

Le Roy, Rousseau e gli antichi: modelli per l'educazione e la cittadinanza

Maria Elena Severini

Abstract

What have in common two French intellectuals such as the humanist Loys Le Roy and the philosopher Jean Jacques Rousseau in their theories on civil education? How they represent the mirror of two eras - the late Renaissance and the late Enlightenment – very important for the European political thought? Comparing some excerpts from their texts, I want to show how the dialectical relationship between *ordo* and *variatio* is the focus around which the ancient sources, Plato and Aristotle, have declined towards functional ways to their ideological projects.

Nel 1568, a Parigi, nell'officina di Michel de Vascosan, l'umanista Loys Le Roy – giurista, traduttore e commentatore dei classici, teorico dell'arte politica e della storia, *lecteur royal* noto come il Regius¹ – pubblica una traduzione commentata della *Politica* di Aristotele, destinata a rimanere in Francia il testo di riferimento dell'*ars politica* aristotelica fino alla fine del XVIII secolo.² Nel 1575, per i tipi di Pierre l'Huillier, l'erudito di Coutance dava alle stampe il trattato *De la vicissitude ou variété des choses en l'univers*,³ una delle *histoires de la civilisation* tra le più lette in Europa tra XVI e XVII secolo.

Duecento anni dopo, nel 1762, sempre a Parigi, appaiono l'*Émile* e le *Contrat social* di Rousseau, due opere che avrebbero cambiato la cultura pedagogica e la dottrina politica dei secoli a venire.

¹ Su Le Roy cfr. A. H. Becker, *Un humaniste au XVI^e siècle: Louis Le Roy (Lodovicus Regius) de Coutance*, Paris, Lecène, Oudin et Cie, 1896; Genève, Slatkine Reprints, 1969; W. L. Gundersheimer, *The life and works of Louis Le Roy*, Genève, Droz, 1966; E. Sciacca, *Umanesimo e scienza politica nella Francia del Cinquecento. Loys Le Roy*, Olschki, Firenze 2007; D. Duport, *L'ordre naturel et l'écriture de l'histoire dans De la vicissitude ou variété des choses en l'univers*, in *Loys Le Roy, renaissance et vicissitude du monde*, Actes du colloque tenu a l'Université de Caen (25-26 septembre 2008) réunis par D. Duport, Presses Universitaires de Caen, Caen 2011, pp. 67-80; Ead., *Histoire et éducation dans De la vicissitude et variété des choses en l'univers de Loys Le Roy*, in *Ecrire l'Histoire*, VI, 2010, a cura di C. Millet e M.-P. Petitier, Paris, Gaussen, pp. 39-46.

² *Les Politiques d'Aristote traduites de grec en françois par Loys le Roy dict Regius de Costentin, a très hault et excellent prince Henry duc d'Anjou frère du roy tres chretien Charles IX*, Vascosan, Paris 1568.

³ L. Le Roy, *De la Vicissitude ou variété des choses en l'univers, et concurrence des armes et des lettres par les premières et plus illustres nations du monde, depuis le temps ou a commencé la civilté, et memoire humaine jusques à présent*, Pierre l'Huillier, Paris 1575. Per le citazioni di questo articolo cfr. l'edizione *De la vicissitude*, texte revu par P. Desan, Fayard, Paris 1988 (contiene la trascrizione dell'esemplare conservato alla Newberry Library di Chicago: fY 762 L5679). Per l'edizione della traduzione italiana cfr. M. E. Severini, *La vicissitudine o mutabile varietà delle cose. La traduzione italiana di Ercole Cato*, in *Loys Le Roy, renaissance et vicissitude du monde*, cit., pp. 139-152; La traduzione italiana di *La vicissitude ou variété des choses en l'univers di Loys Le Roy*, introduction et texte édité par M. E. Severini, Garnier, Paris *in print*.

Che cosa hanno in comune i due intellettuali, così lontani, nelle loro teorie sulla formazione civile dell'uomo e in che misura rappresentano lo specchio di due epoche cruciali per la definizione del pensiero politico europeo?

Il mio intervento si propone di illustrare come i due declinino, in contesti storici e culturali diversi e con risultati talora divergenti talaltra concordanti, le fonti politiche antiche, Platone ed Aristotele, verso direzioni funzionali ai loro progetti ideologici. Facendo dialogare alcuni passaggi tratti dai loro testi mostrerò come per entrambi il rapporto dialettico tra ordine e variazione sia il fuoco attorno al quale le fonti classiche vengono piegate: al di là di ogni opposizione tra ottimismo e pessimismo, progresso e decadenza, 'trasparenza ed ostacolo' – per dirla con Starobinski – la *varietas* accomuna i loro concetti di educazione, civiltà e cittadinanza. Il dibattito sulla *varietas*, nelle modalità in cui era stato formulato durante il Rinascimento anche grazie al contributo di Le Roy, riprende forma in Rousseau con una nuova identità: seguire i molti volti della varietà nell'opera dei due intellettuali permette di ricostruire le loro rispettive concezioni dell'uomo e del mondo.

Gli scenari che fanno da sfondo alle loro opere – i conflitti sanguinosi della Francia di fine Cinquecento e il regno turbolento di Louis XV fino alla metà del XVIII – sono accomunati da crisi profonde, che necessitano di cambiamenti urgenti e stimolano risposte innovatrici. I due sono in opposizione, è evidente, per le rispettive conclusioni sull'evoluzione della civiltà; tuttavia condividono una filosofia della storia consapevole della complessità della natura umana, riflesso della struttura mutevole dell'universo.

Loys Le Roy elabora una storia universale finalizzata a connettere la *praxis*, individuale e collettiva, alla totalità coerente dell'universo. La storia si identifica con la *vicissitudo* all'opera nel mondo su tre livelli: la natura governata dalla Provvidenza divina; la storia dell'uomo e delle società come rispecchiamento dell'ordine naturale; l'individuo, protagonista del suo destino ma comunque soggetto al ciclo eterno.⁴ La vicissitudine è il ritmo che scandisce e riconduce ad un medesimo ordine mondo originario e mondo artificiale: Le Roy trasferisce la sua teologia razionale nella storia, per spiegare le variazioni umane di cui la storia stessa, dall'origine dei tempi, fa mostra. Ma questa convinzione non implica una rigida dottrina dell'eterno ritorno: la volontà e la libertà umane possono sfuggire alla necessità del circolo. Se il mondo naturale è ordinato in quanto simulacro dell'ordine divino, ogni mutazione negativa della storia è essenzialmente imputabile alla responsabilità umana. Sta alla "saggezza e alla prudenza" rompere il ciclo fatale:

Brief tout ce monde inferieur obeïr au superieur et par luy estre gouverné [...] Non pas que tels effects adviennent necessairement et inviolablement par une loy fatale: ains qu'ils peuvent estre evitez par sagesse, ou destournez par prieres divines, ou augmentez et diminuez par prudence, ou moderez par nourriture, coustume, institution.⁵

Il progresso del sapere è reso possibile dalla facoltà di disporre del libero arbitrio di fronte alla necessità delle leggi di natura. La coesistenza di libertà e destino determina il ritmo della vicissitudine nella storia. Questa libertà si afferma a due livelli: individuale – *sagesse et prudence* – e pubblico – *coustume et institution* –.

Similmente, la nozione di ordine è onnipresente in Rousseau:

⁴ L. Le Roy, *La vicissitudine*, cit., p. 7.

⁵ Vedi ed. Desan, cit., p. 20.

Les vrais principes de l'optimisme ne peuvent se tirer, ni des propriétés de la matière, ni de la mécanique de l'univers, mais seulement par induction des perfections de Dieu qui préside à tout.⁶

Come per l'umanista francese, per il filosofo svizzero è dalla perfezione divina che l'intero universo trae il proprio ordine. Perciò l'uomo vi trova il suo posto: «L'humanité a sa place dans l'ordre des choses».⁷

Tuttavia:

Tout est bien, sortant des mains de l'auteur des choses: tout dégénère entre les mains de l'homme.⁸

Come e più di Le Roy, Rousseau sottolinea gli effetti negativi dell'azione umana sull'armonia universale: «Le mal général ne peut être que dans le désordre, et je vois dans le système du monde un ordre qui ne se dément point».

I mali sono da imputare più all'abuso delle facoltà umane che alla natura. I vantaggi delle conquiste scientifiche e tecniche sono sommersi dalla corruzione, dal disordine sociale, dall'ingiustizia. Il suo sguardo è meno ottimista e più disilluso di quello dell'erudito: la fiducia nel progresso di Le Roy, che esortava gli uomini a lavorare duramente per trasmettere alla posterità le conquiste del presente e arricchire il patrimonio culturale ereditato dal passato, in Rousseau è scossa dalla consapevolezza dell'instabilità del mondo, perennemente penetrato da frammenti di disordine. La certezza leroyana che vi sia più da scoprire di quanto già sia stato ritrovato è definitivamente in crisi nel ginevrino.⁹

Sebbene uniti da una visione positiva dello stato di natura originario, su un punto i due si separano: Le Roy esalta il suo presente come epoca di crescita e *renovatio*, prodotti necessari della variazione universale, mentre Rousseau prende posizione contro la cultura del proprio tempo, sostenendo che la degenerazione morale non possa essere riparata che mettendo le arti e le scienze al servizio di un'autorità politica giusta. Al posto di un ritorno, ormai impossibile, alla natura, il ginevrino propone una riforma radicale capace di restaurare la moralità nella società. La natura della sua critica contro l'arte e contro la scienza è, dunque, essenzialmente politica.

Nell'*Émile*, sugella il suo progetto fornendo un modello di educazione per l'uomo nuovo che, mediante una formazione naturale, sia protetto dall'influenza corruttrice della società e si prepari a riformarla. Come per Le Roy, l'ottimismo è incrinato dalla coscienza del mescolamento di perfezionamento e barbarie che ogni forma di progresso implica:

⁶ M. Viroli, *Le immagini dell'ordine fra natura e artificio*, in Id., *Jean-Jacques Rousseau e la teoria della società ben ordinata*, Il Mulino, Bologna 1993, pp. 23-60.

⁷ J.-J. Rousseau, *Oeuvres Complètes*, Gallimard, Paris 1959, IV, p. 303.

⁸ Ivi, p. 245.

⁹ L. Sozzi, *Jean-Jacques Rousseau*, Angeli, Milano 1985, p. 11 ss.

[la faculté de se perfectionner] distinctive et presque illimitée est la source de tous les malheurs de l'homme [...] qui faisant éclore avec les siècles ses lumières et ses erreurs, ses vices et ses vertus, le rend à la longue le tyran de lui-même et de la Nature.¹⁰

Ma i due condividono un elemento cruciale: attribuiscono esclusivamente alla responsabilità umana – lo stesso agente imputabile di vizi e corruzione rispetto all'ordine divino – il compito di ristabilire l'armonia tra uomo, natura e dio. In particolare, per Rousseau il pessimismo storico trova un contrappasso nell'ottimismo morale: l'accusa di ineguaglianza non esclude la possibilità di redimere l'uomo e la società. In più, entrambi assegnano alla politica l'esercizio di tale responsabilità. Per Rousseau solo il buon ordine sociale può rallentare gli effetti della decadenza e condizionare la dinamica naturale della società. A suo tempo, Le Roy aveva teorizzato una nuova realtà sociale, credendo nell'ascesa socio-economica dei *roturiers*, possessori di *fiefs*, come di uomini nuovi, partigiani di un tipo di monarchia amministrativa opposta alla nobiltà di sangue, e associava il potere alla capacità imprenditoriale e al merito. In linea con il partito dei *Politiques*, Regius, sperando nella realizzazione della pace, è ispirato da un sentimento di lealtà verso il sovrano e dall'interesse per il bene della *respublica*: a questo scopo, trae dal passato insegnamenti per il presente e suggerimenti per l'avvenire.

Mutatis mutandis, come bene ha mostrato Paolo Casini,¹¹ Rousseau conduce un'invettiva contro il proprio tempo, contro lo sfruttamento, la disuguaglianza e la concorrenza sfrenata: il rifiuto di un sapere complice della società ingiusta mette a nudo la malattia sociale e fa emergere la necessità di un modello alternativo. In tal senso, per entrambi, l'educazione è un fatto civile: ma se Rousseau ritiene che Émile debba essere educato lontano dal mondo e dal passato, al contrario per Le Roy lo studio della storia, della filosofia e dei modelli politici antichi fornisce il fondamento della morale e rappresenta una bussola per l'azione. La pedagogia di Regius si basa sulla razionalizzazione delle vicissitudini, data la stretta corrispondenza delle leggi naturali e storiche. Inoltre, Le Roy elabora, alla maniera di Bodin, una teoria generale dei caratteri corrispondenti alla varietà dei climi, una sorta di determinismo etnografico che implica che, se a certe caratteristiche del territorio corrispondono peculiari aspetti sociali e culturali, similmente a determinate strutture militari e amministrative corrisponde la capacità di sviluppare virtù e valori specifici. Per l'umanista, l'educazione si fonda soprattutto sull'emulazione degli antichi, dei comandanti d'esercito, dei capi politici, degli illustri sapienti, a loro volta prodotti del proprio tempo.

L'esempio classico contenuto nella *Ciropedia* di Senofonte, che traduce nel 1551 e dedica al re nella speranza che la *concorde aimable* rimpiazzì quella *malheureuse discorde* che da decenni opprimeva la monarchia francese, rappresenta un eccellente paradigma di educazione alla saggezza e alla giustizia per il buon politico, allo scopo di formarlo a

¹⁰ J.-J. Rousseau, *Oeuvres Complètes*, cit., III, p. 142. Cfr. anche G. Gliozzi, *Natura e società in Rousseau*, in *Differenze e uguaglianza nella cultura europea moderna*, Vivarium, Napoli 1993, pp. 375-480.

¹¹ Cfr. a c. di P. Casini, *Per conoscere Rousseau*, Mondadori, Milano 1976; id., *Il pensiero politico di Rousseau*, Laterza, Roma-Bari 1999.

pourvoir à l'utilité des subjectz, remédier à leurs maux, les relever d'oppression, exactions et pilleries indevës: se rendre facile à ouïr les requestes et plainctes des inferieurs, equitable et moderé es responses, prompt à distribuer le droit à chacun, en proposant loyer à la vertu, et peine au vice, et se conduire tellement, qu'on soit aimé, reveré, et loué de tous.

Il trattato *De la vicissitude* può anche essere letto come un'opera di formazione, dove il passato e il presente dialogano attraverso un confronto serrato tra popoli, culture, lingue, tradizioni di luoghi e tempi diversi, al fine di realizzare una civiltà equilibrata, capace di assicurare stabilità e *concordia civilis*. Nello scenario delle feroci guerre di fine secolo, l'umanista militante del partito dei *Politiques* sperava in un ritorno alla pace mediante l'educazione al reciproco rispetto tra le fazioni in lotta.

Nel capitolo del I libro intitolato *De la variété et vicissitude humaine* l'erudito conferma l'importanza della virtù nel processo educativo, che deve seguire la varietà delle nature umane:

En [la variété] semble que nature prenne plaisir: à fin de subvenir à l'indigence humaine, produisant non seulement chacun plus propre une chose que à l'autre: comme aux lettres, aux armes et aux ars liberaux et mecaniques: mais aussi rendant les peuples naissans en diverses parties de la terre habitable differens en inclination et complexions.¹²

Nel libro III, nel capitolo *De la vicissitude et invention des ars, et comment les hommes de leur simplicité et rudesse première sont parvenus à la commodité, magnificence et excellence présente*, spiega come la necessità sia madre di ogni invenzione, poichè stimola il ragionamento, la comunicazione, la fabbricazione manuale, le tre principali attività che distinguono gli umani dagli altri viventi. Il bisogno genera l'evoluzione: il progresso deriva dallo slancio iniziale verso la sopravvivenza ed è il risultato dell'interazione tra condizioni ambientali, inclinazioni naturali e abitudini acquisite. Ma nel V libro, dove descrive l'antichità greca, la riflessione si complica quando aggiunge:

Comme s'il falloit que mesme aage produist monstres horribles et merveilles illustres. Car l'on void communément où les entendemens des personnes sont plus grands, se rencontrer ensemble hommes tresvertueux et vicieux, auteurs de grandes choses bonnes et mauvaises. Car ainsi que les natures genereuses deument instituees deviennent parfaitement bonnes, et sont causes de grands biens, semblablement le mal nourries se rendent excellemment mauvaises, et font de grands maux: par ce que les exorbitantes meschancetez, et extremes vices ne procedent de lasche ou imbecille nature, mais de la genereuse depravee nourriture. Comme il apparut en celle saison pleine de tous ars, et riche d'entendemens si excellens, par les mutations extraordinaires qui y advindrent.¹³

Due elementi colpiscono: anzitutto, l'insistere sulla coesistenza, per la vicissitudine universale, anche in un'epoca magnifica come quella della Grecia antica, di bene e male, vizi e virtù; inoltre, la ripresa della fonte aristotelica, quando Le Roy afferma che l'educazione ha un ruolo essenziale per dirigere e orientare le disposizioni naturali. Da parte sua Rousseau nel *Contrat social* dirà che la prima legge dell'uomo è di

¹² Vedi ed. Desan, cit., pp. 49-50.

¹³ Vedi ed. Desan, cit., p. 222. Le mutazioni hanno prodotto nell'antica Grecia spiriti eccellenti e ricchezza di pensiero e, allo stesso tempo, proprio per la legge della vicissitudine universale, vizi estremi e sommi mali.

veiller à sa propre conservation, ses premiers soins sont ceux qu'il se doit à lui-même; et sitôt qu'il est en âge de raison, lui seul étant juge des moyens propres à le conserver, devient par là son propre maître.¹⁴

per aggiungere, secondo la lezione di Aristotele, che ciò si realizza a partire dalla prima società naturale, la famiglia. Come Le Roy, Rousseau ritiene che educazione e formazione civile convergano: l'educazione è un fatto politico perché consiste nel piegare alle necessità del proprio tempo le attitudini naturali e, come per l'umanista, il modello è antico e risale allo Stagirita. D'altronde, Regius è noto soprattutto per aver realizzato a Parigi una nuova versione francese della *Politica* di Aristotele, che con ogni probabilità anche Rousseau aveva sul proprio scrittoio.¹⁵ L'edizione, arricchita da un ampio commento, avrà un successo considerevole e resterà per più di due secoli la principale traduzione francese del testo, fino alla nuova versione di Champagne, della fine del XVIII, influenzata, a sua volta, dall'eco della lettura del *Contrat social*.¹⁶ Nella prefazione, dedicata al Duca d'Anjou, Le Roy mette in evidenza diversi personaggi appartenenti a differenti popoli, testimonianze della varietà della natura umana; fa allusione alla relazione tra l'attitudine naturale e la provvidenza e sottolinea l'importanza dell'educazione virtuosa, l'esercizio che deve dirigere l'inclinazione naturale verso la vera perfezione, come la natura buona del principe d'Anjou è stata educata dalla competenza pedagogica del suo precettore, Seigneur de Carnavalet. Pertanto, esalta la

vertueuse institution, qui corrige le mal s'il y en a et augmente le bien és personnes heureusement nees, conuisant par sages enseignemens l'aptitude et adresse naturelle à sa vraye perfection».¹⁷

¹⁴ J.-J. Rousseau, *Contract social*, I, 2: *Des premières sociétés*.

¹⁵ L. Le Roy, *Les Politiques d'Aristote*, esquelles est monstree la science de gouverner le genre humain en toutes especes d'estats publics. Par Loys le Roy, dict Regius, de Costentin. A tres hault et excellent Prince Henry Duc d'Anjou et de Bourbon, Comte de Forestz, frere du Roy treschrestien Charles IX de ce nom, chef de son Conseil, et lieutenant general de sa Majesté. A Paris, Par Michel de Vascosan Imprimeur du Roy. M.D.LXVIII. Avec Privilege. Accanto al testo aristotelico commentato, il volume contiene anche le traduzioni di orazioni di Isocrate e Senofonte. Per questa analisi è stato visionato l'esemplare Magl. II, 6, 150, conservato alla Biblioteca Nazionale Centrale di Firenze. Il frontespizio riferisce: *Enseignements d'Isocrates et Xenophon auteurs anciens tre-excellents. Pour bien regner en paix et en guerre. Traductz de Grec en François par Loys le Roy dict Regius de Costentin. Au Roy tres chrestien Charles IX. Du nom. Avec la preface sur toute la Politique, dediee à sa Majesté*. A Paris, par Vascosan, Imprimeur du dict Seigneur. M.D.LXVIII. Avec Privilege. Il testo contiene le seguenti materie: pp. 3-10: *Préface*; pp. 11-12: *L'argument du livre ensuyvant*; pp. 13-56: *Oraisons d'Isocrates*; pp. 57-95: *Enseignements militaires par Cambyses à Cyrus*; pp. 95-949: *Les Politiques d'Aristote*; [pp. 950-956] non numerate: *Tables des chapitres*. Un'approfondita indagine sul valore metodologico e politico dell'edizione della *Politica* di Le Roy è in E. Sciacca, *Umanesimo e scienza politica nella Francia del Cinquecento*. Loys Le Roy, cit., pp. 134-140. Vedi anche M. Gaille-Nikodimov, *Un humaniste peut-il inventer? L'idée d'un progrès de l'art politique chez Louis Le Roy*, «Laboratoire italien», VI, 2006, pp. 55-77; M. E. Severini, *Les Politiques d'Aristote di Le Roy e la princeps dei Ricordi di Guicciardini, tra prudentia e iurisprudencia*, in *I diritti dell'uomo: contemporaneità e antichità a confronto*, a cura di L. Cappelletti, Firenze, Edizioni dell'Assemblea, 2009, pp. 61-98.

¹⁶ *La Politique d'Aristote, ou la science des gouvernemens: ouvrage traduit du grec, avec des notes hisoriques et critiques, par le citoyen Champagne*, Paris 1797.

¹⁷ Le Roy, *Les Politiques d'Aristote*, cit., pp. 50-53.

La legge si impone *communiter*, senza distinzione, a tutti quelli che compongono lo stato e spetta al legislatore modulare le prescrizioni in funzione delle differenti nature. Nel commento, etica e prassi politica sono separate: l'erudito sostiene la distinzione tra *vir bonus* e *civis bonus* e riconosce l'autonomia dello stato dalla morale, precorrendo lo spirito laico dei Lumi. Due secoli dopo Rousseau affermerà:

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.

Riscoprendo l'opposizione pre-platonica di *physis* e *nomos*, il ginevrino sostiene che la costituzione migliore sia quella che snatura completamente l'uomo, rendendolo parte della totalità politica. L'educazione è un fatto privato, ma il suo obiettivo deve essere, alla maniera di Aristotele, il completamento della virtù verso uno scopo che oltrepassi il singolo: a tal fine nell'*Émile* insiste sul fatto che occorre fare ogni sforzo per valorizzare la natura integratrice della *polis*.¹⁸ Come per Aristotele, per Rousseau la natura umana ha una qualità normativa; l'inclinazione che spinge l'uomo a perfezionarsi è naturale:

sur cette différence de l'homme et de l'animal il y a une autre qualité très spécifique qui les distingue, et sur la quelle il ne peut y avoir de contestation, c'est la faculté de se perfectionner; faculté qui, à l'aide des circonstances, développe successivement toutes les autres.¹⁹

Le norme non sono assolute ma il prodotto di una razionalità pratica che si esplica nella contingenza. Il precettore di *Émile* rinuncia alle lezioni verbali perchè sono formali e generiche.²⁰ Il suo anti-universalismo si basa sull'esclusione dell'istanza che produce leggi e norme valide in ogni tempo. Una definizione unica della ragione non esiste: la ragione è perfettibile e storica. A loro volta, le regole di coesistenza allo stato di natura, la norma morale, la volontà individuale, l'utile, rappresentano delle razionalizzazioni: Rousseau circoscrive le norme che si adattano alla contingenza del particolare. La dialettica aristotelica tra universale e accidentale è acquisita, come pure l'invito all'educazione fondata sulla *praxis*: la vera formazione è fatta di azioni e di esempi, più che di parole. Occorre elaborare un *modus educandi* che formi l'uomo secondo i precetti della natura e modelli il cittadino assecondando le esigenze delle istituzioni sociali.

Ma torniamo a Le Roy. Nel pamphlet che segue la dedica della sua traduzione, intitolato *D'Aristote et ses œuvres*, l'umanista sottolinea come il filosofo greco – che nella *Preface* al V libro definisce «le plus sçavant, le plus prudent, et diligent philosophe qui fut oncques» – abbia scelto per se stesso la vita contemplativa, senza trascurare, tuttavia, le «actions humaines», che aveva sperimentato alla corte di Filippo e Alessandro Macedoni. I *Politiques*, scritti «estant déjà sur l'age, et en la vray maturité de son iugement», sono definiti come «plus conformes aux meurs des

¹⁸ M. Morgenstern, *Amour de soi, amour-propre et formation du citoyen*, in Jean-Jacques Rousseau, *politique et nation*. Actes du 2. Colloque international de Montmorency, 27 septembre-4 octobre 1995, présentation générale de R. Thiéry, Champion, Paris 2001, p. 617.

¹⁹ J.-J. Rousseau, *Oeuvres Complètes*, cit., III, p. 142.

²⁰ G. Radica, *L'histoire de la raison. Anthropologie, morale et politique chez Rousseau*, Champion, Paris 2008.

hommes que celles de Platon: d'autant qu'Aristote s'est plus accommodé au sens et usage commun».

Per Le Roy il realismo di Aristotele sopravanza l'idealismo di Platone, che aveva descritto un'idea di «parfaicte republique plustot divine qu'humaine». *L'ars politica est*

celle qui einsegne comment il convient gouverner le genre humain selon la nature des païs et des peuples, et selon la diversité des temps [...] C'est elle qui [...] preside aux États, voyant les moyens de leurs changemens, ruines et conservations.

Suo scopo principale è il *souverain bien humain*. Pertanto, la *scientia politica* offre la chiave per leggere ogni forma di diritto, dal naturale al civile, dal privato al pubblico, ed esplica l'origine, il fondamento e il fine della società umana, il principio di equità. Quando «le lien social est rompu dans tous les coeurs, que le plus vil intérêt se pare effrontément du nom sacré du bien public, alors la volonté générale devient muette», avrebbe detto Rousseau nel I capitolo del IV libro del *Contrat social*, cogliendo la corrispondenza tra volontà generale e *bonus commune*. La volontà è, aristotelicamente, il terreno d'azione della *recta ratio*. La morale è interamente basata su risorse umane: il libero consenso della volontà, il riconoscimento razionale del bene pubblico, il raggiungimento dell'interesse collettivo.

Occorre ricordare che nel 1555 Le Roy aveva pubblicato una traduzione parziale della *Repubblica* di Platone,²¹ di cui proponeva una lettura dei libri I, II e X incentrata sul problema della giustizia nella *polis*. Il II libro appare particolarmente interessante per il nostro tema: Le Roy ricostruisce attraverso il testo di Platone una sorta di genealogia della giustizia, ricorrendo allo stato di natura come unico metodo per dare una risposta al problema della sua essenza, per, in seguito, intraprendere il proprio discorso sulla città ideale costruita secondo ragione e natura, proprio a partire dalla definizione dell'educazione. Nel testo di Platone Le Roy cercava la conferma di un concetto di giustizia secondo cui «il ne faut la suyvre pour un prouffit present ou particulier, ainsi pour l'honneur de Dieu et l'entretienement de la société humaine dont elle est le principal fondement». L'ordine sociale riflette quello cosmico per sfuggire al caos, nel corpo politico come nel mondo naturale.²²

Ugualmente, per Rousseau, conformemente alla lezione di Platone, la giustizia scaturisce dalla simmetria dei ruoli sociali: nel V libro dell'*Émile*, nel discorso sui diversi concetti di *peuple*, *citoyen* e *subjet*, afferma:

Nous remarquons que cet acte d'association renferme un engagement réciproque du public et des particuliers, et que chaque individu, contractant pour ainsi dire avec lui-même, se trouve engagé sous un double rapport, savoir comme membre du souverain envers les particuliers, et comme membre de l'État envers le souverain.

La garanzia della libertà deriva da un contratto stipulato in perfetta reciprocità. A partire da queste premesse emerge una riflessione sulla migliore forma politica di società umana. D'altra parte, il desiderio d'unità aveva condotto Le Roy a sostenere

²¹ *Le premier, second et dixiesme livre de Iustice, ou la Republique de Platon [...]*, Sebastien Nyvelle, Paris 1555.

²² Vedi J. Céard, *Le modèle de la République de Platon et la pensée politique au XVI^e siècle*, in *Platon et Aristote à la Renaissance*, Actes du XVI^e Colloque international d'études humanistes de Tours, 1976, a cura di J.-Cl. Margolin et M. de Gandilhac, Vrin, Paris 1976, pp. 175-190.

la creazione di una singola nazione universale del genere umano, ultima risorsa contro le discordie e le guerre perpetue, secondo il modello di stato ideale platonico:

mais le souverain remede pour retenir entierement le genre humain en concorde perdurables, seroit, qu'il n'y eust en toute terre habitable qu'une foy, et un regne ressemblant au divin, ou le Prince (comme escrit Platon au politique) à l'exemple de Dieu aimast également toutes nations, les entretenans en bonnes loix, iugemens ordre, paix, commerces asseurez, communication et affluence de biens.²³

Ma nel trattato sulla vicissitudine emerge la difficoltà di realizzare un simile progetto:

Platon²⁴ aussi souhaitoit qu'il n'y eust en toute la terre qu'un Roy, comme il n'y a au ciel qu'un Dieu, à fin que le gouvernement humain ressemblast en cela au divin [...] Lesquels propos mis par eux en avant gravement et magnifiquement, sont plus faciles à souhaiter que pratiquer, attendu la diversité des langues, dissimilitude des meurs et costumes, variété des sectes, vanité d'opinions qui regnent parmy les hommes et leur font perdre la dilection desirée entr'eux. Empeschans que ne se dresse une commune republique de tous, et consequement une monarchie, de gens tant differens en l'estimation du droict divin et humain, et en la religion et service de Dieu.²⁵

Pur citando le dottrine di Zenone e Platone sull'unità del governo del mondo, Le Roy, ammiratore dell'idea di una repubblica mondiale, ne sottolineava tuttavia il carattere utopico, data la vicissitudine infinita e la diversità naturale e culturale dei popoli e degli stati.

Con un intento simile, due secoli dopo, Rousseau, nell'*Extrait du projet de paix perpétuelle de M. Labbé de Saint-Pierre*, descriveva uno scenario diverso per la storia di fine Cinquecento, immaginando una confederazione di Stati europei allo scopo di «tirer leur bonheur de ce qui fait actuellement leur misère, et changer en une paix éternelle l'état de guerre qui règne entre eux».²⁶ Questa repubblica europea avrebbe avuto tutte le caratteristiche per durare eternamente e avrebbe potuto incarnarsi in Henri IV, modello di sovrano potente, abile diplomatico e valoroso guerriero. È noto che la pacificazione della Francia sotto Henri IV fu essenziale per l'inizio dell'egemonia francese in Europa: Rousseau sottolineava come, se non fosse stato ucciso nel 1610, il sovrano avrebbe potuto realizzare l'impresa.

Ma, come già Regius, considerando l'interesse pubblico come criterio di giustizia suprema e legame con la società civile, Rousseau resta fedele all'invito dei realisti Aristotele e Machiavelli a «prendre les hommes comme ils sont», e rifiuta di rifugiarsi nell'utopia del migliore governo possibile. Leggiamo infatti nelle *Confessions*:

Cette grande question du meilleur Gouvernement possible me paroissoit se reduire à celle-ci. Quelle est la nature du Gouvernement propre à former un Peuple le plus vertueux, le plus

²³ Le Roy, *Des troubles et differens advenans entre les hommes par la diversité des Religions*, Morel, Paris 1567, p. 12.

²⁴ Platone, *Politico*, XVIII.

²⁵ L. Le Roy, *La vicissitudine*, cit., p. 210.

²⁶ J.-J. Rousseau, *Oeuvres Complètes*, cit., III, p. 573. Su questi temi cfr. L. Luporini, *Rousseau e un nuovo Enrico IV*, «Rivista di filosofia», LXXXVII, n. 3, 1996, pp. 497-502.

éclairé, le plus sage [...] Quel est le Gouvernement qui par sa nature se tient toujours le plus près de la loi?²⁷

In virtù di un altro aspetto è possibile corroborare l'analogia tra i due intellettuali, espressioni di due epoche distanti ma accomunate da crisi profonde, che imponevano trasformazioni radicali: il ruolo della religione nel processo di formazione civile. Per Le Roy, ammiratore silenzioso di Machiavelli, la religione ha un doppio scopo: da una parte imprime negli animi il timore di dio e l'amore del prossimo, costituendo la garanzia per una politica giusta ed equilibrata; dall'altra, la religione rappresenta una fonte essenziale di legittimazione del potere politico. Nel pamphlet *Contra illos qui impie opinantur Reipublicae religionem institutam*, contenuto nei suoi *Politika Prolégomènes*, Regius sostiene che la religione sia *fundamentum Reipublicae bene instituendae et administrandae, atque adeo omnium virtutum*. Due secoli prima del ginevrino, l'umanista sottolineava, sotto l'impulso delle guerre, lo scopo civile della *religio*.²⁸

A sua volta Rousseau tocca la questione nel capitolo *De la religion civile* du *Manuscript de Genève*.²⁹ Che venga considerata fatto sociale o che sia piuttosto fatto soggettivo, civile o politico, la religione non è mai unitaria nè omogenea. L'uomo non può essere «à la fois dévot et citoyen»: Rousseau conduce una critica estrema del cattolicesimo romano, che spezza l'unità naturale e sociale dell'uomo, portandone allo scoperto la natura doppia.³⁰ La religione civile, distinta da quella *de l'homme* – il cristianesimo puro del Vangelo, che dunque è *saint* e *sublime* – può divenire tirannica e foriera di conflitti. L'idea della repubblica cristiana contiene una contraddizione in termini: «Chacun de ces deux mots exclut l'autre».³¹

La posizione di Le Roy attorno alla religione appare ancora più chiaramente nel suo pamphlet *Des troubles*:³² la diversità delle opinioni religiose è la principale fonte di conflitti. Tuttavia l'istituzione di un regno universale fondato su una religione unica è definitivamente irrealizzabile poichè l'universo intero si regge sulla diversità dei suoi elementi. Allo stesso modo, la sua idea di sovranità resta centrata sulla figura e sul ruolo del monarca, di cui difende l'autorità accanto al partito dei *Politiques*, che aspirava alla realizzazione di un sistema di monarchia mista – la *monarchie réglée* suggerita da Seyssel –, divisa tra re, consiglio e stati generali, come un ritorno alla più autentica tradizione del regno. Riflesso di ciò che accade in natura, in tale costituzione una forza presiede all'utilità comune, la cui funzione è regolare e combinare le varie parti necessarie alla costituzione dello stato. Si legge nel pamphlet *Exhortation aux Français pour vivre en concorde*.³³

chacun de propre inclination pourvoit en particulier à ses necessitez, d'où naissent plusieurs et differents exercices requis à l'establissement de la cité: elles se porteroient mal, si en telle

²⁷ J.-J. Rousseau, *Oeuvres Complètes*, cit., I, pp. 404-405.

²⁸ Cfr. su questi temi L. Rizzi, *Liberalismo etico e religione civile in Rousseau*, Angeli, Milano 1997.

²⁹ J.-J. Rousseau, *Oeuvres Complètes*, cit., II, p. 318. Si veda sul tema S. Goyard-Fabre, *Politique et philosophie dans l'oeuvre de Jean-Jacques Rousseau*, PUF, Paris 2011, p. 123

³⁰ J.-J. Rousseau *Contract social*, in *Oeuvres Complètes*, cit., IV, VIII, p. 464.

³¹ Ivi, p. 467.

³² Cfr. L. Le Roy, *Des differens et troubles*, cit.

³³ Cfr. L. Le Roy, *Exhortation aux Français pour vivre en concorde, et jouir de la paix*, Morel, Paris 1570.

diversité de complexions et variété d'arts, n'y avoit aucun procurant le bien de tous ensemble et l'utilité commune.

Questo ruolo è ricoperto dalla sovranità: la sua dissoluzione, dunque, provocherebbe la fine dello stato stesso. Il ginevrino, da parte sua, fonda la propria idea di cittadinanza sulla duplice difesa dell'individualità e dell'identità collettiva, nella coscienza che la libertà sia minacciata dalla perdita, nei singoli, delle motivazioni comuni che animano l'azione politica. Richiamando il Platone delle *Leggi*, per il quale la religione civile garantisce la coesione dello stato e la moralità della condotta individuale, essendo espressione della cooperazione tra religione e politica, l'ideale dell'autonomia è esplorato nelle differenti sfere dell'appartenenza religiosa: l'ordine morale, la società sovra-confessionale, lo stato di diritto, la comunità linguistica, le associazioni particolari, le nazioni.

Per Rousseau come per Le Roy l'educazione, i costumi e le istituzioni sono spazi politici dove l'individuo può consapevolmente agire per spezzare il ciclo fatale e determinare il proprio destino. La facoltà di cambiare il corso della storia risiede nell'esercizio di virtù mondane, come la prudenza, secondo la lezione di Aristotele, e la giustizia, intesa alla maniera di Platone. Considerare in che modo i due autori attualizzino le tradizioni antiche per rispondere ai bisogni del proprio presente chiarisce lati inediti del loro pensiero e, al contempo, restituisce un affresco delle loro epoche.

Maria Elena Severini

(Ph.D. in Studi Umanistici, Antichità, Medioevo e Rinascimento – Istituto Nazionale di Studi sul Rinascimento)