

## «Homme» o «Citoyen»? Universalismo dei diritti o particolarismo nazionale? Religione e diritti umani nella società politica di Jean- Jacques Rousseau

Federico Bonzi

La tematica dei diritti umani, e del loro rapporto con le tradizioni religiose, trova nel pensiero filosofico di Rousseau uno stimolante luogo di riflessione all'interno del dibattito filosofico del XVIII secolo. Siamo di fronte a un oggetto d'indagine che non esaurisce il proprio interesse intorno al versante teorico-filosofico della fondazione dei diritti umani, ma che si estende anche alle condizioni politico-culturali che un'applicazione a livello internazionale di tali diritti richiederebbe, mettendo in luce, al contempo, come la riflessione filosofica di Rousseau possa contribuire al dibattito attuale sui diritti umani.

A livello preliminare, è necessario fare almeno due precisazioni prima di potere sviluppare il nostro discorso. In primo luogo, potrebbe sembrare strano trattare di diritti umani in un'epoca segnata dalla più radicata disuguaglianza: senza dubbio, infatti, le strutture portanti della società d'*Ancien régime* erano fondate su quest'ultima, basti pensare alla denuncia del *Discours sur l'inégalité*, da una parte, e alla concezione dell'*honneur* – il principio della monarchia – di un Montesquieu nell'*Esprit des lois*, dall'altra.

In secondo luogo, trattare di diritti umani in Rousseau richiede un'estrema “cautela ermeneutica”: come è noto, la sua riflessione filosofica, così profonda quanto poliedrica, ha dato vita a delle letture interpretative che non solo divergono in merito all'orientamento complessivo del suo pensiero – profeta del totalitarismo o della democrazia?<sup>1</sup> –, ma che ne fanno il fondatore di ambiti del sapere che sono stati oggetto di un interesse scientifico solamente in seguito, quali la sociologia o

---

<sup>1</sup> Tenendo conto della considerevole vastità – al di là dell'ineguale valore che presenta al suo interno – che contrassegna la letteratura critica di Rousseau, e non avendo intenzione di fornire una storia della storiografia sul nostro oggetto d'indagine, in questa sede limiteremo i riferimenti allo stretto indispensabile. Circa le letture di un Rousseau totalitario, si veda L.G. Crocker, *Rousseau's Social Contract. An Interpretative Essay*, Case Western Reserve University Press, Cleveland 1968.

l'antropologia<sup>2</sup>, fino ad arrivare a trovare nel suo pensiero i prodromi di un'etica ambientalista o animalista – si pensi al noto passaggio della *pitié* nel secondo *Discours*<sup>3</sup>.

Di conseguenza, per non correre il rischio d'impostare un discorso che non tenga nel debito conto il periodo storico di cui ci stiamo occupando, bisognerà tenere presente che, *in primis*, la difesa dei diritti umani non esiste in quanto tale nel pensiero di Rousseau, ma solo in relazione alla dimensione politica della sua filosofia, che è incentrata sullo Stato nazionale. Già questa constatazione pone un limite a parlare *sic et simpliciter* di diritti umani in un autore che non vede nell'estensione di essi al livello internazionale un'esigenza prioritaria, a differenza della prospettiva contemporanea.

Inoltre, se Rousseau è portato ad attribuire importanza soprattutto al momento fondativo della società politica, e ciò a causa del modello contrattualista che, perlomeno a livello formale, adotta, oggi si tende a promuovere i diritti umani mediante la promulgazione di nuove leggi, ciò che di più lontano può esservi dalla posizione del Ginevrino, secondo il quale non solo e non tanto un numero elevato di leggi è un chiaro sintomo di corruzione politica, ma soprattutto ogni legge trova il suo fondamento giuridico nel patto sociale.

Prima di cominciare il nostro discorso, e al fine di introdurre l'oggetto d'indagine sul quale esso verterà, ci sembra doveroso spendere alcune parole intorno al motivo per il quale appare degno d'interesse trattare del rapporto tra Rousseau e i diritti umani *proprio* in questo momento storico, nel XXI secolo ormai inoltrato; e, più in particolare, vorremmo mettere in luce come questo tema sia significativo in quanto mette in luce una delle direzioni che il dibattito contemporaneo su Rousseau – così, almeno, noi proponiamo – potrebbe seguire con profitto.

È risaputo come ogni epoca sia solita interpretare un determinato autore secondo le problematiche e i problemi che la caratterizzano: nel caso del Nostro, si potrebbe portare l'esempio italiano del secondo dopoguerra (il periodo che copre all'incirca gli anni dal 1950 al 1970), nel quale le tensioni del mondo politico avevano indirizzato il dibattito intorno al presunto rapporto tra Marx e Rousseau, arrivando a vedere quest'ultimo come il precursore del primo; e, considerando ancora il nostro Paese, gli anni '70, tenendo conto della riscoperta dell'"interiorità" che contrassegnava l'ambiente culturale del tempo (siamo in epoca *post* '68), avevano fornito un ritratto di Rousseau che destituiva di valore la dimensione essenzialmente

<sup>2</sup> Le opere di Rousseau verranno citate facendo riferimento all'edizione delle *Œuvres Complètes* della Bibliothèque de la Pléiade, Gallimard, Paris 1964–1995, 5 voll. (d'ora in poi, OC, seguito dal numero del volume e delle pagine). In merito alle letture di stampo sociologico, e astenendoci da qualunque giudizio di valore, è doveroso ricordare quella di É. Durkheim, *Montesquieu et Rousseau, précurseurs de la sociologie*, Librairie Rivière, Paris 1953. Per quanto concerne l'antropologia, il richiamo più autorevole, e pienamente giustificato dall'acume interpretativo che ne contraddistingue l'analisi testuale, è senza dubbio a Claude-Lévi Strauss, del quale in questa sede ci limitiamo a ricordare la lezione inaugurale tenuta al *Collège de France* il 5 gennaio 1960, «Jean-Jacques Rousseau, fondateur des sciences de l'homme», (vedi *Jean-Jacques Rousseau*, Éditions de La Baconnière, Neuchâtel 1962).

<sup>3</sup> Cfr. J.-J. Rousseau, *Discours sur l'inégalité*, «Préface», in OC, III, pp. 125-126.

politica del suo pensiero, sottolineandone piuttosto, e in contrapposizione alle letture precedenti (e successive), l'importanza della dimensione interiore dell'uomo, finendo così per vederlo come uno dei primi "romantici"<sup>4</sup>.

Senza dubbio, i presupposti di queste letture mostrano dei limiti intrinseci: basti pensare, da un punto di vista meramente metodologico, in che misura sia difficile soddisfare a quell'esigenza di "contestualizzazione storica" di cui abbiamo sottolineato l'importanza poco sopra; in altre parole, questa tendenza ermeneutica, fisiologica di ogni epoca, sembra portare a interpretazioni che possono essere tacciate, in qualche misura, di anacronismo.

Tuttavia, la capacità di non perdere mai d'interesse nel corso del tempo, e, quindi, di rivestire un valore per ogni periodo storico – e cioè di essere sempre *fecondo* – è precisamente il carattere del *classico*. E noi crediamo fermamente che il pericolo di "derivazione anacronistica" non debba affatto impedire a Rousseau, esempio di classico *par excellence*, di fare riflettere gli intellettuali odierni sull'assetto geopolitico che caratterizza il XXI secolo: a questo riguardo, tutti e tre i tre problemi cruciali che Norberto Bobbio<sup>5</sup>, diversi anni or sono, aveva indicato come le tre autentiche sfide dell'umanità – la fame nel mondo, i diritti umani e l'ambiente –, possono trovare nella filosofia del Nostro alcuni rilevanti spunti di riflessione.

Perché, in altri termini, soffermarsi sulla concezione di "bonheur" di Rousseau, o ritornare ancora una volta sui presunti aspetti totalitari della sua società politica, laddove il testo rousseauiano ci invita a riflettere, mediante l'insistenza sull'importanza dello stato di natura, circa l'equilibrio iniziale e la successiva rottura dell'armonia tra uomo e ambiente (ambiente)? Laddove la ricostruzione della "storia ipotetica" dell'umanità presentata nel secondo *Discours* è un vero e proprio atto di denuncia contro le ingiustizie, certamente anche di natura economica, che affliggevano quel tempo – e che oggi mantengono ben metà della popolazione mondiale in una condizione di miseria (fame nel mondo)? Laddove, infine – e veniamo all'argomento preso in esame in questo articolo –, la prima parte del *Contrat social*, al fine di esporre la forma proposta di "pacte social", passa in rassegna i principali fondamenti di legittimazione dell'obbligazione politica che nel corso del Settecento giustificavano, da un punto di vista teorico, il potere dell'autorità costituita sui sudditi, mettendone in luce la profonda difformità con i diritti inalienabili dell'uomo (diritti umani)<sup>6</sup>?

<sup>4</sup> Per un'introduzione generale di queste letture, rimandiamo a A. Postigliola, *La città della ragione. Per una storia filosofica del Settecento francese*, Bulzoni Editore, Roma 1992, pp. 269-288.

<sup>5</sup> Cfr. N. Bobbio, *L'età dei diritti*, Einaudi Editore, Torino 1990.

<sup>6</sup> In realtà, come osservato in modo acuto da Pacchi già diversi anni fa', in relazione al pensiero politico e religioso di Hobbes, il contrattualismo *tout court* sostiene, mediante l'istituzione dello stato di natura come pietra di paragone della realtà politica esistente, che l'uomo è *per natura* portatore di *diritti*. Ma, a nostro avviso, è a Rousseau che dovrebbe essere riconosciuto il merito di avere sviluppato in maniera originale ed eversiva (rispetto al retroterra giusnaturalista che ne stava ai fondamenti) quest'idea di partenza. Si veda A. Pacchi, *Diritti naturali e libertà politica in Hobbes*, in *Scritti hobbesiani (1978-1990)*, Franco Angeli, Milano 1998, pp. 145-162.

Non che i due esempi riportati – la felicità e il totalitarismo – non rivestano alcun interesse: tuttavia essi finiscono con l'appiattare il dibattito a problematiche che assumevano rilevanza in altri periodi storici, e, cosa ancora più grave, sovente hanno presentato l'inconveniente di precludere l'emergere di altri argomenti che hanno delle ripercussioni contemporanee ben più rilevanti e urgenti. *Urgenti*, sì, considerando che ogni azione umanitaria o di cooperazione internazionale – che si tratti dell'*Organizzazione delle Nazioni Unite* (ONU) o di una delle numerose Organizzazioni non Governative (ONG) – non può prescindere dall'affrontare, e non solo da un punto di vista meramente teorico, questioni come il rapporto tra l'estensione dei diritti umani e il diritto di autodeterminazione del popolo; l'esistenza naturale o assoluta di diritti umani, o la necessità di una loro declinazione culturale o relativa – e, di conseguenza, una loro modificazione – ; l'equilibrio o meno che bisogna mantenere tra diritti umani e pratiche religiose, e, più in particolare, se esista una priorità tra questa due “fonti” di diritto.

Ciò che proponiamo, insomma, all'alba del tridentenario della nascita di Rousseau (1712-2012), è un impegno ad approfondire la *dimensione effettuale* della sua proposta politica – a una sua eventuale realizzazione, come il *Projet de constitution pour la Corse* e le *Considérations sur le gouvernement de Pologne* indicano nel migliore dei modi – alla luce dei problemi che caratterizzano la nostra epoca storica, pur non dimenticando come l'obiettivo polemico del Ginevrino fossero le strutture inegualitarie d'*Ancien régime*.

A questo proposito, dopo avere posto alcune osservazioni preliminari sul nostro oggetto d'indagine, e intorno all'interesse che, *oggi*, esso riveste per noi, in questo articolo vorremmo prendere in considerazione due tematiche, all'interno della riflessione di Rousseau, che ci sembrano intrattenere un forte legame d'attualità con la tematica dei diritti umani.

### 1. Universalismo dei diritti o particolarismo nazionale?

Venendo alla prima tematica, che riguarda il nesso tra Stato e diritti umani, Rousseau, più di ogni altro suo contemporaneo, ha affrontato in tutta la sua drammaticità il rapporto tra uomo e cittadino, ossia tra diritti umani e diritti ascrivibili solamente a colui che possiede la cittadinanza:

Forcé de combattre la nature ou les institutions sociales, il faut opter entre faire un homme ou un citoyen; car on ne peut faire à la fois l'un et l'autre<sup>7</sup>.

Come abbiamo accennato all'inizio del nostro discorso, il rapporto tra universalismo dei diritti e particolarismo nazionale si configura come un nodo cruciale non solo in merito al loro fondamento – sulla cui base è possibile fornire

---

<sup>7</sup> J.-J. Rousseau, *Émile*, livre II, in OC, IV, p. 248.

una definizione – , ma anche circa la possibilità della loro estensione a livello internazionale.

Se in merito a quest'ultimo, come vedremo, Rousseau ha delle riserve considerevoli, la fondazione dei diritti umani dev'essere annoverata come la priorità fondamentale all'interno della società politica nascente. I diritti umani sono infatti garantiti dalla forma innovativa del «pacte social» che il *Contrat social* teorizza, proprio in opposizione ad altre tipologie di patto che sono lesive di essi. Il cambiamento nella struttura espositiva che si può osservare nel passaggio dal *Manuscrit de Genève*, dove la descrizione del patto sociale di Rousseau precedeva la confutazione degli altri fondamenti di legittimazione, al «petit traité»<sup>8</sup> del 1762, dove invece il patto proposto dal Ginevrino, ponendosi alla fine della trattazione delle altre tipologie di patto, viene a configurarsi come l'autentico rimedio a tali forme di dominio inique; questo cambiamento, dicevamo, è dovuto all'esigenza di sottolineare ciò a cui mira il passaggio dallo stato di natura alla società politica: la possibilità di godere dei propri diritti, grazie all'istituzione del diritto politico.

La proposta di Rousseau permette di salvaguardare la libertà di ogni individuo grazie alla stipulazione di un patto con il quale «chacun s'unissant à tous n'obéisse pourtant qu'à lui-même et reste aussi libre qu'auparavant»<sup>9</sup>.

Per quanto concerne la libertà, d'altronde, non vi sono dubbi che essa rappresenti il *leitmotiv* della riflessione di Rousseau: infatti, attenendoci solo al primo libro del *Contrat social*, essa pervade tutto il filo dell'argomentazione, a partire dall'*incipit* dell'opera – «L'homme est né libre, et par-tout il est dans les fers. Tel se croit le maître des autres, qui ne laisse pas d'être plus esclave qu'eux»<sup>10</sup> – , passando attraverso la celebre confutazione del diritto di schiavitù in opposizione alle teorie di Grozio e di Pufendorf («Renoncer à sa liberté c'est renoncer à sa qualité d'homme, aux droits de l'humanité, même à ses devoirs»<sup>11</sup>), fino ad arrivare, come abbiamo visto, alla formulazione del patto.

Per quanto la concezione rousseauiana di libertà meriterebbe di essere ricostruita prendendo in considerazione tutta la sua riflessione, in questa sede ci limitiamo a segnalare come uno dei luoghi più significativi sia rappresentato dall'ottava delle *Lettres écrites de la montagne* (ottobre '63–maggio '64), nella quale viene sviluppato ciò che nel passo sopra citato del primo capitolo del *Contrat social* era enunciato in maniera pressoché epigrammatica: in effetti, essere libero richiede non solo che non si dipenda dalla volontà altrui, ma anche che non si faccia dipendere la volontà altrui dalla propria. Se il primo aspetto si riduce alla differenza tra l'indipendenza, propria dello stato di natura, e la libertà civile (che viene a coincidere, nella società politica del *Contrat social*, con la libertà morale<sup>12</sup>), il secondo è meno intuitivo del primo, ma nondimeno trova una delucidazione, oltre che in

<sup>8</sup> J.-J. Rousseau, *Contrat social*, «Avertissement», in OC, III, p. 349.

<sup>9</sup> Ivi, II, 6, in OC, III, p. 360.

<sup>10</sup> Ivi, I, 1, in OC, III, p. 351.

<sup>11</sup> Ivi, I, 4, in OC, III, p. 356 (corsivo nostro).

<sup>12</sup> Cfr. Ivi, I, 8, in OC, III, p. 365.

altre opere<sup>13</sup>, nella *Lettre* evocata. In netta contrapposizione con Tronchin, Rousseau ritiene che la volontà di comandare sia più forte del timore d'obbedire, anzi l'obbedienza è il prezzo che si paga sovente volentieri per appagare la prima. Così il Ginevrino aveva scritto anni prima nel *Discours sur l'inégalité*:

D'ailleurs, les Citoyens ne se laissent opprimer qu'autant qu'entraînés par une aveugle ambition et regardant plus au-dessous qu'au dessus d'eux, la *Domination leur devient plus chère que l'indépendance, et qu'ils consentent à porter des fers pour en pouvoir donner à leur tour*. Il est très difficile de réduire à l'obéissance celui qui ne cherche point à commander, et le Politique le plus adroit ne viendrait pas à bout d'assujettir des hommes qui ne voudroient qu'être Libres ; mais l'inégalité s'étend sans peine parmi des ames ambitieuses et lâches, toujours prêtes à courrir les risques de la fortune, et à dominer ou servir presque indifféremment selon qu'elle leur devient favorable ou contraire<sup>14</sup>.

Sarà interessante notare come il secondo aspetto della concezione di libertà si colleghi strettamente al giudizio di Rousseau sulla nobiltà come «corps de valets», «fait[.] essentiellement pour servir», che «n'existe que par là, et que pour cela»<sup>15</sup>.

Tornando al nostro discorso, se fino ad ora abbiamo cercato di mettere in luce come la salvaguardia dei diritti umani sia al cuore della teoria politica di Rousseau, è doveroso chiedersi, a questo punto, quali siano i diritti umani di cui stiamo parlando: sulla scia di Locke, i capitoli conclusivi del primo libro del *Contrat social* identificano questi «dons essentiels de la Nature»<sup>16</sup> nella vita, nella libertà e nella proprietà privata – al di là che per Locke la proprietà privata sia un diritto naturale, tesi non condivisa da Rousseau.

Tuttavia, questi diritti, all'interno della società politica, acquistano un significato differente da quello che avevano nello stadio pre-politico, e questo si spiega alla luce della “storia ipotetica” sviluppata nel *Discours sur l'inégalité*.

## 2. Il ruolo della religione nella promozione dei diritti umani.

*En passant*, varrà la pena di osservare come il discorso sui diritti umani venga a confermare come si debba riconoscere un'unità sostanziale alla riflessione di Rousseau, e ciò si può constatare a partire dalle singole opere: la proposta politica del *Contrat social*, infatti, non può prescindere da quella “filosofia della storia”<sup>17</sup> che

<sup>13</sup> Lo ritroviamo anche espresso, in maniera generale, ne *La nouvelle Héloïse*, V 2 (nota), e nella *Lettre à d'Alembert sur les spectacles*, in OC, V, p. 67: «L'opinion, reine du monde, n'est point soumise au pouvoir des Rois : ils sont eux-mêmes ses premiers esclaves».

<sup>14</sup> J.-J. Rousseau, *Discours sur l'inégalité*, in O. C. p. 188 (corsivo nostro).

<sup>15</sup> J.-J. Rousseau, *Fragments politiques*, XV, 3 in O. C. p. 553: «De la noblesse».

<sup>16</sup> J.-J. Rousseau, *Discours sur l'inégalité*, in OC, III, p. 184.

<sup>17</sup> Non sarà necessario dilungarci su quanto l'uso delle virgolette sia d'obbligo, nel parlare di “storia”, e, addirittura, di “filosofia della storia” nella ricostruzione ipotetica del *Discours sur l'inégalité*.

egli aveva presentato nel *Discours* del '55, il quale, inoltre, si configura come l'opera di riferimento in merito alla sua antropologia – intesa, qui, come discorso sulla natura umana, e non in riferimento alla contemporanea scienza sociale.

A questo punto, è possibile introdurre la seconda tematica del nostro articolo che intrattiene un'intrinseca relazione con il rapporto critico, se non conflittuale, tra uomo e cittadino: è corretto parlare di diritti umani in Rousseau, laddove l'istituzione della società politica implica la *denaturation*<sup>18</sup>, grazie alla fondamentale azione del *Législateur*?

Nel secondo *Discours* Rousseau aveva mostrato come il corso della natura aveva portato alla stipulazione del patto iniquo: proprio per evitare quest'ultimo, il *Contrat social* propone di fondare uno Stato retto su alcuni principi che, in sostanza, possono essere ricondotti all'ambito dei diritti umani. Si tratta di

[...] changer, pour ainsi dire, la nature humaine : de transformer chaque individu, qui par lui-même est un tout parfait et solitaire, en partie d'un plus grand tout dont cet individu reçoit en quelque sorte sa vie et son être ; d'altérer la constitution de l'homme pour la renforcer [...]<sup>19</sup>.

Siamo di fronte alla confessione dello scacco, da parte dell'universalità della *nature*, di condurre a una forma di convivenza civile accettabile?

Per rispondere a questa domanda è interessante considerare un'altra forma di universalità, quella della religione. Abbiamo visto come il momento decisivo, per quanto concerne la salvaguardia dei diritti umani, è quello della stipulazione del patto: non sembra però che la religione svolga una funzione rilevante in questo frangente, riducendosi a essere un *instrumentum regni* nelle mani del *Législateur*.

È possibile, in compenso, che essa rivesta un ruolo nella fase che precede la società politica: Rousseau, tuttavia, non sembra discostarsi in maniera significativa, da questo punto di vista, dal modello politico che adotta, ossia dal contrattualismo<sup>20</sup>. Per quanto, come è noto, egli lo modifichi in modo radicale, portando la propria riflessione a degli esiti in netto contrasto con l'impostazione tradizionale di partenza, resta il fatto che ne condivide l'astrazione dal punto di vista della religione. Era proprio l'esigenza di un'autonomia dalla sfera religiosa che aveva portato alla nascita del contrattualismo, e che ne aveva caratterizzato le prime espressioni, basti pensare al noto «Etsi Deus non daretur» di Grozio<sup>21</sup>, ma, ancora, alla *Défense de L'Esprit des lois* di Montesquieu, il quale, pur non essendo affatto un contrattualista, si rifà

<sup>18</sup> Per quanto concerne il termine «dénaturation», nel primo libro dell'*Émile* si parla di «bonnes institutions» che «savent le mieux dénaturer l'homme», e poco dopo è Licurgo che ha «dénaturé» il cuore dell'uomo.

<sup>19</sup> J.-J. Rousseau, *Contrat social*, II, 7, in OC, III, p. 381. Nel *Manuscrit de Genève*, II, 2, in OC, III, p. 313, si legge, accentuando l'artificialità dello Stato : «[...] qu'il mutile en quelque sorte la constitution de l'homme pour la renforcer».

<sup>20</sup> A questo proposito, il testo classico di riferimento resta quello di R. Derathé, *Jean-Jacques Rousseau et la science politique de son temps*, Vrin, Paris 1979.

<sup>21</sup> H. Grotius, *De iure belli ac pacis*, 1625, Proleg., § 11.

proprio «aux philosophes et aux écrivains du droit naturel»<sup>22</sup> per giustificare la propria trattazione dello stato di natura, che infatti prescindeva dalla considerazione della dimensione religiosa.

Ritornando a Rousseau, la religione è sì reintrodotta, sebbene sotto forma di «religion civile», all'interno della società politica, e questa volta in vista della conservazione di quest'ultima, grazie ai suoi «dogmes» positivi e all'unico negativo, l'intolleranza<sup>23</sup>: ma ciò non sembra riguardare l'ambito dei diritti umani.

A nostro avviso, non è legittimo mettere sullo stesso piano l'universalità della religione con quella della natura priva di un'artificialità umana consapevole, quale è quella della *nature* del *Discours sur l'inégalité*: alla religione, infatti, non viene riconosciuta una funzione politica positiva non a causa dell'universalità che la contrassegna, ma sulla base di quanto viene argomentato nel capitolo «De la religion civile». Rousseau, pur accettando il carattere dell'artificialità che contrassegna la concezione moderna di Stato, mostra la propria originalità nel reintrodurre i caratteri fondamentali della natura umana all'interno del contesto nazionale particolare, ove per «caratteri fondamentali» bisogna intendere i diritti umani.

La ragione principale per la quale la natura ha fallito, e che spiega, allo stesso tempo, la difficoltà teorica dell'estensione del modello politico nazionale alla dimensione internazionale, è che la coesione sociale è permessa unicamente dalla condivisione di quei costumi che danno vita all'identità nazionale, o, meglio, che sono propri di un determinato popolo, come il seguente passo dell'*Économie politique* mette in luce in maniera inequivocabile:

Il semble que le sentiment de l'humanité s'évapore et s'affoiblisse en s'étendant sur toute la terre, et que nous ne saurions être touchés des calamités de la Tartarie ou de Japon, comme de celles d'un peuple européen. Il faut en quelque manière borner et comprimer l'intérêt et la commisération pour lui donner de l'activité. [...] il est bon que l'humanité concentrée entre les concitoyens, prenne en eux une nouvelle force par l'habitude de se voir, et par l'intérêt commun qui les réunit<sup>24</sup>.

D'altronde, la stessa idea d'umanità, paradossalmente, è concepibile unicamente sulla base della società politica nazionale:

Nous concevons la société générale d'après nos sociétés particulières, l'établissement des petites Républiques nous fait songer à la grande, et nous ne commençons proprement à devenir hommes qu'après avoir été Citoyens<sup>25</sup>.

<sup>22</sup> Montesquieu, *Défense de L'Esprit des lois*, «Première partie», «réponse» alla «sixième objection», in Montesquieu, *De l'Esprit des lois*, Éditions Garniers Frères, Paris 1973, 2 voll., II, p. 423.

<sup>23</sup> J.-J. Rousseau, *Contrat social*, IV, 8, in OC, III, pp. 468-469.

<sup>24</sup> J.-J. Rousseau, *Discours sur l'économie politique*, in OC, III, pp. 254-255.

<sup>25</sup> J.-J. Rousseau, *Manuscrit de Genève*, I, 2, «De la société générale du genre humain», in OC, III, p. 287.

Ecco la ragione per la quale Rousseau si sofferma così insistentemente, non solo nel *Contrat social* ma anche nelle *Considérations sur le gouvernement de Pologne*<sup>26</sup>, sull'importanza dell'azione del *Législateur*, e sulle condizioni che il popolo deve presentare affinché sia realizzabile la fondazione di una società politica improntata ai principi politici esposti nel trattato politico del '62.

Possiamo concludere che il conflitto tra uomo e cittadino è basato sulla difficoltà teorica, tanto giuridica quanto culturale, dell'efficacia della coesione sociale – che è possibile ottenere *solo* grazie ai costumi – in un eventuale contesto internazionale caratterizzato da un'estensione territoriale considerevole.

Tuttavia, questo non pregiudica la possibilità di parlare di diritti umani in Rousseau. È vero che le differenze con il nostro tempo non sono trascurabili: sia sufficiente ricordare, in questa sede, l'opposizione, non di principio ma molto accentuata, verso quelle «petites sociétés» o «associations partielles»<sup>27</sup> che diventeranno, nel corso del tempo, espressione della società civile. A questo proposito, non passerà inosservato il riferimento all'azione fondamentale delle attuali Organizzazioni non governative (ONG), già menzionate in precedenza, nell'ambito della promozione dei diritti umani, in un momento storico segnato da un forte disinteresse, da parte degli Stati, verso questo genere di problematiche, che si tratti di Paesi in via di sviluppo o di Paesi del cosiddetto “Nord”.

Tenuto conto delle debite differenze, riteniamo che il rapporto tra uomo e cittadino possa essere letto in questa chiave: per fruire dei diritti umani è necessario l'intervento dello Stato. Non vi è, insomma, una contrapposizione tra queste due dimensioni, bensì sembra emergere come la promozione dei diritti umani – che si riallaccia all'ordine della natura – non possa essere messa in pratica se non *tramite* lo Stato: in altri termini, potremmo affermare che ai diritti umani debba essere riconosciuto il “diritto di cittadinanza”, e ciò è possibile solo qualora essi non intrattengano un rapporto conflittuale con la cultura di quello Stato.

In effetti, bisogna ammettere che la situazione geopolitica odierna è sensibilmente differente rispetto a quella del XVIII secolo, basti pensare all'Europa unita: eppure, quest'ultima non ha ancora preso il posto della sovranità nazionale, e neanche se lo prefigge. Forse che la sua funzione sia proprio di portare a una comunanza di valori che permetta una coesione sociale interstatale e interculturale, la sola base, secondo il Ginevrino, di una politica a livello internazionale? Se così fosse, due osservazioni s'imporrebbero: la prima, di sapore amaro ma nondimeno realistica, non è che una constatazione di quanto noi saremmo lontani dal godere di questo traguardo. La seconda è una conferma del carattere classico della filosofia di

<sup>26</sup> Cfr. J.-J. Rousseau, *Considérations sur le gouvernement de Pologne*, II, «Esprit des anciennes institutions», in OC, III, pp. 956-959.

<sup>27</sup> Per il tema del *Législateur* nella filosofia di Rousseau, e per il legame che questa figura intrattiene con i corpi intermedi, ci permettiamo di rinviare a F. Bonzi, *La figura del Legislatore nel pensiero politico di Rousseau*, «ACME», Rivista della Facoltà di Lettere e Filosofia dell'Università degli Studi di Milano, LX (maggio-agosto 2007), n. 2, pp. 143-172.

Rousseau, ossia il suo essere attuale al di là del periodo storico a cui essa appartiene. E, in conclusione, un invito a studiarlo portando un'attenzione alle sfide urgenti che l'umanità d'oggi deve affrontare, tra le quali rientra la promozione dei diritti umani.