

La critica al giusnaturalismo e al contrattualismo in Vilfredo Pareto

Emanuela Susca

Questo intervento si propone di raccogliere l'inascoltato invito alla prosecuzione degli studi sulla confutazione paretiana delle teorie del diritto naturale lanciato nel 1975 da Norberto Bobbio, il quale ha ritenuto che l'autore del *Trattato di sociologia generale* indirizzi al giusnaturalismo esclusivamente una critica teoretica di stampo empiristico¹.

In prima analisi, la lettura di Bobbio sembra essere appieno confermata dalla centralità che nel complesso dell'opera di Pareto assume la tesi secondo cui la nozione di *ius naturale* darebbe invariabilmente vita a teorie giuridiche e politiche tra loro contraddittorie, ma tutte ugualmente indeterminate. I *Sistemi socialisti*, redatti tra il 1899 ed il 1901, rilevano infatti come la nozione di diritto naturale si collochi «completamente fuori del campo dell'esperienza» e debba la propria fortuna alla seducente immediatezza con cui la correlata idea di natura sembrerebbe «soddisfare il bisogno che ha l'uomo, di dare una vernice logica a convinzioni non logiche»². E un giudizio analogo è successivamente espresso anche nel *Trattato*, nel quale Pareto dimostra di avere approfondito sensibilmente, anche per effetto delle sollecitazioni del collega ed amico Ernest Roguin³, la propria

¹ N. BOBBIO, *Pareto e il diritto naturale* (1975), ora in N. BOBBIO, *Saggi sulla scienza politica in Italia*, Roma-Bari 1996, pp. 133-50. Così Bobbio p. 139: «intendo per critica empiristica una critica più attenta al metodo, al metodo piuttosto che ai presupposti o al risultato, [...] ai tipi di argomenti e di ragionamenti usati, ai procedimenti formali più che al contenuto».

² V. PARETO, *Les Systèmes socialistes*, trad. it. *I sistemi socialisti*, a cura di G. BUSINO, Torino 1974, pp. 525-26.

³ Sui rapporti tra Pareto e Roguin si veda: G. BUSINO, *Contributi alla storia del pensiero politico contemporaneo: Ernest Roguin e Vilfredo Pareto*, in «Cahiers Vilfredo Pareto», 1964, n. 4, pp. 189-210.

conoscenza del giusnaturalismo, ma ribadisce come quest'ultimo debba essere inserito tra le «teorie che trascendono l'esperienza». Il diritto naturale si rivelerebbe «semplicemente quello che pare ottimo a chi usa tal vocabolo» e per tanto rappresenterebbe una di quelle «dimostrazioni» che non debbono essere accolte solo «perché d'accordo con certi sentimenti» largamente diffusi e neppure respinte «perché in patente disaccordo colla logica e coll'esperienza», ma che si dovrebbero decisamente considerare «come non esistenti»⁴.

Ma la critica teoretica di tipo empiristica appare, ad un esame più approfondito, difficilmente separabile dalla critica ideologica. Ciò è più immediatamente comprensibile per quanto riguarda i *Sistemi*, dove dell'incoerenza degli esiti del giusnaturalismo è addotta come prova la distanza che separa la formulazione classica di Aristotele, per il quale «la schiavitù è di diritto naturale», dalle proposizioni che muovono dall'idea di «una giustizia assoluta, indipendente dalle condizioni della società». Di qui proviene per Pareto la distinzione tra una serie di chimerici «diritti innati, naturali, inalienabili», che «ciascun uomo nascendo porta con sé», ed un catalogo di diritti «acquisiti» a seguito dell'apposita emanazione di una norma giuridica⁵. Emblematiche dell'intento di estendere alla sfera sociale ed economica le conseguenze di una pretesa eguaglianza tra gli uomini che accompagnerebbe questa contrapposizione sarebbero le elaborazioni di Anton Menger, fratello dei più noti Karl e Max, e autore di *Recht auf den vollen Arbeitsertrag* pubblicato nel 1896 e da Pareto letto nella traduzione francese apparsa come *Le droit au produit intégral du travail*. Per il suo richiamarsi all'idea di diritto naturale, Menger appare a Pareto una sorta di tardo epigono dello Stagirita che ignora la gerarchia interna alla specie umana posta dal proprio precursore e fa discendere dalla mera esistenza in vita dei soggetti la titolarità di un nuovo diritto involabile, quello appunto al prodotto integrale del lavoro, di cui rivendica la tutela da parte della legge positiva. Per ciò che concerne il *Trattato*, il carattere ideologico della confutazione paretiana impone uno sforzo di ricostruzione più approfondito, per il quale è necessario prendere le mosse dall'idea secondo cui la millenaria storia del giusnaturalismo rivelerebbe una permanente subalternità nei riguardi della religione.

Questa vocazione ancillare del giusnaturalismo rappresenta per altro, secondo Pareto, un tradimento della lezione aristotelica espressa nell'*Ethica Nicomachea*, secondo la quale il diritto natura-

⁴ V. PARETO, *Trattato di sociologia generale*, a cura di G. BUSINO, Torino 1988, § 401, 445.

⁵ V. PARETO, *I sistemi*, cit., pp. 522-24.

le sarebbe caratterizzato dall'«avere dappertutto la stessa forza» ed andrebbe inteso come «origine secondo la natura» umana immutabile che accomuna pratiche sociali adottate da popoli distanti, le quali presenterebbero una relativa uniformità, nonostante la mutevole arbitrarietà delle consuetudini⁶. Ma rispetto alla distinzione operata da Aristotele tra diritto naturale e contenuto materiale dell'agire politico e morale, il *De legibus* di Cicerone rappresenta secondo il *Trattato* un vistoso regresso, poiché l'idea di natura vi è panteisticamente trasfigurata e disinvoltamente utilizzata a difesa del solo «concetto chiaro di una legge che non è convenzionale». È dunque già nell'ambito precristiano, e segnatamente con il pensiero di Cicerone, cui è per Pareto in sostanza rimasto fermo tutto il pensiero filosofico e giuridico successivo⁷, che l'idea di diritto naturale assume la fisionomia di un culto che farebbe riferimento all'autorità di un Essere supremo e trascendente. Successivamente, nel discorso giusnaturalistico postevangelico, agli occhi di Pareto «il dio dei cristiani viene sostituito agli dèi pagani»⁸, ma continua ad essere all'opera la commistione tra trascendenza religiosa e speculazione filosofica che caratterizza già la formulazione stoica del diritto naturale. Secondo il linguaggio paretiano, «elemento teologico» ed «elemento metafisico»⁹ convivrebbero già in Paolo di Tarso, il quale ammette la possibilità che i gentili seguano le prescrizioni della legge di Dio, di cui pure sono privi, poiché essa è stata impressa nel loro cuore¹⁰. Il complesso della filosofia cristiana antecedente la Riforma sarebbe contrassegnato dalla meta-storica inclinazione dell'intelletto umano, verso l'astrattezza della filosofia¹¹. Anche la formulazione patristica del giusnaturalismo, infatti, travalicherebbe i confini della teologia, come dimostrerebbe con particolare evidenza la funzione svolta nel sistema di Tommaso d'Aquino dalla retta ragione, con la quale è suggellata un'omologia tra la *lex humana* positiva e la *lex naturalis* che si rivela nei fatti, secondo Pareto, una subordinazione della prima alla seconda¹². La finalità di porre il complesso delle leggi in relazione di derivazione dall'emanazione della volontà di un Essere trascendente è secondo il *Trattato* ottenuto per il tramite della concessione che la riflessione teologica tomista fa alla razionalità filosofica introducendo nella propria teoria del diritto naturale la concezione di una *naturalis*

⁶ V. PARETO, *Trattato*, cit., §§ 410-11.

⁷ *Ibidem*, §§ 416-17.

⁸ *Ibidem*, § 409.

⁹ *Ibidem*, § 452.

¹⁰ *Ibidem*, §§ 455-56.

¹¹ *Ibidem*, § 454.

¹² *Ibidem*, § 457.

ratio capace di scoprire i principi dell'agire morale.

Il trapasso dal giusnaturalismo medioevale dei cristiani che «non possono fare a meno di dio», al giusnaturalismo profano dei «puri metafisici» si svolge, secondo il *Trattato*, all'insegna della continuità, poiché il rimando diretto al volere divino vi appare semplicemente soppiantato dal richiamo a una ragione umana cui sono attribuite prerogative precedentemente proprie della divinità¹³. Per di più, il razionalismo etico moderno, rifondando congiuntamente *ius naturale* e *ius gentium*,¹⁴ non affida al rigoroso esercizio delle facoltà razionali esclusivamente la decisione sulla moralità della condotta individuale, ma anche il giudizio relativo alla conformità delle azioni alla natura socievole dell'uomo. Un superamento delle difficoltà della soluzione del *De iure belli ac pacis* di Grozio è rintracciato nel *De iure naturae et gentium*¹⁵, dove Pufendorf istituisce una relazione tra osservanza delle norme di diritto naturale e convivenza pacifica tra gli uomini che Pareto interpreta come un abbandono delle pretese prescrittive dello *ius naturae* a favore di una concezione che nel diritto naturale vede esclusivamente il principio che «regola le società in modo che possano sussistere». Ma successivamente, con il *De officio hominis et civis*, lo stesso Pufendorf avrebbe ignorato questa propria felice intuizione, approdando alla formulazione del principio fondamentale del diritto naturale, secondo cui tutti dovrebbero operare per il mantenimento del bene della società, ma sulla base del quale rimarrebbe impossibile ricomporre le divergenze individuali¹⁶.

Per comprendere il giudizio paretiano sul giusnaturalismo come tentativo di fondare norme morali universali in chiave naturalistica può allora essere opportuno fare riferimento alla distinzione posta da Bobbio tra i tre «postulati fondamentali» delle teorie del diritto naturale¹⁷. Il «postulato ontologico», relativo all'universalità ed all'oggettività delle leggi giuridiche e morali, fa la sua comparsa, secondo il *Trattato*, con Aristotele, il quale, a sostegno della tesi per cui «il concetto della legge naturale esiste nella mente umana», attribuirebbe artificialmente allo *ius naturae* un «carattere di pseudo-universalità»¹⁸. L'estremizzazione della pretesa universalistica del giusnaturalismo avrebbe poi condotto i giuristi romani ad estendere lo *ius naturae* al complesso del mondo animale, sovrapponendo al diritto un mero stato di fatto, che vede in effetti uomi-

¹³ *Ibidem*, § 409.

¹⁴ *Ibidem*, §§ 422-23.

¹⁵ *Ibidem*, § 425.

¹⁶ *Ibidem*, §§ 428-29.

¹⁷ N. BOBBIO, *Pareto e il diritto naturale*, cit., pp. 135-36.

¹⁸ V. PARETO, *Trattato*, cit., § 411.

ni e bestie accomunati da talune caratteristiche¹⁹. Da queste declinazioni istintuali, di cui testimoniano l'ingenuo naturalismo biologico del *Digesto* ulpiano²⁰ e la comicità involontaria delle *Institutiones* di Giustiniano, che giungono a prevedere «un diritto naturale dei lombrichi, delle pulci, dei pidocchi, delle mosche»²¹, si ha un allontanamento, secondo il *Trattato*, a partire dalla predicazione paolina²². Ma la restrizione del giusnaturalismo all'ambito dell'agire morale dell'uomo conduce la filosofia cristiana a ricercare nella «pseudo-esperienza» la conferma della rivelazione. Il «postulato gnoseologico» del giusnaturalismo, relativo alla conoscibilità delle leggi morali da parte della razionalità umana, conduce secondo Pareto a un capovolgimento perfetto della logica scientifica. Esempiare sarebbe a riguardo il procedimento di Jean Barbeyrac, persuaso che «le verità sperimentali si possono scoprire mediante l'auto-osservazione della mente umana»²³, e prima ancora quello appunto di Pufendorf, che dalla «semplice contemplazione della natura umana considerata in generale»²⁴ trae la formulazione della norma primitiva giusnaturalistica che innalza la promozione della socialità a dovere imprescrittibile. Da ultimo, al postulato pratico di Bobbio, per il quale le norme giusnaturalistiche si imporrebbero sulla condotta umana è evidentemente correlato il problema della sanzione, che l'ecumenismo morale di derivazione groziana farebbe discendere non direttamente da un sistema di ricompense e castighi posto dal volere divino, ma dalla considerazione secondo cui, con la trasgressione delle leggi naturali, il singolo «reca danno alla società e per conseguenza a se stesso». Il *Trattato* parla a riguardo di un «sofisma di ripartizione», con il quale è volutamente ignorata l'ipotesi più verosimile di orientamenti individuali divergenti ed è al contrario supposto «che *tutti* operino in un modo, oppure *tutti* in altro»²⁵. Questa artificiosa conciliazione del principio altruistico con quello egoistico riceverebbe un'ulteriore sistemazione nella morale kantiana della legge universale, in cui Pareto scorge non un'espressione dell'autonomia morale del soggetto, ma una variante della legge fondamentale di Pufendorf che propugna come necessaria la reciprocità fra i componenti di una società olisticamente trasfigurata²⁶.

¹⁹ *Ibidem*, § 418.

²⁰ *Ibidem*, § 235.

²¹ *Ibidem*, § 419.

²² *Ibidem*, §§ 455-56.

²³ *Ibidem*, § 434.

²⁴ *Ibidem*, § 429.

²⁵ *Ibidem*, §§ 1495-96.

²⁶ *Ibidem*, § 436, n.1.

Prima ancora di Kant, Pareto rintraccia un'ispirazione simile nei *Principes du droit naturel*, nei quali legge chiaramente la riprova dell'intento manipolatorio di Burlamaqui, che coniugherebbe un richiamo strumentale ai principi cristiani con il tentativo di persuadere gli «egoisti» del maggiore successo pratico della morale altruistica²⁷.

Ma la confutazione paretiana è indirizzata alla pretese universalistiche del razionalismo etico giusnaturalistico, non alla mancanza in esso di un'autorità che ne garantisca l'applicazione e ne punisca la trasgressione. È questo un punto che consente di misurare la distanza tra il pensiero paretiano e il tentativo di fondare una «scienza giuridica pura» svincolata dalla valutazione dei contenuti materiali del diritto cui mette capo Roguin²⁸ con la *Règle du droit* del 1889 e soprattutto con la *Science juridique pure*, data alle stampe nel 1923 ma composta quasi interamente tra il 1912 ed il 1914, negli stessi anni della pubblicazione del *Trattato*. Per Roguin, infatti, «il n'y a droit naturel que s'il y a "droit"», poiché è propriamente la «sanction coercitive» ad innalzare un principio al rango di norma giuridica²⁹. L'idea stessa di diritto naturale dovrebbe essere dunque sostituita dalla nozione di «droit désirable», con cui la *Science juridique* intende designare il mutevole complesso di aspirazioni, espresse da uomini di differenti paesi ed epoche, che il diritto positivo talvolta recepisce e più spesso assolutamente ignora³⁰. Il punto di vista sociologico di Pareto, evidentemente estraneo alla logica giuridica, riconosce al contrario nel giusnaturalismo un'espressione, seppure confusa e manchevole, di una realtà nella quale «le leggi esistenti non sono una produzione arbitraria, e neppure interamente logica». Gli uomini infatti trarrebbero i propri principi giuridici da quel «sustrato il quale sfugge all'arbitrio e che ha esistenza propria» su cui il *Trattato* tenta di gettare luce per il tramite della categoria dei «residui»³¹, con cui è designata la sfera delle pulsioni psichiche istintuali e sentimentali, di cui l'attività razionale si rivela per lo più un momento di mascheramento³². Pur

²⁷ *Ibidem*, § 437.

²⁸ Per una comparazione tra le elaborazioni di Pareto ed il pensiero giuridico di Roguin si veda: N. BOBBIO, *Un dimenticato teorico del diritto: Ernest Roguin*, in *Diritto e potere. Saggi su Kelsen*, Napoli 1992, pp. 193-213.

²⁹ E. ROGUIN, *La science juridique pure*, Paris-Lausanne 1923, t. I, § 410, p. 597.

³⁰ *Ibidem*, § 411, n. 2, p. 601.

³¹ V. PARETO, *Trattato*, cit., § 407. Sulla spiegazione paretiana delle forme giuridiche a partire dall'azione dei residui si veda: F. AQUECI, «Philologie» de l'action sociale. *Sur les concepts paretians de résidu et de dérivation*, in «Revue européenne des sciences sociale», 20, 1982, pp. 273-93.

³² Per una lettura ormai classica del pensiero paretiano come massima espressione dell'irrazionalismo novecentesco si veda: G. PERRIN, *La sociologia di Pareto*, Mila-

ritenendo assolutamente infondata l'idea di una fonte naturale del diritto, Pareto teorizza un'influenza della natura dell'uomo sulla sfera giuridica, le cui norme resterebbero segnate da «caratteri relativi, soggettivi, non-logici»³³. L'emanazione del comando giuridico rappresenta dunque una sistemazione del materiale della consuetudine nell'ambito del «diritto teoria», che vive fianco a fianco con il «diritto fatto», concretamente e «regolarmente» agito dagli uomini sotto l'impulso della propria componente irrazionale, il quale «s'insinua tacitamente nella giurisprudenza e la modifica» sino al momento in cui «di queste modificazioni si fa la teoria, il bruco diventa farfalla, il *diritto teoria* ha un nuovo capitolo»³⁴. Se da una parte Roguin incardina la differenza tra il diritto e la morale proprio sull'assenza in quest'ultima dell'elemento della sanzione coercitiva³⁵, dall'altra Pareto interpreta la norma giuridica come fenomeno sociale e presenta come votata alla sconfitta l'operazione di «separare il diritto dalla morale»³⁶.

Il capitolo relativo alla concezione paretiana del diritto è a tutt'oggi ancora quasi completamente da scrivere, poiché in effetti la sola indagine che può essere a riguardo rammentata resta quella in cui, dal punto di osservazione della sociologia giuridica, Timasheff nel 1940 rilevava la centralità assunta dal fenomeno giuridico nel quadro teorico dell'autore del *Trattato*³⁷. Per quanto riguarda i giuristi, l'unica eccezione a un totale disinteresse per l'opera paretiana risale alla fine degli anni '30, quando con la sua *Scienza del diritto* il dimenticatoio Arturo Colonna si richiamava appunto alla lezione di Pareto nel proprio intento di fondare uno studio scientifico del pensiero giuridico³⁸. Ma già identificando la sua scienza giuridica con lo studio della «parte della attività delle "classi dominanti"»

no 1971. Alla linea interpretativa di Perrin si è opposto l'altrettanto celebre lavoro monografico di Julien Freund, il quale tenta, non senza forzature, di collocare il pensiero paretiano nel solco del liberalismo. Cfr. J. FREUND, *Pareto. La teoria dell'equilibrio*, Roma-Bari 1976.

³³ V. PARETO, *Trattato*, cit., § 408.

³⁴ *Ibidem*, § 256.

³⁵ E. ROGUIN, *La science*, cit., § 335, pp. 507-08.

³⁶ V. PARETO, *Trattato*, cit., § 398.

³⁷ N.S. TIMASHEFF, *Law in Pareto's Sociology*, in «The American Journal of Sociology», 46, n. 2, 1940, pp. 139-49. L'apporto paretiano alla sociologia giuridica è stato più di recente messo in luce anche da Denis Touret, il quale però si limita a ricordare brevemente l'azione svolta, secondo lo «psychosociologue italien», dalla condotta non logica e dalla dinamica della circolazione delle *élite* nella genesi del comando giuridico. Cfr. D. TOURET, *Introduction à la sociologie et à la philosophie du droit. La biologique du droit*, Paris 1995, §§ 101, 402.

³⁸ Cfr. A. COLONNA, *Per la scienza del diritto. Critica delle dottrine giuridiche tradizionali e programma metodologico per l'attuazione della scienza del diritto*, Torino 1938.

rappresentata dall'«esercizio del potere politico mediante l'impiego di mezzi giuridici»³⁹, Colonna si allontana significativamente dall'ottica del *Trattato*, dove è fatta valere una distinzione tra il ceto politico in senso stretto e la classe eletta dominante⁴⁰. Tenendo per di più conto del carattere tutt'altro che problematico che presenta per la *Scienza del diritto* la separazione del «lato giuridico» e strumentale al dominio dell'*élite* della norma dagli elementi di carattere morale che pure in essa sarebbero presenti⁴¹, non è difficile scorgere l'oggettiva distanza dall'attenzione che Pareto pone alla ricezione della prescrizione morale e della pratica consuetudinaria da parte dell'ordinamento statale. Infine, se pure Pareto precorre la nozione di «diritto spontaneo», si può non di meno asserire che nulla gli debba la polemica antipositivistica dell'indirizzo realistico italiano, che colloca accanto al diritto posto dalle fonti formali un diverso diritto che emana direttamente dal comportamento dei soggetti⁴².

Daltra parte, l'interesse con cui il sociologo del *Trattato* guarda alla componente non convenzionale della norma giuridica nulla toglie però alla radicalità della critica del diritto naturale paretiana, che almeno per quanto riguarda il giusnaturalismo contrattualistico appare più decisa di quella espressa dal giurista Roguin. La scienza pura del diritto, infatti, individua pur sempre un principio di diritto naturale autenticamente «d'enseignement universel» nel «respect des engagements», ovvero nella convinzione, presentata come universale, che attribuisce alle «promesses faites volontairement» un potere vincolante sui soggetti. In assenza di questa innata predisposizione ad onorare la parola data, sarebbe per Roguin impossibile spiegare l'osservanza della norma giuridica, davanti alla quale gli uomini restano in una posizione che è anche di obbligazione reciproca⁴³. Diversamente, Pareto vede la forza coattiva della legge discendere dal consolidamento delle pratiche sociali, cristallizzate in un primo tempo nella sfera morale e successiva-

³⁹ *Ibidem*, § 64, p. 84.

⁴⁰ Per una distinzione, all'interno del «fatto oligarchico» dei regimi politici teorizzato dall'elitismo, tra le nozioni di «élite», «classe politica» e «classe dirigente» cfr. R. ARON, *Scienza e coscienza della società*, Roma 1990, pp. 142-63.

⁴¹ A. COLONNA, *Per la scienza del diritto*, cit., § 65, pp. 85-6.

⁴² Non è in verità difficile spiegare il disinteresse dell'indirizzo realistico e internazionalista per un autore come Pareto, che ritiene lo *ius gentium* connesso indissolubilmente al giusnaturalismo, e come quest'ultimo totalmente inaccettabile. Cfr. R. AGO, *Scienza giuridica e diritto internazionale*, Milano 1950; G. BARILE, *La rilevazione e l'integrazione del diritto internazionale non scritto e la libertà di apprezzamento del giudice*, Milano 1953; R. QUADRI, *Problemi di teoria generale del diritto*, Napoli 1959.

⁴³ E. ROGUIN, *La science*, cit., § 320, pp. 480-81.

mente codificate in quella giuridica, e non rigetta quindi il giusnaturalismo per la sua pretesa di imporsi alla razionalità, vera o presunta, della norma positiva, ma per il suo intento di fondare un'etica scientifica e, nella sua variante contrattualistica, una teoria politica.

Ma ciò che Bobbio non comprende è che per Pareto il diritto naturale non rappresenta solo lo sforzo di fondare un'etica scientifica, ma anche una teoria politica, poiché con il giusnaturalismo contrattualistico nella nozione di diritto naturale si pretende di rinvenire le basi su cui fondare la sovranità politica. Ma, secondo il *Trattato*, l'idea di un patto sociale che metta fine allo stato di natura è totalmente priva di fondamento poiché contempla artificiosamente l'esistenza di «parti contraenti» le quali nei fatti «dispongono di cosa che non è in podestà loro» e non potrebbero per tanto legarsi in una relazione di tipo contrattuale, poiché ogni uomo è, per caratteristica innata, «animale socievole, che non può, tolto forse che si riduca in estrema miseria, vivere solitario»⁴⁴. Agli occhi di Pareto, che vede gli individui orientati verso la socialità anche dalle proprie passioni egoistiche, e che appare dunque ispirato più da un realismo antropologico che da una concezione pessimistica dell'uomo, divengono per tanto inconcepibili sia la finzione di uno stato di natura come teatro di esistenze totalmente asociali, sia l'idea di un patto costitutivo che legghi tra loro, in tempi diversi o simultaneamente, i membri del popolo ed il potere sovrano⁴⁵.

Il complesso delle formulazioni del giusnaturalismo contrattualistico è dunque da Pareto interpretato non come espressione dell'emancipazione delle basi della sovranità politica dalla tutela della volontà divina, ma come un ulteriore accomodamento della filosofia con le esigenze della religione. Questo compromesso sarebbe particolarmente evidente in John Selden, che indica la fonte del diritto naturale nel «volere della maestà divina»⁴⁶, ma opererebbe anche nella teoria di Hobbes, il quale sovrapponendo «leggi morali», «leggi divine» e leggi di natura, si piegherebbe con ossequio all'idea secondo cui le leggi di natura stesse non possono «essere contrarie alla parola divina rivelata dalle Sacre Carte»⁴⁷.

All'indirizzo del contrattualismo il *Trattato* esprime una critica teoretica di tipo empiristico, rilevando che autori tra loro distanti

⁴⁴ V. PARETO, *Trattato*, cit., § 1505.

⁴⁵ Per un raffronto tra la concezione dell'uomo di Hobbes e quella di Pareto, teso però ad evidenziare un radicale pessimismo di entrambi, si veda: E.A. CIAMPI, *Il problema della sovranità nella filosofia politica di Hobbes*, in «L'osservatore politico letterario», 20, n. 8, 1974, pp. 55-73.

⁴⁶ V. PARETO, *Trattato*, cit., § 443.

⁴⁷ *Ibidem*, § 462.

come Epicuro, Hobbes e Rousseau possono fare riferimento alla nozione di patto sociale proprio in virtù della sua assoluta indeterminatezza. A causa del «difetto di precisione» che «inquina tutte queste teorie, e le rende sterili», infatti, le formulazioni contrattualistiche «non sono né vere né false, ma semplicemente non significano niente»⁴⁸, tanto che, da un punto di vista logico, «la teoria del Rousseau è in sostanza quella dell'Hobbes». Ma anche in questo caso alla confutazione di stampo empiristico si accompagna una critica ideologica⁴⁹, non soltanto perché al *Contratto sociale* sono esplicitamente assegnate implicazioni progressive di segno opposto a quelle della teoria hobbesiana della sovranità espressa nel *Leviatano*⁵⁰, ma soprattutto perché Pareto tenta di rendere conto delle differenze tra le teorie del contratto inserendo queste entro una più generale filosofia della storia. Secondo il *Trattato*, a scandire il succedersi delle vicende umane è un'incessante alternanza tra epoche in cui prevalgono lo «scetticismo» ed il disincanto razionalistico delle classi superiori ed epoche segnate al contrario dalla «fede» e dal fanatismo ideologico degli esclusi, che muovono all'attacco dell'aristocrazia che detiene il potere. Tanto il materialismo hobbesiano quanto il «cristianesimo ragionevole» di Locke dovrebbero quindi essere letti come espressioni dell'allontanamento dell'*élite* inglese dall'ortodossia religiosa e culturale. In modo analogo, in terra francese, il deismo filantropico dei *philosophes* avrebbe successivamente dato voce all'incredulità dei ceti privilegiati, destinati ad essere di lì a breve travolti dalla recrudescenza dell'esaltazione plebea manifestatasi a partire dal 1789⁵¹. La «religione rivoluzionaria» che segna la fine dell'Antico regime si colloca dunque, secondo il *Trattato*, agli antipodi della filosofia dei Lumi e dello «scetticismo volterriano» e trova il proprio verbo nell'«umanitarismo del Rousseau»⁵².

Nel giusnaturalismo roussoviano Pareto scorge la prima elaborazione filosofica di quel complesso di aspirazioni sentimentali ed irrazionali a cui pone il nome di «fede democratica», individuandovi come centrale, sul piano della trasfigurazione ideologica dei rapporti sociali, l'idea di una relazione contrattuale che leghi tra loro gli individui all'interno dello Stato. E se pure si è abbandonata la

⁴⁸ *Ibidem*, § 463.

⁴⁹ Diversamente da quanto è qui sostenuto, N. BOBBIO, *Pareto e il diritto naturale*, cit., p. 138 ha ritenuto che Pareto «non si preoccupa di sapere se gli scrittori del diritto naturale fossero stati reazionari o progressisti» e che anche perciò egli non abbia espresso una critica ideologica del giusnaturalismo.

⁵⁰ V. Pareto, *Trattato*, cit., § 1507.

⁵¹ *Ibidem*, §§ 2385-86.

⁵² *Ibidem*, § 1681.

pretesa di fornire una narrazione pseudo-storica di questo patto originario, secondo cui gli uomini «un bel giorno sarebbero convenuti in un luogo, ed avrebbero costituito la società», non di meno nell'idea del contratto come finzione il *Trattato* individua la forma in cui il senso comune continua a figurarsi la necessità di un orientamento altruistico dell'agire morale individuale⁵³. Ma questa generosa predisposizione verso il prossimo non sarebbe a sua volta altro che il camuffamento ideologico dell'oggettiva e progressiva restrizione delle libertà individuali, operata dalla democrazia secondo due linee direttrici riconducibili entrambe alla lezione di Rousseau. Per un verso, infatti, le politiche sociali improntate alla redistribuzione della ricchezza si ispirerebbero alla confutazione dell'istituto proprietario operata nel *Discorso sull'origine ed i fondamenti della ineguaglianza*, che sembra a Pareto appartenere più alla storia delle religioni che a quella delle dottrine politiche, poiché l'autore si lascerebbe trasportare dall'esaltazione tipica di un'«esperienza religiosa»⁵⁴. Per l'altro, la logica dell'istituzione parlamentare sarebbe l'erede del procedimento con cui il *Contratto sociale*, eludendo la questione della tutela della particolarità all'interno della *volonté générale* e considerando illusoriamente «tutti i cittadini come costituenti una sola persona, aventi una stessa volontà», finirebbe per considerare la *volonté particulière* portatrice di fini esclusivamente egoistici e per escludere in tal modo il singolo dalla decisione politica. Il principio della rappresentanza, infatti, secondo il *Trattato* prende le mosse da un trasferimento, realizzato dai tanti «ammiratori del Rousseau», degli attributi di infallibilità ed irresistibilità dalla volontà generale alla decisione parlamentare, che a seguito di questa traslazione diviene «uno dei più sublimi dommi della religione democratica»⁵⁵. È per questa via che, pur non abbandonando l'ambizione propria del complesso delle teorie del diritto naturale di costituirsi in etica universale, il giusnaturalismo contrattualistico condurrebbe, per il tramite di Rousseau, alla formulazione della teoria politica della sovranità popolare.

⁵³ *Ibidem*, §§ 1504-05.

⁵⁴ *Ibidem*, § 821.

⁵⁵ *Ibidem*, § 1608.