s'illumina e si complica nella prima trascrizione da Ulpiano con la tripartizione del diritto privato in diritto naturale, diritto delle genti e diritto civile¹⁸, nonché con l'importante specificazione, sul punto più delicato del rapporto tra diritto delle genti e diritto

¹⁶ O. C., III, p. 1001. Sull' «inutilità» del *Corpus* giustiniano, cfr. *Fragments politiques*, IV, 7. «La première réflexion qui se présente en considerant le gros recueil de Justinien c'est que cet ouvrage immense a été fait pour un grand Peuple, c'est à dire pour des hommes incapables d'aimer leur loix, par consequent de les observer, et même de les connoître; de sorte qu'en voulant tout prévoir Justinien a fait un ouvrage inutile» (O.C., III, p. 493; cfr. anche fram. IV, 8, 12). Di senso diverso, anche se non proprio opposto, un passo degli *Scritti sull'Abate di Saint-Pierre*, dove si dice che il *Corpus* di Giustiniano «retarda beaucoup la dissolution de l'Empire, et lui conserva long-tems une sorte de jurisdiction sur les Barbares mêmes qui le désoloient» (O. C., III, p. 566). Insieme ad altre opere, Rousseau schedò anche il codice di Giustiniano per M.me Dupin, in vista di un lavoro sul ruolo delle donne nella storia (cfr. O. C., I, p. 1369, 1413-14; O. C., III, p. 1522).

¹⁷ *Digesto*, 1, 1, 3. Cito dall'edizione Kruger-Mommsen, Berlino 1870, rist. anast. 1962.

¹⁸ «priuatum ius tripartitum est: collectum etenim est ex naturalibus praeceptis aut gentium aut ciuilibus».

naturale, che «*ius gentium est, quo gentes humanae utuntur. quod a naturali recedere facile intellegere licet, quia illud omnibus animalibus, hoc solis hominibus inter se commune sit*»¹⁹.

Senonché, la cosa si presenta, sotto il profilo storico, d'intelligenza tutt'altro che facile e dà luogo a una serie di complessi problemi, già all'interno del titolo *De iustitia et iure*. Ecco infatti che, dopo la definizione di Ulpiano, s'incontra quella di Florentino, secondo la quale alla base del diritto starebbe non solo l'autoconservazione (che in qualche modo potrebbe essere riportata al diritto naturale degli esseri animati) ma altresì una sorta di «cognatio» che la natura ha posto fra gli uomini²⁰. Se in due passi di Ulpiano – a proposito della manomissione e del diritto civile – si ribadisce la distinzione di diritto naturale e diritto delle genti²¹, ecco tuttavia che Ermogeniano parla solo del diritto delle genti, la cui sfera è limitata unicamente dal diritto civile²², e così pure Gaio, il quale conduce l'identificazione diritto naturale-diritto delle genti al più alto grado di organica compenetrazione, scrivendo che «*quod uero naturalis ratio inter omnes homines constituit, id apud omnes peraeque custoditur uocaturque ius gentium, quasi quo iure omnes gentes utuntur*»²³. Infine, abbastanza vicina a quella di Gaio suona la definizione di Paolo, secondo la quale in una prima

¹⁹ *Dig.*, 1, 1, 4.

²⁰ *Dig.*, 1, 1, 3: «*quod quisque ob tutelam corporis sui fecerit, iure fecisse existimetur, et cum inter nos cognitionem quamdam natura constituit, consequens est hominem homini nefas esse*». Max Pohlenz accentua molto la dipendenza di Florentino dalla teoria stoica del primo istinto naturale, per cui il diritto naturale scaturisce dall'autoconservazione e dalla parentela che lega tra loro tutti gli uomini (*La Stoa. Storia di un movimento spirituale*, tr. It., Firenze 1967, vol. I, p. 549).

²¹ *Dig.*, 1, 1, 4; 1, 1, 6. L'affrancamento dello schiavo, dice Ulpiano, «*a iure gentium originem sumpsit, utpote cum iure naturali omnes liberi nascerentur nec esset nota manumissio, cum seruitus esset incognita: sed posteaquem iure gentium seruitus inuasit, secutum est beneficium manumissionis*». Nell'altro passo si dice che «*ius ciuile est, quod neque in totum a naturali uel gentium recedit nec per omnia ei seruit*».

²² *Dig.*, 1, 1, 5. «*Ex hoc iure gentium introducta bella, discretiae gentes, regna condita, dominia distincta, agris termini positi, aedificia collocata, commercium, emptiones uenditiones, locationes conductiones, obligationes institutae: exceptis quibusdam quae iure ciuili introductae sunt*». Ermogeniano è uno dei giureconsulti ai quali, con Trifonino, tradizionalmente si assegna una tripartizione del diritto privato. Ma le ragioni sono discutibili. Si veda ad esempio come A. Passerin d'Entrèves deduca l'esistenza del diritto naturale, distinto dal diritto delle genti, dal passo appena citato. «Non è detto esplicitamente - egli osserva - di queste istituzioni, come è detto per la schiavitù, che esse sono contro natura, ma il chiaro postulato è che esse non corrispondono al diritto naturale, e il motivo ispiratore è un contrasto tra natura e convenzione» (*La dottrina del diritto naturale*, Milano 1954, p. 28).

²³ *Dig.*, 1, 1, 9.

accezione il diritto è detto *ius naturale* (come quello che è «semper aequum ac bonum»), e in una seconda è detto *ius civile*, perché «omnibus aut pluribus in quaque ciuitate utile est»²⁴.

Si vede allora, già da questi riferimenti, che non ci sono ragioni che consentano un'assunzione larga ed estensiva della definizione ulpiana di diritto naturale; al contrario, la prevalente identificazione del diritto naturale col diritto delle genti viene a isolarla in una sua caratteristica e caratterizzata peculiarità. I commentatori di solito rilevano concordemente questa peculiarità dello *ius naturale* come struttura dell'universo animato²⁵, sia che, per esempio con Pohlenz, scorgano una forte influenza stoica sulla giurisprudenza romana, sia quando, ponendo un certo iato tra la riflessione filosofica e l'esperienza dei «professionisti» del diritto, vedano nel diritto naturale dei giureconsulti l'espressione di una tendenza alla sistematicità totalmente intrinseca e immanente alla sfera

²⁴ Dig., 1, 1, 11.

²⁵ La definizione di Ulpiano, scrive Ernst Levy, «is foreign to Cicero and to the Stoics [...] - Advocated though it was by some philosophers and rethors, it appears inconceivable for a classic jurist» (*Natural law in Roman Thought*, ora in *Gesammelte Schriften*, vol. I, Köln-Graz 1963, pp. 3-19). Ma, estranea allo stoicismo, da dove viene la definizione di Ulpiano? Per Levy è già «an open question, wheter the Institutes of Ulpian were written by himself». Per Pohlenz, il concetto di *ius gentium* «acquistò pieno valore solo quando si fuse con l'insegnamento stoico» di un fondamento oggettivo, naturale del diritto formale. «Da questo diritto naturale - scrive - prendono le mosse tutti i giuristi dell'età imperiale, e non cambia nulla che Ulpiano, seguendo Teofrasto e i Pitagorici e contrapponendosi alla Stoa, estende lo *ius naturale* a tutti gli esseri viventi» (*La Stoa ecc.*, cit., vol. I, pp. 546-49). Nella recensione all'edizione tedesca (1948-49) del libro di Pohlenz, P. Frezza sottolinea «la vicinanza col pensiero filosofico-religioso neoplatonico» della definizione di Ulpiano, e riprende Pohlenz sulla traccia dell'origine fenicia così di Ulpiano come del neoplatonico Porfirio, difensore della razionalità degli animali (in «*Studia et documenta historiae et iuris*», XVII, 1951; ma si veda di Frezza il più recente e ampio studio su «La cultura di Ulpiano» in «*Studia ecc.*», XXXIV, 1968, che svolge lo stesso tema). A Teofrasto e ai neoplatonici, come retroterra culturale di Ulpiano, pensa anche G. Pugliese, che pure, come vedremo, si serve di questo esempio (in polemica con Frezza ma soprattutto con Pohlenz) per ribadire la tesi di una limitata influenza stoica sui giuristi romani (*L'autonomia del diritto rispetto agli altri fenomeni e valori sociali nella Giurisprudenza Romana*, in *La storia del diritto rispetto agli altri fenomeni e valori sociali nella Giurisprudenza Romana*, in *La storia del diritto nel quadro delle scienze storiche*, Firenze 1966, Atti del primo congresso inter. della soc. it. di st. del diritto; bisogna tuttavia avvertire che da un esame dei pochi frammenti pervenutici di Teofrasto, riesce molto arduo stabilire un collegamento diretto tra i due autori, cfr. *Teophrasti opera*, rec. F. Wimmer, Parigi 1866, fr. 98-106); G. Castelli, seguito da Levy, ritiene che la definizione di Ulpiano sia adattamento di un concetto elaborato dai retori ellenici, sotto l'influenza pitagorica (*Intorno a una fonte greca del fr. 1 par. 3, D, 1, 1*, in *Studi in onore di Silvio Perozzi*, Palermo 1925, pp. 55-57). Né manca, naturalmente, chi riporta la definizione di Ulpiano a una «*inspiration stoicienne*» (J. Starobinski, *O. C.*, III, p. 1296), o a un'interpretazione «rozza» (materialistica, deterministica, biologica) fino al «*travisamento*» del giusnaturalismo stoico (G. Fassò, *Storia della filosofia del diritto*, cit., vol. I, pp. 151 sgg.). La rassegna sul problema più ricca di riferimenti che abbia consultato è quella di F. Senn, *De la justice e du droit. Explication de la définition traditionnelle de la justice*, suivie d'une étude sur la distinction de *ius naturale* et de *ius gentium*, Paris 1927. Da un lato Senn può ampiamente documentare che idee come quelle di Ulpiano sono «assez fréquemment exprimés par les écrivains grecs et latins». Questo però nell'ambito di una vasta concezione stoica, scandita in più piani, dove l'uomo «a une nature parfois commune avec les autres animaux, parfois propre à son être de raison», e dove inoltre la terminologia «ne dut s'établir que difficilement et avec hésitation», sebbene, a parere di Senn, alla fine «la pensée maîtresse demeure précise». In conclusione, definizione peculiare sì quella di Ulpiano, ma di provenienza piuttosto incerta. O altrimenti, definizione specifica da inquadrare nell'articolazione della legge comune e universale degli stoici (o in tutti i casi da riassorbire in una concezione più vasta del «diritto naturale»).

giuridica²⁶. Lungo la via della peculiarità della tricotomia ulpiana e della conseguente autonomia del diritto naturale come distinto dal diritto delle genti, il passo radicale è stato compiuto da chi ha

²⁶ Cfr. *La Stoa* ecc., I, p. 549: l'evoluzione del diritto «fu determinata dall'intenzione di dare più posto, nell'ambito del diritto formale, al nuovo sentimento etico, e ciò fu, almeno per quanto riguarda le persone di cultura, frutto dell'influenza della Stoa». Per Frezza (rec. a *Die Stoa*, cit.) non si può recare in dubbio l'influenza «decisiva e diretta, e non mediata attraverso le scuole di retorica, del pensiero della Stoa sulla nascita della scienza del diritto in Roma». Quanto al concetto di «Isolierung» (separazione e distinzione rigorosa dal mondo extragiuridico come caratteristica del diritto romano) ci rifacciamo ai classici *Prinzipien des römischen Rechts* di F. Schulz (1934). In virtù della sua compattezza logica, il diritto romano privato - scrive Schulz - «fa il più delle volte un'impressione quasi matematica, o meglio, l'impressione di un *diritto naturale*. Un diritto naturale che ha peraltro una validità meno generale di quella a cui pretendono le massime dalla filosofia stoica; un diritto naturale che rimane inquadrato nella legislazione romana, tenendo fermi certi concetti fondamentali e certe massime assiomatiche tradizionali: insomma un diritto naturale romano a cui manca la levità speculativa del diritto naturale greco» (tr. It. di V. Arangio-Ruiz, Firenze 1949, pp. 29-30; cfr. di Schulz, *History of Roman Legal Science*, Oxford 1946). Muovendo da Schulz, G. Pugliese (*art. cit.*) osserva che di influenza stoica si può parlare solo a proposito di alcuni giuristi *veteres* e di alcuni giuristi tardo-classici. In sostanza, a tacere del particolare apporto della dialettica, i contributi effettivi del pensiero stoico sulle opere giuridiche romane non andrebbero per Pugliese al di là dell'enunciazione ulpiana dei *iuris praecepta* (la cui importanza è molto relativa) e dell'individuazione di uno *ius naturale* distinto dallo *ius civile* (che non è di matrice stoica). Influenze della impostazione schulziana si ritrovano anche in chi, come ad es. A. Passerin D'Entreves, è interessato a stabilire «la continuità e l'importanza della tradizione del diritto naturale» (*La dottrina* ecc., cit., p. 23). In tema di *ius naturale* e stoicismo è ancora utile da consultare il vecchio e ponderoso lavoro di M. Voigt, *Das ius naturale, aequum et bonum und ius gentium der Römer*, Leipzig, 1856 sgg. (su Ulpiano, I, par. 56, *Lex naturae und ius naturale Ulpian's* e par. 57, pp. 286-297). Cfr. ancora: P. W. Kamphuisen, *L'influence de la philosophie sur la conception du droit naturel chez les iuriconsultes romains*, in «Rév. hist. du droit fran. et étran.», 3, 1932; G. Lombardi, *Ricerche in tema di 'ius gentium'*, Milano 1946; Id., *Sul concetto di 'ius gentium'*, Milano 1947; Id., *Diritto romano e ius gentium*, in «Studia ecc.», XVI, 1950; A. Burdese, *Il concetto di 'ius nat.' nel pensiero della giuris. classica*, in «Riv. It. per le scienze giur.», 8, 1954; M. Valente, *L'éthique stoïcienne chez Ciceron*, Paris 1956 (con vasta bibliografia); G. Crifò, *Diritti della personalità e diritto romano cristiano*, in «Bull. dell'ist. di dir. rom. 'V.Scialoia' », S. III, 3, 1961; F. Pringsheim, *Griechischer Einfluss auf das röm. Rechts*, in «Bull. Int. dir. rom. », S. III, 2, 1960; M. Villey, *La philosophie grecque classique et le droit romain*, in *Leçons d'histoire de la philosophie du droit*, Paris 1962²; G. Nocera, *Ius naturale nella esperienza giuridica romana*, Milano 1962.

negato completamente l'esistenza di una tripartizione del diritto privato presso i giureconsulti romani, addebitandola tutta a interpolazioni dei compilatori bizantini²⁷.

Non è il caso ora di addentrarci nei problemi d'interpretazione e di autenticità sottesi a queste pagine del *Digesto* che uno studioso moderno paragona alla «palude» e al «campo minato»²⁸. L'essenziale ai fini del nostro lavoro può esser detto così: Rousseau liquida in termini di giusnaturalismo posizioni di filosofia antica (ai quali è complessivamente più legato) e mette in primo piano la definizione dei giureconsulti romani (ai quali è di solito avverso). Questa definizione poi è ottenuta scambiando la parte per il tutto, la parte per altro che i testi e una lunga tradizione di commenti²⁹ denunciano come disomogenea al tutto, bisognosa, quanto meno, di una motivata reintegrazione. Che senso ha un simile privilegiamento? E, prima ancora, ha senso porsi un tale problema? Rousseau dopo tutto avrebbe potuto utilizzare un ricordo che, passato non si sa per

²⁷ Si veda, anche per la vasta eco che ha suscitato, S. Perozzi, *Istituzioni di diritto romano*, Firenze 1906, I, pp. 65-66 sgg. Per P. i giuristi romani (compresi Trifonino, Ermogeniano e lo stesso Ulpiano, in altri luoghi) conoscono solo la bipartizione del diritto privato. La prova «decisiva» che la tripartizione è dovuta solo ai compilatori sarebbe costituita dall'interpolazione di «naturali uel» in *Dig.* 1, 1, 6 (v. il passo sopra, alla fine della nota 21), attestata dalla scorretta permanenza del singolare «ei» al posto del corretto «iis». Ma subito C. Longo obiettava che le prove addotte da Perozzi non sono probanti; mentre un raffronto del passo come figura nel *Digesto* e nelle *Istituzioni* porta (insieme ad altre ragioni) a escludere un'interpolazione dei compilatori (*Note critiche a proposito della tricotomia ius naturale, gentium, civile*, estratto dai «Rendiconti del R. Ist. Lombardo di sc. e lett.», S. II, XL, 1907; contrario a Longo e a favore dell'interpolazione (ma per motivi diversi da quelli avanzati da Perozzi) è G. Beseler, *Beiträge zur Kritik der röm.*, in «Rechtsquellen», 3, 1913). Sui problemi generali posti dalla codificazione di Giustiniano, e in particolare sulle interpolazioni pregiustinianee del *Digesto*, cfr. P. Collinet, *La genèse du Digeste, du Code et des Institutes de Justinien*, Paris 1952; preconstituita per schemi e non molto convincente la posizione di B. Biondi in *Il Diritto Romano Cristiano*, II, Milano 1952, pp. 4-27, e, dello stesso, *La concezione cristiana del diritto naturale nella codificazione giustiniana*, in «Jus», 3, 1950. Per E. Levy (*art. cit.*), la tripartizione del diritto privato «is now almost generally regarded as spurious» (ma si vedano a questo proposito le osservazioni di A. Passerin D'Entreves, *La dottrina del dir. nat.*, cit., pp. 14 sgg.). Tra i manuali di diritto romano che ho consultato, la maggior parte, prima o dopo Perozzi, seguono l'opinione di Levy, così ad es.: M. Ortolan, *Explication historique des Instituts de l'Empereur Justinien*, t. II, Paris 1857⁶ («la définition [di Ulpiano] ne revient pour ainsi dire plus dans la jurisprudence romaine», p. 22 sgg.; Ortolan merita di essere ricordato [Ulpiano] ne revient pour ainsi dire plus dans la jurisprudence romaine», p. 22 sgg.; Ortolan merita di essere ricordato nella storia del vichismo in Francia nel secolo scorso, cfr. i riferimenti a Vico anticipatore di Hiebuhr nell'*Histoire de la législation romaine* mandata innanzi ai volumi dell'*Explication*, t. I, pp. 1-362); C. Accarias, *Précis de droit romain*, t. I, Paris 1886⁴, pp. 14 sgg. (*ius naturale* e *ius gentium* sono sinonimi presso la generalità dei giureconsulti); G. Del Vecchio, *Lezioni di filosofia del diritto*, Milano 1952⁸, p. 35; A.-E. Giffard, , *Précis de droit romain*, t. I, Paris 1938, pp. 8 sgg.; R. Monier, *Manuel élémentaire de droit romain*, t. I, Paris 1947⁶, pp. 5-6.

²⁸ A. Passerin d'Entreves, *La dottrina ecc.*, cit., p. 10.

²⁹ Per una storia della singolare fortuna toccata alla definizione di Ulpiano per tutto il medioevo e fino a Cujacio, cfr. G. Fassò, *Storia della filosofia del diritto*, cit., vol. I e II; Id., *La legge della ragione*, Bologna 1964; per Isidoro di Siviglia e Tommaso d'Aquino, v. anche F. Senn, *op. cit.* Abbiamo preferito esporre sommariamente il problema nella sua configurazione moderna e contemporanea. Rousseau poteva leggere (a tacere di altre possibili fonti) nelle note di Barbeyrac al *De iure* di Pufendorf la prevalente identificazione presso i giureconsulti di *ius naturale* e *ius gentium*.

quante mani, lo avesse colpito; o avrebbe potuto scegliere di proposito la via della semplificazione, caratteristica in una schematizzazione così *tranchante*, senza sapere o senza preoccuparsi d'altro.

IV – *Le fonti di Rousseau su Ulpiano: Pufendorf e Barbeyrac*

Ma queste ipotesi, che si possono moltiplicare all'infinito, si ridimensionano per il fatto che conosciamo la fonte sicura del passo russoiano nel *De jure naturae et gentium* di Pufendorf.

Iureconsulti Romani jus naturae definiebant, *quod natura omnia animalia docuit*; quodque adeo homini peculiare non sit, sed *cuius peritiam coetera quoque animantia censeatur*. Sic ut ex hac hypothesi juris naturalis illa sint, in quae bruta aequae ac homines communiter ferri, et a quibus abhorreere deprehenduntur. Ex quo necessario fluit, jus dari, quod hominibus ac brutis fit commune³⁰.

E poiché Rousseau legge di solito Pufendorf nell'importante e fortunata traduzione francese di Barbeyrac, è utile riportare anche questo testo:

Les Jurisconsultes Romains entendoient par *Droit naturel*, ce que la Nature enseigne à tous les Animaux, et dont par conséquent la connoissance n'est point particulière à l'Homme, mais *est censée convenir aussi au reste des Animaux*. Suivant cette définition il faudroit rapporter au Droit naturel toutes les choses pour lesquelles on voit que les Bêtes, aussi bien que les Hommes, ont généralement du penchant ou de l'aversion; de sorte qu'il y auroit un Droit commun aux Hommes et aux Bêtes³¹.

Ma Pufendorf, nella stessa pagina del *De iure*, confuta con vigore una simile concezione del diritto naturale: la riporta anzitutto alla famosa dottrina dell'«*anima universi*», nonché a quella, ad essa imparentata, della metempsicosi (per cui le anime singole sono «*particulae*» della grande anima dell'universo, e pur avendo la stessa natura, producono tuttavia diverse operazioni secondo la diversa struttura dei corpi cui si trovano ad essere unite); e quindi la rigetta, insieme, dice, a molti

³⁰ *De iure naturae et gentium*, lib. II, cap. III, par. II. Cito dall'ed. di Hertius, Amsterdam 1704; ho tenuto presente anche l'edizione del Mascovius (Francoforte e Lipsia 1744) che utilizza anche il commento di Barbeyrac, oltreché di Hertius. Su Pufendorf come fonte di Rousseau, cfr. R. Derathé, *J.-J. Rousseau et la science politique de son temps*, cit., pp. 386 sgg., app. II («Les divisions du droit»). Questo studio di Derathé ci ha offerto lo spunto per la ricerca che qui svolgiamo. Ma Derathé è interessato a una questione di terminologia («Questions de terminologie» s'intitola appunto la serie delle appendici), noi invece alla comprensione, da un particolare punto di vista, del rapporto di Rousseau con il giusnaturalismo. Nell'intrinseco della cosa, in merito cioè ai passi di Pufendorf-Barbeyrac, Derathé osserva: 1) che Rousseau «s'inspire visiblement de Pufendorf», 2) che Barbeyrac si discosta da Pufendorf, 3) che Rousseau non tiene conto delle osservazioni di Barbeyrac. Al secondo punto non ci pare del tutto esatto dire che Rousseau non tiene conto delle osservazioni di Barbeyrac. A secondo punto non ci pare del tutto esatto dire che «Barbeyrac rejette en effet l'interpretation et les critiques de Pufendorf», come vedremo nel testo. Al terzo punto, se è vero che Rousseau segue Pufendorf e non Barbeyrac in merito ai giusconsulti, non è vero però, in generale, che Rousseau non tenga conto, nello stesso contesto, delle osservazioni di Barbeyrac.

³¹ *Le Droit de la Nature et des Gens*, traduit par J. Barbeyrac, avec des notes du traducteur, et une Préface qui sert d'introduction à tout l'Ouvrage, 5^e éd. rev. et aug., Amsterdam 1734, t. I, p. 192 (la 6^e ed. è una ristampa: A. Basle, chez E. Thourneisen, 1750; per le varianti rispetto alle prime edizioni, che non toccano però i passi di cui ci occupiamo, v. l'*Avertissement*).

sapienti, a cominciare da Esiodo, come insostenibile, poiché la legge e la giustizia non saprebbero applicarsi se non a uomini dotati di ragione, non alle bestie³². Alla fine di una lunga discussione (che si occupa delle apparenti somiglianze tra l'uomo e l'animale, e ribadisce la incommensurabile distanza tra la natura istintiva delle bestie e l'obbligazione, i doveri, il diritto che sono esclusive prerogative umane³³) Pufendorf avanza anche una giustificazione («pro excusandis») dei giureconsulti romani, i quali avrebbero usato in un'accezione impropria ma da ultimo comprensibile il termine «diritto naturale»; «...vocabulo juris naturalis minus proprie uti, pro ordine a Creatore constituto circa illa potissimum, quae ad conservandum ipsam naturam, i[d] e[st] speciem et individua animalium faciunt»³⁴.

Barbeyrac che non si limita, com'è noto, a tradurre solo il testo di Pufendorf, ma lo sovraccarica di note e anche di critiche, fin quasi a scrivere un libro sul libro, costituisce per il nostro problema un caso ancor più interessante. Il passo sopra riportato reca molto esplicito in margine il sommario d'argomento: «Que le Droit naturel n'est point commun aux Hommes et aux Bêtes»³⁵; e la dimostrazione di questa tesi è assunta con una consapevolezza storico-erudita che non è quella di Pufendorf. Non si tratta solo qui di attaccare la posizione di Ulpiano (per ricomprenderla poi in qualche modo), ma di capire, prima, da dove nasca, di quale cultura essa sia espressione. Il problema, ridotto all'essenziale, è questo: se, come lo stesso Pufendorf e altri autori ritengono, la posizione di Ulpiano è riconducibile ad ambiente stoico, allora si apre un problema di notevole gravità, poiché è nota l'influenza che lo stoicismo esercita sui giureconsulti romani; se invece, come ritiene Barbeyrac, si dimostra che una tale posizione è estranea allo stoicismo, si viene altresì a dimostrare la sua eccezionalità rispetto alla cultura dominante dei giureconsulti, e dunque la si colloca in una luce sotto tutti i riguardi singolare³⁶.

³² *De iure ecc.*, cit., p. 120; cfr. sul tema dell'«anima universi» J. Moreau, *L'Ame du monde de Platon aux stoiciens*, Paris 1939.

³³ La discussione dapprima esamina un luogo di Grozio dove si dice che certi movimenti delle formiche o delle api sembrano guidati da un «principio intelligente estrinseco», e riporta questo principio all'istinto. Coloro che usano il termine «diritto naturale» riguardo all'istinto delle bestie, «vocabulo iuris praeter necessitatem abutuntur». Segue (par. III) una polemica con quelli che pretendono trarre dalle Sacre Scritture argomenti a favore del preteso diritto comune agli uomini e agli animali.

³⁴ *De iure*, ecc., cit. p.123.

³⁵ «Homini cum brutis jus naturae non est commune», reca anche, come argomento del par. II, il *De iure* nella ed. Hertius.

³⁶ Il pericolo che Barbeyrac teme conseguire da un'assunzione metodica del diritto naturale in quanto comune agli uomini e agli animali è lo scetticismo (nota 7 p. 193).

A proposito dell'«*Ame de l'Univers*», Barbeyrac osserva infatti, rinviando a Giusto Lipsio, che: «il est certain que c'étoit-là l'opinion des Stoïciens», e aggiunge, confortato da altri riferimenti, «on sait d'ailleurs que la plûpart del Jurisconsultes Romains suivoient les principes de cette Secte de Philosophes». Ora, è appunto a causa di questa situazione che si rende necessaria una puntualizzazione critica:

Mais il ne s'ensuit point de là que la définition qu'Ulpian donne du Droit Naturel, soit fondée sur cette opinion [des *Stoïciens*] [...]. Car on suppose ici, comme il le faut nécessairement, que les *Stoïciens* donnoient aux Bêtes de la Raison: mais on le suppose gratuitement, et par une pétition de principe, puis qu'on n'en allégué d'autre autorité que la définition même dont il s'agit, d'où l'on infère que ces anciens Philosophes devoient croire que les Bêtes avoient de la Raison. Le contraire paroît par des passages formels [...]. Il est certain aussi que les *Stoïciens* ne reconnoissoient point de droit commun aux Hommes et aux Bêtes. Ciceron est formel là-dessus...³⁷.

Che Rousseau segua puntualmente questo testo è indiscutibile. La stessa giustificazione di Pufendorf è recepita per intero. Là dove avevamo letto: «minus proprie uti» («en un sens improprie» in Barbeyrac), troviamo ora in Rousseau: «ils considèrent plutôt sous ce nom la Loi...»; e meglio ancora, «ou plutôt à cause de l'*acceptation particulière* selon laquelle ces Jurisconsultes entendent le mot de Loy qu'ils semblent *n'avoir pris en cette occasion* que pour l'expression des rapports généraux établis par la nature entre tous les êtres animés, pour leur commune conservation». E basta appena rilevare la perfetta, quasi letterale concordanza di argomentazione con Barbeyrac: «l'ordre que le Créateur a établi» = «rapports généraux établis par la nature»; «en matières des choses qui servent à conserver la Nature même» = «pour leur commune conservation».

Ma alcune differenze meritano di essere notate. Se in Pufendorf (e in Barbeyrac) c'è una tesi dapprima fortemente avversata e solo da ultimo parzialmente giustificata con una *excusatio* («quid si tamen excusandi», «ne pourroit-on pas néanmoins excuser»), in Rousseau, saltando la fase intermedia, la correzione diventa una diretta spiegazione causale («parce qu'ils») della proposizione iniziale. Questo vuol dire, chiaramente ci pare, che non c'è attacco diretto di Rousseau alla posizione dei «giureconsulti romani», la quale è riferita così com'è: al modo di un fatto, di un'opinione, singolari se si vuole, subito però accompagnati da una plausibile spiegazione razionale che ne mitiga l'eccezionalità. La contraddizione rimane bensì, ma piuttosto attinente al genere «diritto naturale» che non alla specie «diritto naturale dei giureconsulti romani». Quella che a prima vista pare la posizione più assurda nel generale caos giusnaturalistico, è anche quella per il momento meno sottoposta a critica: posizione parziale, certo, limitata a una sola accezione del termine «diritto naturale», e tuttavia né per definizione contraddittoria, come quella dei filosofi

³⁷ *Le droit de la nature ecc.*, cit., pp. 192-93, nota 2. Di Seneca si cita l'epistola LXXVI e si rinvia all'epist. CXXIV; di Cicerone si cita un passo del *De Finibus*, lib. III, cap. XX (nell'ed. Rockman per la Loeb Classical Library, Cambridge, Mass.-Londra 1931, p. 286); di Diogene Laerzio si riporta un brano della vita di Zenone (*Vitae philosophorum*, lib. VII, nell'ed. Long per la Bibliotheca Oxoniensis, Oxford 1964, II, p. 352). I passi sono molto puntuali e veramente «formels» come dice Barbeyrac, tutti rinviano a Crisippo (su Crisippo come disdegnoso giudice della condizione animale, cfr. Montaigne, *Essais*, II, XII).

antichi, né oscura e incomprensibile ai più, come quella dei moderni³⁸. Proprio questa diversità di atteggiamento di fronte al frammento ulpiano, condiziona una correzione di Rousseau al testo pufendorfiano. Caduta l'*excusatio*, cade anche il tentativo di Pufendorf di leggere la «natura» di Ulpiano come il Dio creatore e conservatore dell'universo: per Rousseau la natura (carica di tutti i suoi possibili significati) rimane natura, è essa che stabilisce i rapporti generali dell'universo e – si badi – tanto impone a se stessa una legge, quanto la prescrive.

Ma anche in tema di differenze tra il testo di Rousseau e le sue fonti, il rapporto con Barbeyrac è più complesso. Al termine di un cammino che si divarica vedremo che Rousseau si ricongiunge con una particolare giustificazione dei «giureconsulti romani» avanzata dal giusnaturalista francese. Del resto, Barbeyrac non esaurisce la sua confutazione di Ulpiano entro un terreno storico-culturale. A partire da questa precisazione critica, certo ritenuta decisiva, muove anch'egli, a somiglianza di quanto aveva fatto Pufendorf, sebbene con strumenti più scaltriti, a reinterpretare il brano di Ulpiano, ora più che mai bisognoso di commento, in virtù della sua constatata e dimostrata singolarità. L'argomentazione si muove su tre piani distinti: la possibilità di una lettura in parte diversa della definizione ulpiana, che faccia leva su una sfumatura o difficoltà testuale; il riferimento ad altre affermazioni di Ulpiano contrastanti con quella che stiamo esaminando; un tentativo più ambizioso di fare della concezione di Ulpiano un momento emblematico della complessiva riflessione giusnaturalistica dei giureconsulti romani, articolata tanto sul piano dell'inclinazione naturale quanto sul piano della ragione, e rivolta quindi sia a considerare ciò che è comune all'universo animato, sia ciò che è proprio ed esclusivo degli uomini Rousseau, mentre non segue i primi due motivi, è interessato, come vedremo nelle conclusioni di

³⁸ Legge con non molta attenzione G. Fassò, quando commenta che intenzione di Rousseau sarebbe in questo passo la denuncia dell'«equivoco in cui erano caduti i giureconsulti romani», (*Storia della filosofia del diritto*, cit., II, p. 364). Prima di lui, v. ugualmente F. Haymann in uno studio su *La loi naturelle dans la philosophie politique de Rousseau*, di solito sopravvalutato: Rousseau «blâme tout particulièrement les juristes romains d'assujétir indifféremment l'homme...» (in «Annales J.-J. Rousseau», XXX, 1943-45).

questo scritto, a riprendere e a sviluppare l'ultima argomentazione di Barbeyrac sul riassorbimento della posizione di Ulpiano nel complessivo svolgimento della tematica del diritto naturale³⁹.

Quali conclusioni si possono trarre dall'analisi dei testi che abbiamo riportato? Rousseau, come appare ormai chiaro, legge con molta attenzione la traduzione e le note di Barbeyrac ma le segue secondo un particolare criterio interpretativo. Prende per buona, alla lettera, l'affermazione di Pufendorf sulla definizione ulpiana come caratteristica dei giureconsulti romani, ma non tiene conto dei rilievi critici avanzati già da Pufendorf e soprattutto, in modo nuovo e radicale, da Barbeyrac. Mentre Barbeyrac nega il fatto e confuta Pufendorf, Rousseau lo mantiene fermo come verità storica a cui corrisponde anche (questa volta pure contro Pufendorf) una parziale verità di contenuto, un'accezione particolare ma non falsa di diritto naturale. E infine Rousseau recupera, come vedremo, Barbeyrac nel punto estremo in cui Ulpiano torna a coincidere con i giureconsulti su un significato universale del diritto naturale.

La prima osservazione da fare, già del resto avanzata, è che Rousseau non ha particolare interesse a una periodizzazione storica del diritto naturale. Se non fosse così, qualcosa almeno delle riserve di Barbeyrac sarebbe passato nella sicurezza senza dubbi della sua prosa. Ma se Rousseau non sembra interessato alla storia, ha riguardo allora al particolare contenuto di verità – ancora attuale dunque – che si nasconde nella posizione di chi ponga la legge di natura in un terreno comune agli uomini e agli animali. La seconda e contrastante osservazione da fare è che Rousseau non è disposto poi a rinunciare del tutto alla storia, al peso storico di una simile posizione. L'importante è, certo, che nell'ambito dei significati del termine «legge naturale» vi sia quello di un legame strutturale tra tutti gli esseri animati. Ma, a partire da ciò, non deve essere sembrato indifferente a Rousseau il fatto che una simile posizione di principio coincidesse altresì con uno dei grandi momenti storici di formazione della dottrina del diritto naturale: e anzi (poiché dei filosofi antichi nulla possiamo dire) con uno dei due momenti teorico-storici in cui si riassume il senso della complessiva riflessione giusnaturalistica. Così, il preciso riferimento storico ai giureconsulti romani è mantenuto, nonostante i dubbi, le complicazioni e alla fine l'aperta smentita che l'accompagnano

³⁹ «...il [Ulpiano] ne dit pas que les Bêtes sont *istius juris perita*, mais seulement *peritia censer*, c'est-à-dire, qu'elles ne connaissent pas proprement les règles du Droit Naturel, mais qu'elles sont censées les connaître». «Le même Ulpiano dit ailleurs qu'une Bête, en blessant un Homme ou lui causant du dommage, ne lui fait aucun tort, parce qu'elle ne sait ce que c'est qu'injure. D'où il s'ensuit manifestement, qu'il n'y a point de Droit commun aux Hommes et aux Bêtes. *Pauperies est damnum sine injuria facientis datum: nec potest animal iniuriam fecisse, quod sensu caret*» (è lo stesso argomento e lo stesso luogo di Ulpiano che Perozzi - v. sopra, nota 27 - presenterà come prova a favore dell'interpolazione della tripartizione del diritto privato). Infine, sul terzo punto, nell'ambito di una valutazione positiva di quei giureconsulti di fronte ai quali Barbeyrac dichiara di non avere (e lo ha dimostrato) un atteggiamento di passiva e acritica deferenza, si dice che: «ils considérait l'Homme, ou entant qu'Animal, ou entant qu'Homme [...]. Au premier égard, ils établissaient pour principe les *inclinations naturelles*, communes à tout les Animaux: et ils rapportaient là le soin de se conserver soi-même [...] en un mot, tout ce que l'on fait par un instinct naturel, qui ne demande point de raisonnement. Au second égard, ils posaient pour fondement la *Raison*, qui est propre à l'Homme, et à la faveur de laquelle il dirige non seulement l'instinct qui lui est commun avec les Bêtes, pour n'en faire usage que d'une manière digne d'un Etre raisonnable; mais encore il découvre dans sa nature des principes qui le portent à des choses, dont on ne voit aucun trace bien marquée dans les mouvements d'aucune autre Animal». (*Droit de la nature et des gens*, cit., 1. II, cap. III, par. 3, nota 10, I, pp. 196-97).

in Barbeyrac. La teoria, come ricerca di verità, guida un diverso e complessivo atteggiamento; ma è importante che questo atteggiamento sia ribadito e consacrato (sebbene ormai al prezzo di una evidente forzatura) dalla storia del diritto naturale.

V – *Il contrastato giusnaturalismo dei moderni*

Ma veniamo ora, nello schema delineato da Rousseau, all'altro corno della riflessione giusnaturalistica: quello dei «moderni». Questi, come si ricorderà, applicando la legge naturale solo a una regola prescritta a un essere morale, quindi intelligente e libero, preso nei suoi rapporti con altri esseri simili, limitano di conseguenza ai soli uomini la sua estensione e la sua validità.

Ma chi sono, di preciso, i «moderni»? Qui il problema si presenta difficile per un duplice ordine di ragioni. Anzitutto perché siamo in presenza di una tesi larga e generalissima, che non si può delimitare, né offre appigli significativi, come accadeva per la caratteristica e singolare posizione di Ulpiano. Poi, perché la tesi richiamata – a differenza di quella in cui si era voluto condensare l'esperienza dei giureconsulti romani – esprime un carattere tutt'altro che incontrastato dei moderni. In Pufendorf-Barbeyrac, così come in Cumberland-Barbeyrac, in Locke o in Grozio, Rousseau poteva trovare formulata la tesi, del resto come si è visto tradizionale, che la legge di natura riguarda una prescrizione specificatamente rivolta agli uomini. La questione che ci si pone non consisterà tanto, allora, nella raccolta dei passi attraverso cui Rousseau poteva aver conferma di questo luogo comune. L'attenzione deve spostarsi questa volta piuttosto sulle «eccezioni», per così dire, invece che sulla «norma». Nel pensiero moderno, in effetti, Rousseau poteva leggere alcune autorevoli formulazioni sul campo di estensione della legge naturale che contrastavano con la definizione così nettamente attribuita ai moderni.

Anche in questo caso, una lettura attenta di Barbeyrac avrebbe potuto mettere sull'avviso un Rousseau che avesse avuto intenzione di ricostituire con una certa verosimiglianza lo schema della vicenda giusnaturalistica. Alla fine dell'importante nota 10⁴⁰, su cui già ci siamo soffermati, Barbeyrac riferisce l'opinione di Noodt, per il quale «plusieurs Savans ont abusé des mots de *Droit Naturel*, comme il prétend que faisoient les anciens Jurisconsultes Romains; et il nomme là-dessus des Cartes, dans ces *Principes*, comme aussi Yves de Paris...»⁴¹.

⁴⁰ l. II, cap. III, par. 3, v. nota precedente.

⁴¹ Barbeyrac rinvia al commento al *Digesto* di Noodt (prima aveva rinvio al commento di Cujacio). In Noodt, dice, «l'on trouvera aussi fort bien démêlée l'ambiguité de la distinction du *Droit Naturel*, et du *Droit de Gens*, selon le différent langage del anciens Jurisconsultes», argomento che Barbeyrac stesso tratterà al par. 23 dello stesso capitolo (identificazione prevalente dei termini, ma espressa ambiguamente ora sotto la denominazione «diritto naturale», ora sotto quella «diritto delle genti»). Quanto ai *Principi* di Cartesio, Noodt pensa probabilmente alle tre leggi della natura formulate nella parte seconda dell'opera (in *Opere*, tr. It. Bari 1967, II, pp. 95 sgg.).

Si tratta solo di un accenno, limitato dalla ripresa di una tesi sui giureconsulti che Barbeyrac ha già criticato; eppure significativo, perché sta a mostrare come la polemica con il diritto naturale comune agli uomini e agli animali non ha (nelle intenzioni implicite di Pufendorf, e in quelle esplicite, chiarissime, di Barbeyrac) un carattere storico, retrodatato, ma mira al presente, alla pericolosa ripresa del naturalismo antico. L'ombra di Cartesio è in parte evocata a sproposito (ché di diritto naturale l'autore delle *Meditationes* non si occupa, ci pare, né la sua filosofia in tutti i casi si presta a stabilire facili connessioni, vasti territori comuni all'uomo e all'animale), in parte acutamente richiamata come un momento di quella linea di indifferenza al diritto naturale, all'ombra di Montaigne e forse di Machiavelli, che è pronta sempre a mutarsi in antigiusnaturalismo attivo. Ma Cartesio è un'evocazione, appunto, una conferma esterna. Poco prima (all'interno dello stesso par. III del cap. III) Barbeyrac aveva avuto modo di polemizzare con ben altra decisione e in forma diretta contro la ripresa moderna dello *ius naturae* in senso fisico-naturalistico. Commentando il cap. XVI del *Tractatus theologico-politicus* e rincarando molto la critica già netta di Pufendorf nei riguardi di Spinoza⁴², Barbeyrac osserva che sostenere l'impossibilità in cui si trova un gatto a seguire la «legge di natura» di un leone, è un gioco di parole tanto inutile quanto pericoloso:

Les termes de Loi, de Droit, et autres qui y ont du rapport, n'emportent autre chose, selon leur signification propre et naturelle, qu'une *Règle prescrite à des Agens libres*, c'est-à-dire, que l'on suppose et capables de connoître la Règle, et obligés de s'y conformer, et disposés de telle manière, que, comme ils peuvent ne pas la suivre actuellement, ils peuvent aussi la suivre, et ils la suivent, toutes les fois qu'ils agissent selon la Raison et leur propre intérêt.

Poiché è presumibilmente da questo passo che Rousseau ricava la definizione di legge naturale dei «moderni» («*régle prescrite à un être moral, c'est-à-dire, intelligent, libre...*») e poiché, come vedremo, la legge implica che «la volonté de celui qu'elle oblige puisse s'y soumettre avec connoissance»⁴³) non vi è ragione di dubitare che Rousseau non sappia che la tesi dei «moderni» si costituisce in polemica con altre posizioni moderne, al modo che la definizione assegnata ai «giureconsulti» era peculiare e per tanti versi contrastata e contraddetta. Ci pare utile soffermarci ancora su questo punto, prima di tirare le fila del nostro discorso, esaminando – con una certa larghezza, eppure schematicamente – da quante parti premevano intorno a Rousseau concezioni «moderne» diverse da quella da lui prospettata. Ciò può servire non solo a richiamare alcune fonti, dirette o indirette, del *Secondo Discorso*, ma anche a delineare la complessità e la non linearità, il terreno minato infine in cui si articola e si perde quella tematica giusnaturalistica che Rousseau vuole con tanta energia ricostruire.

⁴² «...toutes les questions où il s'agit du droit - aveva detto nel testo Pufendorf in polemica con Spinoza -, ne sauroient tomber que sur les Hommes [...], L'Etat de Nature et la Loi naturelle supposent nécessairement l'usage de la Raison...».

⁴³ O.C., III, pp. 124-25.

VI – *Montaigne*

Era anzitutto nell'amato Montaigne, di cui tanti echi si colgono nel *Discorso sull'ineguaglianza*, che Rousseau poteva trovare una concezione eccentrica rispetto ai «moderni» di legge naturale. Negli *Essais*, com'è noto, lo stesso concetto di legge naturale, in quanto regola prescritta a esseri morali e razionali, nel loro reciproco comportamento, viene sottoposto a una critica stringente.

«La ragione umana è una tintura data in egual misura, o quasi, a tutte le nostre opinioni e usanze, di qualsiasi specie siano: infinita come materia, infinita come varietà». «Le leggi della coscienza, che noi diciamo nascere dalla natura, nascono dalla consuetudine: ciascuno infatti, venerando intimamente le opinioni e gli usi approvati e accolti intorno a lui, non può disfarsene senza rimorso né conformarvisi senza soddisfazione». «...Quello che è fuori dai cardini della consuetudine, lo si giudica fuori dai cardini della ragione; Dio sa quanto irragionevolmente, per lo più»⁴⁴.

Ma se la legge di natura, in quanto legge di ragione o di «coscienza», fosse affidata tutta alla consuetudine (e a una consuetudine poggiata interamente sul «certo», a dirla con Vico, che non è affatto consigliabile – a parere di Montaigne – venga minata da presunti motivi di «vero») avremmo solo una concezione estranea alla tradizione giusnaturalistica, con scarsi riflessi quindi per il nostro problema. Al contrario, ed è questo il punto che ora più ci interessa, la critica di Montaigne alla legge naturale nel suo uso «moderno» si accompagna ad una puntuale ripresa di ciò che Rousseau definisce come giusnaturalismo dei giureconsulti romani.

Per ricordare un luogo ripreso da Rousseau, Montaigne cita e rafforza Plutarco osservando «qu'il y a plus de distance de tel homme à tel homme qu'il n'y a de tel homme à telle beste»⁴⁵. E' soprattutto nell'*Apologie de Raimond Sebond* che il tema della pari condizione in cui gli uomini e gli animali si trovano di fronte all'unica legge di natura (e anzi della situazione svantaggiosa per

⁴⁴ *Essais*, I, XXIII, tr. It. di F. Garavini, Milano 1970, vol. I, pp. 145, 150; cfr. II, XII. «Il est croyable qu'il y a des loix naturelles, comme il se voit és autres creatures; mais en nous elles sont perdues, cette belle raison humaine s'ingerant par tout de maistriser et commander, brouillant et confondant le visage des choses selon sa vanité et inconstance» (seguo, in parte modernizzando la scrittura, l'ed. degli *Essais* di F. Strowski, Bordeaux 1906 sgg., 4 voll., vol. II, p. 274). Per i numerosi passi di Montaigne su questo tema si rinvia al repertorio di E. Marcu, Genève 1965, soprattutto alle voci: *Loi, Universelle loi, Moeurs, Nature, Raison*; cfr. F. S. Brown, *Religious and political conservatism in the Essais of Montaigne*, Genève 1963.

⁴⁵ *Essais*, I, XLII, ed. cit., I, p. 333. E' questa un'affermazione che Montaigne, come egli stesso ricorda nell'*Apologie de Raimond Sebond*, ama spesso ripetere. Rousseau la riprende alla lettera nel *Discorso sull'ineguaglianza* e la condivide sul terreno dell'«entendement», per negarla invece a proposito di quella libertà che fonda la specificità, la «spiritualité» dell'uomo (*O. C.*, III, pp. 141-42).

questo riguardo dell'uomo rispetto agli animali) è affrontato con larghezza, in pagine che sono molto familiari a Rousseau⁴⁶.

Su quali basi - si chiede Montaigne - l'uomo «a basty ces grands avantages qu'il pense avoir sur les autres creatures?» Lucrezio e Manilio, congiunti, smentiscono Cicerone nella opinione che il mondo sia stato fatto a vantaggio «eorum [...] animantium quae ratione utuntur». La presunzione è la malattia «naturelle et originelle» dell'uomo: egli è collocato tra le bestie e con l'immaginazione vuole eguagliare Dio, si separa perciò dalle altre creature, «taille les parts aux animaux ses confreres et compaignons, et leur distribue telle portion de facultéz et de forces que bon luy semble». Ma, «comment cognoit il, par l'effort de son intelligence, les branles internes et secrets des animaux? par qu'elle comparaison d'eux à nous conclud il la bestise qu'il leur attribue?».

Se il ragionamento, afferma, si basa sulla comunicazione, si può dimostrare che gli animali, e non solo quelli della stessa specie, comunicano tra loro, allo stesso modo, del resto, che gli uomini si servono così spesso e naturalmente anche di un linguaggio gestuale. Del resto, non bisogna esagerare con la natura «maratre». La «Nature a embrassé universellement toutes ses creatures; et n'en est aucune qu'elle n'ait bien plainement fourny de tous moyens necessaires à la conservation de son estre». Anche l'uomo ha ricevuto da natura un corpo resistente, mezzi naturali di difesa, abbondanza di nutrimento senza bisogno dell'agricoltura. E insomma, sebbene ci sia nella natura una qualche differenza di ordine e di gradi, tutto rientra in una stessa forma ed è sottoposto ad una medesima legge: «tous ce qui est sous le Ciel, dit le Sage, court une loy et fortune pareille». L'uomo deve piegarsi a questa regola poiché la sua presunta superiorità è un vano fantasma, oltre che la causa principale dei suoi mali. In tutti i sensi dunque, la legge che la natura prescrive, per usare le parole di Rousseau, deve essere riassorbita nella legge che la natura impone a se stessa:

⁴⁶ Si sarebbe imbarazzati a indicare quanti temi del *Discorso sull'ineguaglianza* discendono direttamente dagli *Essais* e in particolare dall'*Apologie de Raimond Sebond*: dall'uomo naturale, solo, considerato privo di ogni soccorso soprannaturale, al rapporto intrinseco che egli intrattiene con il resto della natura e soprattutto con gli animali; dalla distinzione tra i limitati bisogni necessari (o comunque naturali) e quelli artificiali che ci opprimono senza tregua, alla polemica contro i vizi dell'uomo civile: la guerra, la scienza (e in particolare la medicina), le divisioni sociali. Nei «cannibali» della «Francia antartica» descritti da Montaigne (che non conoscono malattie, «godono ancora di un'ubertà naturale che li provvede senza lavoro e senza fatica di tutte le cose necessarie», non conoscono traffici, lettere, scienze, politica, metalli e agricoltura, sono coraggiosi e non capiscono come, fra noi, uomini «smagriti dalla fame e dalla povertà» non si ribellino ad altri uomini «pieni fino alla gola di ogni sorta di agi», I, XXXI, tr. it. cit., vol. I, pp. 268-85, cfr. Strowski, I, pp. 264-81). In Montaigne Rousseau trovava un modello abbastanza puntuale per la costruzione dell'uomo naturale. I rapporti tra i due attendono ancora, a quel che sappiamo, di essere studiati sistematicamente, così nelle numerose coincidenze materiali (v. per alcune il commento di J. Starobinski all'ed. della Pléiade nel *Discorso sull'ineguaglianza*) come sul terreno dei problemi che Montaigne pone a Rousseau (qualche cenno in J. Morel, *Recherches sur les sources du Discours de l'Inégalité* in «Annales J.-J. Rousseau», t. V, 1909, pp. 143 sgg.). Il principale di questi problemi si può esprimere così: come è possibile ripensare un sistema di diritto naturale tenendo conto della radicale obiezione antigiusnaturalistica di Montaigne, e anzi inglobando positivamente questa obiezione sgg.). Uno di questi problemi si può esprimere così: com'è possibile ripensare un sistema di diritto naturale tenendo conto della radicale obiezione antigiusnaturalistica di Montaigne, e anzi inglobando positivamente questa obiezione, facendone cioè il momento in senso stretto «naturale» di un complessivo dispiegamento della «legge di natura»?

Il est plus honorable d'estre acheminé et obligé à réglément agir par naturelle et inevitable condition, et plus approchant de la divinité, que d'agir réglément par liberté temeraire et fortuite; et plus seur de laisser à nature qu'à nous les resnes de notre conduite⁴⁷.

VII – Pascal

Un cenno almeno è utile ora fare alla ripresa pascaliana della critica di Montaigne alla legge naturale dei «moderni» in quanto legge di ragione. L'argomentazione di Pascal in tema di giustizia e di leggi umane può essere riassunta intorno a questo nodo: da un lato, leggi, politica e giustizia avrebbero senso solo se fossero pensate sotto un concetto giusnaturalistico universale; dall'altro, questo concetto ci è precluso, e l'uomo vive una vana dispersione, comandata non dalla giustizia (degli uomini) ma dal peccato. Su che cosa si fonderà mai – si chiede l'importante frammento 230 – l'«économie du monde»? Non sulla giustizia, perché l'uomo non la conosce:

S'il la connaissait, il n'auroit pas établi cette maxime, la plus générale de toutes celles qui sont parmi les hommes, que chacun suive les moeurs de son pays; l'éclat de la véritable équité aurait assujetti tous les peuples et les législateurs n'auraient pas pris pour modèle, au lieu de cette justice constante, les fantaisies et les caprices des Perses et Allemands.

Se giustizia ci fosse regnerebbe in tutti gli Stati e in tutti i tempi, non ci sarebbe quel perenne fluire di leggi, legato al clima, al luogo, ai tempi. La pretesa dei dogmatici e degli stoici che ci sia qualche legge universale o naturale al di là dei costumi, non regge la prova. Montaigne è seguito ora alla lettera. «Il y a sans doute des lois naturelles; mais cette belle raison corrompue a tout corrompu». La consuetudine, la «coutume», che sembra essere la più sicura fonte di giustizia, è giusta solo perché è seguita: «c'est le fondement mystique de son autorité». La verità è che «qui la ramènera à son principe l'anéantit» (Montaigne aveva detto «Les loix prennent leur autorité de la possession e de l'usage; il est dangereux de les ramener à leur naissance...», III, 7). Il fondamento di ogni istituzione e di ogni legge è «si faible et si léger», che tutto si può mandare in rovina e solo

⁴⁷ *Essais* II, XII, ed. cit., II, pp. 155 sgg. Il contenuto dell'insegnamento della natura agli animali, secondo il testo di Ulpiano sopra riportato, è tutto ripreso da Montaigne. Delle tre condizioni degli animali (uccelli, pesci, animali terrestri) l'uomo sta con la peggiore di esse. «La maniere de naistre, d'engendrer, nourrir, agir, mouvoir, vivre et mourir des bestes estant si voisine de la nostre, tout ce que nous retranchons de leurs causes motrices et que nous adiouston à nostre condition au dessus de la leur, cela ne pent aucunement partir du discours de notre raison» (*Ivi*, e subito dopo sulla generazione, sui matrimoni, ecc.). L'equiparazione dell'uomo all'animale sotto la stessa legge di natura è ottenuta da Montaigne tanto ribassando le assurde pretese di superiorità dell'uomo, quanto elevando le facoltà e le capacità degli animali. Questi sono stati privati a torto dagli uomini «d'anima, vita e ragione»; le loro opere mirabili non sono compiute solo, come noi pensiamo, per «inclinazione naturale e bassa»; hanno parola, comunicazione, governo, intelligenza e consenso, scienza e saggezza, capacità di essere educati, istruiti e di istruire a loro volta; tra loro si ritrovano le virtù che più riteniamo peculiari dell'uomo: l'amicizia, l'economia domestica, la fedeltà, la gratitudine, le alleanze, la magnanimità, la clemenza e persino, pare, la religione. Sulle fonti e sulla influenza di Montaigne, in merito a questi temi, cfr. P. Villey, *Les Sources et l'évolution des Essais de Montaigne*, Paris 1933, 2 voll.; H. Busson, *La pensée religieuse française de Charron à Pascal*, Paris 1933, pp. 177 sgg.; su Rebreviettes come possibile fonte di Rousseau, p. 209; cfr. ancora F. Strowski, *Montaigne*, Paris 1931²; J. Plattard, *Montaigne et ses temps*, Paris 1933; F. Tavera, *Le problème humain: l'idée d'humanité dans Montaigne*, Paris 1932; O. Naudeau, *La pensée de Montaigne*, Genève 1972.

la forza dell'immaginazione umana può spiegare il mistero di conferire consistenza di giustizia all'arbitrio⁴⁸. Da questa premessa, per cui anche la consuetudine e l'opinione sono incerte e ondegianti, discende la conseguenza rigorosa in virtù della quale «ne pouvant trouver le juste on a trouvé le fort»⁴⁹.

È ben vero in linea generale che in Pascal troviamo sviluppata solo la critica ai «moderni» e non troviamo, per motivi che sono a tutti noti, la ripresa montaignana del naturalismo dei «giureconsulti romani», ma, se avessimo agio di sviluppare l'argomento, si potrebbe dimostrare che la cosa sta in termini più complessi. Non è solo il «piacere» che Pascal prova nel vedere l'uomo di natura precipitare, in Montaigne, «sino alla condizione dei bruti»⁵⁰. E' soprattutto il delicato concetto della «duplicità» dell'uomo che mancando di ogni autonoma consistenza naturale-umana, razionale, di ogni possibilità di mediazione tra eterogenei, è subito esposto (per quante cautele Pascal metta in opera nel tentativo di tener congiunti i poli della duplicità) a scindersi nei suoi elementi costitutivi, e allora l'uomo o si affida «al suo fine», alla salvezza per grazia, o precipita in una caduta naturalistica, sicché da ultimo l'alternativa è se essere come bruti o essere di grandezza divina.

VIII – Spinoza (e Hobbes)

⁴⁸ In Pascal, *Oeuvres Complètes*, Bibliothèque de la Pléiade, Paris 1954, pp. 1149-51; il fr. 230 in quest'edizione corrisponde al fr. 447 nell'ed. Brunschvicg. Pascal è uno di quegli autori la cui influenza su Rousseau, sebbene non molto esplicita e trasparente, meriterebbe di essere studiata con attenzione. Non conosco studi particolari dedicati a questo tema (alcuni cenni in P.-M. Masson, *La religion de J.-J. Rousseau*, Paris 1916, 3 voll.). Il fr. 230 ad es., cui si è fatto riferimento, potrebbe esser messo utilmente a confronto con il celebre capitolo *De la société générale du genre humain* del *Manoscritto di Ginevra* (O. C., III, pp. 281-89). Sul tema Montaigne e Pascal (molto studiato, invece, come è noto) si rinvia a F. Strowski, *Pascal et son temps*, Paris 1909, vol. I; L. Brunschvicg, *Descartes et Pascal lecteurs de Montaigne*, Neuchâtel 1945 (rist.); F. M. Chambers, *Pascal's Montaigne*, in «P.M.L.A.», 1950, pp. 790-804.

⁴⁹ *Ivi*, p. 1151, fr. 235 (Brunschvicg = 452). Il tema della forza è centralmente sviluppato in quel fr. 310 (Brunschvicg = 298) per il quale si rinvia alla fine analisi di E. Auerbach (*Über Pascals politische Theorie*, 1951, tr. It. in *Da Montaigne a Proust*, Milano 1973). La conclusione di una serie di antitesi dice che «ne pouvant faire que ce qui est juste fût fort, on a fait que ce qui est fort fut juste». La stessa opinione dei più (fr. 312-313) è stabilita dalla forza; «la force est la reine du monde [...] c'est la force qui fait l'opinion» (fr. 315). L'impero dell'opinione e dell'immaginazione dura poco: «celui de la force règne toujours» (fr. 316).

⁵⁰ *Colloquio con il signor de Saci su Epitteto e Montaigne*, tr. It. in app. a Pascal, *Pensieri a c.* di P. Serini, Milano 1968, pp. 480-81. «Signore, vi confesso che non posso vedere senza gioia in quell'autore [Montaigne] la superba ragione così invincibilmente malmenata con le sue stesse armi e quella ribellione così sanguinosa dell'uomo contro l'uomo, che dalla società con Dio, cui esso pretendeva d'innalzarsi con le massime della sua ragione, lo fa precipitare sino alla condizione dei bruti».

Sempre in tema di rapporto tra legge naturale e legge di ragione, Rousseau poteva conoscere la posizione complessa, ma non certo riducibile allo schematismo dei «moderni», di Spinoza. Nel capitolo XVI del *Trattato teologico-politico* il diritto di natura è ricondotto alle «regole della natura di ciascun individuo, secondo le quali concepiamo ogni individuo come naturalmente determinato ad esistere ed operare in un certo modo». Così, ad esempio, i pesci sono determinati dalla natura a nuotare e i più grossi tra di essi a mangiare i più piccoli. Il diritto di natura coincide con la potenza suprema della natura o di Dio. E poiché questa potenza universale risulta dalla potenza dei singoli individui, ogni individuo ha diritto fin dove giunge il suo potere, secondo le leggi da cui è determinato.

Né qui conosciamo differenza alcuna tra gli uomini e gli altri individui della Natura; né fra gli uomini forniti di ragione e quelli che la vera ragione ignorano: né, infine, fra gli stolti e i pazzi, e i sani di mente. Qualsiasi cosa, infatti, che un essere fa secondo le leggi della sua natura, egli la fa per un suo sommo diritto, vale a dire perché egli è così determinato ad agire dalla Natura, e perché non potrebbe comportarsi in maniera differente. Ed è perciò che fra gli uomini, considerati in quanto sottoposti soltanto all'imperio della Natura, tanto vive per sommo suo diritto, secondo le leggi dell'appetito, colui che non conosce ancora la ragione, quanto colui che la sua vita conduce secondo le leggi della ragione.

Il diritto naturale, in tal modo, è meglio caratterizzato dalla cupidigia e dalla potenza che non dalla sana ragione; tutti anzi – osserva Spinoza con un argomento che Rousseau trasporrà alla storia collettiva del genere umano – nascono nella completa ignoranza delle cose e prima che essi possano conoscere la vera maniera di vivere e acquistare l'abito della virtù, trascorre gran parte della loro vita, durante la quale essi devono provvedere a se stessi secondo l'impulso dell'appetito, poiché «la Natura niente altro loro diede, e loro negò l'attuale potenza di vivere secondo le sane leggi della ragione; e, perciò, non sono tenuti a vivere secondo le sane leggi della mente più di quanto non sia tenuto il gatto a vivere secondo le leggi di natura del leone».

Il Diritto di Natura così, «sotto cui tutti gli uomini nascono e, nella maggior parte, vivono», non proibisce se non «quello che nessuno desidera o che nessuno può fare».

Ma ciò non deve destare meraviglia, perché la Natura non si limita alle leggi della ragione, che mirano soltanto all'utile e alla conservazione degli uomini, ma ne abbraccia, invece, infinite altre, le quali riguardano l'ordine eterno di tutta la Natura, della quale l'uomo è una piccola parte; ordine eterno dalla cui sola necessità tutti gli individui, per certo, vengono determinati a esistere e ad operare⁵¹.

«Se quindi il vivere secondo i dettami della ragione – dice ancora Spinoza nel cap. II del *Trattato politico* -, senza altro cercare, fosse compatibile con la natura umana, allora il diritto di natura, in quanto considerato proprio del genere umano, sarebbe determinato dalla sola potenza della ragione. Ma gli uomini sono trascinati più dalla cieca passione che dalla ragione, per cui la potenza naturale degli uomini, cioè il loro diritto, non può definirsi dalla ragione, ma da quegli istinti per i quali gli uomini sono mossi ad agire e mediante i quali si sforzano di conservarsi»⁵².

⁵¹ *Trattato teologico-politico*, tr. it. , Firenze 1971, pp. 269-71.

⁵² *Trattato politico*, tr. it. , Torino 1950, p. 76.

Se Rousseau non avrà conosciuto di prima mano questa concezione spinoziana che congiunge, all'interno della complessiva e unitaria organizzazione della natura, i due significati di legge naturale storicamente isolati all'inizio del *Discorso*, ne avrà certo avuto conoscenza indiretta⁵³. Senza andare troppo lontano si può ricordare che i passi sopra citati del *Tractatus theologico-politicus* erano stati sottoposti a critica veemente da parte di Pufendorf nello stesso giro di pagine cui ci siamo più volte richiamati. Qui Rousseau poteva leggere in forma dispiegata e puntuale (Pufendorf riporta i passi più significativi dell'inizio del cap. XVI del *Tractatus* e li confuta uno per uno) gli argomenti di lotta ideale tra il giusnaturalismo in tutti i sensi «moderno», e quello moderno solo anagraficamente ma in realtà «eterodosso» e assimilabile, nella consapevolezza di Pufendorf, all'errore dei giureconsulti romani. Per «diritto», dice Pufendorf, Spinoza nient'altro intende che la «facoltà naturale di agire», ma come si fa a inferire da ciò che ognuno «deve» fare tutto ciò che ha «diritto» di fare? Dal «diritto» viene del tutto espunta la «legge» che deve regolarlo e che ci impedisce di fare certe cose che pure potremmo compiere. Uso assolutamente inammissibile quindi in Spinoza di «legge naturale» (per designare una qualità fisica), ma uso improprio anche del termine «diritto», in quanto riferito a esseri privi di ragione, poiché «à parler juste, le droit d'agir ne convient qu'aux Etres Intelligens»⁵⁴.

Ma la polemica con Spinoza finiva per mettere in questione anche Hobbes. Dopo aver fissato i propri fondamenti dello stato di natura (autoconservazione e indipendenza o assenza di ogni autorità umana), Pufendorf cercava di ricondurre a questi principi Hobbes, separandolo con ciò nettamente da Spinoza. L'argomento era che, nonostante qualche intemperanza di formulazione, l'uomo di Hobbes non fa nello stato di natura ciò che vuole, poiché è sottomesso alle «leggi naturali della retta ragione». Barbeyrac nelle note al testo confutava anche questa volta il suo autore, sostenendo che la «recta ratio» altro non è in Hobbes che un ragionamento o un calcolo sulle proprie azioni e che nessuna differenza può essere fatta per questo aspetto tra l'autore del *Leviathan* e Spinoza. In ogni caso, il problema Hobbes s'imponeva a Rousseau anche attraverso questa interessante dissociazione interpretativa. È vero che in Hobbes non v'è questione di «diritto» comune agli uomini e agli animali; ed è pure vero che la distinzione formale tra *jus* e *lex*, tra libertà di fare o

⁵³ Sui rapporti tra Rousseau e Spinoza, cfr. P. Vernière, *Spinoza et la pensée française avant la Révolution*, Paris 1954, vol. II, pp. 475-94, ma non si fa questione dei problemi che qui si dibattono, né, più in generale, di un'eventuale influenza spinoziana sul *Discorso sull'ineguaglianza*, il parallelo essendo in sostanza limitato ai classici temi del contratto e della religione; cfr. ancora W. Eckstein, *Rousseau and Spinoza*, in «Journal of the History of Ideas», giugno 1944, V, pp. 259-91; M. Francès, *Les reminiscences spinozistes dans le Contrat social de Rousseau*, in «Révue philosophique», 1951, CXLI, pp. 61-84. Cenni al diritto naturale in Spinoza si trovano nella letteratura piuttosto vasta sul pensiero politico e giuridico spinoziano, specie quando si affronta il rapporto con Hobbes; cfr. ad es., tra le cose più recenti, S. Zac, *Etat et nature chez Spinoza* in «Rév. de met. et de mor.», gen.-mar. 1964, pp. 14-40; H. Steffen, *Recht und Staat in system Spinozas*, Bonn 1968; R. Mc Shea, *The political philosophy of Spinoza*, New York 1968; W. Röhrich, *Staat der Freiheit. Zur politischen Philosophie Spinozas*, Darmstadt 1969; W. Röd, *Geometrischer Geist und Naturrecht*, Monaco 1970.

⁵⁴ *Le droit de la Nature* ecc., cit., I, pp. 175-80.

di astenersi è l'obbligo o prescrizione della ragione, è fermamente stabilita. Ma, d'altra parte, la posizione di Hobbes rilutta a essere inserita *tout court* tra i «moderni». La legge di ragione che «ricalca» il diritto, la convergenza di passione e ragione così nello stato di natura, come nei motivi che ne determinano la fuoriuscita, sono altrettanti temi che pongono il grande iniziatore del giusnaturalismo moderno al di fuori dello schema duale di istinto e ragione delineato da Rousseau; anche se il problema di Hobbes in Rousseau, circa la stessa configurazione dello stato di natura, è troppo complesso e importante per essere affrontato qui. Per ora, al termine di questa insufficiente e solo esemplificativa rassegna, ci occuperemo di due autori molto vicini a Rousseau: l'uno con la sua autorità intellettuale, e l'altro anche con i rapporti di fraterna amicizia, durati a lungo e nemmeno nella rottura obliati. Intendiamo parlare di Montesquieu e di Diderot.

IX – *Montesquieu*

Nel libro I dell'*Esprit des lois*, proprio in apertura della grande opera, si trova una definizione della legge naturale che, come osserva J. Starobinski, è «plus proche des jurisconsultes romains» che non ai moderni di Rousseau⁵⁵.

Les lois dans la signification la plus étendue, sont les rapports nécessaires qui derivent de la nature des choses; et dans ce sens, tous les êtres ont leurs lois, la Divinité a ses lois, le monde matériel a ses lois, les intelligences supérieures à

l'homme ont leurs lois, les bêtes ont leurs lois, l'homme a ses lois⁵⁶.

C'è una ragione originaria e le leggi sono appunto le relazioni che intercorrono tra quella ragione e i diversi esseri, nonché le relazioni dei diversi esseri tra loro. Dio creatore e conservatore dell'universo opera secondo leggi che egli conosce perché le ha fatte; il mondo, la materia si muovono secondo leggi invariabili; gli esseri particolari intelligenti hanno leggi fatte da loro, ma ne hanno altre che non hanno fatto. Anche le leggi del «mondo intelligente» sono per natura invariabili, ma gli uomini non le seguono costantemente (nemmeno quelle che essi stessi hanno fatto) poiché sono per natura autonomi e insieme limitati, soggetti all'errore. Quanto agli animali (siano governati dalle leggi generali del movimento o da un loro particolare movimento) non hanno con Dio un rapporto diverso da quello che ne ha il mondo materiale. Essi hanno però l'attrazione del piacere con cui conservano gli individui e la specie; hanno «leggi naturali» in quanto sono uniti, nei rapporti scambievoli fra di loro e con gli altri esseri, dal «sentimento»; hanno vantaggi diversi dai nostri: ignorano ad esempio le nostre speranze ma anche le nostre angosce, muoiono ma non

⁵⁵ O. C., III, p. 1297; cfr. anche F. Haymann (*art. cit.*, p. 76) che vede riproposta la confusione dei giureconsulti romani sul diritto naturale «dans quelques écrivains des temps de Rousseau», come Montesquieu e Blackstone.

⁵⁶ Cito dall'ed. a c. di J. Brethe de la Gressaye, Paris 1950-61, 4 voll., vol. I, pp. 19 sgg. (di non grande interesse sono le note e l'*Analyse* posta a commento dei passi che esaminiamo, cfr. pp. 15-18, 232-40; si veda anche, dello stesso curatore, *La philosophie du droit de Montesquieu*, in «Arch. de ph. du droit», 1962, pp. 199-210).

conoscono la morte, sono più regolati e si conservano meglio di noi. L'uomo in quanto essere fisico è, al pari degli altri corpi, governato da leggi invariabili; in quanto essere intelligente viola di continuo le leggi di Dio e quelle che lui stesso ha fatto. E' un essere limitato, come si è detto, soggetto all'errore, all'ignoranza, alle passioni; potrebbe perdersi se non fosse sostenuto dalla religione, dalla morale, dalle leggi politiche e civili.

Così, senza negare certo la specificità del mondo intelligente o razionale, Montesquieu lo ordina nell'ambito dei generali rapporti che derivano dalla natura delle cose e sono espressi dalle leggi. La scala degli esseri muove dall'invariabilità di leggi perfettamente osservate, com'è il caso delle piante, a leggi invariabili per natura che subiscono tuttavia nell'osservanza variazioni, iscritte anche esse, peraltro, nell'ordine di natura: così gli animali, avendo il «sentimento», non seguono invariabilmente le loro leggi naturali; gli uomini a loro volta che hanno oltre al «sentimento» anche la conoscenza (e quindi leggi positive) violano sistematicamente le leggi ma hanno strumenti propri per ricostituire entro un nuovo equilibrio questa loro specificità di natura.

Per il problema che direttamente ci interessa, bisogna anche osservare che Montesquieu mantiene la tripartizione ulpiana di diritto naturale, diritto delle genti, diritto civile e quest'ultimo suddivide in diritto politico o pubblico (relazioni tra governanti e governati) e diritto civile (rapporti dei cittadini tra di loro)⁵⁷. Ma c'è di più. Nel manoscritto dell'*Esprit des lois*, circa intorno alla metà del secondo capitolo del I.I, a conferma del fatto che l'uomo di natura sarebbe timido e pacifico, si trova un brano cancellato che per noi è interessante e il cui inizio suona così: «Les animaux (*et c'est surtout chez eux qu'il faut aller chercher le Droit naturel*) ne font pas la guerre à ceux de leur

⁵⁷ *Esprit des lois*, I, 3; cfr. anche XXVI, 1, dove troviamo queste distinzioni: diritto naturale, divino, ecclesiastico (o canonico), diritto delle genti, diritto politico generale, diritto politico particolare, diritto di conquista, diritto civile, diritto domestico. Ulpiano è citato tre volte nell'*Esprit des lois*, mai però in riferimento al passo che qui si commenta (cfr. II. XII, XXIII, XXVII).

espèce, parce que, se sentant égaux, ils n'ont point le désir de s'attaquer. La paix est donc la première loi naturelle...»⁵⁸.

Per il problema più generale del rapporto, del resto tante volte studiato, che intercorre tra Rousseau e Montesquieu, si osserverà solo che i tre brevi capitoli del primo libro dell'*Esprit des lois* sono letti con molta attenzione e a volte direttamente ripresi nel *Discorso* russoiano.

Si è già fatto cenno al tema del «sentimento» (comune agli uomini e alle bestie) e al vantaggio degli animali sugli uomini di ignorare l'angoscia e di morire senza aver consapevolezza della morte. Nel secondo e nel terzo capitolo del I libro dell'*Esprit des lois* sono almeno da ricordare questi motivi «russoiani»: la legge di natura deriva dalla costituzione del nostro essere e per conoscerla bene bisogna considerare l'uomo prima dell'istituzione della società; l'uomo allo stato di natura avrebbe la facoltà di conoscere piuttosto che la conoscenza, cercherebbe di conservare la propria esistenza prima di ricercarne l'origine; un simile uomo sarebbe estremamente timido. Se Rousseau, com'è noto, contesterà puntualmente quest'ultima tesi, assumerà invece quasi alla lettera la polemica di Montesquieu con Hobbes su due punti importanti: le nozioni d'impero e di dominio non potevano venire in mente agli uomini di natura; Hobbes attribuisce agli uomini dello stato di natura atteggiamenti come l'attacco e la difesa che derivano dall'istituzione della società. Anche per Montesquieu, con la costituzione della società gli uomini perdono (insieme con la loro debolezza) l'eguaglianza naturale e danno vita, così nelle relazioni tra privati come in quelle tra le nazioni, a uno «stato di guerra» che induce, rispettivamente, all'istituzione del diritto politico e civile e del diritto delle genti. Naturalmente sono anche molti i punti in cui Rousseau si distacca

⁵⁸ Cit. in Brethe de la Gressaye in *op. cit.*, pp. 236-37, (cors. nostro) (cfr. *Pensées* I, n. 615). Ha scritto molto nettamente R. Shackleton che, facendo l'esempio degli animali, Montesquieu «was adopting, extending and rejuvenating, within the limits of cartesian science, the notion of Ulpian» (*Montesquieu. A critical biography*, London 1961, p. 259). In base al presupposto che legge naturale ha tanto un significato «a posteriori» (di riconoscimento di un certo ordine degli eventi dell'universo), quanto «a priori» («as the moral order that should govern men's actions»), e certo ordine degli eventi dell'universo), quanto «a priori» (“as the moral order that should govern men's actions”), e che questi due significati si trovano per lo più congiunti negli scrittori di diritto naturale, M. H. Waddicor ha cercato di recente di mostrare che non c'è differenza tra Montesquieu e la «scuola del diritto naturale»; o se differenza c'è, non sta nel fatto che «his approach [di M.] was more 'physical' than theirs [i giusnaturalisti della 'scuola'] but on the contrary that it was more humanitarian» (*Montesquieu and the philosophy of natural law*, The Hague 1970, capp. 1-3; su Ulpiano pp. 61 sgg.; la tesi di Waddicor, sviluppata in polemica con chi, come lo stesso Brethe de la Gressaye, vede in M. una concezione «stretta», biologica, ulpiana possiamo ora dire, del diritto naturale, se non è condivisibile nella sua rigidità e nel suo assunto generale, è tuttavia bene argomentata e molto informata, ricca di riferimenti alle questioni che qui si esaminano; vedi ora anche S. M. Mason, *Montesquieu's idea of Justice*, The Hague 1975). Un'opinione opposta a quella di Waddicor aveva espresso P. Vernière quando invitava a non accostare Montesquieu ai «teorici idealisti» come Grozio, Locke e Pufendorf. «Il est curieux - diceva - que les quatre lois naturelles antérieures à la loi divine, soient pour lui celles de l'animalité: la peur, le besoin de nourriture, l'instinct sexuel et la sociabilité». Montesquieu, per Vernière, critica ma insieme prosegue Hobbes e soprattutto Spinoza. «De fait, sans qu'il soit nécessaire de croire à des rapports de filiation [tra Spinoza e Montesquieu], l'analogie est souvent évidente entre les deux systèmes, soit sur la notion générale du déterminisme, soit sur les applications particulières du droit naturel et du droit constitutionnel» (*Spinoza et la pensée française avant la Révolution*, cit., II, pp. 447-466; nella stessa direzione si muove il vecchio libro di C. Oudin, *Le spinozisme de Montesquieu*, Paris 1911; su Montaigne e Montesquieu, v. J. E. Bimbenet, *Montaigne et Montesquieu* in «Mem. de la Soc. d'Agriculture, Sciences, Belles-Lettres et Arts d'Orléans», 1882, XXIII, pp. 313-55).

profondamente da Montesquieu, e si possono ricondurre tutti intorno al tema della timidezza-debolezza originaria che spinge gli uomini di natura ad avvicinarsi, a provare piacere nello stare insieme, a godere della complessità del sesso, a legarsi tramite la conoscenza; in una parola, la differenza fondamentale è nel fatto che vivere in società è per Montesquieu una «legge naturale».

In pagine così dense e rilevanti per il *Discorso sull'ineguaglianza* come quelle del primo libro dell'*Esprit des lois*, subito fatto segno di attenzione e di attacco⁵⁹, è mai pensabile che Rousseau non abbia fissato con cura la definizione di legge da lui ripresa del resto alla lettera per designare la remota posizione dei giureconsulti romani⁶⁰?

X - Diderot

Nell'articolo «Droit naturel» di Diderot, pubblicato nel t. V dell'*Enciclopedia* (quello stesso dove compare l'articolo «Economie politique» di Rousseau), troviamo più che una definizione precisa, un atteggiamento di pensiero che, sebbene espresso con cautela, insidia tuttavia di dubbi lo schema russoiano dei «moderni» sul delicato tema della libertà, e quindi, di conseguenza, anche sul terreno del rapporto degli uomini con gli animali. È noto che contro questo articolo Rousseau polemizzerà, anche con durezza, nel capitolo II (libro I) del *Manoscritto di Ginevra*⁶¹. La premessa di Diderot, coperta appena dal tenue velo di un'ipotetica, solleva la questione della libertà e l'opportunità di distinguerla dall'atto volitivo: se l'uomo non è libero, le sue decisioni non nascono da un atto puro di una sostanza incorporea, ma da qualcosa di estraneo alla sua anima, e allora non vi sarà bene o male «ragionato», morale, giusto e ingiusto, dovere e diritto. È a seguito di questa situazione che il «raisonneur violent» accampa le sue esigenze: le passioni (secondo il tema di lì a non molto svolto ossessivamente da Sade) gli sono dettate dalla voce stessa della natura, ma, in quanto uomo, accetta le regole dell'equità e della ragione come pari possibilità per tutti di soddisfare l'insopprimibile bisogno di felicità. Tuttavia, questo equilibrio individualistico si rivela ingiusto, precario e pericoloso, ed ecco allora che Diderot rinvia la questione del giusto e dell'ingiusto, il complesso problema del diritto naturale, dinanzi al genere umano e al suo universale strumento che mai può ingannare: la volontà generale.

«Si les animaux étaient d'un ordre à peu près égal au notre – si dice in questo contesto -, s'il y avoit des moyens sûrs de communication entre eux et nous; s'ils pouvaient nous transmettre évidemment leurs sentimens et leurs pensées, et

⁵⁹ Tra gli attacchi dei laici è da ricordare quello di C. Dupin al quale si ritenne, senza molto fondamento, che avesse collaborato anche Rousseau. (Cfr. A. François, *Rousseau, les Dupin, Montesquieu*, in «Annales J.-J. Rousseau», XXX, 1943-45, pp. 47-64). L'accusa di spinozismo a Montesquieu scoppia con virulenza sulle pagine dell'organo giansenista «Nouvelles ecclésiastiques» (9 e 16 ott. 1749); Montesquieu risponde, com'è noto, con la *Défense de l'Esprit des lois*. Tanto sincera, per Vernière, è l'indignazione di Montesquieu, quanto non priva, dopo tutto, di un certo fondamento l'accusa del foglio giansenista. Sulla vicenda si veda J. Brethe de la Gressaye, *Introduction* all'ed. cit. dell'*Esprit des lois*, V: *La critique et la Défense*, pp. LXII-XCI.

⁶⁰ «...rapports généraux établis par la nature» (Rousseau); «...rapports nécessaires qui derivent de la nature des choses» (Montesquieu).

⁶¹ O. C., III, pp. 285-87.

connoître les nôtres avec la même évidence; en un mot, s'ils pouvaient voter dans une assemblée générale, il faudroit les y appeler; et la cause du *droit naturel* ne se plaiderait plus par devant l'*humanité*, mais par devant l'*animalité*»⁶².

Conclusione insostenibile, si aggiunge, poiché tra gli uomini e gli animali ci sono «barrières invariables et éternelles», sicché il diritto naturale e la volontà generale saranno strumenti regolativi di armonia e di unità riguardo alla sola specie umana. E tuttavia, qualche cenno della più vera e complessa posizione di Diderot a questo riguardo si coglie anche nella trama molto prudente dell'articolo «Droit naturel». Così, quando si dice che la volontà generale si consulta nei principi scritti delle nazioni civili e negli atti sociali dei popoli selvaggi, nelle convenzioni tacite stipulate fra i malfattori e anche «dans l'indignation et le ressentiment, ces deux passions que la nature semble avoir placées jusque dans les animaux pour suppléer au défaut des lois sociales et de le vengeance publique»⁶³.

L'articolo di Diderot compare alcuni mesi dopo l'uscita del *Discorso sull'ineguaglianza*⁶⁴. Non sarebbe perciò utilizzabile ai fini del nostro problema, se non fosse, da un lato, per il fatto che Rousseau, dati i suoi rapporti di amicizia con Diderot, poteva conoscere le idee del direttore dell'*Enciclopedia* intorno al diritto naturale già all'epoca della composizione del *Discorso sull'ineguaglianza* (cioè di un'opera dedicata per intero al problema del diritto naturale)⁶⁵; e dall'altro, per il fatto che l'articolo di Diderot s'inserisce coerentemente nelle linee di svolgimento del suo pensiero e rinvia a posizioni che, precedenti o seguenti, ne illuminano il reale significato. Così, meno di un anno dopo la pubblicazione del tomo V dell'*Enciclopedia*, nella celebre lettera a Landois del 29 giugno 1756, Diderot dipanava senza reticenze la confusione tra «volontaire» e «libre», di cui si parla nell'articolo: «Regardez-y de près et vous verrez que le mot liberté est un mot vide de sens, qu'il n'y a point et qu'il ne peut y avoir d'êtres libres, que nous ne sommes que ce

⁶² *Droit Naturel*, ora in Diderot, *Oeuvres politiques*, a c. di P. Vernière, Paris 1963, p. 33.

⁶³ *Ivi*, pp. 33-34; cfr. anche i punti 3, 4, 9.

⁶⁴ Le prime copie del *Discorso sull'ineguaglianza* vengono inviate a Parigi da Marc Michel Rey nella primavera del 1755 (cfr. *O. C.*, III, pp. 1860-61). Il tomo V dell'*Enciclopedia* esce nel settembre 1755; l'indicazione corrente del novembre si riferisce, con tutta probabilità, a una seconda tiratura effettuata nello stesso anno e accompagnata da un'*Errata* (cfr. *O. C.*, III, p. 1864).

⁶⁵ «Questa voce [diritto naturale] rappresenta dunque - ha scritto P. Casini -, per intendere lo svolgimento del pensiero politico rousseauiano, un termine di paragone essenziale. Essa fu scritta nel periodo di più stretta collaborazione intellettuale e amicizia tra Diderot e Rousseau; riflette evidentemente le loro conversazioni; e le tesi in essa esposte vanno interpretate in stretta connessione sia con il *Discours sur l'inégalité* [...] sia con la voce di Rousseau *Economia politica* [...] sia con il primo abbozzo del *Manuscrit de Genève*». *Enciclopedia*, a c. di P. Casini, cit. p. XLII (nota introduttiva, seguita da una buona bibliografia essenziale; sui rapporti in particolare di questa voce con il trattato di Pufendorf-Barbeyrac, v. R. Hubert, *Rousseau et l'Encyclopédie*, Paris 1928).

qui convient à l'ordre général, à l'organisation, à l'éducation et à la chaîne des événements»⁶⁶. È pensabile che Rousseau non abbia conosciuto nel profondo anche questo Diderot «esoterico» e officioso, così vicino al Diderot ufficiale? E del resto, non poteva sfuggire ai contemporanei di Diderot il collegamento di «Droit naturel» con altre posizioni diderotiane espresse in opere precedenti l'*Enciclopedia* o in altre voci della stessa opera. A proposito della voce «Animal» ad esempio, comparsa nel I tomo dell'*Enciclopedia*, un osservatore prevenuto e parziale ma non privo di acume come A. Chaumeix aveva osservato:

«Quali sono dunque le proprietà dell'uomo? Come, dirà il lettore, essi [gli Enciclopedisti] non ammettono dunque assolutamente alcuna differenza tra noi e gli altri animali? Vogliono uniformare le varie specie animali? E l'uomo non sarà in nulla superiore alle bestie, giacché si accorda ad esse intelligenza e libertà? Quale sarà dunque il punto che li differenzia? [...] Essi tentano di distruggere le ragioni della diversità tra gli animali e gli altri esseri».

E aveva colto poi il collegamento di «Droit naturel» con questo indirizzo di pensiero: dovevate dire, osserva, «dato che *l'uomo non è libero*», dato «che le parole *diritto naturale* non hanno alcun senso»⁶⁷.

In conclusione (e senza appesantire ulteriormente il problema con riferimenti che pure verrebbe voglia di riportare) in Diderot s'incontra una definizione di diritto naturale e di volontà generale come *jus* piuttosto che come *lex*. La «regola prescritta» a esseri morali e liberi di cui parla Rousseau è sottoposta alla fine a un attacco radicale. Non c'è distacco, nella catena degli esseri, tra l'immanenza operante della natura e le sue presunte «prescrizioni». La razionalità umana è uno

⁶⁶ *Correspondance*, éd. Roth. t. I, p. 213 = *Oeuvres*, ed Assézat- Tourneux, t. XIX, p. 435.

⁶⁷ *Préjugés légitimes et réfutation de l'Encyclopédie*, Bruxelles [Paris] 1758-59 [voll. 8], I, pp. 205 sgg., II, p. 54. Citato da P. Casini in *Enciclopedia*, pp. XXIII-XXIV, 393. Rinunciamo di proposito a tracciare linee di continuità fra gli autori «antimoderni» nel senso russoiano, ma se ne potrebbero scorgere alcuni tratti, ad esempio, nella ricchissima ricognizione di Vernière sulla presenza di Spinoza nella cultura francese del secolo, all'incirca, che precede la Rivoluzione. Il rapporto Diderot-Spinoza è studiato da Vernière in un lungo capitolo del suo libro (*Spinoza et la pensée*, ecc., cit., vol. II, pp. 555-611) dove, sebbene non si faccia menzione specifica dell'art. *Droit naturel*, se ne mettono implicitamente in luce i motivi di continuità nell'opera diderotiana, visti nel segno dello «spinozismo»: dalle *Pensées philosophiques*, alla *Promenade du sceptique* in modo particolare, dalla *Lettre sur les aveugles* a *De l'interprétation de la nature*, fino all'*Enciclopedia* (che però, «loin d'éclairer les rapports de Diderot et de Spinoza, va les assombrir dangeureusement») e al «néospinozisme» degli anni dopo il 1759. «S'il est un principe sur lequel Diderot n'ait jamais transigé - scrive riassuntivamente Vernière -, c'est bien celui du déterminisme universel; dès les *Pensées sur l'interprétation de la nature*, le doute n'est plus permis» (p. 603). Per una connessione specifica dell'art. «Droit naturel» («fondé [...] sur la négation du libre arbitre») con l'organicismo deterministico di Diderot, si veda J. Proust, *Diderot et l'Encyclopédie*, Paris 1962, pp. 386 sgg. Una tesi quasi opposta a quella di Vernière sul rapporto Diderot-Spinoza è sostenuta da A. Vartanian, *Diderot and Descartes*, Princeton 1953, tr. it., Milano 1956, pp. 265 sgg.; su Montaigne e Diderot, cfr. J. Schwartz, *Diderot and Montaigne: The Essais and the Shaping of Diderot's Humanism*, Genève 1966.

specifico relativo che s'inserisce nel continuo come capacità di riconoscere pienamente e di adeguarsi, con strumenti originali, alla necessità.

XI - *La critica alla lezione dei "moderni"*

E torniamo ora al testo di Rousseau. Anche i «moderni» come si è visto non rispecchiano con fedeltà un momento storico di formazione della dottrina del diritto naturale, ma esprimono anzitutto una scelta, un'esigenza che Rousseau vuol mettere in primo piano, rafforzandola poi con la conferma un po' precaria della storia. Questa scelta si configura (giova sottolinearlo) funzionale a un intento costruttivo. La ripresa del naturalismo antico viene avvertita, come già in Barbeyrac, nei suoi pericoli scettici e dissolutori. Ciò che nei giureconsulti romani era «accezione particolare» rischia ora di diventare (e Rousseau lo sa per tante vie) significato univoco ed esclusivo. Così il «moderno» inquietante viene taciuto. Ma, d'altra parte, come si fa ad affidarsi alla pura, «metafisica» costruttività di altri «moderni»? Forse che questa linea non è esposta anch'essa ai contraccolpi scettici che s'accompagnano ai vuoti dogmatismi?

Se l'«*acception particulière*» dei giureconsulti romani rivelava subito e senza pretese la sua parzialità, risultando perciò comprensibile e utile, l'accezione di legge naturale dei moderni, al contrario, ha bisogno di una preliminare verifica critica prima di poter essere ricondotta alla sua diversa (e anch'essa parziale) verità, prima di poter essere ripresa e utilizzata. Isolato così il nucleo teorico peculiare, formale e positivo dei moderni (la definizione cioè del campo di competenza umano, morale, razionale della legge di natura), Rousseau muove subito alla critica delle prevaricazioni e distorsioni che l'hanno accompagnato: «*mais définissant cette Loy chacun à sa mode...*». Arbitrarietà, contraddizione e incomprensibile astrattezza sono appannaggio di questa riflessione. La cattiva infinità trova pure un punto di unificazione paradossale nel fatto che, in tutto diverse tra loro, le moderne definizioni di legge naturale

*s'accordent seulement en ceci, qu'il est impossible d'entendre la Loy de Nature et par consequent d'y obéir, sans être un très grand raisonneur et un profond Metaphysicien. Ce qui signifie précisément que les hommes ont dû employer pour l'établissement de la société, des lumières qui ne se développent qu'avec beaucoup de peine et pour fort peu de gens dans le sein de la société même*⁶⁸.

Il vizio generale dei moderni è dunque l'anacronistico intellettualismo o l'astratto razionalismo, una metafisica che si separa dalla complessa e comune realtà umana. Da un lato, questo vizio è segnato dalla pretesa esclusivistica di voler proiettare a tutti i tempi della storia umana (comprese dunque le origini) e a tutti gli uomini, nonostante ogni evidenza, principi di profonda e incomprensibile metafisica. Dall'altro lato, come si dice subito dopo nel testo, attraverso un facile scambio dal dover essere all'essere si pretende che tali principi esprimano la reale e universale «natura delle cose», mentre in realtà non sono che il frutto di convenzionali desideri,

⁶⁸ O. C., III, p. 125.

giudicati utili in astratto al bene pubblico, e che, solo in forza appunto di un presunto benessere, vengono arbitrariamente elevati a leggi di natura⁶⁹.

Ma la definizione dei moderni - una volta separata dagli svolgimenti che hanno voluto farne una chiave di comprensione assoluta quanto infondata della realtà, ricondotta con ciò a un'evidenza simile a quella della definizione dei giureconsulti, a una misura (come si è anticipato) di verità parziale e proprio per questo capace di essere ripresa - a che cosa conduce esattamente nella trama del *Discorso* russoiano? A dir meglio, ora, a che cosa conducono le due proposizioni giusnaturalistiche con tanta cura (e forzatura) definitoria isolate da Rousseau?

Arriviamo qui a un punto veramente nodale del *Discorso sull'ineguaglianza*. Quest'opera, a dirla in breve, è strutturalmente percorsa e tramata proprio dal duplice motivo – giusnaturalismo dei giureconsulti romani e giusnaturalismo dei moderni – che siamo venuti finora indagando. Attraverso la storia, che deforma ma anche arricchisce e conferma, Rousseau ha in realtà fissato i principi costitutivi, la tensione radicalmente ancipite del proprio giusnaturalismo, e dunque la fondazione strutturale della sua opera. Il compito che Rousseau si prefigge ci appare ora molto più largamente ricostruttivo di quanto dapprima non si configurasse e, si capisce, anche molto più ambizioso. La scienza del diritto naturale è perseguita, tutt'insieme, nel suo scopo formale (la ricerca cioè della natura dell'uomo come fondamento del diritto e della società) e nella delineazione, acquisizione e recupero dei momenti storico-teorici più alti che l'hanno costituita. Lo scopo formale in realtà non si è mai espresso in un contenuto adeguato, a cominciare dal «vero» stato di natura; e tuttavia, nel corso di questa riflessione giusnaturalistica, sono emersi frammenti di verità (per così dire) che, isolati e ricomposti, risistemati, possono darci la compiuta scienza del diritto naturale.

I giureconsulti romani, nella rivisitazione di Rousseau, ci hanno trasmesso una lezione parziale sì ma anche imprescindibile, da utilizzare anzi con forza contro le pretese unilaterali dei moderni: quella cioè che l'uomo è figlio della terra, della natura, vive in comunione con essa, agisce come gli altri esseri della natura in base a «Principes certains et invariables», a una «Celeste et majestueuse simplicité»⁷⁰, è legato per la sua conservazione a rapporti necessari e generali, stabiliti per tutti gli esseri animati. I moderni, da parte loro, hanno insegnato un punto altrettanto rilevante, ossia che la legge naturale riguarda solo gli uomini: esseri morali, intelligenti e liberi. E' vero che questo punto deve essere preliminarmente criticato e ridimensionato nelle sue pretese, come si è visto, ma è anche significativo che Rousseau si congiunga ora senza incertezze al giusnaturalismo storicamente costruttivo dei moderni, al giusnaturalismo di precisa matrice etica, umanistica e razionalistica.

⁶⁹ *Ivi*, «On commence par rechercher les règles dont, pour l'utilité commune, il seroit à propos que les hommes convinsent entr'eux; et puis on donne le nom de Loi naturelle à la collection de ces règles, sans autre preuve que le bien qu'on trouve qui résulteroit de leur pratique universelle. Voilà assurément une manière très-commode de composer des définitions, et d'expliquer la nature des choses par des convenances presque arbitraires».

⁷⁰ *O. C.*, III, p- 122.

XII – *La formale riunificazione delle due definizioni di legge naturale*

Ma la critica, prima del tentativo di utilizzazione positiva di questi principi, ha ancora una parola da dire. Non basta aver richiamato la parzialità della definizione dei giureconsulti, e aver liberato la definizione dei moderni dalla fumosa arbitrarietà che finiva per renderla impraticabile. Rousseau compie ora, a sviluppo diretto della sua argomentazione, un passo avanti, cercando di individuare la logica comune che sottende le insufficienze, l'unilateralità delle due posizioni. Il discorso si svolge in prosecuzione delle critiche ai moderni (con i quali ormai Rousseau polemizza dall'interno e in diretta continuità), ma abbraccia ogni forma di giusnaturalismo. L'errore comune consiste anzitutto, come già si è detto, nella carente analisi della vera natura dell'uomo, nel fatto cioè che entrambe le posizioni non sono pervenute alla conquista del reale, a una vera scienza. Questa critica (che in fondo ripete tautologicamente la verità-parzialità delle due posizioni) è accompagnata da una riserva di natura formale, definitoria – si ricordi che tutta la discussione ha avuto origine appunto da un problema di definizione – che mentre rivela meglio l'intenzione e la consistenza della critica, accenna altresì alla ricomposizione positiva che Rousseau tenterà di darne.

Connoissant si peu la Nature et s'accordant si mal sur le sens du mot *Loi*, il seroit bien difficile de convenir d'une bonne definition de la Loi naturelle. [...] Mais tant que nous ne connoissons point l'homme naturel, c'est en vain que nous voudrions déterminer la Loi qu'il a reçue ou celle qui convient le mieux à sa constitution⁷¹.

La grande assenza sta nella conoscenza vera dell'uomo naturale (una volta pervenuti a ciò, si può dire agevolmente: questo è l'essere originario, questa dunque la sua legge); e proprio una tale deficienza nel giusnaturalismo si è congiunta (come causa ed effetto insieme) a un'insostenibile definizione di «legge naturale», che ora è stata tirata tutta dalla parte della «legge», ora invece è stata per intero ricondotta alla «natura». La via ricostruttiva che Rousseau sceglie passa così dapprima per una «buona» definizione di legge naturale, tale che tenga conto dei due elementi che ne costituiscono il concetto, e quindi per una viva analisi dell'uomo naturale che sia conforme a questa definizione, e ne mostri l'intrinseca connessione con l'uomo *à part entière*. Leggiamo allora con molta attenzione la definizione russoiana di legge naturale, che meglio esibisce ora le sue due condizioni di possibilità.

Tout ce que nous pouvons voir très clairement au sujet de cette Loi, c'est que non seulement pour qu'elle soit loi il faut que la volonté de celui qu'elle oblige puisse s'y soumettre avec connoissance; mais il faut encore pour qu'elle soit naturelle qu'elle parle immédiatement par la voix de la Nature⁷².

Siamo giunti qui all'utilizzazione simultanea e all'importante tentativo di costituire un nesso tra le due linee giusnaturalistiche in precedenza isolate da Rousseau. L'errore opposto ma comune

⁷¹ O. C., III, p. 125.

⁷² *Ivi*.

di queste linee consisteva nel rendere parziale, unilaterale e perciò in definitiva arbitrario ciò che la definizione di legge naturale pretende sia congiunto in un legame indissolubile. Ed è ora come se l'intera vicenda del giusnaturalismo, nei suoi risultati teorici decisivi ma anche nei grandi momenti storici che li hanno espressi, si piegasse all'esigenza sintetica, critico-ricostruttiva di Rousseau. Dei moderni, si recepisce il punto che la «legge» è una prescrizione che comporta nei destinatari «connaissance», e cioè, tutt'insieme, razionalità, libertà, moralità (che senso ha, si era chiesto ad esempio Pufendorf, su questa linea, prescrivere o ordinare cose che già l'istinto naturale ci ispira in maniera irresistibile?); e, con i giureconsulti, si aggiunge che questa legge, se vuole essere naturale, deve parlare con la voce della natura e, si badi bene, bisogna che essa parli «*immédiatement*» con questa voce.

Ma – è giunto ora il momento di chiederselo – era possibile far convivere in una struttura unitaria l'immediatezza della natura e la mediazione richiesta dalla «legge», l'assoluta necessità e la libertà? Su questo delicato problema Rousseau non ci ha detto ancora nulla. La definizione «buona» di legge naturale è stata ottenuta attraverso il semplice accostamento o la sovrapposizione («non seulement [...] Mais») di due principi eterogenei, senza che venisse indicata alcuna mediazione, o, più semplicemente, alcuna intrinseca relazione tra di essi. E la questione che ora si presenta a Rousseau è davvero grave, poiché da un lato egli sa che questi principi si riconducono a concezioni filosofiche diverse e che sono tra loro incompatibili (l'uno toglie l'altro); dall'altro, come non può accettare la pura ripresa di posizioni scettiche (in virtù del suo stesso assunto sistematico e ricostruttivo), così non può accettare le mediazioni che, in vista di una pretesa fondazione «naturale» e razionale della società, il giusnaturalismo moderno ha diversamente tentato tra «diritto» e «legge», regola immanente di natura e prescrizioni rivolte a uomini razionali e liberi.

Insomma, le due proposizioni giusnaturalistiche dovrebbero essere sì tenute ferme nella loro radicalità, ma di qui anche ripensate, senza accorgimenti compromissori, nella loro unitaria compostibilità. A questo scopo è evidente che la semplice definizione di legge naturale è di per sé insufficiente, e anzi finisce per accentuare i lati immediatamente divergenti della questione. Tutto è invece ora affidato alla capacità di ripensare e di svolgere con rigore, nel vivo di una riflessione filosofica e insieme storico-descrittiva (come quella che coinvolge le origini del genere umano), una simile esigenza. La sintesi della posizione giusnaturalistica antica e di quella moderna si realizza, eventualmente, all'interno di una costruzione giusnaturalistica radicalmente nuova rispetto al passato e insieme comprensiva dei momenti di verità che il passato ha espresso: è il compito specifico e, dal punto di vista strutturale, il compito principale del *Discorso sull'ineguaglianza*, nella complessità e nell'interezza del suo disegno. Qui dunque la nostra analisi dovrebbe fermarsi, passando a un'analisi diretta del testo. Tuttavia ci pare utile, in conclusione, soffermarci ancora schematicamente sulle ulteriori premesse del *Secondo Discorso*, che indicano insieme la centrale permanenza del nostro problema definitorio e la difficoltà di comporlo in una sistemazione soddisfacente.

XIII – *Il lato fisico e quello metafisico-morale dell'uomo.*

Non si può del tutto escludere che nella prima parte del *Discorso* si trovi, almeno implicitamente, anche un tentativo di dare una soluzione di tipo strutturale-sincronico al problema della legge fisica

e di quella morale, di necessità e di libertà, che miri a tenere insieme, nella simultaneità dell'unica costituzione dell'uomo di natura, i due elementi di cui si compone la «legge naturale». L'inizio del *Discorso sull'ineguaglianza* ci presenta un uomo di natura che ha pochi bisogni ed è immediatamente in grado di soddisfarli, grazie alla naturale fertilità della terra. Sebbene quest'uomo non abbia nemmeno un istinto peculiare e univoco, permane da ultimo in una situazione sostanzialmente istintuale. Così pure, c'è in lui un peculiare adattamento all'ambiente, per cui diventa forte, impara a sfruttare le risorse del proprio corpo, imita gli altri animali e insieme si paragona ad essi, impara a combattere le bestie feroci. Ma una volta che questo equilibrio è stato raggiunto, il ciclo sembra chiudersi, ribadito da un mondo esterno costante e uniforme, senza tensione propriamente umana alla crescita e al distacco dall'immediatezza naturale. La regola generale e invalicabile entro cui si strutturano tutte le variazioni interne alla natura, è quella della ripetitività, e consiste per l'uomo in una «manière de vivre simple, uniforme, et solitaire»⁷³. E come l'uomo naturale s'iscrive senza trascendimento nel mondo esterno, così, *more ferarum*, muore senza conoscere la morte, ignora l'ansia del futuro, le malattie, ed è immune da quella sorta di peccato contro natura che è il pensiero. La conclusione di Rousseau al termine di questa prima descrizione dell'uomo naturale, in cui è presente molto Montaigne, è netta: «Tel est l'état animal en général, et c'est aussi, selon le rapport des Voyageurs, celui de la plûpart des Peuples Sauvages»⁷⁴. Fin qui, sembra vi sia una perfetta adesione alla tesi ulpiana sulla natura comune all'animale e all'uomo.

Ma ecco che assistiamo ora a una complicazione di non poco rilievo: finora s'è parlato solo del lato fisico dell'uomo, ora bisogna esaminarlo anche «par le côté Métaphysique et Moral». Là dove sembrava regnare un equilibrio statico e naturalistico, omogeneo al deterministico universo animato, interviene un principio di natura affatto diverso, che è prerogativa esclusiva dell'uomo e segna la sua irriducibilità agli altri animali. Questo principio non è tanto la ragione o l'intelletto e la formazione delle idee (in base al nesso sensi-idee, spiega Rousseau, l'uomo differisce solo quantitativamente dagli animali), ma è la qualità specificatamente umana di essere agente libero. «La Nature commande à tout animal, et la Bête obéit. L'homme éprouve la même impression, mais il se reconnoît libre d'acquiescer, ou de résister; et c'est surtout dans la conscience de cette liberté que se montre la spiritualité de son âme»⁷⁵. Accanto alla libertà (assunta con preciso rovesciamento di Diderot come «puissance de vouloir ou plutôt de choisir»), e in maniera ancor più netta e incontrovertibile, Rousseau pone poi un secondo principio specifico dell'uomo rispetto all'animale: la facoltà («distinctive et presque illimitée») di perfezionamento o «*perfectibilité*», la quale «réside

⁷³ O. C., III, p. 138. Le osservazioni sulla trama strutturale del *Secondo Discorso* che qui si svolgono sono di necessità riassuntive e schematiche. La scelta era, altrimenti, di lasciarle cadere del tutto. Chi scrive è tuttavia da tempo impegnato in una ricostruzione complessiva del pensiero politico di Rousseau (incentrata sul rapporto tra il *Discorso sull'ineguaglianza* e il *Contratto Sociale*), dove le questioni ora accennate sono fatte oggetto di analisi diretta e larga.

⁷⁴ O. C., III, pp. 140-41.

⁷⁵ O. C., III, pp. 141-42.

parmi nous tant dans l'espèce, que dans l'individu, au lieu qu'un animal est, au bout de quelques mois, ce qu'il sera toute sa vie, et son espèce, au bout de mille ans, ce qu'elle étoit la première année de ces mille ans»⁷⁶.

Il testo di cui ora s'è detto, sembra semplicemente illuminare un intero, per comodità espositiva diviso in due parti. Dopo aver riassunto i caratteri dell'uomo di natura fin lì considerati, Rousseau vi «aggiunge» («Je n'ai considéré jusqu'ici que l'Homme Physique») l'altro lato del «composto», ossia la libertà come segno di incommensurabile differenza dell'uomo dall'animale, atto non «meccanico» ma «puramente spirituale». La ricognizione sembra così riguardare una strutturale simultaneità, indica un'inscindibile compresenza dei due «côtés»; solo per astrazione si può isolare l'«Homme Physique». Ma una simile conclusione, cui pure Rousseau aderisce nel profondo del suo animo, con evidenza fa difficoltà nel peculiare quadro della prima parte del *Discorso*. Ed è per questo, intanto, che l'aspro terreno della libertà, circondato da «difficultés», viene messo da parte a favore di un criterio giudicato più semplice quanto certo e incontrovertibile di differenza tra l'uomo e l'animale, ossia la perfettibilità, che, attivandosi solo in certe circostanze, sembra intrinsecamente disposta alla storia. Certo la questione, qui non affrontabile, sarebbe quella di capire fino a che punto la perfettibilità sia un perfetto analogo della libertà, se entrambe giungano all'atto solo in occasione di certe circostanze, o se, addirittura, la libertà stessa sia messa in moto dalla «faculté de se perfectionner». Ma, in ogni caso, sebbene troppo numerosi e «formels» siano i testi dove l'uomo di natura è detto «livré par la Nature au seul instinct», sembra anche di capire che Rousseau, concentrandosi sulla perfettibilità, e sulla necessità naturale come motore di una storia distorta non sembra disposto a coinvolgere, direttamente, anche la libertà nell'avventura degli accidenti e del tempo.

Ma cosa potrebbe poi mai significare, nel vivo del testo, il fatto che la libertà, almeno in un certo grado, a tal punto definisce l'uomo da dover esser presupposta come sempre presente, anche nella pura condizione di natura? Si può (ed è stata tentata) l'ipotesi interpretativa di una libertà, con la connessa perfettibilità, che è sempre in qualche modo operante, a cominciare dal fatto che l'uomo «costruisce» il proprio istinto, di cui è naturalmente privo, e lo forma, imitando le bestie, di qualità superiore, perché si appropria di tutti gli istinti che gli animali posseggono, diventando per esempio onnivoro. Vi sono nell'uomo «facultés» capaci dapprima di compensare la mancanza d'istinto proprio, e quindi, nella continuità di una posizione specifica e particolare entro il mondo animale, di innalzarlo molto al di sopra di esso.

Si potrebbe aggiungere qualche altro debolissimo segno in questa direzione, ma lo sforzo non darebbe alla fine risultati apprezzabili. La libertà resta alla fine fuori campo: Rousseau è sempre convinto, secondo la celebre formula del *Contratto*, che la libertà coincide con la stessa qualità d'uomo; senza contare che tra i significati del termine c'è, oltre a «puissance de [...] choisir», anche quello di indipendenza da altro – cose e soprattutto persone – un'accezione non certo trascurabile,

⁷⁶ O. C., III, p. 142; cf. p. 135.

né solo riportabile al mondo animale nel *Discorso*.⁷⁷ Ma alla fine si deve insistere sull'insostenibilità di una lettura che implichi un'originaria libertà. La peculiarità del *Discorso*, la sua forza, sta proprio nel disporre sul piano della storicità e della formazione nel tempo ciò che, per altro verso, è pensato nella sua illuminante e costante presenza. Se Rousseau ha davvero pensato, per un momento, di svolgere con rigore la tesi della simultanea presenza della necessità (come struttura dell'universo) e di un'incipiente libertà nello stato di natura, deve essersi trattato di un pensiero fugace, alla fine non seriamente perseguito, né perseguibile. Poiché è subito evidente che la libertà avrebbe un carattere nell'atto stesso eversivo di un ordine naturale fondato sulla necessità di un equilibrio statico e ripetitivo, di una condizione che (come si dice poco dopo nel testo) nessuna tensione o «tentazione» spinge a infrangere⁷⁸. Quando Rousseau vuole descrivere la dissoluzione dello stato di natura, non deve far altro che mostrare concreti esercizi di libertà e di perfettibilità (ad es. «il primo» che fece questa o tal'altra cosa). Per converso, riesce francamente impossibile sulla base del testo russoiano immaginare un uso positivo e non condizionato della libertà, che dia senso inequivocabilmente positivo alla storia.

Così, si deve concludere che il tentativo di ripensare unitariamente la «legge» e la «natura» si risolve in una riproposizione quasi tautologica dei concetti che la definizione rigorosa di legge naturale già implicava. Un lato della questione – quello per cui la legge parla «immediatamente» con la voce della natura – è sì sviluppato, con notevole rigore e ricchezza descrittiva; ma l'altro lato – quello per cui la legge è una regola prescritta a esseri intelligenti e liberi – è stato per ora solo richiamato e fissato in quanto aspetto, pur decisivo, del complessivo problema giusnaturalistico. Il diritto naturale è davvero, secondo la definizione di Ulpiano, «quod natura omnia animalia docuit», e dovrebbe essere, insieme, nella completezza della definizione, ciò che di precipuo e di distintivo vi è nell'uomo rispetto all'animale. Nulla di preciso ci viene detto circa la «règle» che fonda questa seconda accezione di diritto, anche se troviamo identificata nella libertà (sulla scorta forse soprattutto di Buffon) la condizione che separando senza incertezze (con una distanza «infinita» aveva detto Buffon) l'uomo dall'animale, dovrebbe esser pronta a piegarsi a una norma.

⁷⁷ O. C., III, pp. 151-52. «Je sçai qu'on nous répète sans cesse que rien n'eût été si misérable que l'homme dans cet état [primitif] [...] Or je voudrais bien qu'on m'expliquât quel peut être la genre de misère d'un être libre, dont le coeur est en paix, et le corps en santé».

⁷⁸ «Mais sans recourir aux témoignages incertains de l'Histoire, qui ne voit que tout semble éloigner de l'homme Sauvage la tentation et les moyens de cesser de l'être? Son imagination ne lui peint rien; son coeur ne lui demande rien. Ses modiques besoins se trouvent si aisément sous sa main, et il est si loin du degré de connoissances nécessaire pour désirer d'en acquérir de plus grandes, qu'il ne peut avoir ni prévoyance, ni curiosité. Le spectacle de la Nature lui devient indifférent, à force de lui devenir familier. C'est toujours le même ordre, ce sont toujours les mêmes révolutions; il n'a pas l'esprit de s'étonner des plus grandes merveilles; et ce n'est pas chez lui qu'il faut chercher la Philosophie dont l'homme a besoin, pour savoir observer une foi ce qu'il a vû tous les jours. Son ame, que rien n'agite, se livre au seul sentiment de son existence actuelle, sans aucune idée de l'avenir, quelque prochain qu'il puisse être, et ses projets bornés comme ses vûes, s'étendent à peine jusqu'à la fin de la journée». O. C., III, p. 144.

XIV – *Amore di sé e pietà. Uno sviluppo diacronico del giusnaturalismo*

Ma proprio a conclusione della nostra pagina sul giusnaturalismo, s'incontra un altro e, questa volta, esplicito e convinto tentativo di pensare unitariamente i due significati di legge naturale. Ora però non più in senso sincronico ma diacronico, ossia legato allo sviluppo nel tempo della vicenda umana. Dopo avere fornito la «buona» definizione di legge naturale, Rousseau, con un celebre ammonimento, invita a mettere da parte tutti i libri scientifici (che solo insegnano «à voir les hommes tels qu'ils se sont faits») e a meditare sulle prime e più semplici operazioni dell'anima umana. In questo sforzo introspettivo, Rousseau scorge due principi anteriori alla ragione:

dont l'un nous intéresse ardemment à nôtre bien-être et à la conservation de nous mêmes, et l'autre nous inspire une répugnance naturelle à voir perir ou souffrir tout être sensible et principalement nos semblables. C'est du concours et de la combinaison que notre esprit est en état de faire de ces deux Principes, sans qu'il soit nécessaire d'y faire entrer celui de la sociabilité, que me paroissent découler toutes les règles du droit naturel; règles que la raison est ensuite forcée de rétablir sur d'autres fondamens, quand par ses développemens successifs elle est venue à bout d'étouffer la Nature⁷⁹.

Se l'intero sistema del diritto naturale deriva dall'intreccio del principio di conservazione di sé con quello di commiserazione o pietà, siamo di nuovo in una situazione "ulpianea". Il punto rilevante è infatti che la stessa pietà è disposizione «si Naturelle que les Bêtes mêmes en donnent quelquesfois des signes sensibles». Rispetto alla linea caratteristica e forte del *Discorso* si assiste certo qui, in sede proemiale e laterale, a una sorta di aggiustamento urbanizzante, con l'inserzione del tema della pietà nella rete strutturale dello stato di natura. Ma, tuttavia, è come se Rousseau proponesse una linea di generale definizione del diritto naturale, la quale però non riesce a prender corpo nell'analisi, venendo anzi smentita, quando si passi dall'indicazione tematica nel vivo svolgimento dei suoi contenuti, dall'affermazione della presenza della pietà alla esibizione della sua operante incidenza nello stato di natura. E' significativo qui lo scarto o la difficile congruenza del diritto di natura in generale, di cui pur si ricerca come s'è visto la consistenza, con le tesi più innovative e proprie del pensiero di Rousseau. Credo infatti, sebbene la questione sia molto dibattuta, che nel *Discorso*, nonostante le esplicite affermazioni in senso contrario, non ci sia posto logico o strutturale per la pietà, la quale, ove fosse presente, rovinerebbe caposalda essenziali del puro stato di natura: la rigorosa solitudine, il misconoscimento dell'identità di specie, l'indifferenza agli altri, e così via. Del resto è noto che nel *Saggio sull'origine delle lingue*, come nell'*Emilio*, Rousseau ponga onerose condizioni di sviluppo cognitivo perché si abbia l'esercizio della pietà: identificazione all'altro, conoscenza riflessione e immaginazione, comparazione delle idee - acquisizioni tali per cui riesce impossibile parlare della pietà come di un sentimento originario,

⁷⁹ O. C., III, pp. 125-26; cf., pp. 154-56.

naturale e irriflesso, compatibile con il puro stato di natura del *Secondo Discorso*⁸⁰. Ma non possiamo ora affrontare un simile tema, né quelli che vi si rapportano: la critica a Hobbes o il preciso rapporto tra conservazione e pietà. Nell'economia, pur larga, del nostro scritto si dirà solo, conclusivamente, che Rousseau, a tacere di ogni altra questione, fa qui uno sforzo per conferire, sempre al di qua del fondamentale discrimine costituito dalla «sociabilité», una consistente autosufficienza alla condizione naturale, con la pietà chiamata a svolgere un ruolo suppletivo di equilibrio, contro la deriva conflittuale di Hobbes.

All'altro capo, accanto alla legge naturale comune agli uomini e agli animali, troviamo anche qui il «droit naturel» razionale, il quale però interviene al termine di «sviluppi successivi» che soffocano il primitivo diritto, di modo che la legge naturale dei «moderni», come legge di ragione, è costretta a ricostruire su altri fondamenti una legge di natura profondamente diversa da quella originaria. Il discorso mette in campo un arduo ruolo della ragione, poiché se la prima legge è giunta ad essere «étouffée» dalla ragione, è sempre essa, la ragione, che dovrebbe ristabilire, su nuove basi, il diritto naturale. E' un'acquisizione certamente importante quella che pone nel tempo la costituzione della ragione, ma con ciò viene anche definitivamente perduta la possibilità di una definizione unitaria, strutturale-sincronica, della legge naturale; viene anche forse perduta, più in generale, ogni possibilità di definizione *tout court*? Una legge naturale, divisa in due principi diversi, con la ragione che dissolve e ricostituisce, potrebbe dirsi ancora una legge consistente con sé, dotata di quei caratteri di costanza e perpetuità che le sono da sempre riconosciuti? Se gli uomini stessi sono profondamente mutati, non possono essere stretti da un'inalterata regola unitaria. La storia si sottrae alla legge già per il fatto che quest'ultima si è duplicata. Il tempo inverte l'univoca definizione della «natura umana», consuma il principio-guida della legge naturale, sostituendolo con quello diverso e opposto della ragione. Non si dice del resto che la ragione ritrovi in sé la natura originaria, ma che, in forza di una reciproca esclusione, o c'è un principio o c'è l'altro, essendo i fondamenti dell'uno opposto a quelli dell'altro, e ognuno in sé sufficiente a costituire «legge».

⁸⁰ Nel cap. IX dell'*Essai sur l'origine des langues* si trova forse l'opposizione più chiara alla pietà del *Discorso sull'ineguaglianza*. «Comment nous laissons-nous émouvoir à la pitié? En nous transportant hors de nous-mêmes; en nous identifiant avec l'être souffrant. [...] Qu'on songe combien ce transport suppose de connaissances acquises. Comment imaginerais-je des maux dont je n'ai nulle idée? Comment souffrirais-je en voyant souffrir un autre, si je ne sais pas même qu'il souffre, si j'ignore ce qu'il y a de commun entre lui et moi? Celui qui n'a jamais réfléchi ne peut être ni clement, ni juste, ni pitoyable; il ne peut pas non plus être méchant et vindicatif. Celui qui n'imagine rien ne sent que lui-même; il est seul au milieu du genre humain». Cito dall'ed. a c. di A. Kremer-Marietti, Paris 1974, p. 121. Cf. pure la recisa risposta negativa alla domanda di Ch. Bonnet (Philopolis) se un uomo che non conosca il dolore possa provare pietà (O.C. III, p.236). Sul tema della pietà in rapporto alla complessa questione della datazione del *Saggio sulle lingue*, v. soprattutto J. Derrida (*De la Grammatologie*, Paris 1967, pp. 243-78.), che però al termine di una lunga e ricca analisi, è del parere che «l'économie de la pitié ne varie pas de l'*Essai aux grandes oeuvres*». Derrida discute e problematizza due brevi giudizi di R. Derathé (che è a favore della continuità) e di J. Starobinski (che a ragione rileva invece la diversa posizione di Rousseau intorno alla pietà nel *Discorso sull'ineguaglianza*. Interessante è il breve saggio di H. Grange, *L'Essai sur l'origine des langues' dans ses rapports avec le 'Discours sur l'origine de l'inégalité'*, in «Ann. Hist. de la Rèv. Fr.», luglio-sett. 1967, pp. 291-307. La questione dell'attacco «hobbesiano» del cap. IX dell'*Essai* è troppo complessa per poter essere esaminata qui.

Ogni giusnaturalismo conosce quel punto di discontinuità e di passaggio, di relativo dislivello nella legge naturale che è costituito dall'ingresso nella società civile; ma il processo è in ogni caso sotteso, persino nel caso estremo di Hobbes (dove mutano solo le condizioni di attuabilità della legge) da una linea di giusnaturalistica continuità. Nel caso esemplare di Locke, ad esempio, sono evidenti i caratteri che dallo stato natura si proiettano direttamente nell'omogenea configurazione della società civile. Con Rousseau si assiste invece a un quadro molto diverso. Tra lo stato di natura e la società civile c'è addirittura opposizione, diversa da quella hobbesiana, poiché istinto e sensibilità s'oppongono alla "raison", e c'è la seconda solo quando i primi sono stati «soffocati», quando scompaiono totalmente dalla scena. Gli sviluppi successivi attraverso cui si giunge dalla definizione «ulpianea» a quella dei moderni, o dall'istinto alla ragione coltivata, non rappresentano perciò niente affatto una continuità coerente e lineare, una potenzialità che si attua, perché sono attraversati invece da una profonda frattura di corruzione, che muta e radicalmente inverte la condizione dell'uomo. Le diverse regole del diritto naturale stanno tra loro in un rapporto di estrinsecità e di reciproca esclusione. E la conseguenza di ciò - per farvi ora soltanto un accenno - sarà che Rousseau affida l'originalità della sua ricerca a un giusnaturalismo interrotto e contraddetto (da giusnaturalista in lotta con il giusnaturalismo si potrebbe dire), per il quale o si ha, come nel *Discorso*, uno stato di natura che, senza condurre all'accogliente porto della società civile, ristà normativamente in se stesso, e quindi sembra consumarsi lungo le insuperabili vie della corruzione, o si hanno i «*Principes du droit politiques*» la cui relazione con la precontrattuale e sottostante natura umana è difficile e niente affatto univoca, di modo che uno dei problemi più difficili del *Contratto sociale* sarà quello di individuare, volta a volta, il sottostante referente naturale delle tesi politiche.

XV – *Il passaggio dalla potenza all'atto*

Tuttavia, al di là di ogni critica, si deve pure apprezzare fin qui lo sforzo di continuità che Rousseau manifesta riguardo allo schema generale del discorso, dove la legge naturale tende a rispecchiare nel suo insieme la lunga e complessiva vicenda storica dell'umanità. La continuità che la nozione di natura umana non riesce più ad assicurare, viene fornita dalla storia. La verità espressa dai giureconsulti romani, e quindi dal nesso di autoconservazione e pietà, e quella portata a luce dai moderni attingerebbero la loro piena capacità ermeneutica disponendosi logicamente su un lungo piano temporale, e fornendo così una definizione della legge naturale capace di esprimere l'intera vicenda della «natura umana». Il dispositivo concettuale chiamato a operare questa ricucitura è l'antica dottrina di potenza e atto. Ma se la nozione di potenza e atto è già nella sua originaria formulazione aristotelica gravata di problemi, ancor più ardua si mostra nella versione di Rousseau. La potenzialità della ragione si mostra dapprima in lotta con l'attualità di un principio contrastante, e dovrebbe quindi, battuta e soffocata la legge naturale dell'istinto, mutarsi da fattore dissolutivo dell'ordine naturale esistente, potenza del negativo o sintomo di malattia, in attuale ambito, necessario ed esclusivo entro cui disporre dal nuovo le regole del diritto naturale. La principale difficoltà concerne il momento in cui libertà, perfettibilità e ragione compaiono effettivamente nel

corso della storia. Secondo la tesi generale del *Secondo Discorso*, qualità e facoltà che erano nell'uomo naturale solo in potenza («en puissance») giungono all'atto in seguito a certe occasioni o circostanze esterne. Da un particolare punto di vista, tali occasioni sembrano addirittura iscriversi così fortemente nella continuità di potenza e atto, che la ragione altro non farebbe se non succedere automaticamente all'istinto, in quanto strumento di adattamento all'ambiente capace di rispondere ai bisogni di una situazione mutata. «Ce fut, par une Providence très sage – dice ad esempio Rousseau -, que les facultés qu'il [l'uomo] avoit en puissance ne devoient se développer qu'avec les occasions de les exercer, afin qu'elles ne lui fussent ni superflues et à charge avant le tems, ni tardives, et inutiles au besoin. Il avoit dans le seul instinct tout ce qu'il lui falloit pour vivre dans l'état de Nature, il n'a dans une raison cultivée que ce qu'il lui faut pour vivre en société⁸¹.

Ma in realtà, questa concezione di un equilibrio retto da due principi regolativi, pari quanto alla loro autosufficiente efficacia, profondamente diversi quanto alla loro intrinseca tessitura, ora istintuale ora pienamente razionale, che senza traumi si distribuiscono funzionalmente nel tempo, è quanto v'è di più lontano dallo spirito e dalle più acute tensioni del *Discorso*. Difatti, non a caso è sostenuto da un necessario disegno provvidenziale. Lungo questa via si giungerebbe alla fine a stabilire una soddisfacente continuità della storia, e, di conseguenza, a una piena e necessaria accettazione del presente. Ora però, il passaggio dalla potenza all'atto si complica e si rovescia in Rousseau, fino a trasformare il motore delle circostanze da luminoso decreto provvidenziale in un'incerta e rovinosa possibilità, che logicamente poteva non verificarsi e moralmente mai avrebbe dovuto verificarsi.

Après avoir montré que la *perfectibilité*, les vertus sociales, et les autres facultés que l'homme Naturel avoit reçues en puissance, ne pouvoient jamais se développer d'elles mêmes, qu'elles avoient besoin pour cela du concours fortuit de plusieurs causes étrangères qui pouvoient ne jamais naître, et sans lesquelles il fût demeuré éternellement dans sa constitution primitive...⁸²

Prima, e in altro contesto, Rousseau aveva parlato di un «concours singuliers et fortuits de circonstances [...] qui pouvoient fort bien ne jamais arriver»⁸³. Ma cosa sono queste capacità o facoltà virtuali che potevano (e dovevano) non giungere mai all'atto? Si può dire ancora che esse appartengono alla natura essenziale dell'uomo? E cosa sono le circostanze? I casi di cui si parla all'inizio della seconda parte del *Discorso* sono assolutamente «naturali»: non potevano non accadere. Rousseau ripete qui in termini di evoluzione e di sviluppo ciò che altrove aveva prospettato in termini di equilibrio statico e ripetitivo. La spiegazione naturalistica che, come aveva obiettato Ch. Bonnet, rende insensate le deplorazioni rousseauiane di perdita della condizione di

⁸¹ O. C., III, p. 152; per una valutazione complessiva e più approfondita del tema della provvidenza è indispensabile almeno il confronto con l'*Essai sur l'origine des langues*.

⁸² O. C., III, p. 162.

⁸³ O. C., III, p. 140.

natura, s'affianca e s'intreccia a quella «metafisico-morale»: solo costruendo uno stato di natura «ontologicamente» garantito da ogni parte, posto in un isolamento alla fine metastorico e metatemporale, è possibile differire nel tempo facoltà che, in modo quanto si voglia rozzo ed embrionale, ineriscono sempre alla struttura dell'uomo e fondano la sua peculiarità di specie.

Ci avviciniamo ora al punto forse più delicato del problema. Rousseau (per una complessa serie di motivi filosofici e politici che qui non è possibile nemmeno accennare) ha finito per condensare nel puro stato di natura come campo chiuso, statico e immediatamente naturalistico, la condizione d'essenza dell'uomo, la pienezza circoscritta ed equilibrata dell'antropologia vera o dell'*être*. Ma allora, muovendo da questa situazione, la perfettibilità, le virtù sociali e le altre facoltà che per differenza costituiscono l'uomo, non possono non configurare, perfino nel loro fortuito accadere, che uno stato di decadenza, costituendo l'anello decisivo di passaggio (a posteriori) tra una perfezione originaria, animalesca e divina insieme, che non doveva perdersi mentre di fatto si è perduta, e la progressiva corruzione della storia. La dimensione tragica che sottende il *Discorso* si esprime come delineazione di un modello perfetto ma perduto per sempre, e come rimpianto per l'accadere di ciò che era inevitabile accadesse, per la necessità avvertita insieme come colpevole.

Certo Rousseau deve mantenere, non solo formalmente, una certa ambiguità circa il concetto di perfettibilità⁸⁴, né può escludere di principio la positiva possibilità di svolgimenti diversi. Ma, con tutto ciò, ci pare che un uso positivo della perfettibilità, nella struttura profonda del *Discorso*, sembra impossibile per queste tre ragioni: anzitutto perché è in linea di principio contraddittorio con l'idealizzazione dello stato di natura (o c'è l'uno o c'è l'altro, e, posto lo stato di natura, la perfettibilità può costituirne solo il rovesciamento negativo); quindi perché di fatto non ci viene mai mostrato quale avrebbe potuto essere l'incidenza positiva della perfettibilità, mentre l'innovazione è, esplicitamente o no, connessa alla colpa; infine perché, come mostra bene il finale del *Discorso*, la perfettibilità conduce l'uomo socievole, che vive «*toujours hors de lui*»⁸⁵, a un tale grado di alienazione che non si vede come possa esser colmata la distanza dall'intero uomo di natura, né perciò su quali nuovi fondamenti la ragione possa ristabilire le regole di diritto naturale.

XV – *Sul rapporto tra Discorso sull'ineguaglianza e Contratto sociale*

E' sul misconoscimento della conclusione cui siamo appena giunti che si presume di solito fondare la continuità tra il *Secondo Discorso* e il *Contratto sociale*. Si ricorre per stabilire questa connessione o a una diretta giuntura, o a un mutamento sempre possibile di quadro e di giudizio tra

⁸⁴ Vedi ad es. *O. C.*, III, p. 142: «Il seroit triste pour nous d'être forcés de convenir, que cette faculté distinctive, et presque illimitée, est la source de tous les malheurs de l'homme; que c'est elle qui le tire, à force de tems, de cette condition originaire, dans laquelle il couleroit des jours tranquilles, et innocens; que c'est elle, qui faisant éclore avec les siècles ses lumières et ses erreurs, ses vices et ses vertus, le rend à la longue le tyran de lui-même, et de la Nature».

⁸⁵ *O. C.*, III, p. 193.

le due opere. La prima forma si ritrova in molti e importanti studiosi, a cominciare da Derathé, e crede di rintracciare in un punto preciso del *Discorso* la connessione con il *Contratto sociale*, e anzi lo sfondo originario da cui nasce la positiva relazione contrattualistica. Come una pellicola che, fino a un certo punto, si riavvolge, questo luogo sarebbe costituito dal momento un cui, avendo «la Société naissante» fatto posto «au plus horrible état de guerre», l'insicurezza e l'universale precarietà spinse il ricco (che più aveva da temere) a concepire «le projet le plus réfléchi qui soit jamais entré dans l'esprit humain», e cioè quel patto iniquo che, in nome di una falsa universalità della legge e di un'ingannatrice unione tra gli uomini, contrabbandò l'irrevocabile sanzione legale dell'usurpazione⁸⁶. Il vero contratto si sostituirebbe in questo luogo al patto ingannatore, in uno stato di guerra più che hobbesiano, e il *Contratto sociale* costituirebbe così l'alternativa nella continuità al *Discorso sull'ineguaglianza*. La seconda, che è per esempio in Gouhier (e solo in parte, in una lettura per la verità tra le più interessanti, anche in Starobinski) vorrebbe sempre possibile il passaggio dalla cattiva ma «contingente» storia ipotetica del *Discorso*, dipendente solo da un «caso funesto», alla concepibilità di una ben diversa storia, guidata non più dai fatti ma dai principi e dal diritto politico, Sarebbe in verità non difficile criticare entrambe: la prima perché renderebbe contraddittorio lo stato di guerra con la libera disponibilità all'impegno pattizio che, pur tra non poche complicazioni, regge i fondamenti precontrattuali del *Contratto*; la seconda perché, lasciando cadere qualsivoglia significato di «storia» dalla narrazione del *Discorso*, sembra scambiare la contingenza iscritta nella necessità, fonte essa stessa di ulteriore necessità, con una contingenza che riguarderebbe l'intero corso degli eventi, come in un disegno revocabile e sostituibile a piacere.

Si deve dire allora che la profonda struttura del *Discorso* è informata a una corruzione senza rimedio, inoltrepasabile, in quanto coincidente con la stessa forma distorta della relazione sociale? Lo schema generale operante in Rousseau è molto noto: bontà naturale (in quanto ignoranza del vizio e della virtù) degli uomini, finché – scrive all'arcivescovo di Parigi – qualcosa di estraneo non intervenga ad alterarla, facendo gli uomini di fatto cattivi. Queste due tesi sono illustrate mirabilmente nel *Discorso sull'ineguaglianza* attraverso la peculiare «bontà» umana dello stato di natura e l'analisi delle cause che hanno perduto l'uomo. Se non si vuole tuttavia fare dell'uscita dallo stato di natura una sorta di peccato originale, come quello «inventato» dal «retore Agostino» e contro cui Rousseau non si stanca di polemizzare, occorre qualcosa come il terzo classico momento della ripresa riformatrice, che in vari e non facili modi viene cercato da Rousseau. Qui interviene però la peculiarità del *Discorso*, che tematicamente si arresta alle prime due questioni, portando a compimento la delineazione del «triste» sistema intravisto sulla strada di Vincenne. Per un verso così non è in questa dura analisi di una storia corrotta che si devono cercare i rimedi al male; ma, dall'altro, il nesso sulla bontà di natura e corruzione dell'«homme de l'homme» è così forte e disperato da sembrar che precluda ogni via d'uscita. I percorsi alternativi, politici e pedagogici, devono guadagnare la loro possibilità, se ci riescono, a partire da questa dura premessa, lungo cammini veramente difficili. Perciò non prosecuzioni dirette, ma la disposizione a far parlare,

⁸⁶ O. C., III, pp. 176-77.

anzitutto, la chiusa e disperata sistematicità del *Discorso*; dopo di ciò, certo, discussione accanita delle ragioni che invitano a cautela, dei segni o dei ripensamenti anche minimi che possono stabilire il passaggio ad una prospettiva positivamente percorribile.

Così, per un solo esempio, meritano certamente un'attenta indagine i cenni e le tracce che per molte pagine della seconda parte del *Discorso* mostrano un diverso atteggiamento di Rousseau, già alle prese con tematiche positivamente contrattuali e teso a cercare criteri costruttivi e legittimanti entro la storia data. Ma si tratta di pagine tra le più veloci, allusive e difficili che siano uscite dalla penna di Rousseau, per le quali ancora manca, a mio parere, un'analisi soddisfacente, che muova da una valutazione complessa e non convenzionale di quel patto iniquo che, costituendo la probabile origine della società e delle leggi, i ricchi avvedutamente propongono e tutti, «les sages même», in un clima consensuale s'affrettano avventatamente a sottoscrivere. A partire di qui, su apre un grande ciclo di corruzione nella diseguaglianza, di carattere sociale, e a questo s'intreccia, a un certo punto della storia di Rousseau, il piccolo ciclo della corruzione delle forme politiche di governo, culminante nell'ambigua figura del «Despotisme», da un lato aperta (forse) a una nuova storia, e dall'altro (forse) chiusa in un «Cercle» naturalisticamente insuperabile. La crisi sociale e quella politica di fatto si connettono fortemente tra loro, ma restando pure distinte. Il patto è iniquo dal lato sociale, poiché fa dell'usurpazione proprietaria un irrevocabile diritto, ma la politica allarga e approfondisce la profonda crisi economico-sociale, mentre, dall'altra parte, si presenta come un momento rifondativo, addirittura opposto alla natura.

Che in questa parte del *Discorso* Rousseau torni alle sue *Istituzioni politiche*, ritrovando concetti che saranno caratteristici del *Contratto*, là dove i «fatti» vengono almeno in parte abbandonati a favore dei principi di diritto politico, è fuor di dubbio. Ma, appunto, il problema è qui costituito dal rapporto dei primi con i secondi, di questi con i primi. Le conclusioni cui Rousseau giunge, a partire dall'origine consensuale e non arbitraria dei governi (in base alla sola ipotesi del patto iniquo?), toccano sì, contenutisticamente, le premesse essenziali del *Contratto*, a volte quasi nella stessa formulazione: dalla forza o dalla conquista che non dà mai diritto e perpetua lo stato di guerra all'identità di uomo e libertà; ma il problema è dove collocare questi principi: non nel quadro strutturale del *Discorso*, come s'è detto, e nemmeno però dentro una storia politica che, cominciata bene, termina poi nell'estremo potere arbitrario del despota, ritornando alla pura legge del più forte. In uno dei passi meglio scanditi di questa zona del testo si parla della «nécessité» del processo che conduce dall'istituzione del diritto e della legge, con le condizioni sociali di «riche et de pauvre», all'istituzione delle magistrature, che generano il «puissant» e il «foible», all'epoca infine in cui il potere legittimo si trasforma in potere arbitrario, quando compaiono sulla scena «Maître» ed «Esclave», e si giunge al grado estremo di diseguaglianza al «terme auquel aboutissent enfin tous les autres»⁸⁷.

Questioni come si vede di estrema rilevanza per la valutazione insieme del *Discorso* e del *Contratto*, e insieme molto difficili, che richiederebbero una minuziosa messa a punto. Pure, ci pare che si debba concedere preliminarmente credito all'ipotesi «catastrofista»: se il patto iniquo è la vera origine della società e delle leggi, è chiaro che tutte le forme possibili di governo non possono

⁸⁷ O. C., III, p. 187.

non essere condizionate, come di fatto si dice, da questa sorta di «vizio costituzionale». La critica alle teorie che basano sulla forza l'origine delle società politiche⁸⁸, o la libertà dei popoli ancora fieri e indomiti che mai avrebbe potuto esser ceduta, salvo la degradazione «au niveau des Bêtes esclaves de l'instinct»⁸⁹, costituiscono in realtà come dei rilevanti promemoria che anticipano un discorso nuovo e difforme da quello del *Discorso*, temi ancora in cerca di veri principi fondativi, che in qualche modo devono giustificarsi rispetto all'opera appena compiuta.

In conclusione, allora, «les vices qui rendent nécessaire les institutions sociales, sont les mêmes qui en rendent l'abus inévitable». Sebbene le sovrastrutture politiche abbiano un certo margine d'autonomia e interagiscano a loro volta sull'ineguaglianza sociale (ora dilatandone la portata, ora cercando di stabilizzarla e di circoscriverla entro un fragile equilibrio) ci pare che da ultimo esse non abbiano reale potere di incidenza su quella struttura intrinsecamente corrotta della storia che, secondo l'ipotesi che ci pare più forte, mette alla fine capo a una «barbarie ritornata», a «un nouvel Etat de Nature différent de celui par lequel nous avons commencé, en ce que l'un était l'Etat de Nature dans sa pureté, et que le dernier est le fruit d'un excès de corruption»⁹⁰. Le ultime battute del *Discorso*, semplificando i termini fino alla loro connotazione essenziale, ci mostrano il contrasto irriducibile tra l'«homme Sauvage» tranquillo e libero, solo e ozioso, che vive sempre «en lui-même», e l'«homme policé» (o, si badi, «Citoyen») che vive perennemente agitato e fuori di sé, nell'opinione degli altri, è tormentato da passioni e da relazioni che «n'ont aucun vrai fondement dans la Nature»⁹¹. Avere dimostrato questo dissidio incompontibile tra «l'état originel de l'homme» e l'«esprit de la société», è stato, dice conclusivamente Rousseau, il compito centrale e proprio del *Discorso*.

XVI – Un'impossibile ricomposizione

Avviandoci verso la conclusione, è evidente che se nemmeno la politica appare in grado di invertire il corso della storia, aprendo così la possibilità di ristabilire su nuovi fondamenti il diritto naturale, ma patisce la dissoluzione di quel primo diritto naturale che la ragione ha per sempre soffocato, allora è inevitabile dire che il *Discorso* russoiano fallisce il suo compito di mediazione e di generale ricostruzione giusnaturalistica. Si ha bensì in esso un rigoroso svolgimento della prima posizione, naturalistica e istintuale, che Rousseau riassume nell'insegnamento dei giureconsulti romani, e si ha pure, nelle forme che abbiamo visto, una delineazione delle premesse da cui si sviluppa il giusnaturalismo dei moderni, basato sulla ragione. Ma questa seconda accezione del termine «legge naturale» non solo non viene pensata unitariamente alla prima, ma di fatto patisce il rigore esemplare della premessa per cui il diritto naturale è ciò che la natura «omnia animalia

⁸⁸ «Je sais que plusieurs ont donné d'autres origines aux Sociétés Politiques, comme les conquêtes du plus puissant ou l'union des foibles...», *O. C.*, III, pp. 179 sgg.

⁸⁹ *O. C.*, III, p. 183.

⁹⁰ *O. C.*, III, p. 191; cf., a p. 187 le finali «rivoluzioni» che «dissolvent tout à fait le Gouvernement...».

⁹¹ *O. C.*, III, p. 192.

docuit». I due elementi di cui si compone il concetto di legge naturale, tornano dunque, e più aspramente che mai, a separarsi: Rousseau ci ha dato lo spessore profondo della «natura», ma non ci ha dato veramente la «legge», nella sua ricostruttiva possibilità.

Perché mai, ci potremmo chiedere ora, Rousseau perviene a tali conclusioni? Ed era seriamente perseguibile il proposito di tenere insieme con separato rigore la necessità e la libertà, l'istinto e la ragione, la natura e la legge? Al primo quesito non si può dare risposta immediata, e bisogna rinviare ad altre analisi, e, più ancora, a una ricostruzione complessiva del pensiero filosofico-politico di Rousseau. Al secondo si può rispondere che, se è sempre arduo, in linea generale, pensare l'uomo come sovrapposizione di elementi eterogenei, la cosa poi riesce francamente impossibile quando uno o entrambi di questi termini si prendano in tutto il loro rigore, senza alcun accenno di interna mediazione. Rousseau rinuncia alle forme tradizionali di mediazione giusnaturalistica e fa valere contro di esse l'obiezione scettico-naturalistica. Arbitrarietà, astrattezza, contraddizioni delle definizioni di legge naturale devono cadere come un vuoto e interessato fantasticare. Ma non deve cadere la legge di natura. A questo scopo, bisogna ricercarne un fondamento indiscutibile, oggettivo, universale. Il fondamento è la pura natura, la natura elementare e indistinta, la nuda e indifferenziata natura. L'obiezione scettica, assunta in tutta la sua forza e la sua estensione, dovrebbe diventare ora il luogo ricostruttivo di un fondato giusnaturalismo: dalla pura natura dovrebbe spiccare il volo una legge che fosse insieme universalmente valida e in senso proprio (etico-giuridico) legge: «*régle prescrite à un être moral [...] intelligent, libre...*». Ma poiché nella compatta struttura della natura originaria non c'è nulla che accenni a questa necessità della prospettiva deontologica, e anzi il dover-essere, il non essere ancora suona corruzione dell'assoluta presenzialità dell'essere, il passaggio dalla pura natura alla legge, dall'animale all'uomo, non può costituirsi se non nel casuale accadere: la legge sarà la regola immanente al diritto, alla natura, o altrimenti sarà la parvenza arbitraria (il *paraître*) dell'essere. Per stabilire un sommario paragone, è come se Kant postosi di fronte allo scetticismo di Hume avesse pensato di poterlo vincere con un concetto di sensibilità che né fosse struttura a priori né fosse indissolubilmente congiunto all'intelletto, in quanto fonte parimenti originaria della conoscenza.

Immaginando una condizione originaria di naturalistica perfezione, Rousseau smaschera la convenzione giusnaturalistica, ma si rinchiude in un principio che non offre vie d'uscita; lo scetticismo arriva solo a costituirsi criterio di corruzione: di una corruzione salda e rigorosa, ma in fondo misteriosa nella sua genesi da un principio intrascendibile e, soprattutto, assolutamente imbattibile. In questo stesso radicalismo di natura (a prescindere cioè dalla luce che esso getta sulle concatenazioni perverse attraverso cui s'instaura la *civilisation*) sta certo un significato filosofico e politico importante: la rivelazione, involontariamente critica, della rarefatta «verità» che presiede alla nascita del moderno giusnaturalismo – la verità della pura natura, della natura dell'uomo solo che dovrebbe razionalmente fondare la politica e che riesce invece, se assunto con rigore, solo a mostrarne l'impossibilità – contiene un'acquisizione di grande importanza, crediamo, così nella storia del pensiero politico moderno giunto alla crisi del giusnaturalismo dello stato di natura, omogeneo all'assolutismo «borghese» e all'economia politica, come nella complessa storia intellettuale di Rousseau. Senza contare, naturalmente, i precorrimenti e le tensioni, moderne e modernissime, che si agitano in quella vera e propria fuga istintuale dal tempo (della civiltà e della storia) che è lo stato di natura russoiano: una descrizione che meriterebbe di esser letta, oltre che

con gli occhi di Lévi-Strauss, anche con quelli di Freud, come intemporale dispiegamento dell'inconscio non represso⁹².

Ma nell'immediato, l'operazione tentata da Rousseau ha costi gravi, s'irrigidisce in una lacerazione incomponibile e inammissibile, contraria e opposta cioè alle premesse di universale ricostruzione del mondo umano da cui il *Discorso* aveva preso le mosse. Per dirla con Hegel, Rousseau, nella sua tensione radicale, veniva a perdere anche quanto di «filosofico» vi era nelle tradizionali raffigurazioni di uno stato di natura perfetto in quanto colmo di vichiana «sapienza riposta», e cioè: «che l'uomo non può aver preso le mosse da uno stato di ottusità animale. Ciò è giusto: esso non poteva evolversi partendo da un'ottusità animale: da un'ottusità umana sì. Umanità animalesca è tutt'altra cosa che animalità. L'inizio è dato dallo Spirito, ma questo è anzitutto in sé, spirito naturale, su cui però è impresso pienamente il carattere dell'umanità»⁹³.

Se il *Discorso*, come si è visto, non riesce a districarsi dalla posizione naturalistica ferma quanto insuperabile dei «giureconsulti romani», il *Contratto*, scontata l'improseguibilità di questa via, imboccherà con decisione la via alternativa (e priva ormai di pretese unitarie) del giusnaturalismo dei «moderni». La natura, com'è noto, non scompare, ma Ritirandosi in tutti i casi nello sfondo, la natura nel *Contratto*, o si configura, al modo hobbesiano, e poi hegeliano, come condizione catastrofica da cui bisognava uscire, sotto pena di morte (che permane semmai nei singoli come tensione distruttrice, individualistica e asociale, su cui la politica si deve di continuo affermare); o altrimenti ricompare in una forma piuttosto lockiana, come natura liberamente già disposta alla politica, che anzi la prefigura e la condiziona nel profondo; e quando infine si ripresenta proprio nella forma russoiana del *Secondo Discorso* è negata a pieno vantaggio dello stato civile. Si ricordi a questo proposito il celebre capitolo ottavo del primo libro del *Contratto*, con il confronto tra l'uomo dello stato di natura, dominato dal solo impulso fisico, «animal stupide e borné», e l'uomo dello stato civile che ha giustizia e moralità, ed è un «être intelligent et un homme». E, in riferimento puntuale al problema fin qui esaminato, si ricordi ancora che tra le acquisizioni dello stato civile è da segnare la «liberté morale», «qui seule rend l'homme vraiment maître de lui; car l'impulsion du seul appetit est esclavage, et l'obéissance à la loi qu'on s'est prescrite est liberté»⁹⁴.

Proprio per il carattere radicale che sottende la riflessione russoiana e ne determina i significati peculiari e i limiti, ci pare in definitiva alquanto sterile la via, seguita da diversi studiosi, di lavorare sugli spazi (magari contraddittori) lasciati aperti da Rousseau, di approfondire e cercare di rendere coerenti tentativi fatti per uscire da una situazione insostenibile, di appianare le cose e a tutti i costi

⁹² Nell'impossibilità di ampliare il tema, vogliamo ricordare il bel libro di Norman O. Brown, *La vita contro la morte. Il significato psicoanalitico della storia*, tr. it., Milano 1964, dove Rousseau è citato una volta sola (in un contesto peraltro significativo), ma vi sono molte analisi del pensiero di Freud che offrono interessanti suggestioni e arricchimenti alla lettura del *Discorso sull'ineguaglianza*.

⁹³ *Lezioni sulla filosofia della storia*, tr. it., Firenze 1967, vol. I, pp. 163-64.

⁹⁴ O. C., III, pp. 364-65. L'interpretazione del *Contratto*, cui qui si è costretti a far riferimento in forma stringata e quasi apodittica, richiede in realtà un'analisi molto lunga e complessa.

farle rientrare (natura e legge, *Discorso sull'ineguaglianza e Contratto*) in un disegno organico e sistematico. Rousseau era autore da avventurarsi, con coraggio e ostinata tensione al rigore, su terreni impraticabili, ma era anche uomo capace di svolte radicali, nonostante tutte le affermazioni contrarie di costante sistematicità. Sulla base del problema che abbiamo fin qui esaminato, non solo riesce impossibile stabilire alcuna continuità diretta tra il *Secondo Discorso* e il *Contratto*, ma si può misurare, proprio in termini di generale impostazione giusnaturalistica, il radicale rovesciamento di principi che s'accompagna alle due opere maggiori del Rousseau politico.

XVII – Una conclusione alquanto tradizionale

Ma questi problemi appartengono alla storia complessiva e ai più delicati punti di articolazione del pensiero politico russoiano. Per tornare brevemente ora alla questione del giusnaturalismo antico e moderno del *Secondo Discorso*, ci rimane da leggere il periodo conclusivo della discussione svolta da Rousseau. Stabilendo principi anteriori alla ragione, capaci di dar vita a un sistema autosufficiente di diritto naturale, «on n'est point obligé – osserva Rousseau – de faire de l'homme un Philosophe avant que d'en faire un homme; ses devoirs envers autrui ne sont pas uniquement dictés par les tardives leçons de la Sagesse; et tant qu'il ne résistera point à l'impulsion intérieure de la commisération, il ne fera jamais du mal à un autre homme ni même à aucun être sensible, excepté dans le cas légitime où sa conservation se trouvant intéressée, il est obligé de se donner la préférence à lui-même»⁹⁵.

La linea generale ripercorre abbastanza puntualmente ora la difesa ultima dei giureconsulti fatta da Barbeyrac. L'importante è non confondere i piani, non mettere subito avanti l'esclusivismo («uniquement») della ragione, lasciare spazio a un'articolazione che abbracci la natura e la legge, la sensibilità e la ragione; «...ils considéroient l'Homme, ou en tant qu'*Animal*, ou en tant qu'*Homme*», aveva detto Barbeyrac. Da un lato le «*inclinations naturelles*, communes à tous les Animaux»; dall'altro la «*Raison*, qui est propre à l'Homme»⁹⁶. Soluzione classica questa di

⁹⁵ O. C., III, p. 126.

⁹⁶ Vedi sopra nota 39.

Barbeyrac, che ha precorriti illustri, per esempio in Tommaso d'Aquino⁹⁷, e tuttavia significativa perché posta al termine di una serrata polemica concettuale e storico-culturale. La via seguita da Rousseau ha anche nel metodo aspetti che in qualche modo richiamano l'argomentazione di Barbeyrac. Certo non è più in questione ora l'interpretazione del passo di Ulpiano; la discussione si è spostata sul significato generale, storico-teorico, del giusnaturalismo. Ma la tensione ricostruttiva non può vivere nell'immediata pacificazione e deve invece passare per una critica radicale.

La critica di Rousseau, come abbiamo visto, consiste dapprima nell'isolare, con rigore estremo, le due proposizioni centrali del giusnaturalismo, e quindi nel prospettarle come i termini indissolubili di una buona definizione di legge naturale. Nella viva articolazione del *Discorso sull'ineguaglianza*, lo svolgimento di questo tema darà luogo a complicazioni e difficoltà da ultimo insormontabili (soprattutto perché Rousseau affida al tempo la conciliazione strutturale dei due momenti e vuol darci dapprima la pura, incontaminata natura e poi l'interesse dell'uomo); ma sta pure qui, nel tentativo di questo svolgimento, lo si è detto, il nerbo forte e significativo della riflessione russoiana.

Ora, invece, sul piano introduttivo della *Prefazione*, dopo aver enunciato con chiarezza e rigore il problema, Rousseau compie un salto ottimistico e passa subito ad illustrare i benefici effetti che scaturiscono dalla conciliazione (ancora tutta da dimostrare) della natura e della legge. Per questa via, la questione sembra riassorbita in canali comprensivamente tradizionali; ogni cosa sta al suo posto e tutto si tiene: l'autoconservazione (in una posizione appena celata di predominio) e la pietà o commiserazione, la sensibilità e la ragione. Nell'ultimo brano in particolare, che ora citeremo, si dichiarano risolte tutte le «anciennes disputes» sulla partecipazione degli animali alla legge naturale. La distinzione pacificatrice è svolta in termini di «diritto naturale» (che, fondato sulla sensibilità, si estende anche agli animali) e «legge naturale» (che implicando «lumières» e «liberté», è limitata agli uomini); e si conclude con una postilla «ecologica» sul rapporto dell'uomo con l'animale, che è veramente tutt'altra cosa, come Pufendorf sapeva bene, dal diritto comune agli uomini e agli animali. Ma si può passar sopra facilmente a questo Rousseau entusiasta della buona definizione che ha scoperto, pensando alla drammatica durezza che la sua dimostrazione o esplicazione racchiude.

⁹⁷ «...Inest enim primo inclinatio homini ad bonum secundum naturam in qua communicat cum omnibus substantiis: prout scilicet quaelibet substantia appetit conservationem sui esse secundum suam naturam. Et secundum hanc inclinationem, pertinent ad legem naturalem ea per quae vita hominis conservatur, et contrarium impeditur. Secundo inest homini inclinatio ad aliqua magis specialia, secundum naturam in qua communicat cum ceteris animalibus. Et secundum hoc, dicuntur ea esse de lege naturali quae *natura omnia animalia docuit*, ut est coniunctio maris et feminae, et educatio liberorum, et similia. Tertio modo inest homini inclinatio ad bonum secundum naturam rationis, quae est sibi propria: sicut homo habet naturalem inclinationem ad hoc quod veritatem cognoscat de Deo, et ad hoc quod in societate vivat. Et secundum hoc, ad legem naturalem pertinent ea quae ad huiusmodi inclinationem spectant: utpote quod homo ignorantiam vitet, quod alios non offendat cum quibus debet conversari, et cetera huiusmodi quae ad hoc spectant», *Summa Theologica*, 1-2, q. 94, a, 2, cito dall'ed. della B.A.C., Madrid 1962, II, p. 610. Si veda, per un esempio del rovesciamento «moderno», cui questa posizione va soggetta, Leibniz. «Diritto naturale è definito dai giureconsulti 'ciò che la natura ha insegnato a tutti gli animali', nel senso che gli uomini compiono per la retta ragione, ciò che gli animali fanno per istinto naturale. In ciò rientra il congiungimento del maschio con la femmina, l'educazione della prole...», in *Scritti politici e di diritto naturale*, a cura di V. Mathieu, Torino 1965, p. 133.

«Par ce moyen – conclure Rousseau e concludiamo anche noi – on termine aussi les anciennes disputes sur la participation des animaux à la Loi naturelle: Car il est clair que, dépourvus de lumières et de liberté, ils ne peuvent reconnoître cette Loi: mais tenant en quelque chose à nôtre nature par la sensibilité dont ils sont doués, on jugera qu'ils doivent aussi participer au droit naturel, et que l'homme est assujetti envers eux à quelque espèce de devoirs. Il semble, en effet, que si je suis obligé de ne faire aucun mal à mon semblable, c'est moins parce qu'il est un être raisonnable que parce qu'il est un être sensible; qualité qui étant commune à la bête et à l'homme, doit au moins donner à l'une le droit de n'être point maltraitée inutilement par l'autre»⁹⁸

Mario Reale

MARIO REALE

⁹⁸ O. C., III, p. 126.

