

Etica e filosofia della persona

Dario Sacchi

Rousseau
Il paradosso del porcospino

FA

FrancoAngeli

Etica e filosofia della persona

14

Collana diretta
da **Guido Cusinato**

La collana *Etica e filosofia della persona* si propone di diffondere traduzioni di classici e monografie sui temi della cura e formazione dell'esistenza umana, dell'antropologia filosofica, della fenomenologia della persona e dell'ontologia del mondo sociale. L'intenzione è quella di promuovere uno spazio di riflessione anche su prospettive diverse dalle forme di riduzionismo spesso dominanti nell'attuale dibattito su neuroscienze e filosofia della mente. Eventuali proposte vanno inviate direttamente al Direttore di collana per essere sottoposte a un processo di *peer review*.

Comitato scientifico

Paolo Costa (Fondazione Bruno Kessler-Scienze religiose, Trento), Antonio Da Re (Università di Padova), Roberta de Monticelli (Università San Raffaele, Milano), Ferdinand Fellmann (Università di Chemnitz), Giovanni Ferretti (Università di Macerata), Elio Franzini (Università Statale di Milano), Liangkang Ni (Sun Yat-Sen University, Guangzhou), Mario Lombardo (Università di Verona), Luigina Mortari (Università di Verona), Linda Napolitano (Università di Verona), Rocco Ronchi (Università dell'Aquila), Marco Russo (Università di Salerno), Hans Rainer Sepp (Università di Praga).

Dario Sacchi

Rousseau

Il paradosso del porcospino

Etica e filosofia della persona

FrancoAngeli

La pubblicazione di questo volume ha ricevuto il contributo finanziario dell'Università Cattolica del Sacro Cuore sulla base di una valutazione dei risultati della ricerca in esso espressa (linea D.1., anno 2015).

Copyright © 2016 by FrancoAngeli s.r.l., Milano, Italy.

L'opera, comprese tutte le sue parti, è tutelata dalla legge sul diritto d'autore. L'Utente nel momento in cui effettua il download dell'opera accetta tutte le condizioni della licenza d'uso dell'opera previste e comunicate sul sito www.francoangeli.it.

Indice

Avvertenza	pag.	7
Introduzione	»	9
1. Il paradosso del porcospino	»	17
2. Socievolezza e solitudine, stato di natura, critica della società attuale	»	43
3. Ragione, coscienza, sentimento	»	67
4. Libertà naturale, libertà civile, libertà morale. Libertà positiva, libertà negativa	»	83
5. Uomo, individuo, cittadino. Liberalismo, collettivismo	»	95
Indice dei nomi	»	137

Avvertenza

Fra gli scritti di Rousseau da noi presi in considerazione quelli riprodotti in *Opere*, a cura di Paolo Rossi, Sansoni, Firenze 1972 (*Discorso sulle scienze e sulle arti, Discorso sull'origine e i fondamenti della disuguaglianza, Discorso sull'economia politica, Il contratto sociale, Emilio, Progetto di costituzione per la Corsica, Le confessioni, Rousseau giudice di Jean-Jacques. Dialoghi, Le fantasticherie del passeggiatore solitario*) verranno citati secondo tale edizione.

Per i riferimenti ad altri scritti si utilizzeranno le seguenti edizioni:

- *Il contratto sociale*, prima versione (il cosiddetto *Manoscritto di Ginevra*), trad. it., in *Scritti politici*, a cura di Maria Garin, vol. II, Laterza, Roma-Bari 1971
- *Della pubblica felicità*, trad. it., *ibidem*
- *Lettere dalla montagna*, trad. it., *ivi*, vol. III
- *Saggio sull'origine delle lingue*, trad. it. di Giulio Gentile, Guida, Napoli 1984

Per la corrispondenza privata si farà riferimento alla *Correspondance complète*, ed. critica a cura di R.A. Leigh, 52 voll., Genève, Institut et Musée Voltaire – The Voltaire Foundation, 1965-1998.

Introduzione

Rousseau – è noto – viene spesso annoverato fra i pensatori politici di tendenza collettivistica. Le interpretazioni classiche in tal senso rimangono quelle di J.L. Talmon¹ e di L.G. Crocker², che del collettivismo e della “democrazia totalitaria” ad esso ispirata erano fieri detrattori; ma al diffondersi di questa persuasione circa l’orientamento dottrinale del Ginevrino hanno sicuramente contribuito, sul versante opposto, anche quegli studiosi marxisti che si sono mostrati inclini a scorgere nella sua prospettiva un precorrimiento o un’anticipazione di taluni aspetti della critica di Marx al capitalismo e alla civiltà individualistico-liberale³.

Per accertare se una simile qualifica si addica davvero a Rousseau – e, a maggior ragione, per decidere se eventualmente si debba intenderla come un’accusa o come un elogio – è però necessario, in primo luogo, determi-

1. Soprattutto in *Le origini della democrazia totalitaria* (1952), trad. it., il Mulino, Bologna 1967: un’opera non specificamente dedicata a Rousseau, che vi è comunque presentato come uno dei più significativi antecedenti dottrinali del giacobinismo scaturito dalla Rivoluzione (secondo una lettura dei suoi scritti politici convergente, nell’essenziale, con quella che notoriamente ne diedero gli stessi giacobini, a cominciare da Robespierre).

2. Del quale si veda *Il Contratto Sociale di Rousseau: saggio interpretativo* (1968), trad. it., SEI, Torino 1971. In Italia il punto di vista di Talmon e di Crocker è stato sostanzialmente ripreso in epoca recente da G. Bedeschi, *Il rifiuto della modernità: saggio su J.-J. Rousseau*, Le Lettere, Firenze 2010.

3. Non si può qui non pensare almeno a G. Della Volpe e alla sua scuola. Del primo vale la pena di ricordare soprattutto *Rousseau e Marx e altri saggi di critica materialistica*, Editori Riuniti, Roma 1957, un libro che ebbe notevole fortuna, come attestano le sue varie ristampe; fra i contributi provenienti dalla seconda menzioneremo soltanto un saggio dovuto alla penna del suo esponente più celebre, L. Colletti: *Rousseau critico della “società civile”*, confluito in Id., *Ideologia e società*, Laterza, Bari 1969. Per una recente “rivisitazione” di questo punto di vista interpretativo, operata naturalmente anche alla luce dei fondamentali eventi storici maturati alla fine del “secolo breve”, cfr. A. Burgio, *Rousseau e gli altri. Teoria e critica della democrazia fra Sette e Novecento*, Derive Approdi, Roma 2012.

narne con precisione il senso. Che significa essere collettivisti? Di certo significa ammettere una qualche forma di subordinazione dell'individuo alla società; ma, almeno a prima vista, non è chiaro se si tratti di una subordinazione ontologica oppure assiologica ed etica. In altre parole, che cosa afferma propriamente il collettivismo? Afferma che l'individuo isolato *non esiste*, è una mera astrazione? O non dice piuttosto che l'individuo, pur esistendo a pieno titolo e pur potendo sottrarsi, se vuole, ai legami sociali, tuttavia *non deve* farlo? È insomma un'asserzione sulla realtà – per essere precisi, il corollario antropologico di un'ontologia olistica od organicistica – o è l'enunciazione di un dover essere?

Nel primo caso si dovrà appurare se quell'ontologia è valida e sostenibile; nel secondo ci si dovrà domandare quali titoli ha quel dover essere, quell'ideale, per essere preferito a ideali diversi o magari opposti.

Comunque sia, a un simile interrogativo qualcuno vorrà certamente rispondere osservando che in realtà non sussiste alcuna contraddizione fra le due possibilità da noi prospettate, sì che il collettivismo le soddisfa entrambe e può essere, come in effetti è, una prescrizione riguardo al nostro comportamento – nonché riguardo alla maniera di organizzare la convivenza umana – proprio perché si configura anzitutto come un'affermazione sulla realtà. Una risposta di questo tenore sembrerebbe richiamarsi a una concezione del rapporto fra essere e dover essere che era tipica del pensiero antico e medioevale e che d'altra parte non è mai venuta meno neppure nel pensiero moderno e contemporaneo, entro il quale continua infatti a presentarsi come il contrassegno di tutte quelle posizioni filosofiche che, per quanto talvolta distanti fra loro e per quanto ormai minoritarie, condividono la persuasione che la fondazione radicale dell'etica sia attingibile solo in sede di ontologia: cosicché il bene morale consisterebbe essenzialmente nell'adeguarsi con la propria condotta alla struttura o all'ordinamento dell'essere, laddove il male si identificherebbe alla radice con il non conformarsi a tale ordinamento, comportandosi come se l'uomo, il mondo e l'Assoluto⁴ fossero qualcosa di diverso da ciò che sono.

Nella fattispecie questo significa che se l'uomo singolo non è una realtà indipendente dalla società in cui vive, il suo crederci dotato di tale indipendenza e soprattutto il suo comportarsi in conformità a questa falsa convinzione, perseguendo l'isolamento e cercando di sottrarsi al legame con la società medesima, saranno giustamente oggetto di censura. Ovviamente la colpa del singolo individuo che agisce in tal modo non consisterà

4. Quell'Assoluto che c'è sempre e comunque, sia esso concepito come immanente o trascendente rispetto all'uomo e al mondo.

nell'isolarsi davvero e nel sottrarsi realmente al suddetto legame⁵, bensì nell'introdurre in se stesso e nella compagine sociale, pur senza riuscire a modificare né l'uno né l'altra, elementi comunque destinati a generare danni, scompensi, sofferenze di varia natura: un po' come chi si ostinasse a seguire un regime dietetico del tutto incompatibile con la propria costituzione fisica. Questa precisazione appare indispensabile per neutralizzare il sofisma di chi credesse di poter operare una sostanziale *reductio ad absurdum* della versione ontologica del collettivismo sostenendo che l'esistenza di un nesso intrinseco o strutturale fra individuo e società renderebbe del tutto irrilevante qualsiasi giudizio di valore, positivo o negativo, intorno all'agire sociale degli uomini, dato che in uno scenario del genere neppure i comportamenti più sfrenatamente egoistici e asociali potrebbero minare la coesione della società (così come, d'altra parte, nemmeno quelli più altruistici e più caratterizzati da abnegazione e da disponibilità al sacrificio di sé potrebbero rafforzarla ulteriormente: sì che proprio le virtù "collettivistiche" per eccellenza verrebbero, in maniera del tutto paradossale, rese superflue dal collettivismo assunto come tesi metafisica). Ma il rigore logico di una siffatta obiezione è a ben vedere solo apparente: se per un verso, infatti, è vero che – come si diceva sopra – il contenuto di una credenza erronea non può, per definizione, essere reale, per altro verso è parimenti vero che l'errore come tale, vale a dire il fatto che gli uomini sbaglino, non solo è ben reale ma non è mai irrilevante: anzi, di regola è gravido di conseguenze negative che sarebbe preferibile evitare. Certo, nulla può sciogliere un legame *necessario* fra elementi della realtà: nulla di nulla, e quindi nemmeno il comportamento di uomini che su tale legame abbiano false cognizioni. Ma un simile comportamento, essendo pur sempre contrario alla natura degli elementi di cui disconosce l'intima connessione, non può comunque non generare scompensi in ognuno di essi (tanto più se sono attinenti a quel mondo umano nel quale lo scompenso o il danno si traduce facilmente in disagio e sofferenza): nei suoi riguardi, dunque, un giudizio di valore negativo appare pienamente giustificato.

Eppure non si può dire che la persuasione su cui quell'obiezione si fonda – vale a dire il sussistere di una contraddizione fra l'esistenza di un nesso strutturale individuo-società, da una parte, e lo sdegno morale provato di fronte al comportamento asociale di chi a questo nesso tenta di sottrarsi⁶, dall'altra – sia propriamente errata; soltanto, la contraddizione in questio-

5. Questo è un punto importante: se infatti il collettivismo inteso in chiave ontologica è nel vero, ogni tentativo di recidere la connessione necessaria fra individuo e società non potrebbe essere che velleitario e sterile, come un voler saltare sulla propria ombra.

6. O, a pari titolo, l'ammirazione tributata a comportamenti ispirati alle virtù menzionate poc'anzi.

ne andrà determinata diversamente. La vera ragione per limitare in modo significativo (non tuttavia, come si è visto, per annullare) la portata dei giudizi di valore pronunciati da chi si riconosca in un'ontologia e in un'antropologia di orientamento collettivistico è da rinvenire nel fatto che l'olismo e l'organicismo su cui un tale orientamento si regge definiscono uno scenario metafisico entro il quale al soggetto agente (che sul piano fenomenologico, non dimentichiamolo, continua a identificarsi con il singolo uomo⁷) non sembra potersi riconoscere quella caratteristica che si suole considerare essenziale per un agente morale nel vero senso della parola: intendiamo dire la libertà intesa come autodeterminazione del volere, notoriamente ciò senza di cui non si può parlare di una piena responsabilità delle proprie scelte e delle proprie azioni. Come attribuire, infatti, la fatidica "capacità di iniziare da sé una nuova serie causale" a un soggetto del quale si nega esplicitamente e programmaticamente ogni sostanzialità in senso aristotelico, dunque ogni indipendenza o autonomia, sia pur relativa, dal contesto nel quale è inserito? Ma se le cose stanno così si scorge agevolmente che parlare tanto di un'indignazione quanto di un apprezzamento propriamente "moralì" in relazione a determinati comportamenti e, più ancora, in relazione a chi di tali comportamenti si presenta fenomenologicamente come l'autore, è a rigore un abuso di linguaggio: magari accettabile entro certi limiti nella vita quotidiana, ma non certo in sede specificamente filosofica.

Abbiamo appena visto come la pretesa di rinvenire all'interno di un'antropologia collettivistica la vanificazione del senso stesso di qualsiasi dimensione – e, correlativamente, di qualsiasi gerarchia o gradazione – assiologica sia eccessiva e infondata; ma non per questo appare meno problematico il passaggio dal livello della pura e semplice assiologia a quello dell'etica propriamente detta, in una prospettiva entro la quale la normatività non sembra potersi concretizzare coerentemente in "imperativi" veri e propri ma soltanto in "consigli della prudenza" elargiti nella speranza che possano contribuire a suscitare nei loro destinatari processi mentali idonei a concludersi con l'attuazione di ciò che costituisce l'oggetto del "consiglio" stesso, ossia il compimento di atti riconosciuti come socialmente vantaggiosi o l'astensione da atti riconosciuti come socialmente nocivi.

Qui giunti, però, è forse arrivato il momento di porsi un primo quesito riguardante direttamente colui al quale è dedicato il presente lavoro. Ci domandiamo dunque: il "collettivista" J.-J. Rousseau ha forse qualcosa in comune con quanto abbiamo sinteticamente percorso e considerato fin qui? Si può dire che finora abbiamo parlato di cose che in qualche modo riguardano anche lui?

7. Quel singolo uomo del quale proprio la prospettiva organicistica si incarica di declassare lo statuto ontologico.

La risposta a questa domanda può essere solamente un secco “no”. Posto che Rousseau si possa considerare un collettivista in qualche senso di questo termine, ciò che per il momento non siamo affatto in grado di escludere, sicuramente non lo è nel senso che abbiamo ora visto e che, d'altronde, del termine stesso costituisce l'accezione primaria e filosoficamente più rilevante. Intendiamo dire che egli non è in alcun modo un pensatore secondo il quale la società preceda ontologicamente l'individuo, il parlare di un individuo isolato non abbia alcun senso, e così di seguito: al contrario, in tutta la storia della filosofia occidentale non vi è forse un autore che più di lui sia lontano da una simile impostazione, nessuno che sia in tal senso tanto “individualista” quanto lui⁸ e che sia altrettanto responsabile delle “robinsonate”⁹ comprensibilmente tanto invise a Marx! Come vedremo, egli non ha mai dubitato che nel mondo umano la realtà in senso pieno competa esclusivamente ai singoli individui e che ogni compagine sociale, incluse le più elementari e primitive, sia un che di secondario o di contingente – dicasi pure di accidentale – rispetto agli individui che la compongono.

Ma allora come si spiega quell'etichetta non solo di collettivista ma anche di profeta del totalitarismo contemporaneo che gli è stata affibbiata così volentieri (in quest'ultimo caso quasi esclusivamente dai detrattori, dato che totalitarismo è un po' per tutti una brutta parola e raramente coloro che pur simpatizzano per ciò che essa denota la applicano a se stessi e ai loro sodali)? E, al di là di questo, come si spiega la fama non molto lusinghiera che egli si è comunque procurato presso la generalità degli studiosi e degli interpreti di tendenza liberale, ivi compresi quelli meno inclini ai toni estremamente critici usati nei suoi riguardi dai citati Talmon e Crocker e meno propensi a scagliare contro di lui anatemi e condanne senz'appello in uno stile che di liberale, a dire il vero, non ha poi molto? Per provare a rispondere a queste domande non sembra esserci altra via che portare a termine il nostro giro d'orizzonte sul collettivismo come tale. Se, infatti, la versione di questo orientamento filosofico da noi presa finora in considerazione si è rivelata completamente estranea al pensiero del Ginevrino, non ci resterà che esaminarne l'altra versione, differente dalla prima perché esclude ogni valenza ontologica del proprio oggetto: dove altrimenti potremo sperare di rinvenire quel modo di pensare rousseauiano che gli

8. Per ora non ci resta che scrivere questa parola fra virgolette, ma il lettore attento avrà già compreso che per noi essa è il contrappunto dialettico di “collettivista”, di cui condivide la medesima stratificazione di significati, e che pertanto nel seguito la sottoporremo allo stesso tipo di interrogativi e di analisi.

9. Non per nulla *Robinson Crusoe* è, come noto, l'unico romanzo di cui Rousseau non proibisce la lettura a Emilio bambino (si vedano le pp. 472 s. del suo grande trattato sull'educazione).

interpreti hanno pressoché concordemente classificato come collettivistico (e che, ove si richiamino a un punto di vista liberale, non può ovviamente riscuotere il loro consenso)?

In questa seconda versione il collettivismo si presenta semplicemente come un orientamento etico, o etico-politico, quindi come l'affermazione di un ideale o di un dover essere: però, conviene sottolinearlo, di un genuino dover essere. Proprio così, perché la dimensione dell'idealità o, appunto, del dover essere può conservare la pienezza del suo significato solo all'interno di una realtà sulla quale olismo e organicismo non esercitino alcuna giurisdizione. In un mondo umano che torni ad apparirci come popolato di individui ognuno dei quali, essendo dotato di autentica sostanzialità, è distinto e indipendente dagli altri individui e dalle formazioni sociali nelle quali entra, è un centro autonomo di attività cognitiva e volitiva, è non solo una parte dell'intero ma in qualche modo un intero esso stesso – in una parola: è *libero* nel senso della libertà del volere, anche se ovviamente non è detto che lo sia nel senso delle libertà civili e politiche –; in un mondo del genere la normatività etica, con tutti i suoi annessi e connessi, è perfettamente a casa propria. Non per nulla ci eravamo già resi conto che, se inteso come prospettiva ontologica, il collettivismo è strutturalmente incompatibile con la *forma* stessa della moralità, nel senso che di una qualsiasi dottrina etica può tutt'al più conservare la *materia* (il contenuto assiologico), spogliandola però di ogni imperatività e declassandola a eventuale oggetto di un semplice “consiglio della prudenza”.

È noto d'altronde che ogni medaglia ha il suo rovescio: e se, come avviene per il tipo di collettivismo che stiamo ora considerando, il contenuto di una particolare, determinata dottrina morale non si radica in una corrispondente ontologia il rischio è che quella particolare dottrina sia di fatto infondata e si risolva in una mera opzione. È vero che questa situazione non costituisce un problema agli occhi di vasti settori della filosofia contemporanea, per i quali vale notoriamente la cosiddetta legge di Hume, consistente nella negazione della correttezza logica di qualunque passaggio argomentativo dall'*is* all'*ought*, ovvero dalla descrizione di stati di cose alla prescrizione di regole di comportamento, e nel conseguente disconoscimento della possibilità di una fondazione ontologica o metafisica dell'etica (contro la concezione tradizionale da noi precedentemente ricordata): sì che in definitiva ogni concreta, determinata prospettiva morale risulterebbe condannata alla gratuità. Ciò non toglie che, sempre nel panorama filosofico attuale, sia rinvenibile anche una diffusa riluttanza ad accettare fino in fondo una simile situazione e che conseguentemente sia in atto la ricerca di adeguati fondamenti, sia pure diversi da quello tradizionale di indole metafisica, per l'introduzione di criteri oggettivi atti a discriminare il valore dal disvalore in campo etico. In effetti, stando al caso particolare

che costituisce l'oggetto della nostra indagine – e con buona pace della “legge di Hume” – non si può fare a meno di domandarsi: perché mai alcuni, o molti, soggetti agenti la cui natura è modellata secondo i canoni di un'ontologia individualistica, o atomistica, dovrebbero prendere seriamente in considerazione l'ipotesi di regolare i loro reciproci rapporti come se, al contrario, essa fosse modellata secondo i canoni di un'ontologia collettivistica, od organicistica? Perché mai non dovrebbero preferire un modello conforme alla loro natura di “individui” in senso forte (o eventualmente, se esiste, un modello intermedio fra l'una e l'altra possibilità)? Così come ci era parsa oltremodo plausibile l'idea che se fosse vera un'ontologia collettivistica il comportamento umano più saggio sarebbe quello conforme alle caratteristiche di una comunità strutturata in modo fortemente organico, perché non dovremmo considerare altrettanto plausibile l'idea che il comportamento migliore per individui ontologicamente distinti e indipendenti l'uno dall'altro consista proprio nel rispettare questa loro natura, non facendole violenza?

Ma è poi vero che il genuino punto di vista di Rousseau coincide con un simile, paradossale invito a costituire fra individui di cui non si dubita che siano tali in senso forte un tipo di società che si modelli secondo i dettami del più rigoroso collettivismo? È poi vero che egli sottoscrive questa strana sfasatura, questa strana forma di distacco, quasi schizofrenico, fra essere e dover essere, fra ontologia ed etica? Ebbene, sembrerebbe proprio di sì. Basta leggere il seguente brano, rinvenibile nelle pagine iniziali dell'*Emilio* e senza dubbio piuttosto noto, sebbene non ancora debitamente riconosciuto dagli interpreti per quello che di fatto è: vale a dire il più efficace compendio del pensiero del Ginevrino (anche se si deve riconoscere che tace sul punto conclusivo e fondamentale di questo pensiero, il punto che da solo sarebbe in grado di produrre un cambiamento di tutto il panorama) e quasi un filo conduttore per una ricostruzione il più possibile ordinata delle sue posizioni fondamentali.

L'uomo naturale è tutto per sé; è l'unità numerica, l'intero assoluto che non ha altro rapporto che con se stesso o con il suo simile. L'uomo civile non è che un'unità frazionaria dipendente dal denominatore, e il cui valore è in rapporto con l'intero, che è il corpo sociale. Le buone istituzioni sociali sono quelle che fanno snaturare l'uomo nel modo migliore, togliendogli la sua esistenza assoluta per dargliene una relativa e per trasportare l'io nell'unità comune; in modo che ogni particolare non si creda più uno, ma parte dell'unità, e non sia più sensibile se non nel tutto¹⁰.

10. *Emilio*, p. 353.

Qui abbiamo, nello spazio di sole tre righe, sia la miglior caratterizzazione di ciò che è l'uomo entro le coordinate di un'ontologia individualistica – che, giova ripeterlo, è l'ontologia vera, secondo il nostro filosofo – sia la miglior descrizione della finalità cui tende l'etica collettivistica da lui nondimeno proposta, e che peraltro coincide con la miglior caratterizzazione che all'uomo spetterebbe *de facto* nell'ambito di un collettivismo in chiave ontologica, se fosse valido quest'ultimo. D'altronde il nostro filosofo non potrebbe essere più esplicito: il processo di socializzazione mirante a raggiungere quella finalità è uno “snaturare l'uomo”. E si tratta, non dimentichiamolo, di un'affermazione proveniente da un pensatore fin troppo noto per aver affermato la “bontà” della natura umana, per aver rifiutato con forza tutte le teorie, di matrice sia laica che religiosa, miranti ad asserire una radicale “corruzione” della medesima. Ma allora perché mai si dovrebbe “snaturare” l'uomo? Forse la risposta è che, per qualche ragione, il processo di snaturamento è un che di inevitabile e sarebbe puramente velleitario ogni tentativo di contrastarlo. Se è così si tratterà effettivamente, come lascia intendere Rousseau, di *governare* o di razionalizzare questo processo, adoperandosi perché esso si svolga “nel modo migliore”. Ma com'è possibile che il modo “migliore” coincida con il modo più radicale e completo, vale a dire con il modo che pare condurci a un esito che si presenta come il più lontano possibile da quel punto di partenza “buono” e incorrotto?

Scopo del presente lavoro non è altro che la risposta a questa domanda, da ottenersi, a nostro avviso, portando compiutamente alla luce ciò che nel brano sopra riportato non viene espresso. E da tale risposta risulterà, ci auguriamo, che lungi dall'essere, come tanto spesso si è voluto sostenere, il vero ispiratore delle correnti anti-liberali e anti-individualistiche (nonché in definitiva antidemocratiche: in una parola, totalitarie) che hanno sovente accompagnato, e funestato, gli ultimi due secoli e mezzo di storia politica e culturale dell'Occidente, Rousseau è un liberale e un individualista autentico. Certo, per alcuni versi eretico; ma le sue eresie, comunque più apparenti che reali, gli sono servite per affermare un liberalismo e un individualismo tutto sommato più coerente e più vero di quello di quasi tutti i suoi critici.

1. *Il paradosso del porcospino*

1. “Un individualista e un liberale autentico”? Ma com'è possibile, si dirà, anche solo pensare una cosa del genere? Se invece di impostare tutta la questione valendosi di categorie astrattamente dottrinali, come noi sostanzialmente avremmo fatto sinora, si fosse prestata la dovuta attenzione ad alcuni elementi ben presenti, ora esplicitamente ora fra le righe, non solo nei suoi scritti politici ma anche in quelli a carattere autobiografico (soprattutto nelle *Confessioni*) nonché negli epistolari – si tratta in particolare del profondo disagio che egli avverte a vari livelli di fronte alla nascente società capitalistica e del connesso anelito a uno stile di convivenza almeno in apparenza più “organico” (ma un'eventuale realtà che sia difforme dall'apparenza e che stia dietro quest'ultima andrebbe non solo affermata ma adeguatamente dimostrata) – ci si sarebbe accorti che tali elementi lo arruolano d'ufficio nella schiera degli avversari di ogni posizione politica di stampo liberale. Liberale e a maggior ragione liberista, certo; d'altronde, se proprio si volesse tornare alle classificazioni meramente concettuali, come potrebbero darsi un individualismo che non fosse almeno tendenzialmente liberistico e filo-capitalistico, e un liberismo che non fosse a sua volta individualistico?

Eppure l'opportunità del suddetto arruolamento non è poi così ovvia e pacifica, se si tiene presente, come pur si dovrebbe, che in realtà la critica rousseauiana alla società e alla civiltà liberal-borghese è radicalmente diversa, nel significato di fondo non meno che nei possibili esiti, sia da quella di matrice hegeliano-marxista – della quale si tende invece a presentarla come una sorta di precorrimento o anticipazione – sia da quella di ispirazione cristiano-sociale, tanto cattolica quanto protestante – con cui pur sembrerebbe avere qualche punto in comune, ad esempio la nostalgia per una premoderna, generalizzata semplicità e frugalità di vita e di costumi.

Il fatto è che nella versione di Rousseau la critica del liberalismo presenta una caratteristica del tutto particolare che è completamente assente

dalle due “classiche” versioni ora ricordate e che, a dire il vero, segna un rilevante punto di contatto con lo stesso oggetto criticato. Questa caratteristica, che senza dubbio non è sfuggita alle principali interpretazioni del pensiero rousseauiano ma da nessuna di esse – salvo una parziale eccezione di cui diremo a suo luogo¹ – ha ricevuto l’attenzione che merita, non è altro che *la negazione della naturale od originaria socievolezza dell’uomo*. Com’è facile vedere, si tratta di qualcosa che comporta un distacco radicale da quella veneranda tradizione filosofica, risalente per lo meno ad Aristotele, secondo la quale l’uomo è uno *zòon politikòn*, un animale sociale: tradizione alla quale non può in linea di massima non sentirsi legato il pensiero di ispirazione cristiana e dalla quale, a ben vedere, la filosofia politica dell’Occidente matura un sostanziale distacco già nel momento in cui accede a quel paradigma contrattualistico, tipico della modernità, di cui proprio il Ginevrino è stato notoriamente l’ultimo illustre esponente in ordine di tempo e che verrà a sua volta criticato con durezza, e rifiutato senza appello, dal sopra ricordato filone di pensiero hegeliano-marxista². Vale tuttavia la pena di osservare fin d’ora che i contrattualisti precedenti, notoriamente e curiosamente pervenuti a esiti anche molto lontani fra loro (si va infatti dall’assolutismo di Hobbes per giungere, passando attraverso prospettive sempre più attente ai diritti naturali del singolo individuo, fino al vero e proprio liberalismo di Locke; per non parlare, infine, dello stesso democraticismo rousseauiano), hanno di fatto sempre lasciato in ombra questo aspetto della loro posizione non conferendogli mai né il rilievo né, soprattutto, l’esplicitezza che in modo inatteso gli conferisce Rousseau. Il quale si rifiuta di concepire l’uomo come naturalmente socievole perché è fermamente convinto che non già la società fondata sulla disegualianza – secondo il punto di vista che gli attribuiscono coloro che non sanno o non vogliono vederlo altrimenti che come un precursore o un anticipatore di Marx e del marxismo – ma, prima ancora, la società come tale, il principio stesso di socialità, sia qualcosa di innaturale per l’uomo, qualcosa che ha generato in lui una sorta di malessere o disagio strutturale per il semplice fatto di averne provocato il decadere da *entier absolu* a semplice parte di una più ampia totalità: in ultima analisi, a ente relativo e limitato.

Gli uomini non sono fatti per essere ammassati come formicai, ma sparsi sulla terra che devono coltivare. Quanto più si riuniscono, tanto più si corrompono [...]. L’uomo, fra tutti gli animali, è quello che meno può vivere in branchi [...]. L’alito

1. Cfr. *infra*, cap. II, § 3.

2. A partire dagli ultimi decenni del secolo scorso abbiamo tuttavia assistito alla sua rinascita: il neo-contrattualismo inaugurato da J. Rawls è notoriamente una delle principali correnti che animano il dibattito attuale nel campo della filosofia politica.

dell'uomo è mortale ai suoi simili: ciò non è meno vero in senso proprio che in senso figurato. Le città sono l'abisso della specie umana³.

Questo è il dato essenziale che, strano e sconcertante quanto si voglia (e noi cercheremo ovviamente di penetrarne il senso), per un verso ci impedisce di parlare in maniera fondata di un Rousseau collettivista e organicista e per altro verso esige di essere armonizzato con quelle dichiarazioni, innegabilmente presenti nelle sue opere, che a una concezione collettivistica e organicistica dell'uomo e della società parrebbero in qualche misura richiamarsi.

A nostro avviso si rischia di non comprendere quasi nulla di Rousseau se non si tiene conto del fatto che egli è uno dei pensatori che più hanno preso sul serio, nella storia della filosofia occidentale, tanto la reciproca *impenetrabilità* delle coscienze⁴ quanto la loro *libertà*⁵. Non è per niente strano che ogni processo di socializzazione che possa aver luogo fra esseri siffatti gli appaia estremamente problematico e delicato, in ultima analisi contrario alla loro stessa natura, quindi pieno di insidie e perennemente esposto al rischio del fallimento. Né basterebbe certamente a farlo ricredere ciò che oggi viene ricordato e ripetuto di continuo, come un *mantra*, in molti scritti e discorsi più o meno validi di etica e di antropologia filosofica, ossia la necessità di concepire l'individuo umano in modo che la relazione con l'altro non gli sia estrinseca o accidentale ma essenziale o intrinseca (il che si suole poi riassumere in una sola parola dicendo che l'individuo umano deve essere concepito come "persona": sia o no, quest'ultima, pensata all'interno di prospettive che si richiamano al cristianesimo). Questa specie di "tormentone" non basterebbe, dicevamo, a farlo ricredere perché per lui sarebbe comunque evidente che in tal modo si pretende di far passare come soluzione proprio ciò che genera il problema: infatti se si intende davvero, come il "personalista" contemporaneo afferma di se stesso, salvaguardare una reale e non solo ideale pluralità di sostanze individue, come si può pensare al tempo stesso che nell'*essenza* di ognuna di queste – cioè nell'insieme dei caratteri con i quali ognuna propriamente *si identifica* – sia incluso ciò che ognuna *non* è, ovvero ciò da cui ognuna *si differenzia*? Non ci si troverebbe forse dinanzi a un'aperta contraddizione, per uscire dalla quale non rimarrebbe altra via che declassare a mera apparenza quel reciproco differenziarsi di sostanze individue che invece si voleva tener fermo, trapassando così proprio in quella posizione di tipo

3. *Emilio*, p. 369.

4. Che è ciò senza di cui la loro pluralità sarebbe mera apparenza.

5. Che è ciò senza di cui sarebbe mera apparenza il loro distinguersi dall'ambiente in cui sono inserite.