

SANDRO CARDINALI

ROUSSEAU E L'INGANNO DELLA POLITICA

In una pagina delle *Fantasticherie* Rousseau scrive: «Mentire per il proprio vantaggio è impostura, mentire per il vantaggio altrui è frode, mentire per nuocere è calunnia; è il tipo peggiore di menzogna. Mentire senza profitto o pregiudizio per sé o per gli altri, non è mentire: non è una menzogna, è una finzione»¹.

Le parole menzogna o impostura attraversano l'intera opera di Rousseau, dai primi *Discorsi* al *Contratto sociale*, dalle *Confessioni* all'*Emilio*, e finanche alle *Fantasticherie*. È con il ricorso a questi termini che Rousseau intende illustrare quello che egli chiama il passaggio dalla natura alla cultura, dalla condizione primitiva alla società.

A giudizio del filosofo ginevrino, ciò che fonda il principio di ogni società e permette all'uomo di distinguersi radicalmente dalle altre specie animali, è frutto di un'impostura, di un abuso di potere, di un complicato e perverso processo capace di raggiungere il risultato di rendere legittima la disuguaglianza tra gli uomini. È in questo contesto che si costruisce un nuovo ordine della realtà – la società, la cultura, la storia – che dà luogo a una guerra perpetua che trova le sue motivazioni nella formulazione di un diritto disuguale, teso ad amplificare le differenze, la miseria, la sudditanza e a costringere gli

¹ J.-J. ROUSSEAU, *Le fantasticherie del passeggiatore solitario*, in ID., *Scritti autobiografici*, a c. di L. SOZZI, Torino, Einaudi-Gallimard, 1997, p. 686 s.

uomini a far ricorso, sempre più diffusamente, alla menzogna e all'inganno

L'impostura è un abuso di potere. È mentire per il proprio vantaggio, nascondere la verità al fine di ingannare i propri simili. Ma per Rousseau l'impostura coincide con il potere stesso. Dal momento in cui il potere si costituisce e chi lo detiene fa ricorso al diritto e all'autorità per forzare un altro, per obbligarlo, per reprimerlo o solo per fargli credere qualsivoglia cosa, ci troviamo di fronte a un'impostura. Detto altrimenti, ed è questa la conclusione cui Rousseau perviene, tutto è impostura nel mondo degli uomini,

Si tratta di una tesi tragica, perché non sono stati i progressi delle scienze e tantomeno le virtù possedute dai saggi a far uscire l'umanità da un primitivo stato naturale, bensì una sorta di complotto di impostori, di bugiardi e di ladri che pretesero di fondare la società civile sul legittimo diritto di proprietà. Questo gruppo, o meglio questa cricca, mette in atto una magistrale macchinazione, una sorta di parodia della storia, facendo ricorso alla politica al fine di assicurarsi il fraudolento mantenimento del potere.

Gli scritti in cui Rousseau riflette sulla politica – in particolare il *Discorso sulle scienze e sulle arti*, il *Discorso sull'origine e i fondamenti della disuguaglianza* e il *Contratto sociale* – ci forniscono elementi sufficienti per approfondire la tesi del filosofo ginevrino enunciata sopra in maniera verosimilmente troppo schematica.

Il *Discorso sulle scienze e sulle arti* – noto anche come *I Discorso* – si apre con un esordio che esplicitamente evoca i grandi temi della retorica illuministica. «Grande e bello spettacolo» – scrive Rousseau – «vedere l'uomo uscire quasi dal nulla per mezzo dei suoi propri sforzi; disperdere con i lumi della ragione le tenebre in cui la natura lo aveva avviluppato; innalzarsi al di sopra di sé stesso [...]. Tutte queste meraviglie si sono rinnovate da poche generazioni in qua»².

Ma rapidamente, alla fine del secondo paragrafo, Rousseau opera uno scarto rispetto al *cliché*, facendo piombare il lettore nella cruda realtà della corruzione del secolo in cui si trova a vivere. L'altro volto della socialità è disgrazia e impostura: gli uomini sembrano vivere nel benessere e nella concordia, ma non pensano che a farsi del male.

² *Discorso sulle scienze e sulle arti*, in J.-J. ROUSSEAU, *Opere*, a c. di P. Rossi, Firenze, Sansoni, 1972, p. 4.

Per Rousseau, infatti, i Lumi non rappresentano l'assoluto criterio di misura del progresso, ma sono visti nella loro funzione sociale. «Mentre il governo e le leggi» – si legge nel *I Discorso* – «provvedono alla sicurezza e al benessere degli uomini, le lettere e le arti, meno dispotiche e forse più potenti, stendono ghirlande di fiori sulle catene di cui gli uomini sono gravati, soffocano in loro il sentimento di quella libertà originaria per la quale sembravano nati, fanno loro amare la loro schiavitù e ne formano i cosiddetti popoli civili»³.

La verità della cultura appare allora risiedere nella sua funzione di obliterazione e di falsificazione della realtà. La cultura maschera il problema dei rapporti tra libertà originaria e repressione sociale; induce l'uomo a pensare che non vi sia contraddizione tra natura e cultura e che il consorzio civile sia «le meilleur des mondes possibles».

L'equazione tra lo sviluppo delle scienze e delle arti e la corruzione dei popoli – tratto distintivo del *I Discorso* – non va però vista come un'equazione di termini assoluti, come se i Lumi fossero sempre portatori di corruzione. Si tratta di una relazione: quella tra corruzione e Lumi, collocati in un contesto sociale, in una forma di socializzazione delle scienze e delle arti, storicamente determinata.

Un'analogia messa in questione dei valori illuministici la ritroviamo – sempre nel *I Discorso* – quando, situata la cultura nel contesto delle relazioni sociali, Rousseau passa alla considerazione delle *moeurs*, dei costumi, toccando quel tema attraverso cui la storiografia del '700 affronta la dimensione del sociale. I costumi attuali – egli sostiene – sono caratterizzati dalla frattura tra essere e apparire, in cui si danno «le apparenze di tutte le virtù pur senza il possesso di alcuna»⁴.

La critica dei costumi della società contemporanea sfocia allora, quasi irresistibilmente, nell'esaltazione dell'armonia tra disposizioni interiori e manifestazioni esteriori, caratteristica – questa – di quella che Rousseau definisce «sana barbarie».

Ed ecco per la prima volta emergere nell'opera del ginevrino il grande tema che Jean Starobinski chiama della «trasparenza», cioè della corrispondenza e del rispecchiamento tra disposizioni interiori

³ Ibid.

⁴ Ibid.

e contegno esteriore⁵. «Come sarebbe dolce vivere fra noi» – scrive Rousseau – «se il contegno esteriore fosse sempre l'immagine delle disposizioni del cuore [...]. Prima che l'arte avesse ingentilito le nostre maniere [...], i nostri costumi erano rozzi, ma naturali. La natura umana, in fondo, non era migliore; ma gli uomini trovavano la loro sicurezza nella facilità di comprendersi vicendevolmente; e questo vantaggio [...] risparmiava loro una grande quantità di vizi»⁶.

Con questa affermazione Rousseau intende prendere le distanze da quel processo di civilizzazione tanto esaltato dai *philosophes*, perché esso, a suo giudizio, è ingannevole, in quanto l'esito cui perviene è quello di magnificare un'umanità che possiede «le apparenze di tutte le virtù, pur senza il possesso di alcuna»⁷.

Riconsiderata attraverso la lente critica del passato, la cultura contemporanea, in quanto incorporata nei costumi, si presenta allora non solo come l'elemento che maschera la repressione sociale, ma come qualcosa che è parte integrante di un rapporto distorto tra gli uomini, che è mediazione falsificante, in cui l'apparire ha preso il posto dell'essere. «Si possono vedere» – commenta Starobinski – «i modi primitivi della relazione umana – diretti, immediati, trasparenti – corrompersi e degradarsi progressivamente, divenire debitori dell'apparenza, riempirsi di ombre e di violenza: costituendo ogni oggetto prodotto dalla cultura, una sorta di ostacolo tra gli individui»⁸. E questo si esprime anche nella standardizzazione dei comportamenti sociali: «Regna nei nostri costumi» – scrive Rousseau – «una vile e ingannevole uniformità e tutti gli spiriti sembrano essere stati fusi in un medesimo stampo [...]. Non si osa più apparire ciò che si è; e in questa costrizione continua, gli uomini che formano quel gregge che si chiama società, posti nelle stesse circostanze, faranno tutti le stesse cose [...]. Non si saprà quindi mai bene con chi si abbia a che fare»⁹.

⁵ J. STAROBINSKI, *Jean-Jacques Rousseau. La transparence et l'obstacle*, Paris, Gallimard, 1957 (tr. it. *Jean-Jacques Rousseau, La trasparenza e l'ostacolo*, Bologna, Il Mulino, 1982).

⁶ ROUSSEAU, *Discorso sulle scienze e sulle arti*, cit., p. 5.

⁷ Ivi, p. 4.

⁸ J. STAROBINSKI, *La mise en accusation de la société*, in AA. VV., *Jean-Jacques Rousseau*, Neuchâtel, La Baconnière, 1978, p. 19 s.

⁹ ROUSSEAU, *Discorso sulle scienze e sulle arti*, cit., p. 5.

L'essere e l'apparire si confondono tra loro, coinvolgendo l'esistenza degli uomini in una perversa rete di ipocrisia e di autoinganno. Non solo; come sottolinea Guglielmo Forni, l'uomo «... diventa sempre più ciò che appare, si identifica totalmente al ruolo, aderisce sempre più a ciò che è riconosciuto e difeso dalla società: perde cioè la sua natura di uomo per ricevere (sempre dalla società) il diritto di esistere come entità astratta»¹⁰.

Questa, in breve, la diagnosi della corruzione della società avanzata da Rousseau nella prima parte del *Discorso*. Nella seconda, egli approfondisce l'analisi circa il rapporto tra corruzione e sviluppo delle scienze e delle arti.

In primis, lo sviluppo delle scienze e delle arti va in parallelo con il progredire dell'*oisiveté*, dell'ozio. «Nate nell'ozio [le scienze e le arti] l'alimentano a loro volta»¹¹. Il riferimento è chiaramente rivolto al modello culturale in voga nella società colta del XVIII secolo, praticato nei salotti e nelle accademie, alimentato di intellettualismo, staccato dalla ricerca sperimentale e dominato dalla frattura tra scienza e lavoro produttivo.

Infine, le lettere e le arti sono costantemente accompagnate dal "lusso", manifestazione di un'economia di scambio e della produzione per il mercato, rivolta esclusivamente all'arricchimento. Inoltre, il lusso mette radici quando i singoli cittadini danno libero sfogo ai loro desideri di benessere e di ricchezza; tali appetiti non solo creano delle disuguaglianze, ma indeboliscono anche la dedizione al bene comune, destabilizzando i fondamenti della virtù civica.

Alla luce di queste riflessioni, la risposta alla domanda intorno a quale sia l'origine della corruzione non può essere che una. «Da dove provengono» – si chiede infatti Rousseau – «tutti questi abusi se non dalla disuguaglianza funesta, introdotta fra gli uomini dalla distinzione degli ingegni e dall'avvilimento della virtù?»¹².

La via è quindi aperta al grande tema della disuguaglianza e della sua origine, cui sarà dedicato il *II Discorso*. Prima di occuparcene, riteniamo opportuno integrare il quadro prospettatoci da Rousseau

¹⁰ G. FORNI, *Alienazione e storia. Saggio su Rousseau*, Bologna, Il Mulino, 1976, p. 10.

¹¹ ROUSSEAU, *Discorso sulle scienze e sulle arti*, cit., p. 10.

¹² *Ivi*, p. 14.

nel *Discorso sulle scienze e sulle arti* con le precisazioni contenute nella Prefazione al *Narciso*, uno scritto che è sia risposta alle polemiche seguite alla pubblicazione del *I Discorso*, sia il tramite con il II.

Nella *Prefazione*, Rousseau riprende ed arricchisce la sua contesa contro la «falsa dipendenza» esaltata dal liberalismo nascente, cioè contro il sistema dei bisogni e la tesi utilitaristica secondo cui si deve «... concorrere alla felicità degli altri per poter fare la propria»¹³.

La verità del rapporto sociale degradato sta nel fatto che gli uomini sono messi nella impossibilità di «... convivere senza cautelarsi, ingannarsi, tradirsi, distruggersi vicendevolmente, [...] perché per due persone i cui interessi si accordano, forse centomila si contrappongono loro, e se si vuole riuscire non esiste altro mezzo che ingannare o perdere tutte quelle persone»¹⁴. In una società governata dall'economia, i produttori e i lavoratori, i commercianti e i consumatori sono tra loro legati da una norma perversa: essi dipendono gli uni dagli altri, ma ognuno si adopera per il proprio tornaconto; gli interessi sembrano comuni, ma in realtà rivaleggiano tra loro. È il regno dell'ipocrisia, nel quale nessuno è libero, né colui che compie l'inganno, né colui che lo subisce, poiché entrambi vivono nella falsità.

L'inganno che in queste circostanze viene perpetrato è quello per il quale ogni forma di obbligazione che lega e vincola reciprocamente ogni uomo ai propri simili viene spacciata come necessaria forma di liberazione; e, in un contesto del genere, le scienze e le arti rappresentano lo strumento principale dello sviluppo ulteriore di questa costrizione.

Pertanto ciò che, a giudizio di Rousseau, ci avvicina ai nostri simili, non è, come crede Pufendorf, la conformità di una stessa natura, bensì il profitto che noi speriamo di avere dai loro buoni uffici. La sola forma di *sociabilità* che si accompagna a questo calcolo utilitaristico è quella che «... rinsalda i legami della società attraverso l'interesse personale»¹⁵.

L'esito di una condizione del genere è il *bellum omnium contra omnes* mascherato dalle convenzioni sociali. Mostrando una forte

¹³ Prefazione a *Narciso, o l'amante di se stesso*, in ROUSSEAU, *Opere*, cit., p. 26.

¹⁴ *Ivi*, p. 27.

¹⁵ *Ivi*, p. 26.

consapevolezza critica della società liberal-borghese, Rousseau osserva a questo proposito che «... ciascuno, simulando di lavorare alla fortuna o alla reputazione altrui, cerca solo di innalzare la propria al di sopra degli altri e a loro spese»¹⁶.

«Strana e funesta situazione questa, in cui le ricchezze accumulate» – continua Rousseau – «facilitano sempre i mezzi per accumularne di maggiori, e in cui a chi nulla possiede è impossibile acquisire una qualche cosa»¹⁷. Ma più avanti precisa: «... tutti questi vizi appartengono non tanto all'uomo, quanto all'uomo mal governato»¹⁸.

A Rousseau che ha individuato nella disuguaglianza «la prima fonte del male», ovvero la frattura che si sostituisce al peccato originale, l'argomento proposto dal bando dell'Accademia di Digione nel 1754 – «Qual è l'origine della disuguaglianza tra gli uomini, e se essa è autorizzata dalla legge naturale» – offre un'occasione esemplare per esprimere la posizione da lui elaborata negli anni successivi al 1750.

In questo *Discorso*, Rousseau esprime le sue convinzioni nel modo più radicale, individuando, nell'invenzione della proprietà privata, non solo la causa degli squilibri sociali, ma anche la matrice della perversione della coscienza individuale. Egli sostiene che l'uomo, originariamente legato all'amore di sé, ma anche sensibile per simpatia al dolore degli altri, abbia perduto, entrando in società, la sua spontaneità affettiva. Sempre più intento ad occupare le posizioni più elevate nel sistema sociale, l'uomo civile pratica la competizione, la sopraffazione, l'inganno e il culto dell'apparenza.

Il tema della disuguaglianza compare già nelle prime pagine del *Discorso*, con la distinzione tra disuguaglianza naturale e disuguaglianza morale o politica. «Nella specie umana» – scrive Rousseau – «concepisco due tipi di disuguaglianza: l'una che chiamo naturale o fisica, perché è stabilita dalla natura e consiste nella differenza di età, di salute, di forze del corpo e di qualità spirituali o dell'anima; l'altra che può dirsi morale o politica, perché dipende da

¹⁶ Ivi, p. 27.

¹⁷ Ibid.

¹⁸ Ibid.

una specie di convenzione, perché è stabilita, o almeno permessa dal consenso degli uomini»¹⁹.

Non essendo la disuguaglianza “morale” o “politica” fondata sulla natura, il problema da affrontare è perciò quello della ricerca delle origini di quelle convenzioni che fondano la legittimità della disuguaglianza. «Si tratta» – come scrive Rousseau – «di individuare, nel progresso delle cose, il momento in cui, succedendo il diritto alla violenza, la natura fu sottomessa alla legge; di spiegare per quale concatenazione di prodigi il forte abbia potuto decidersi a servire il debole, e il popolo a comperare una quiete immaginaria a prezzo di una felicità reale»²⁰.

Detto altrimenti, si rende necessario studiare la genesi della disuguaglianza «nel mutamento successivo della costituzione umana»²¹ al fine di capire ciò che c'è di «originario e di artificiale nella natura attuale dell'uomo»²². Occorre operare un'astrazione, indispensabile per la valutazione critica del presente. Bisogna «... conoscere bene» – ribadisce Rousseau – «uno stato che non esiste più, che forse non è mai esistito, che probabilmente non esisterà mai, di cui pertanto non è necessario avere nozioni giuste, per giudicare bene del nostro stato presente»²³.

La critica è rivolta ai teorici del diritto naturale, i quali proiettano nella natura le nozioni e le condizioni dello stato civile. Per spiegare o legittimare la sovranità essi invocano l'autorità naturale che alcuni uomini avrebbero sugli altri, utilizzando le nozioni di giusto e ingiusto, di diritto di proprietà, di autorità e governo «... senza pensare» – scrive Rousseau – «al tempo che dovette trascorrere prima che il senso delle parole di autorità e di governo potesse avere un significato per gli uomini»²⁴.

La strada che Rousseau percorre è diversa, in quanto, a suo giudizio, bisogna trovare dei «principii anteriori alla ragione»²⁵. La ragione gli appare infatti come il risultato di un processo di sviluppo;

¹⁹ *Discorso sull'origine e i fondamenti della disuguaglianza*, in ROUSSEAU, *Opere*, cit., p. 42.

²⁰ *Ibid.*

²¹ *Ivi*, p. 39.

²² *Ibid.*

²³ *Ibid.*

²⁴ *Ivi*, p. 42.

²⁵ *Ivi*, p. 41.

non può essere postulata dall'inizio. Essa è sì un possesso dell'uomo, ma solo potenziale, perché si evolve di pari passo ai mutamenti del vivere sociale.

L'argomentazione di cui Rousseau si avvale nel *Il Discorso*, per quanto riguarda il passaggio dallo stato di natura alla civiltà, è che l'uomo attuale (socievole) è il prodotto di una progressiva evoluzione e che questa evoluzione è fondata nella natura dell'uomo (intesa come perfettibilità). Ciò non significa però che il risultato di fatto di tale processo (l'uomo civile attuale) sia buono e neppure che questo esito sia inevitabile o l'unico possibile.

In Hobbes e in Locke, e in genere in tutti i giusnaturalisti, l'ipotesi dello stato di natura fonda la necessità dello stato civile: ciò che autorizza e istituzionalizza la disuguaglianza. Ora, la peculiarità della posizione di Rousseau è rappresentata dalla tesi che la disuguaglianza è contingente e che perciò la società della disuguaglianza non è necessaria: essa non riposa sull'"*appetitum societatis*", né sul dilemma di Hobbes, il *bellum omnium contra omnes*.

Rousseau sosterrà quindi, contro Hobbes, che l'uomo di natura non è malvagio; contro gli altri giusnaturalisti che l'uomo non è naturalmente socievole; contro Locke, infine, che il diritto di proprietà non è naturale, anteriore alla costituzione della società, ma convenzionale.

Nello stato primitivo – secondo il pensiero del ginevrino – l'uomo è un essere solitario che basta a se stesso, perché i suoi desideri sono limitati al necessario psichico, le sue forze sono proporzionate ai suoi bisogni e egli può, senza inconvenienti, fare a meno dei suoi simili; «La disuguaglianza» – scrive Rousseau – «è appena sensibile [...] e la sua influenza quasi nulla»²⁶.

Se ne deduce che la socialità è stata istituita dagli uomini; anche questa, per Rousseau, è un sentimento innato, così come la ragione; ma l'una e l'altra esistono nell'uomo naturale solo in potenza, perché il loro sviluppo è legato a delle condizioni che si trovano riunite solo nell'ambiente sociale.

A giudizio di Rousseau, prima di divenire un essere ragionevole, l'uomo è un essere sensibile, qualità che ha in comune con gli animali.

²⁶ Ivi, p. 59.

La differenza tra uomo e animali sta nella volontà. Mentre il meccanismo percettivo dell'animale è unilineare, l'uomo concorre alle operazioni della natura in qualità di agente libero e può modificare la linea dell'istinto. Ma proprio perché è perfettibile «... l'uomo è l'unico animale soggetto a diventare imbecille»²⁷. È infatti nell'impatto con la storia che la perfettibilità si pone come origine della perversione, dei vizi, delle violenze e dei conflitti di interesse e di prestigio che oppongono gli uomini tra loro; ma essa è anche la condizione dello sviluppo della ragione e della morale.

L'inizio della seconda parte del *Discorso* è segnato dall'introduzione quasi ex abrupto del concetto di proprietà privata e da un'appassionata arringa sui danni che essa produce: «Il primo che, avendo cinto un terreno, pensò di affermare questo è mio, e trovò persone abbastanza semplici per crederlo, fu il vero fondatore della società civile. [...]. Guardatevi dall'ascoltare questo impostore: siete perduti se dimenticate che i frutti sono di tutti e la terra non è di nessuno!»²⁸.

Si tratta di un salto categoriale, perché la proprietà da qui in avanti, diventa l'elemento determinante della modificazione nella evoluzione sociale.

La proprietà è infatti il risultato di uno sviluppo: È il frutto della perfettibilità, che in questo caso si attua per una serie di circostanze contingenti e materiali, come «... la differenza dei terreni, dei climi, delle stagioni»²⁹. Il rapporto con le circostanze è materiale, ma, in quanto percepito, esso è tale da scatenare il processo di socializzazione-disuguaglianza, perché si costituisce come coscienza di sé dell'uomo nelle sue relazioni con il mondo.

La svolta decisiva, rappresentata dall'avvento della proprietà, si genera di nuovo sul terreno della prassi: «Dal momento che un uomo ebbe bisogno dell'aiuto di un altro, e si accorse che era utile a uno solo avere provviste per due, l'uguaglianza scomparve, la proprietà si introdusse, il lavoro diventò necessario»³⁰.

Questa, in breve, la sequenza attraverso cui si instaura la proprietà: l'arte di forgiare i metalli e quella di coltivare le terre

²⁷ Ivi, p. 48.

²⁸ Ivi, p. 60.

²⁹ Ibid.

³⁰ Ivi, p. 64.

rappresentano il primo momento del passaggio dell'uomo dalla condizione naturale a quella sociale; il secondo è quello della scoperta dei vantaggi che si possono ricavare dalla divisione del lavoro. Infine, «dalla coltura delle terre derivò necessariamente la loro divisione; e dalla proprietà, una volta riconosciuta. le prime regole della giustizia; [...] con ciò» – continua Rousseau – «la divisione delle terre produce una nuova specie di diritto, cioè il diritto di proprietà, diverso da quello che risulta dalla legge naturale»³¹.

In questa nuova situazione il giuoco dei “talenti” opera come ulteriore fattore di disuguaglianza: «Il più forte» – si legge nel *Discorso* – «faceva più lavoro, il più abile traeva miglior partito dal suo, il più ingegnoso trovava i mezzi per abbreviare la fatica; [...] e, lavorando ugualmente, uno guadagnava di più mentre l'altro stentava a vivere»³². La disuguaglianza viene ora a definire lo status sociale in una scala differenziata.

Essendo inoltre i “talenti” veicoli di promozione sociale, «... queste qualità» – afferma Rousseau – «bisognò ben presto averle o fingerle. Bisognò, per l'utile proprio, mostrarsi altro da quello che si era in realtà»³³. L'amor proprio subentra all'amore di sé. Ma l'amor proprio è un sentimento relativo, artificioso, che, nato nella società, conduce ogni individuo a dare più importanza a se stesso che agli altri; invece di stimare il bene e il male in rapporto a se stessi, gli uomini li stimano per comparazione, a partire da quello che ne pensano gli altri. Diventano cioè totalmente dipendenti dall'opinione.

La molla del nuovo sistema sociale è pertanto quella dell'autoaffermazione dell'individuo, «... l'ardore di elevare la sua fortuna relativa non tanto per vero bisogno, quanto per mettersi al di sopra degli altri»³⁴.

«E così» – continua Rousseau – «facendosi i più potenti o i più miserabili delle loro forze o dei loro bisogni una specie di diritto sul bene altrui, equivalente, secondo loro, al diritto di proprietà,

³¹ *Ivi*, p. 65.

³² *Ibid.*

³³ *Ibid.*

³⁴ *Ivi*, p. 66.

infransero l'uguaglianza gettando tutto nel più orribile disordine»³⁵. Il sistema infatti non è legalizzato e si dissolve, ora, nell'hobbesiano *bellum omnium contra omnes*.

Quale soluzione viene allora prospettata per fuoriuscire da una società inchiodata in un permanente stato di guerra? Quella del contratto. Per Rousseau, al contrario di Hobbes, il contratto sociale si attua, storicamente, in uno stato di disuguaglianza. Ma, mentre per Hobbes tutti hanno ugualmente da perdere, per Rousseau alcuni hanno da perdere di più dallo stato di disordine: «I ricchi soprattutto» – egli sostiene – «dovettero presto sentire quanto fosse svantaggiosa per loro una guerra incessante, di cui facevano da soli tutte le spese, in cui il rischio della vita era comune, ma quello dei beni era loro particolare»³⁶.

In nome della pace viene quindi costituito il corpo politico o società civile; questa nasce già minata nelle sue fondamenta, perché il contratto istitutivo è stipulato tra disuguali; le disuguaglianze in ricchezza e proprietà, ossia la subordinazione dell'uomo all'uomo, non vengono rimosse e sono conservate integralmente. «Lo stesso potere e le stesse leggi» – scrive a proposito Alessandro Biral – «proteggono, in egual modo, il ricco e il povero e tutte le norme della giustizia civile sgorgano da quella che, secondo natura, è la più grave delle ingiustizie. Per questo Rousseau attribuisce ai lumi del ricco l'ideazione del contratto e descrive il ricco affaticarsi alla ricerca dell'argomento più persuasivo per il povero e più idoneo ad ingannarlo»³⁷.

La fondazione della società civile si presenta quindi in Rousseau come un espediente a cui i ricchi ricorrono per legalizzare le differenze, per garantire la proprietà mediante il consenso e le leggi. E del fatto che si tratti di un espediente i ricchi per primi sono coscienti.

«Il ricco» – si legge sempre nel *Il Discorso* – «concepì infine il disegno più meditato che sia mai entrato nello spirito umano: ossia di usare a proprio favore le forze stesse che lo attaccavano. [...] Uniamoci, disse loro, per garantire i deboli dall'oppressione, frenare

³⁵ Ibid.

³⁶ Ibid.

³⁷ A. BIRAL, *Rousseau: la società senza sovrano*, in *Il contratto sociale nella filosofia politica moderna*, a c. di G. Duso, Bologna, Il Mulino, 1987, p. 204.

gli ambiziosi e assicurare a ciascuno il possesso di ciò che gli appartiene»³⁸. Il discorso dei ricchi contiene cioè un appello all'universalità della legge, all'eguaglianza dei diritti. Ma appunto si tratta di eguaglianza "de jure" che consacra la disuguaglianza di fatto.

«Tale fu o dovette essere» – ribadisce Rousseau – «l'origine della società e delle leggi che procurarono nuovi ostacoli al debole e nuove forze al ricco, distrussero senza scampo la libertà naturale, fissarono per sempre la legge della proprietà e della disuguaglianza, di un'accorta usurpazione fecero un diritto irrevocabile»³⁹.

L'impostura riesce tanto che, conclude Rousseau, «... tutti corsero incontro alle loro catene credendo di assicurarsi la libertà»⁴⁰.

Il dominio politico diviene modello sociale; il potere si consolida al vertice, configurando l'intera società come una catena di rapporti subalterni ancorati agli interessi sociali dei singoli e dettati da criteri artificiali, pertinenti più all'apparire che all'essere, come l'onore, la nobiltà, lo status a cui però non corrisponde un ruolo, un esercizio effettivo del potere. Questo, non solo aumenta la differenza verticale tra gli individui, ma promuove, attraverso un procedimento di scissione orizzontale, il pluralismo dei gruppi, dissolve l'unità sociale per assicurarsi il monopolio della direzione politica. Il potere, infine, diventa dispotico: termine ultimo che corrisponde negativamente al punto di partenza. Si tratta, dice Rousseau, di «un nuovo stato di natura, differente da quello da cui abbiamo preso le mosse, in quanto quello era lo stato di natura nella sua purezza, e quest'ultimo è il prodotto di un eccesso di corruzione»⁴¹.

Il *Discorso* sembra chiudersi con una visione totalmente negativa della storia dell'uomo: la legge istituzionalizza le disuguaglianze di fatto, mentre la costituzione del potere politico si presenta come impostura.

Tale convincimento viene ribadito anche nel *Contratto sociale* quando Rousseau scrive: «Sotto i cattivi governi questa uguaglianza non è che apparente e illusoria; essa non serve che a mantenere il

³⁸ ROUSSEAU, *Discorso sull'origine e i fondamenti della disuguaglianza*, cit., p. 67.

³⁹ Ibid.

⁴⁰ Ibid.

⁴¹ Ivi, p. 75.

povero nella sua miseria e il ricco nella sua usurpazione. Nella realtà le leggi sono sempre utili a chi possiede, e dannose a chi non ha nulla»⁴². La negatività viene ribadita, assieme al rifiuto del mondo contemporaneo: quel rifiuto che la coscienza in rivolta oppone a una società che ha tradito insieme la legge naturale e l'ideale civile.

Tuttavia, se il contenuto *de facto* che viene legalizzato nella legge è e rimane viziato, la forma della legalizzazione – il contratto – è valida. Riconosciuta la validità della forma, quest'ultima può riscattare il contenuto dal suo vizio iniziale? «Come sappiamo» – scrive al riguardo Nadia Urbinati – «l'inganno è consistito nell'identificare la diseguaglianza con la ineguaglianza. La prima è secondo la legge, la seconda è secondo natura. Affinché quest'ultima non vada dispersa occorre eliminare la prima, senza negare la seconda. In altre parole, bisogna far sì che la legge non sia più un inganno»⁴³.

Ecco allora che Rousseau, nel *Contratto sociale*, si pone l'obiettivo di risolvere il problema della società corrotta all'interno di quella stessa società, delineando un modello politico volto a restituire all'uomo la sua libertà naturale e a riconciliare natura e cultura, uomo individuale e uomo sociale, autorità di tutti e libertà di ciascuno.

Sovranità e unità del corpo sociale sono due termini equivalenti. L'idea di sovranità del popolo non fa che stabilire di diritto ciò che è una verità di fatto: cioè che nello stato sociale la nostra esistenza, divenuta parziale, esiste soltanto in funzione del tutto, del quale noi facciamo parte; essa consacra il fatto fondamentale dell'ordine sociale: il primato della società sull'individuo, la rinuncia dell'individuo alla sua esistenza assoluta e naturalmente indipendente. È per questi motivi che la sovranità del popolo è assoluta e inalienabile.

E che la sovranità non debba essere alienata è lo stesso Rousseau a ribadirlo in una pagina del *Contratto*: «Il popolo inglese crede di essere libero, ma si sbaglia di grosso; lo è soltanto durante l'elezione dei membri del parlamento; appena questi sono eletti, esso diventa

⁴² *Il Contratto Sociale*, in ROUSSEAU, *Opere*, cit., p. 289.

⁴³ N. URBINATI, *Individualismo democratico*, Roma, Donzelli, 1997, p. 127.

schiavo, non è più niente. Nei brevi momenti della sua libertà, l'uso che ne fa merita di fargliela perdere»⁴⁴.

In conclusione: partecipare alla sovranità del popolo senza mai alienarla, significa allora partecipare all'autodeterminazione non solo politica, ma anche morale della comunità; questa partecipazione diventa il luogo di verifica permanente delle possibilità che si aprono a una ragione compiutamente emancipata; il luogo di verifica del grado di rinuncia dell'individuo agli interessi particolari e della sua identificazione – infine – con la volontà generale.

Si tratta di un'utopia? Sì, nel senso che stimola gli uomini ad agire per rimuovere i limiti del possibile. Essa è come la stella polare dei naviganti; questi sono del tutto consapevoli che non potranno mai raggiungerla, però sanno anche che indica la rotta.

ABSTRACT. – Falsehood or imposture are key terms of Rousseau's entire work, from the early *Discours* to the *Contrat social*, from the *Confessions* to the *Emile*. Through these terms Rousseau aims at showing the transition from nature to culture, from a primitive condition to society. In his thought, the foundation of any society, and the distinctive principle which differentiates human beings from the other animal species, is the result of an imposture, of a power abuse, namely of a complex and perverse process which produces the legitimization of inequality among mankind.

⁴⁴ *Il Contratto Sociale*, cit., p. 322.