



UNIVERSITÀ DEGLI STUDI DI PADOVA

DIPARTIMENTO DI FILOSOFIA, SOCIOLOGIA, PEDAGOGIA E PSICOLOGIA APPLICATA

CORSO DI LAUREA IN FILOSOFIA

Il carattere pedagogico della filosofia politica di J.-J. Rousseau.
Confronto tra il *Contratto sociale* e *l'Emilio*.

Relatore:

Ch.mo Prof. Lorenzo Rustighi

Laureanda:

Christel Clementi

Matricola n. 2003916

ANNO ACCADEMICO 2023- 2024

Il carattere pedagogico della filosofia politica di J.-J. Rousseau
Confronto tra il *Contratto sociale* e l'*Emilio*.

Abstract

Il presente studio vuole dimostrare la possibilità di una lettura parallela tra il “Contratto sociale” e l’”Emilio”, opere del filosofo francese J.-J. Rousseau, al fine di individuare le correlazioni che sussistono tra la filosofia politica e la prospettiva pedagogica del ginevrino. Per far emergere la continuità delle opere, è opportuno soffermarsi in primo luogo sull’antropologia dell’autore che poggia sulla supposizione ipotetica di uno stato di natura libero dai vizi sociali, ed il passaggio verso uno stadio sociale degenerante in cui la libertà sfocia in disuguaglianza. Assumendo questo contesto come sfondo, è possibile dimostrare il legame che intercorre tra lo stato di natura e lo stato di fanciullezza da una parte, e lo stato sociale come maturità dell’uomo dall’altra.

Indice

Introduzione	pag.	3
1. Questione antropologica	»	5
1.1 Premessa giusnaturalista	»	6
1.2 Pietà, amore di sé e ineguaglianza	»	7
1.3 Stato di natura e stato sociale in Rousseau	»	10
1.4 Processi di identificazione e di alterità	»	12
1.5 La doppia natura dell'uomo	»	14
2. Questione antropologica	»	14
2.1 Il Selvaggio e l'uomo civile	»	15
2.2 Emilio come il selvaggio	»	17
2.3 Il fanciullo e il tiranno: il governo dispotico del bambino	»	20
2.4 Seconda fase dello sviluppo di Emilio	»	22
2.4.1 La proprietà privata	»	24
2.4.2 La morale	»	25
2.4.3 Il lavoro	»	26
2.4.4 Il sentimento di umanità	»	29
3. Questione politica	»	31
3.1 La costituzione di uno Stato	»	31
3.1.1 La volontà generale e il potere sovrano	»	33
3.2 Il popolo e il fanciullo	»	34
3.3 Il legislatore e il precettore	»	37
Conclusione	»	41
Bibliografia	»	42

Introduzione

La ricerca presentata nella seguente trattazione si propone di individuare la continuità tra la sfera pedagogica e la sfera politica nel pensiero del filosofo svizzero J.-J. Rousseau, a partire dall'assetto particolare dell'individuo per poi giungere a quello generale della comunità politica.

Definendo in primo luogo la dicotomia interna all'individuo sul piano antropologico, ossia come uomo primitivo, è emersa la prima distinzione dei due principi originari di amore di sé e pietà, che rendono l'uomo un essere autentico, quasi innocente nello stato di natura. Con l'introduzione della proprietà privata, questi sentimenti, che spingono l'uomo all'azione, vengono corrotti dalle relazioni derivanti dal rapporto sociale; rimanendo sul piano antropologico, tale corruzione indica, per l'autore, il passaggio dal selvaggio all'uomo civile, il quale costituisce uno stadio irreversibile e compromettente, i cui rischi devono essere governati; a tal fine, il filosofo ritiene che l'azione più attenta e mirata da impiegare sia quella pedagogica. L'educazione, quindi, è lo strumento primo per riavvicinare l'uomo alla sua prima natura, che gli permette libera espressione e sperimentazione di sé e del mondo; natura dalla quale si era allontanato con l'entrata in vigore delle norme sociali che lo hanno incatenato a una vita viziata e artificiale a discapito dei sentimenti genuini primitivi dell'amore di sé e della pietà. Saranno proprio questi principi, infatti, a essere riscattati da Emilio sotto la guida del suo precettore nell'opera *Emilio o dell'educazione* pubblicata non a caso nello stesso anno del *Contratto sociale*, 1762. Qui, il programma educativo prevede l'accompagnamento graduale dell'allievo da parte del precettore, conducendolo alla conoscenza di sé stesso: ogni tappa porta a nuovi caratteri o abilità alle quali deve essere introdotto e abituato integrando i progressi precedenti; l'uomo, infatti, viene visto dall'autore nella sua dualità di essere sensibile ed essere di ragione, caratteristiche che non devono risolversi nel governo dispotico dell'una sull'altra, ma nella convivenza e nella reciproca integrazione.

Le stesse dinamiche che, nell'ambito pedagogico, possono essere osservate in un bambino si possono riscontrare in scala più grande nello Stato, il cui protagonista è il suddito-cittadino. Questo risulta essere il soggetto diviso della dimensione politica del *Contratto sociale* e, come tale, essendo un corpo unico nel senso di un soggetto morale costituito da più uomini, affronterà le stesse fasi di sviluppo dall'infanzia alla maturità.

La filosofia politica di Rousseau, come in generale tutto il suo pensiero, è costellato di simili dicotomie: si veda la duplicità del concetto *popolo*, che indica tanto i membri dello stato intesi come moltitudine separata, in cui ciascuno risponde all'interesse particolare, quanto il Sovrano, per cui la moltitudine risulta riunita in un individuo unico e, come tale, dotato di una sola volontà – l'interesse *bene inteso* – e di una sola forza, derivanti dalla somma di tutte quelle particolari. Questo soggetto, suggerisce l'autore, non essendo in grado di conoscere e di analizzare autonomamente il proprio bene futuro, esattamente come un bambino, deve essere guidato ed educato da colui che si configura una sorta di precettore dei popoli: il Legislatore.

1. Questione antropologica

In queste pagine mi propongo di percorrere insieme al lettore il pensiero del filosofo Jean-Jacques Rousseau, individuando le correlazioni tra il suo pensiero politico e la prospettiva educativa volta alla formazione non solo di un cittadino, ma anche di un uomo che possa ritrovare in sé il senso naturale dell'esistenza umana, soverchiato dalla società civile pre-rivoluzionaria. La critica dell'autore verte sull'attuale incapacità dell'uomo di essere libero, sulla ricerca di un potere esterno a sé in grado di governarlo e non di guidarlo; le arti, le scienze e prima tra tutte la filosofia hanno corrotto irreversibilmente l'animo umano naturale, trasformandolo nell'animale razionale abituato ai vizi, alle comodità mondane e alle disuguaglianze sociali, prodotte dalla corruzione delle passioni genuine e originarie dell'amore di sé e della pietà. La corruzione avviene in seno alla società civile, dove si sviluppa la socialità derivata da una graduale evoluzione dell'uomo e da eventi casuali, e non dalla sua essenza naturale come affermano vari esponenti del giusnaturalismo «essi parlavano dell'uomo selvaggio e descrivevano l'uomo civile»¹². L'analisi di Rousseau riceve la propria giustificazione non da qualsivoglia prova empirica o verità storica, bensì dalla logica, in quanto l'analisi di Rousseau riceve la propria giustificazione non da qualsivoglia prova empirica o verità storica, bensì dalla logica, in quanto si tratta di «ragionamenti ipotetici e condizionali»³.

Mi prefiggo, dunque, di compiere una introduzione all'antropologia naturalista-positivista⁴ di Rousseau che si mostri complementare ai suoi scritti pedagogici e politici.

¹ J.-J. Rousseau, *Discorso sull'origine e i fondamenti dell'ineguaglianza tra gli uomini*, trad. it. V. Gerratana, Editori Riuniti, Roma 2018, p. 106.

² La critica che Rousseau muove alla tradizione giusnaturalista pervade tutte le sue opere di interesse politico-sociale e antropologico, trattata nei paragrafi 1.1 e 2.4.4.

³ Rousseau, *Discorso sull'origine e i fondamenti dell'ineguaglianza*, cit., p. 107.

⁴ L'utilizzo di questi due aggettivi, naturalista e positivista, non è casuale e nel corso della lettura riceveranno una loro giustificazione. Ciò nonostante riporterei in breve le motivazioni del loro utilizzo: in primo luogo Rousseau intende spiegare l'uomo originario che si trova in uno stadio naturale, ovvero a contatto con la natura e il cui stile di vita è costruito sui comfort che questa gli fornisce; in secondo luogo, Rousseau sostiene che, come ogni cosa ha un proprio flusso, anche l'uomo, sia come specie che come singolo, ha il proprio tempo di sviluppo, che non deve essere alterato da altro se non dalle contingenze non controllabili. Ecco, allora, che deve essere rispettato e seguito il tempo naturale di maturazione di ciascuno, altrimenti il cambiamento imposto genererebbe più danni di quanti benefici avrebbe potuto portare (questo ha un riscontro sia nello sviluppo di un fanciullo che di un popolo). Invece, per quanto riguarda il carattere positivo dell'antropologia rousseauiana, richiama l'indole del selvaggio, ovvero dell'uomo che in uno stato primordiale attacca solo per difendersi, che non cede alla lussuria o all'avarizia poiché non

Ciò comporta una selezione sommaria dei concetti centrali volti a riportare il suo pensiero sullo stato moderno e sul ruolo della pedagogia.

1.1 Premessa giusnaturalista

Indaghiamo l'uomo in uno stadio primitivo, ciò che viene denominato anche Stato di natura⁵, dove le condizioni di vita differiscono di molto da quelle dell'uomo civilizzato che vive in società. Lo stato di natura è un *escamotage* logico introdotto da Thomas Hobbes, filosofo considerato uno dei fondatori della filosofia politica moderna in quanto ha elaborato la teoria del contratto sociale. La teoria in questione prevede una condizione di iniziale precarietà e conflittualità generata dall'indole negativa e cattiva dell'uomo naturale, mosso dal solo soddisfacimento dei propri bisogni individuali e giustificato nel suo agire dalla legge naturale - che prevede il diritto di tutti su tutto, il quale viene mantenuto in vigore dalla legge del più forte. Si viene, così, a definire un'uguaglianza di diritto naturale e al contempo una disuguaglianza fisico-spirituale dettata ancora dalla natura. Tale condizione non permette il soddisfacimento della stessa legge di natura che prevede la sopravvivenza della specie umana; non è su di un piano morale, ancora inesistente, che si percepisce la necessità di abbandonare lo stato di natura in vista di una pace futura, ma sul piano logico, poiché ciascun individuo giunge a conoscenza delle leggi imposte dalla ragione ed è tenuto a rispettarle. Dunque si procede alla stipulazione di un contratto sociale, pattuito tra più membri, al fine di cedere il proprio potere – derivante dal diritto naturale – a un terzo, che possa delineare un confine definito e arbitrario⁶ tra i termini di bene e male.

Altri autori, oltre al ginevrino, si avvalgono di questa ipotesi teorica per parlare dell'uomo e della sua condizione civile, descrivendolo come governato da istinti egoistici

è ancora in grado di prevedere i propri bisogni futuri. Tutti questi motivi, nonostante le concezioni di buono e cattivo, giusto e sbagliato non siano presenti nello stadio iniziale, consentono a Rousseau di affermare la genuinità dell'essenza umana – anche se questa risulterebbe visibile in una società civile forse solo nei bambini.

⁵ Condizione originaria dell'uomo precedente alla costruzione di uno spazio civile regolamentato da leggi – figure morali che ne mantengono l'equilibrio.

⁶ Impiego tale termine per indicare la forza con cui la decisione viene assunta, anche se questa non è immutabile, saranno la forza delle cose e la mutevolezza delle città che determineranno o meno la necessità di una modificazione dei regolamenti e dei costumi e, di conseguenza, della concezione di giustizia in uso in un paese.

che lo rendono soggetto all'anarchia e alla legge del più forte condannandolo a una vita di incertezza e terrore. In tale condizione, l'unico modo per salvaguardare la specie è fuoriuscire dallo stato di natura.

1.2 Pietà, amore di sé e ineguaglianza

La posizione di Rousseau segna una rottura con la tradizione di pensiero giusnaturalista e gli permette di formulare, una prima critica a Hobbes, mostrando come l'autore inglese abbia pensato l'uomo sociale e non l'uomo naturale. Il primo è caratterizzato dall'avarizia e dall'egoismo che permettono di ipotizzare uno stato di natura negativo, precario, del diritto di tutti su tutto senza limiti, senza termini di giustizia – che nascono, invece, in società – che possano mantenere un ordine razionale. L'errore di Hobbes starebbe, quindi, nella sua incapacità di andare oltre ciò che è presente, perché egli non ha intuito i due semplici principi, riscontrabili anche nei fanciulli liberi, che muovono l'azione umana:

io credo di poter scorgere due principi anteriori alla ragione, dei quali, uno ci rende profondamente interessati al nostro benessere e alla conservazione di noi stessi (amore di sé), e l'altro c'ispira un'istintiva ripugnanza di veder morire o soffrire ogni essere sensibile, e soprattutto i nostri simili⁷.

Le parole dell'autore sono auto-esplicative: amore di sé e pietà; comportano un forte sviluppo iniziale dei sensi (vista, udito, tatto e odorato, mentre non rientra nell'elenco il gusto in quanto superfluo per condurre una vita tranquilla) e della percezione, i primi mezzi a disposizione, di qualsiasi animale, per conoscere il mondo esterno. Non tutti gli animali, però, sono uguali: l'animale razionale, infatti, si distingue dagli altri per la sua libertà, dal momento che anch'egli, sente il richiamo della natura, potendo, però, decidere liberamente se seguirlo o meno⁸; l'animale non può reprimere i suoi impulsi, l'uomo invece «si sente libero di aderire(vi) o resistere(vi)»⁹. Quei principi, allora, contribuiscono alla libertà dell'uomo mantenendo viva la sua volontà anche nello stato civile: si crea un

⁷ Rousseau, *Discorso sull'origine e i fondamenti dell'ineguaglianza*, cit., p. 99.

⁸ Ivi, p. 117.

⁹ Ibidem [le parentesi sono mie aggiunte].

circolo vizioso in cui la legge, per sussistere, deve essere percepita, condivisa, *amata* da parte del popolo che la rispetta e la riconosce come propria, altrimenti questa verrà osservata solo come una imposizione esterna alla quale è possibile, quasi doveroso, sottrarsi proprio perché non è dettata dalla volontà generale¹⁰. L'amore di sé si presenta, così, con nuove vesti nella struttura sociale ed essendo questo un principio inscritto nella natura umana, esso non scompare, ma si dà in altre forme.

La resistenza dell'uomo al richiamo della natura e al soddisfacimento dei suoi bisogni si deve in primis al principio della pietà, l'auriga dell'agire del selvaggio, la quale è fonte della generosità e dell'altruismo della coscienza umana e consente di scegliere se rispondere oppure sottrarsi alla natura. In uno stato iniziale assume il ruolo che nella civiltà occupa la religione civile¹¹ e, inoltre, sopperisce alla razionalità che ancora non è presente (almeno nella sua forma più completa):

È la pietà che, al posto di quella sublime massima di giustizia razionale:
Fa agli altri quello che vorresti fosse fatto a te, ispira a tutti gli uomini l'altra massima di bontà naturale, molto meno perfetta, ma forse più utile della precedente: *Fa il tuo bene con il minor male possibile degli altri*¹².

Queste caratteristiche intrinseche dell'uomo già stabiliscono la base delle leggi naturali anche senza l'ausilio della ragione e del linguaggio¹³, i quali saranno necessari quando la vera natura dell'uomo sarà sostituita da un modello sociale e, quindi, le stesse

¹⁰ L. Rustighi *Il governo della madre. Percorsi e alternative del potere in Rousseau*, FrancoAngeli, Milano 2017.

¹¹ Il ginevrino fa riferimento al precetto cattolico: “non fare agli altri ciò che vorresti non fosse fatto a te”, sempre, dunque, in questa ottica egocentrica che prevede il compimento di una azione per un tornaconto personale e che, quindi, non risulta mai gratuita, dal momento che se non si ottiene un qualche cosa su questa terra, ci viene promesso nell'aldilà. La generosità e l'altruismo, dunque, sono sempre parziali, non sono mai completi come, invece, è per il selvaggio, che compie l'azione perché mosso non da un ragionamento, ma da un sentire interno che non può essere corrotto, imposto od obbligato.

¹² Rousseau, *Discorso sull'origine e i fondamenti dell'ineguaglianza*, cit., p. 132.

¹³ Un primo accenno di comunicazione era presente anche nell'uomo selvaggio: il grido della natura utilizzato per informare, volontariamente o meno, di un forte dolore o di un grande pericolo, ma questo procedeva sempre dall'istinto; d'altronde, anche gli animali non razionali utilizzano versi e suoni per comunicare. Il linguaggio strutturato, invece, non risulta da un impulso, ma dalla riflessione, che produce astrazioni, idee che allontanano dal puro e semplice sentire. In seguito, il fiorire di relazioni stabili tra gli individui ha reso il processo di nomina essenziale per la convivenza.

leggi avranno bisogno di altro su cui fondarsi. Una volta avvenuto il passaggio dalla natura alla socialità, la costituzione dell'uomo subirà una modificazione tale per cui i bisogni e i desideri per il loro soddisfacimento non si rivolgeranno più all'amore di sé e alla pietà: «più violente sono le passioni, più necessarie sono le leggi per moderarle»¹⁴. Nello stato sociale è la legislazione che svolge il compito riservato ai principi primi nello stadio primitivo, cioè quello di regolare il comportamento e il temperamento dell'uomo. Così l'autore individua anche una seconda direzione assunta dalla legge: essa è sia l'origine che la soluzione alle dispute d'interesse, giacché si è formato il piano morale. Esso, infatti, viene a costituirsi non solo attraverso la regolamentazione dei costumi e delle passioni da parte delle leggi, ma anche mediante l'intervento della riflessione che concentra l'attenzione dell'individuo su di un solo oggetto, che diventa l'oggetto esclusivo dei desideri. Questo tipo di attenzione non sussiste per i selvaggi, i quali, prendendo ad esempio il sentimento di amore, vivono istintivamente, sul piano fisico, mentre l'uomo civilizzato lo vive sul piano morale, che lo rende un «sentimento artificioso»¹⁵ poiché ridotto a una formula giuridica o a un costume, capaci, secondo Rousseau, di rendere funesto anche il sentimento più sublime. Per l'autore l'uomo sociale è cresciuto culturalmente eppure soggiogato alle passioni viziate della società malsana, mentre l'uomo primitivo è ignaro delle sue potenzialità ma libero.

In questa condizione di introduzione alla civilizzazione, le passioni originarie di cui ci stiamo occupando, a seconda di come vengono utilizzate, possono risultare positive o negative: l'amore di sé – che indica il diritto alla vita, alla sopravvivenza – è una condizione naturale e benevola che «governato dalla ragione e temperato dalla pietà dà luogo all'umanità e alla virtù»¹⁶, eppure volge ora il suo sguardo verso l'altro per ricevere da esso un riconoscimento come “il più talentoso”, “il più forte”, “il più bello”, i caratteri che la società, in cui l'individuo si trova, riconosce come importanti. Non sempre, però, ogni uomo avrà la fortuna di possedere e sarà, quindi, costretto a simularli, copiarli; dovrà indossare una maschera sociale, il suo Io non sarà sufficiente e l'amor di sé si tramuterà in egocentrismo, ricerca di onore, amor proprio.

¹⁴ J.-J. Rousseau, *Discorso sull'origine e i fondamenti dell'ineguaglianza*, cit., p. 133.

¹⁵ *Ibidem*.

¹⁶ *Ivi*, p. 134.

Ecco l'insorgere della disuguaglianza sociale. Eppure, «la differenza tra uomo e uomo»¹⁷, non è solo un prodotto artificiale, la natura ci ha creati diversi sia nel corpo che nella mente e questo, prima dell'entrata in vigore della riflessione, non è mai risultato complice di alcun conflitto. L'unica disuguaglianza dello stato naturale, secondo il filosofo, è la differenza fisica, corporale e/o mentale: tali differenze persistono e potremmo pensarle come dati di fatto e non come legittimazione di una forza, come interpreta invece la traduzione moderna dello stato di natura.

1.3 Stato di natura e stato sociale in Rousseau

È opportuno che questi due stadi dello sviluppo umano, il passaggio dallo stato di natura allo stato sociale, ricevano un'ulteriore chiarificazione, essendo lo sfondo in cui si dispiega la tesi che vorrei sostenere, relativa a una continuità tra l'assetto politico e quello pedagogico per la definizione di un cittadino. Il *Secondo discorso* e il *Contratto sociale* sono le opere dell'autore a cui farò riferimento al fine di dimostrare come non sia possibile fondare la società di natura su un patto di assoggettamento per via dell'inalienabilità della libertà.

Lo stato di natura è già stato descritto come uno stadio primario in cui l'uomo viveva solitario in uno spazio ampio in cui godeva di tutti i doni della natura in armonia con gli altri esseri viventi; la loro convivenza era nella maggior parte dei casi pacifica¹⁸: l'uomo attaccava solo per difesa e non per cattiveria o per divertimento e nemmeno per nutrimento (secondo l'autore si seguiva una dieta prevalentemente vegetariana). Le sue abilità manuali e i suoi sensi erano ampiamente sviluppati al fine di soddisfare ogni necessità basilare: nutrirsi e riposare in un luogo sicuro. La vita che l'uomo selvaggio conduceva, oltre che solitaria, era nomade, la ricerca di un riparo o del cibo erano esigenze che non riusciva a proiettare sul futuro, pertanto viveva costantemente nel presente sicché,

¹⁷ Ivi, p. 136.

¹⁸ Una natura che si può definire "pacifista", poiché l'essere umano è libero di interagire seguendo le proprie passioni e a rapportarsi con i propri simili, attraverso l'amore di sé e la pietà – i quali non generano scambi e relazioni né stabili né perenni, e non comportano quindi alcun desiderio malevolo o vizio sociale come l'invidia. La loro degenerazione e l'incarceramento della libertà dell'uomo, secondo Rousseau, sono dettati dalla contingenza e dalla creazione della proprietà privata: «Il primo che, recintato il terreno, ebbe l'idea di dire: *Questo è mio*, e trovò persone così ingenui da credergli, fu il vero fondatore della società civile» (ivi, p. 139).

al sorgere del bisogno si attivava per soddisfarlo nel momento stesso. Non essendo in relazione con altri suoi simili, se non occasionalmente – ad esempio per l'istinto riproduttivo –, era esente da qualsiasi dovere o responsabilità e viveva in uno stato di moralità assente, ovvero senza che fossero vigenti termini di bene o male che potessero caratterizzare un certo comportamento come negativo o positivo. L'uomo viene ricondotto così all'animale, pur detenendo la caratteristica che, come abbiamo già visto, lo differenzia da questi e che corrisponde alla sua unica qualità morale: la libertà¹⁹.

Se nella visione giusnaturalista condivisa da Hobbes, Pufendorf e Locke, la fuoriuscita dallo stato di natura è determinata dal calcolo razionale, in Rousseau è la casualità - intesa come una varietà di contingenze che hanno prodotto un mutamento delle condizioni di vita degli individui – a fare da padrone. Accanto al giogo della fortuna e alla ragione, l'uomo possiede un'altra caratteristica, una «facoltà distintiva (rispetto agli altri esseri) e quasi illimitata»²⁰ che Rousseau riconosce come l'altra causa generatrice delle sventure della specie umana: la *perfettibilità*, ossia la capacità di adattamento, di cambiamento nell'uomo che tende all'acquisizione delle altre facoltà a seconda delle circostanze esterne. Grazie a essa progressivamente si sviluppano le idee e il linguaggio che permette di trasmettere le nuove invenzioni quando, nello stadio precedente l'invenzione moriva con il suo autore per via dell'assenza di comunicazione e di relazioni stabili. L'evoluzione dell'uomo ha indotto gli individui a riunirsi in relazioni dapprima familiari, successivamente, in rapporti comunitari di società, dove il lavoro di ciascuno favorisce l'esistenza reciproca. Pare ancora una volta una dimensione idilliaca, eppure lo scontro tra gli individui non tarda ad arrivare con la stipulazione della proprietà privata e il mutamento dell'amor di sé in amor proprio così come della pietà in egoismo; conseguentemente si incentiva sempre più l'ineguaglianza (sociale), che comporta una distinzione tra ricchi e poveri. Tale forma comunitaria disorganizzata e sregolata deve raggiungere un equilibrio che permetta il mantenimento della libertà naturale: il sottostare solo alla propria volontà.

Nel *Contratto sociale* Rousseau afferma pertanto che occorre

¹⁹ La libertà è una qualità morale, poiché attraverso di essa si esprime la capacità di auto-governarsi degli individui sia in una condizione di solitudine – libertà naturale – sia in una dimensione sociale – libertà civile –; è questo che permette all'uomo di esercitare la sua razionalità e la sua moralità affinché compia scelte autonome.

²⁰ Rousseau, *Discorso sull'origine e i fondamenti dell'ineguaglianza*, cit., p. 118.

trovare una forma di associazione che con tutta la forza comune difenda e protegga le persone e i beni di ogni associato, e mediante la quale ciascuno, unendosi a tutti, obbedisca tuttavia soltanto a se stesso, e resti non meno libero di prima. Questo è il problema fondamentale di cui il contratto sociale dà la soluzione²¹.

L'*escamotage* utilizzato per mantenere gli individui liberi e sottoposti solo alla loro volontà anziché a un potere altro, è proprio il patto sociale che si prospetta di riunire la moltitudine degli individui singoli nell'unità del popolo e legittimare sotto i termini di giustizia le convenzioni che vengono condivise dalla comunità come, ad esempio, la proprietà privata. Oltre a ciò il patto sociale permette di delineare una nuova eguaglianza non più naturale, ma sociale affinché le differenze createsi con la civilizzazione vengano il più possibile appianate. Risulta da questo patto che il soggetto appartenente alla comunità viene scisso: da un lato risponde solo della propria volontà privata; dall'altro, invece, riporta a sé la volontà generale, che non è prodotta dalla somma di tutte le volontà particolari, ma consiste in una volontà collettiva volta al bene comune della società. Questa volontà comune del corpo politico, depositaria della sovranità, indicherebbe il popolo come Sovrano – parte attiva che legifera i rapporti privati per il mantenimento della pace –, nei confronti del popolo stesso come Stato, cioè sotto forma di moltitudine di sudditi, i destinatari della legge. L'intento teorico di Rousseau è dimostrare come, nonostante ci si trovi al di fuori dello stato di natura e venga eletto un potere regolante, l'uomo può mantenere la propria libertà naturale soggettarsi solo alla propria volontà, anche quando l'interesse privato non viene ascoltato; la volontà generale, infatti, non coincide con la volontà di tutti – ossia con la somma delle volontà singole –, ma solo con gli interessi comunitari della società volti al suo stesso mantenimento e miglioramento; eppure non sempre il popolo è in grado di individuarla. Come il maestro guida l'allievo alla scoperta di sé stesso, così il legislatore avrà lo stesso compito nei confronti dei cittadini, ma questo si potrà meglio osservare nei prossimi capitoli.

1.4 Processi di identificazione e di alterità

²¹ J.-J. Rousseau, *Contratto sociale*, trad. it. di J. Bertolazzi, Feltrinelli, Milano 2018, p. 79.

La dicotomia vissuta dall'individuo nella sfera pubblica (Stato e corpo sovrano) esposta dal filosofo, non è l'unica separazione che la cultura del XVI secolo presenta, poiché l'uomo, sul piano gnoseologico risulta scisso, la ragione e il sentimento, di modo da rendere difficile giungere ad una identità²². L'io agente osserva e conosce il mondo, mentre la realtà esterna lo colpisce sensibilmente, le facoltà intellettive interne rielaborano i dati, mettendo mano ai dati stessi compromettendoli – azione inevitabile che comporta l'impossibilità da parte dell'uomo di conoscere il reale di per sé stesso. Nell'ottica rousseauiana, nello stato di natura la sensazione aveva un ruolo privilegiato essendo uno dei pochi strumenti che l'uomo aveva a disposizione per la propria sopravvivenza; questo limitava anche le relazioni con i propri simili, per le quali non vi era interesse e per cui non era nemmeno possibile sviluppare cognitivamente una riflessione sull'altro come altro da me, come essere separato da me. Tale distinzione si limitava alle sole cose; si potevano svolgere poche e minime comparazioni basate sempre sulle sensazioni e, non essendoci il confronto tra simili proprio perché le relazioni erano minime, non poteva esserci la disuguaglianza basata su caratteri particolari scelti indiscretamente dagli altri simili, come invece avviene in società. Nella società civile, con la degenerazione della propria naturalità, invece, l'uomo si appropria all'alterità mediante un confronto non formativo²³ dove l'immaginazione e la riflessione negano l'esperienza dell'alterità e della differenza²⁴, facendo perdere il collegamento con il *vero*, nel senso delle nostre passioni naturali a discapito di quelle artificiali prodotte dall'immaginazione e dalla riflessione. Si tratta di una prospettiva egocentrica dove la conoscenza si genera dalla comparazione negativa dell'io con l'altro, per cui la pietà – apertura verso l'altro – si trasforma in disprezzo – negazione dell'esperienza dell'alterità e della differenza – motore dell'ineguaglianza; si verifica, quindi, un cambiamento fisico, mentale e morale

²² N. Fazioni, *Il problema dell'altro nell'antropologia politica di Rousseau*, in «Formazione Lavoro Persona», n. 6, 2012, pp. 70-83.

²³ Utilizzo il termine “formativo” in base a una prospettiva moderna mutuata dalla pedagogia e in riferimento alla crescita in positivo del soggetto, ovvero una crescita che permetta di sviluppare competenze sociali ottimali per l'integrazione della persona in un qualsiasi contesto interpersonale.

²⁴ L'uomo nella sua esperienza sensibile svolge due movimenti conoscitivi volti al riconoscimento e alla definizione dell'io quando si appropria all'alterità; come altro da sé, riuscendo in primo luogo a riconoscere quell'oggetto come un oggetto specifico altro da sé e, in secondo luogo, a riconoscere sé stesso come io distinguendosi dall'oggetto specifico, dando forma al movimento di alterità e differenziazione.

tale per cui ciò che «fa la felicità suprema dell'uomo selvaggio, ridurrebbe l'uomo sociale alla disperazione»²⁵.

Se da un lato Rousseau vuole rispettare la particolarità del singolo e far emergere il suo vero spirito rendendolo immune agli effetti negativi della società e facendone a tutti gli effetti un individuo, dall'altro vuole formare un cittadino che possa vivere libero in uno stato civile, presso il quale vige la volontà generale con la quale si deve identificare almeno parzialmente in virtù della sua appartenenza al corpo sovrano. Nella presente riflessione vi è una tensione tra l'identità individuale e l'identità collettiva che rende l'uomo ancora una volta un soggetto diviso²⁶.

1.5 La doppia natura dell'uomo

L'uomo si è allontanato dalla natura. Ora, per riconnettersi a essa deve fare uno sforzo maggiore: bisogna insegnare alla ragione a *sentire*. Ragione e sentimento dovranno confluire di nuovo poiché l'uomo si è discostato dalla verità. La rottura della nostra unità derivante dall'oppressione di una sfera umana – la sensazione – per l'esaltazione di un'altra – la ragione – deve essere risanata, ricostruita attraverso un'azione politico-pedagogica che preveda la risoluzione della separazione tra l'Io e l'alterità nel contratto sociale, nonché il riconoscimento di una doppia natura dell'uomo: una naturale e l'altra sociale. Vedremo di seguito quindi il passaggio da stato di natura a stato civile con le loro caratteristiche antropologiche nella pedagogia e nella politica di J.-J. Rousseau, evidenziandone le similitudini.

In ambito politico sarà necessario l'introduzione di un terzo componente che medi nel rapporto tra l'Io e l'altro e, contemporaneamente annulli le disuguaglianze, cioè l'identificazione di questi due membri attraverso il contratto sociale. In campo pedagogico enfatizzeremo la dualità, nell'uomo, di una “natura naturale” tipica della fanciullezza e una “natura sociale” caratteristica della maturità.

2. Questione pedagogica

²⁵ Rousseau, *Discorso sull'origine e i fondamenti dell'ineguaglianza*, cit., p. 167.

²⁶ C. Lévi-Strauss, «Jean-Jacques Rousseau, fondatore delle scienze dell'uomo», in *Emilio o dell'educazione*, trad. it. di P. Massimi, Mondadori, Roma 2017.

L'educazione impartita cambia a seconda dell'obiettivo che si vuole raggiungere: vogliamo formare un uomo perseguendo una educazione domestica²⁷, e quindi seguire i precetti della natura, oppure un cittadino, educandolo secondo i giudizi sociali dell'educazione pubblica²⁸? Il costume sociale, le norme di comportamento e le distinzioni di classe sociale, sono tutte informazioni che il fanciullo dovrà comunque ricavare quando entrerà ufficialmente in società, ma in primo luogo l'uomo è chiamato dalla natura a essere umano. In seguito sarà opportuno insegnargli anzitutto a vivere, a *sentire* la vita, un'attività che la società ripudia preferendo costruire una bolla di protezione e di inattività intorno ai propri figli. Il fine educativo in Rousseau consiste, quindi, nel far riemergere il selvaggio che vi è nel cittadino.

Si verifica una rottura tra la dimensione domestica dell'Antico regime²⁹ – che riguardava la famiglia estesa, retta dal governo patriarcale – e la dimensione politica – in cui si genera il passaggio da un sistema monarchico assolutista, alla dicotomia cittadino-sovrano del patto sociale³⁰. Ciò comporta la formazione di un nuovo uomo che sia capace di racchiudere in sé la rottura e risaldarla attraverso gli strumenti che ha a disposizione. Non a caso Rousseau elabora in questi anni un programma educativo che tenta di risolvere la rottura politico-sociale dell'epoca attraverso la coniugazione dell'uomo con il cittadino.

2.1 Il selvaggio e l'uomo civile

²⁷ L'educazione domestica viene descritta all'inizio dell'*Emilio* come una formazione diretta più all'assetto naturale rispetto all'educazione pubblica. Essa avviene tra le mura di casa, in un ambiente ridotto dove vi sono poche guide: il precettore e la natura, se non addirittura solo quest'ultima adatta a formare individui autonomi, (il quale è il fine ultimo di questa pedagogia, da non confondere con il percorso delineato da Rousseau volto all'equilibrio delle due nature dell'uomo quella naturale e quella sociale).

²⁸ L'educazione pubblica proposta dalla società è rivolta alla formazione non tanto di un uomo quanto di un cittadino che sappia giudicare e che possieda la virtù civica, ossia che sia stato educato al sentimento di comunità. Tale educazione deve essere comune, cioè tutti devono essere educati secondo gli stessi precetti civili, tutti hanno il diritto e il dovere di ricevere una educazione egualitaria. L'assetto sociale del tempo fallisce a riguardo, generando individui egoisti, pigri e ipocriti; motivo che conduce l'autore a scrivere il trattato pedagogico che stiamo analizzando.

²⁹ L'Ancien Régime del XVIII secolo era caratterizzato da un potere monarchico assoluto che governava una società rigidamente strutturata in tre ordini: il clero, la nobiltà e il terzo stato, a cui era impedita l'ascesa sociale e su cui gravava tutto il peso dell'imponente sistema amministrativo e fiscale.

³⁰ Per una ricostruzione della crisi sociale-politica cfr. Rustighi, *op. cit.*

Il selvaggio è colui che, libero da qualsivoglia costrizione esterna alla propria passione, è in grado di reagire a ogni eventuale contingenza, che sente e sperimenta i propri istinti lasciando loro libero sfogo; l'uomo civile, invece, è colui che vive seguendo precetti servili, esasperato dal pregiudizio di altri, che solo «nasce, vive e muore nella schiavitù»³¹. Nell'opera del 1762 intitolata *Emilio o dell'educazione*, si trova un confronto tra questi prototipi con lo scopo di informare sul tipo di educazione da impartire ai fanciulli al fine di renderli dei cittadini attivi in una società mutevole, nonché per insegnare loro a resistere ad una vita atta al cambiamento. Per questo motivo Emilio, il nostro allievo immaginario, sarà sottoposto a prove, esercizi, attività che non si fondano sul dogmatismo, ma sull'esigenza di conoscere e sperimentare, che favorisce in lui la conoscenza. Questo primo stadio dello sviluppo umano può essere paragonato a uno stadio primitivo, acerbo come era lo stato di natura antropologico e politico del *Secondo discorso*, in quanto l'istinto da cui è spinto il bambino non è quello sociale – dal momento che questo è considerato da Rousseau come un ossimoro – ma quello naturale; se così non fosse la colpa della sua inattività e la sua arroganza o ingratitudine sarebbe solo responsabilità nostra perché saremmo stati noi a imporgli un mutamento del proprio animo in quanto suoi insegnanti:

le sue prime idee sono quelle di autorità e di soggezione. Prima ancora di saper parlare, comanda; prima di poter agire, obbedisce; e a volte è castigato prima che possa conoscere le sue colpe o, meglio, commetterle. È così che si infondono ben presto nel suo giovane cuore le passioni di cui poi si fa colpa alla natura, e quegli stessi che tanto hanno contribuito a renderlo cattivo, si lamentano in seguito di trovarlo tale³².

L'istitutore ha il compito fondamentale di educare, compito per il quale vi è bisogno di grande abilità e accortezza, poiché gli esercizi che vengono selezionati per l'allievo devono mostrargli le leggi intrinseche che smuovono le sue membra: «norme naturali, regole dell'esperienza e strutture morali»³³.

³¹ J.-J. Rousseau, *Emilio o dell'educazione*, trad. it. di P. Massimi, Mondadori, Roma 2017, p. 88.

³² Ivi, p. 97.

³³ Rustighi, *op. cit.*, p. 42

2.2 Emilio come il selvaggio

Emilio deve crescere come un selvaggio o, meglio, data la sua tenera età, possiede caratteristiche comparabili a quelle dell'uomo primitivo dello stato naturale rousseauiano. Durante l'infanzia, l'immaginazione, la memoria e la ragione non sono ancora sviluppate – piacere e dolore sono le prime forme di conoscenza del mondo esterno – e gli istinti e le passioni ci guidano verso ciò che desideriamo sensibilmente – sarà opportuno mantenere vivido questo grado di naturalità affinché si consolidi e vi sia meno probabilità che il nostro allievo venga corrotto dalla natura sociale: «Create fin d'ora le premesse al regno della sua libertà, all'uso autonomo delle sue forze, consentendo al suo corpo l'assuefazione naturale, mettendolo in grado di essere sempre padrone di sé stesso e di fare in ogni circostanza la propria volontà, allorché ne avrà una»³⁴.

Rousseau evidenzia come vengano creati dei rituali per i pasti e per il dormiveglia dettati non dall'istinto, bensì dalla loro ripetizione; vi è il rischio che si diventi schiavi dell'abitudine nel momento in cui non si può soddisfare una determinata richiesta perdendo la capacità di agire per rispondere alla situazione: è allora che si perde la libertà. Ciononostante, l'abitudine non deve essere vista solo negativamente; essa, infatti, ci permette di placare quei timori che sorgono dalla ragione o dalla conoscenza stessa. A tal proposito riporto l'esempio del fulmine proposto dall'autore: il suo tuono spaventa nel caso in cui sia eccessivamente forte causando dolore all'apparato uditivo, oppure se associato al concetto di dolore e morte (statistiche affermano che il grado di mortalità in caso di impatto con un fulmine è elevato). La soluzione a questo timore consiste nel porre gradualmente il bambino di fronte al pericolo, permettendogli di scoprirsi forte e coraggioso, così sarà «intrepido ad ogni prova»³⁵. Come il selvaggio, anche Emilio conosce attraverso i sensi e solo in un secondo momento la memoria fornirà queste informazioni sensibili all'intelletto; sarà quindi opportuno mostrargli cautamente e in un ordine prestabilito le cose del mondo, senza che incorra in conclusioni affrettate e scorrette. L'errore più grande che si può compiere sta nel non seguire gli sviluppi naturali della crescita dell'allievo costringendolo, così, a sviluppare precocemente abilità che non

³⁴ Rousseau, *Emilio*, cit., p. 122.

³⁵ Ivi, p. 124.

saprebbe gestire; tra queste, l'immaginazione: «facoltà che estende per noi la misura delle cose possibili»³⁶ e che lo rapporta a un futuro che non saprebbe governare. Proprio come il selvaggio, che non ha una visione previdente e si trova costantemente sottoposto agli istinti, così è il fanciullo, ma se nel primo caso è la casualità ad agire, nel secondo sarà il maestro a guidare l'allievo verso la scoperta della propria natura. Al fine di abituarlo alle intemperie inaspettate bisogna che venga cresciuto in un ambiente adatto alle sue curiosità ed espressività, in un luogo in cui possa esercitare senza vincoli il corpo; a tal fine l'ambiente rurale della nutrice di Emilio sarà la migliore alternativa al formicaio claustrofobico della città.

L'educazione che il ginevrino prescrive è prettamente naturale: bisogna rispettare il tempo di sviluppo naturale del soggetto di cui ci stiamo occupando, dobbiamo individuare, rispettare e far emergere la sua naturale personalità senza impedimenti né influenze così che possa essere ciò che egli è e, infine, dobbiamo circondarci della natura poiché essa è l'ambiente primo e originario dell'uomo. La natura è l'ambiente dove il selvaggio vive in cui può sperimentare la propria libertà – un luogo che rappresenta la “natura naturale” –, mentre gli spazi urbani restringono i movimenti e si affacciano alla dimensione sociale – da qui la “natura sociale”. Rousseau constata che l'ambiente di compagnia è il più adatto per l'esercizio del corpo, l'espressione della libertà e per, gradualmente, configurare che cosa sia la libertà, a differenza, invece, degli ambienti ristretti delle città dove si impartisce solo l'educazione libraria, perché, d'altronde, non ci sarebbe sufficiente area verde per muoversi. Inoltre, egli ritiene che allontanare il bambino dall'aria pesante delle città, permetta di preservarlo dalla corruzione sociale e formarlo, inizialmente, come un selvaggio.

In campagna gli spazi ampi richiedono una comunicazione chiara e forte, a differenza di quella cittadina timida e bassa: come ogni cosa, anche la parola si sviluppa gradualmente. Nei primi anni di vita è presente una embrionale comunicazione composta da varie intonazioni volta alla trasmissione dei bisogni primari quali: il nutrimento, la digestione, la stanchezza o i dolori fisici, segnali che vengono colti e tradotti dalle nutrici; si tratta di un primo contatto semi-cosciente con gli adulti, poiché vi è una risposta a una richiesta. Si tratta di una comunicazione costituita da versi e grida – il pianto – che ricorda quella utilizzata dai selvaggi per indicare pericolo o chiedere aiuto che, come in questo

³⁶ Ivi, p. 156.

caso, viene ponderatamente prestato al bambino in fasce – il quale, ancora non possiede la forza che gli consente di essere indipendente. A tal proposito si possono distinguere tre forme di pianto differenti: per fame, per sonno e per capriccio; quest’ultimo è il più pericoloso, poiché se assecondato può portare a una indole tirannica per cui «i bambini cominciano a farsi assistere e finiscono per farsi servire»³⁷. Un governo dispotico da parte del fanciullo può mostrarsi anche nella sua pretesa di essere ascoltato e soddisfatto in qualsiasi momento, quando egli lo desidera; malgrado l’errata articolazione di suoni e poi di parole, si tratta quindi di una tendenza per la quale la poca accortezza iniziale comporta l’impossibilità di rieducarlo in futuro.

La debolezza è la condizione iniziale di qualsiasi creatura e, in quanto tale, va superata evitando che si mantenga, consolidandosi, e che si trasformi in un vantaggio come nel governo dispotico del bambino; nel caso del fanciullo bisogna renderlo forte³⁸ e indipendente. Secondo lo studioso svizzero è proprio lo stato di debolezza che rende l’uomo cattivo: se fosse forte non avrebbe bisogno di usare la cattiveria.

Durante i primi anni di vita, chiaramente le disposizioni morali di giusto e sbagliato, buono e cattivo, non sono ancora presenti concettualmente, anzi, Rousseau afferma che la fanciullezza è uno stadio anteriore alla moralità, la quale appartiene alla maturità e si sviluppa solo con la ragione (il bambino in età scolare tra i dieci e i dodici anni). Perciò, questo rapportarsi tirannico nei confronti delle cose e delle persone deve essere fin da subito frenato, altrimenti il desiderio di comandare non si estinguerà e continuerà ad assumere sempre maggior vigore. Il fanciullo ha, quindi, un potere che nel primo caso è un’espressione genuina della sua vivacità e non comporta alcun danno presente o futuro; nel secondo caso, invece, quando gli viene concesso di abusarne, ovvero quando diviene una abitudine ascoltare il suo comando, viene dato spazio a uno spirito di dominio che nuoce sia quando la sua forza fisica e intellettuale è limitata dall’inesperienza e dalla giovane età, sia quando diviene un uomo maturo e formato.

La natura ha offerto all’uomo forze commisurate ai suoi bisogni, di pari passo al suo sviluppo; nel momento in cui la nutrice, il precettore o i genitori oltrepassano le tappe naturali condannano il bambino a una esistenza misera poiché costui, vivendo nelle

³⁷ Ivi, p. 128.

³⁸ Il termine “forte” deve essere inteso in una doppia connotazione: nella prima come forza fisica e, nella seconda, nel senso di uno spirito forte in grado di utilizzare i mezzi che ha a disposizione per raggiungere il proprio obiettivo, senza vincolare altri o limitare le libertà degli altri.

comodità da questi offerte ed essendo stato tenuto all'oscuro delle contingenze della vita, non sarà in grado di affrontare le sventure in autonomia, sarà sempre soggetto al braccio, alla forza dell'altro senza mantenere l'indipendenza, e l'esigenza di aiuto che sorge da questa condizione non sarà più riparabile, compromettendo per sempre lo spirito del fanciullo:

Quegli la cui forza eccede i bisogni, foss'anche un insetto, un verme, è un essere forte. Quegli i cui bisogni eccedono la forza, fosse un elefante o un leone, fosse un conquistatore e un eroe, fosse pur anche un dio, è un essere debole³⁹.

Si genera quindi la disposizione al comando nonché un animo corrotto dall'artificio umano. La società ha reso l'uomo più debole mostrandogli come le sue forze non fossero più necessarie alla sua volontà, al suo vivere bene, costringendolo a ricercare la forza oltre il suo braccio, nel braccio dell'altro, cercando la sua volontà oltre la propria, accostandosi a quella altrui e questo vale tanto per il contadino quanto per il principe, anzi quest'ultimo è ancor più soggetto alla debolezza e alla miseria poiché, educato tra gli sfarzi, non sarà in grado di abituarsi a un regime di vita più umile se o quando ne sarà costretto.

2.3 Il fanciullo e il tiranno: il governo dispotico del bambino

Questo atteggiamento imperioso, cattivo e ribelle del fanciullo viziato, è lo stesso del tiranno: egli permane in una fase fanciullesca della vita entro cui viene risolto ogni suo capriccio, ogni suo desiderio attraverso l'opera altrui, attraverso la volontà altrui che ha conquistato con la forza. Eppure, questo stato di beatitudine apparente nasconde sotto di sé una totale incapacità di azione e la sottomissione completa alla dipendenza sia dai propri bisogni, sia dai propri sudditi, trasformandolo da padrone in schiavo. Il principe si illude di possedere la libertà, si considera il più libero tra gli uomini poiché questi sono al suo servizio, eppure in loro assenza sarebbe indifeso e debole quanto un neonato in fasce. La sua schiavitù deriva in primo luogo dal suo desiderio: abituato a una forza

³⁹ Ivi, p. 157.

derivante da più uomini, può raggiungere vette più imponenti e desidera sempre di più. Eccedendo le sue stesse abilità fino a diventarne inerte e apatico di fronte alle conquiste, la sua sete di desiderio cresce, senza possibilità di soddisfarla; proprio questa condizione, questo potere sfrenato schiavo delle passioni è ciò che nello stato civile viene scambiato per felicità. Egli è paragonabile a un bambino che tende la mano per afferrare un qualcosa spinto dalla curiosità; il pargolo, però, possiede una forza limitata e proporzionata e sarà solo assecondando quell'intento che assumerà la forma di comando verso la cosa per avvicinarsi e verso di noi, per obbedire ai suoi ordini. Entrambe le situazioni comportano una assenza di moralità, entrambi non sanno discernere tra bene e male, sono spinti solo dalle passioni di piacere e dispiacere, ma se nel fanciullo è possibile mitigare questo atteggiamento in quanto lo si può educare, a tempo debito, alla dimensione morale, nel caso del dominio politico del principe è sufficiente una potenza esterna (uno stato nemico) o interna (i sudditi stessi stanchi dei soprusi) maggiore di quella che egli possiede per abbattere la sua superbia e il suo impero – dal momento che si è deresponsabilizzato della propria libertà, lasciandola nelle mani e nelle volontà di altri. La sua schiavitù, non a caso, dipende proprio dall'aiuto degli altri, ovvero i suoi sudditi, che sono disposti a obbedire soltanto se vengono rispettate anche le loro volontà; tale dinamica sottomette il principe alle volontà altrui anziché alla propria.

Ambedue i soggetti hanno un interesse determinato: il dominio su un territorio, per il principe, o un giocattolo, per il bambino, ed entrambi condividono una capacità di azione dettata dalla natura - che in taluni casi può essere sproporzionata quando, annessa alla loro forza primaria, si trova anche la forza di altri. Proprio questa condizione va a determinare la dipendenza sociale⁴⁰, poiché si rende necessario l'intervento altrui per la buona riuscita dell'intento, come il selvaggio che ha sperimentato il vantaggio che riceve stando tra i propri simili e unendosi in comunità⁴¹.

⁴⁰ L'uomo è soggetto a due tipi di dipendenza: la prima tipica della natura e legata alle cose, l'altra propria della società e riguardante le relazioni di potere fra gli uomini. La prima non genera alcun male morale, quindi procede senza impedimenti; la seconda, invece, avrà il suo dispiegarsi nella dimensione politica e farà riferimento alla volontà generale.

⁴¹ La stessa dipendenza sociale, quando è posta su un piano morale e agita dall'uomo sociale, – dimostra come la volontà generale necessiti di una forza reale comunitaria che sia superiore a qualsiasi forza privata e di un termine di giustizia che si sostituisca all'arbitrio del singolo, così che lo scontro tra gli uomini, dettato dalla disuguaglianza, possa essere legittimamente placato.

2.4 Seconda fase dello sviluppo di Emilio⁴²

Bisogna condurre l'allievo verso la propria autonomia: nei primi anni di vita egli avrà bisogno delle cure di una buona nutrice, senza eccessi; gradualmente dovrà essere posto nelle condizioni di desiderare di essere indipendente. Dapprima queste conoscenze gli risulteranno inutili, ma di fronte all'assenza di un aiuto e al desiderio di soddisfare un interesse, sarà lui stesso che chiederà di imparare: *il desiderio di apprendere* è lo strumento che più di tutti aiuterà il pedagogo nello svolgere il suo compito di assistere l'alunno per renderlo un uomo. Un esempio che meglio ci permette di riconoscere l'impatto positivo di questo desiderio è descritto dall'autore: Emilio riceve inviti scritti per prendere il tè o fare passeggiate in compagnia di amici e, non sapendo leggere, si affida al maestro che li legge per lui. Fino a qui non sorge la necessità di acquisire quella abilità, non dobbiamo imporre dogmaticamente che leggere serve, altrimenti andremmo ad annichilire il desiderio di apprendere. Dobbiamo, invece, far sorgere in Emilio l'esigenza di saperlo fare, pertanto Rousseau consiglia di non essere a sua disposizione per aiutarlo cosicché egli perda l'occasione di partecipare all'attività, poiché si è affidato alla forza di altri anziché implementare la propria.

Rousseau critica ogni intenzione del precettore atta a limitare con la ragione le azioni del fanciullo: questa deve essere usata con gli uomini, mentre i fanciulli apprendono dalle conseguenze delle loro azioni e dalla *forza delle cose*⁴³. Continuando a separare il bene dal male senza che possa essere sperimentato o se ne possa vedere la sfumatura, l'allievo penderà dalle sue labbra per qualsivoglia scelta dovrà compiere: rifiuterà tutto ciò che gli avete detto di rifiutare, accetterà ciò che avrete deciso che deve accettare e si bloccherà di fronte a un qualcosa su cui voi non avete dato ordini, avrà più

⁴² P. Mulè, *Il problema teorico dell'educazione ed il ruolo dell'educatore nell'Emilio. E alcune riflessioni pedagogiche*, in «Formazione Lavoro Persona», n. 6, 2012, pp. 7-18. Nell'articolo, la professoressa sottolinea come Rousseau abbia anticipato la moderna classificazione dello sviluppo mediante le cinque fasi di crescita da lui individuate nell'*Emilio*: la prima dalla nascita ai 3 anni; la seconda dai 3 ai 12 anni quando cresce nella natura apprendendo da essa; la terza fase, dai 12 ai 15 anni, è la fase intellettuale; dai 15 ai 18 si scoprono le passioni; dai 18 ai 25 emerge la fase morale e sociale. Nel presente capitolo percorro le varie fasi senza esplicitarle e soffermandomi solo su alcuni concetti che ritengo adeguati al fine di dimostrare la mia tesi.

⁴³ La "forza delle cose" è un'espressione rousseauiana che indica una forza incontrollabile che agisce sulle circostanze naturali e sociali cambiandone il corso in maniera imprevedibile, incidendo positivamente o negativamente sulle azioni e le vite degli individui.

le sembianze di un automa che di un essere umano, eppure ne andrete fieri. Non avete preparato questo fanciullo alla vita, se non a una “vita di gabbia”, gli avete insegnato semplicemente a dipendere da altri, a essere soggiogato a un potere oppure riprendendo l’esempio della nutrice che sta alle esigenze del pargolo, gli avete insegnato solo ad ordinare ed esigere.

Da questo episodio delle lettere d’invito vediamo come non si tratta di compiacere un capriccio dell’insegnante, ma di riconoscere l’avvicinarsi dell’età della ragione. L’autore, quindi, si domanda: quando il fanciullo è pronto a riflettere, a concepire idee. La risposta risiede nella natura dell’individuo, che dai soli sensi procede verso le immagini, le quali sono «rappresentazioni isolate degli oggetti sensibili per poi giungere alle idee nozioni degli oggetti determinate da rapporti»⁴⁴. La sua capacità di ragionare è acerba abbisogna ancora di tempo per maturare e la sua memoria segue questo sviluppo; quindi, l’apprendimento dogmatico tanto abbellisce i riguardi dell’insegnante quanto annichilisce il desiderio di apprendere e di ragionare autonomamente dell’allievo. Per tanto, questo metodo non permette di far emergere la sua personalità, anzi la corrompe e la vizia. L’utilizzo di esercizi, di pratiche immersive nel contesto in cui il fanciullo è nato, invece, favoriscono la maturazione delle capacità che egli possiede, non gli parleremo con la ragione, lo metteremo al lavoro: «tutto ciò che penetra nell’intelletto dell’uomo vi giunge attraverso i sensi, la prima ragione dell’uomo è una ragione sensitiva; essa costituisce la base della ragione intellettuale: i nostri primi maestri di filosofia sono i piedi, le mani, gli occhi»⁴⁵.

Spiegare razionalmente, a livello teorico, l’importanza e le complicazioni che concetti come la proprietà privata comportano sarebbe inutile. Dovremo permettere ai sensi di agire, dovremo fare sì che la ragione *senta*⁴⁶: una volta raggiunto ciò ci sarà possibile preparare Emilio per il suo debutto in società come uomo libero.

⁴⁴ Rousseau, *Emilio*, cit., p. 205.

⁴⁵ Ivi, p. 242.

⁴⁶ Se con l’esperienza e la percezione si giunge a una conoscenza immediata del reale, per cui il rapporto tra uomo e verità è trasparente, questa relazione cambia nel momento in cui il sensibile viene sostituito dall’intelligibile. La ragione – costituita inizialmente dal giudizio e poi dalla riflessione – e le categorie morali allontanano l’uomo civile dall’immediatezza. Per superare questa condizione Rousseau nell’*Emilio* afferma che bisogna «perfezionare la ragione mediante il sentimento» (ivi, p. 266) di amore, ovvero nell’apertura verso l’altro. Così che nella società la virtù morale, e non il vizio, svolga il compito della pietà in ambito naturale. Cfr. Lévi-Strauss, *op. cit.*, pp. 899-912; Fazioni, *op. cit.*, pp. 70-83.

2.4.1 La proprietà privata

Nel libro II dell'*Emilio*, il filosofo introduce due constatazioni interessanti: il bambino si relaziona in primis con le cose e attraverso di esse sperimenta la propria potenza; in secondo luogo, nonostante i vari intenti, non è possibile tenere il bambino isolato dalle relazioni umane. Sarà bene, quindi, introdurlo alla sfera morale – le azioni morali che si svolgono in una interazione tra simili - mediante rapporti che già conosce, con i quali è già entrato in contatto. Immerso nel contesto di campagna, nasce in Emilio il desiderio di imitare⁴⁷ le attività che vede svolte dagli adulti che lo circondano: in questo caso i contadini che lavorano il proprio terreno per trarne dei frutti. Allora il maestro accompagna l'allievo nella gioia di questo lavoro arduo e paziente: trovano un terreno e iniziano a preparare la terra, seminano, innaffiano e attendono pazienti che nasca il frutto. È in virtù del lavoro che la cosa prodotta diventa di proprietà. Soltanto che quel frutto tanto atteso non verrà mai raccolto dal nostro Emilio, poiché il terreno è stato sconvolto dal suo proprietario, il giardiniere Roberto. Se inizialmente pensavano di aver ricevuto un torto e che qualcuno aveva manomesso il loro lavoro, scoprono poi di essere stati proprio loro, Emilio e il maestro, a rovinare lo sforzo del giardiniere occupando illegittimamente il suo terreno. Solo mediante la forza delle cose capiamo cosa è la proprietà privata: un'azione che in virtù del lavoro può acquisire il carattere di diritto civile per cui quel determinato oggetto non è più sotto il diritto di tutti, ma appartiene solo a quell'individuo che ha trasposto il proprio sforzo e sudore nell'oggetto stesso⁴⁸. Se anche venisse meno il rispetto per questo diritto, Emilio riconoscerebbe che si compierebbe un'ingiustizia – per la quale in uno stato civile vi è una pena da scontare. L'idea della proprietà viene introdotta al fine di delineare i rapporti tra gli uomini a cui in futuro prenderà parte, ma anche per introdurre il concetto morale di ingiustizia.

⁴⁷ L'imitazione è una forma di apprendimento attivo per cui il bambino riproduce nel gioco attività appartenenti al mondo degli adulti: gli eventi riprodotti si basano sul contesto in cui crescono, motivo per il quale Emilio desidera seguire le orme dei contadini e motivo anche della premura dell'istitutore di essere in prima persona un modello virtuoso da seguire. A livello cognitivo, invece, introduce la similitudine e l'identificazione: questo consente di aprirsi genuinamente al rapporto con l'altro da sé, fondamento della socialità umana.

⁴⁸ Sull'argomento Rousseau prende in prestito la teoria della proprietà privata di Locke esposta nel *Saggio sul governo civile*.

L'ingiustizia, per l'autore, è rintracciabile nella critica sociale che muove nei confronti dei vecchi regimi feudali perpetuati dai sistemi di organizzazione dell'Ancien Régime: tutti i terreni agricoli sono occupati, solo alcuni individui sono proprietari terrieri e trasmettono i propri possedimenti in eredità ai figli, riproducendo un monopolio territoriale ed economico che blocca la mobilità sociale soprattutto nel settore agricolo, favorendo lo sviluppo della disuguaglianza economica e sociale – che in uno stato avanzato si traduce in divisione in classi sociali – le catene che la proprietà privata ha imposto all'uomo. In una forma semplice ma diretta si può rendere cosciente l'allievo di questo concetto sociale, che non si limita al piano comunitario, ma rientra anche nell'assetto governativo, rendendo talvolta il potere politico corrotto dal momento che non rispetta più la volontà pubblica, ma solo la volontà particolare del governo. Per aggirare il problema, il filosofo propone di esplorare oltre questo spazio, andando oltre questo continente per ritagliare un angolo di mondo che non sia sottoposto a poteri preesistenti.

Questo episodio ci racconta anche di come il lavoro sia non tanto una causa sensibile quanto una *causa moralis*⁴⁹, ovvero produce un concetto astratto di proprietà privata, quale l'appropriazione: innanzitutto si è proprietari del proprio corpo e della propria esistenza e, quindi, si è liberi di usufruire come meglio si vuole del proprio tempo, delle proprie braccia e infine del proprio terreno. Ecco il piano della libertà sul quale si presenta il lavoro che dà vita alle relazioni giuridiche.

2.4.2 La morale

La morale dei fanciulli o «maturità dell'infanzia»⁵⁰ viene raggiunta intorno ai dieci/dodici anni, quando stiamo uscendo dallo stato fanciullesco, e si configura come la consapevolezza di essere padroni di sé stessi. Essa riguarda i concetti di uguaglianza e libertà che sono implicati nella socialità tra uomini civili.

«La sola lezione di morale che si addica all'infanzia, e la più importante ad ogni età, è di non fare mai del male a nessuno»⁵¹. Insegnando a Emilio a *sentire* il proprio

⁴⁹ Rustighi, *op. cit.*, pp. 189-194.

⁵⁰ Rousseau, *Emilio*, cit., p. 307.

⁵¹ Ivi, p. 205.

istinto, a rispettare sempre la pietà che è in lui, saremo certi che avrà una solida base per una morale forte, poiché non tenterà di compiere il bene solo per apparenza, non riprodurrà i comportamenti di carità dell'istitutore solo per imitazione fine a se stessa e, soprattutto, non avrà interesse nel nuocere ad altri per sentimenti quali l'invidia, l'egoismo, la gelosia o per il compiacimento di altri. La coscienza che Emilio possiede gli permette di non fingere di fronte agli altri: egli sarà sincero nella sua ingenuità e non avrà timore del commento altrui; solo così potremo essere certi d'aver formato un uomo vero capace di riportare la verità su di sé senza il timore di scoprire la verità sulla sua specie.

L'infanzia viene considerata da Rousseau come neutra nei confronti della moralità, eppure, nelle sue stesse pagine, sembra contraddirsi; non dobbiamo pensare a una moralità in atto, bensì in potenza, a cui dobbiamo fornire la strada per svilupparsi affinché in seguito possa essere applicata.

Le morali corrotte seguono il precetto religioso del “fai agli altri ciò che vorresti fosse fatto a te”, mentre l'uomo buono è colui il quale meno si interessa ai propri simili secondo il precetto del non nuocere agli altri. Eppure, il filosofo in una nota a piè di pagina nel suo scritto pedagogico, riporta: «il precetto di non nuocere mai agli altri implica di necessità quello di tenere il meno possibile alla società umana, poiché nello stato sociale il bene dell'uomo provoca fatalmente il male dell'altro»⁵².

L'uomo per Rousseau non è certamente un animale sociale, dedito per natura alla condivisione o alla vita in comunità – nonostante si siano formate società di uomini che certo presentano sfide di tipo morale ed etico, oltre che pratico. Nonostante questo l'uomo non può neppure sottrarsi alla socialità, seppur costruita artificialmente, divenendo eremita, ma dovrà addentrarsi nella vita sociale senza compromettere la sua integrità morale. Il paradosso sociale è quindi risolvibile in presenza di una educazione morale adeguata che dia forma alla coscienza intesa come organo della sensibilità morale, nonché mediante riforme sociali che ristabiliscano l'uguaglianza interrotta dalla proprietà privata.

2.4.3 Il lavoro⁵³

⁵² Ivi, p. 237.

⁵³ Ci troviamo nella terza fase, che oggi gli studiosi chiamano “terza infanzia” o “fanciullezza”, l'età dai 12 ai 15, in cui finalmente l'alunno si può aprire alle nozioni scientifiche, storiche e geografiche – oltre che nel dare sfogo alla forza che, per la prima e ultima volta, eccede le sue

Se fin ora il percorso educativo dell'allievo è stato regolato dalla legge della necessità⁵⁴, da qui in poi, invece, verrà osservata la legge dell'utile che governa la società degli uomini così come proposta dall'autore. Abbiamo scritto che la società è l'organizzazione politica fondata sul contratto sociale stipulato da tutti i membri attivi di una comunità, la quale genera la volontà comune tesa al bene comune, ossia volta a favorire la crescita e il benessere degli stessi. Nonostante sia fondamentale questa definizione dogmatica di tipo politico risulta ormai inappropriata dal momento che la legge dell'utile a cui vorremo introdurre l'alunno Emilio riguarda la seguente definizione antropologica: Rousseau, infatti, considera la società come l'organizzazione in cui ciascun individuo è utile al bene dell'altro da sé, impiegando il proprio corpo, la propria fatica e il proprio lavoro al fine di agevolarne l'esistenza, nonché creando un beneficio per la collettività. Il filosofo inizia a considerare l'uomo come animale sociale, ossia come colui che avvia un'interazione con un suo simile spinto da esigenze sociali e di sopravvivenza; senza, però, rinunciare alla propria autonomia e autodeterminazione, le quali devono essere implementate attraverso il lavoro – che gli garantisce la libertà. Il nostro discepolo or mai preadolescente⁵⁵ inizia così a studiare l'uomo in relazione alle cose e poi in relazione ai suoi simili, in quanto gli risulta evidente che la vita da eremita non è vantaggiosa quanto quella in società, come riporta il ginevrino nel libro III dell'*Emilio*. Dal momento che, dunque il primo fine dell'uomo sociale è quello di essere utile alla società a cui appartiene, ecco il primo compito del cittadino:

L'uomo e il cittadino, di qualunque condizione egli sia, non ha altro bene da offrire alla società tranne sé stesso; tutti gli altri suoi beni, lo voglia o no, già le appartengono; e quando un uomo è ricco, o non si gode le sue ricchezze o l'intera comunità ne gode con lui⁵⁶

membra. Queste nozioni vengono apprese con l'applicazione da parte del precettore di una *educazione indiretta*, dove l'allievo assume consapevolezza sul ruolo svolto dall'esperienza come mezzo per raggiungere il ragionamento autonomo.

⁵⁴ La legge di necessità riguarda i bisogni naturali che guidano le azioni dell'uomo nello stadio primitivo, così come i voleri dei pargoli in tutta la prima fase dell'infanzia.

⁵⁵ Termine ripreso dalla classificazione moderna delle fasi evolutive del bambino che denota l'età dai 12 ai 15 anni. Cfr. P. Mulè, *op. cit.*, pp. 7-18.

⁵⁶ J.-J. Rousseau, *Emilio*, cit., p. 367.

La formazione del *nostro* uomo ora si rivolge al lavoro⁵⁷: procurarsi un mestiere che possa ricondurlo all'umiltà e all'onore, consentendogli di vivere il futuro anche in assenza del lusso in cui è cresciuto – nel caso in cui si verificano una serie di sfortunati eventi – nonché di renderlo funzionale alla società, ossia un cittadino – già che i lavori di ciascuno sono rivolti al benessere di tutti, come vuole la volontà generale, «lavorare è dunque un dovere indispensabile per l'uomo sociale»⁵⁸. Per questi motivi sarà apprendista da un artigiano così da ricevere una formazione «verso l'industria e le arti meccaniche»⁵⁹. Essendo l'educazione impartita di tipo naturale, sarà la sua personalità a guidarlo verso le conoscenze pratiche e teoriche da acquisire; non sarà possibile porlo davanti a tutto lo scibile, ma il maestro, in quanto guida, dovrà prevedere quali saperi gli sembrano più appropriati e quali potrebbero maggiormente interessare il suo scolaro, giudicando criticamente cosa effettivamente egli può essere in grado di fare. In aggiunta a ciò, è importante mantenere il corpo occupato poiché, oltre che un vero e proprio allenamento fisico, viene considerato alla stregua di un allenamento per lo spirito; il corpo stanco, stremato dal lavoro avrà bisogno di riposo e non lascerà troppo spazio al flusso dell'immaginazione. L'abbiamo fin qui considerata una nemica dell'educazione soprattutto sul piano morale quale corruttrice dell'animo: essa può, infatti, allontanare dall'autenticità e dalla realtà per perseguire qualcosa di irrealizzabile e, in una società, rappresenta un pericolo ancora maggiore poiché tende a scambiare la volontà comune con la volontà privata del singolo individuo, mettendone a repentaglio la libertà protetta e mantenuta dal contratto sociale; inoltre, ha la facoltà di illudere che sia possibile la fuga verso un mondo fittizio e idealizzato nel quale non sussistano le responsabilità sociali portando l'individuo a non rispondere più della volontà generale perdendo il controllo su sé stesso.

È opportuno aggiungere un aspetto relativo al lavoro che si sceglie: questo, infatti, dovrà tenere in massima considerazione il rafforzamento del corpo e dello spirito al fine di evitare la effeminazione. Il periodo della fanciullezza, infatti, non porta con sé la distinzione di genere tra femmina e maschio dove le fattezze esteriori sono simili e, così, i bambini crescono e vengono educati nella stessa forma. Già in adolescenza, però, la

⁵⁷ Ancora una volta lo studioso svizzero riprende la posizione di Locke.

⁵⁸ Rousseau, *Emilio*, cit., p. 368.

⁵⁹ Ivi, p. 351.

fisicità dei due sessi inizia a delinearsi: il maschio deve iniziare a gettare le basi per diventare uomo, affrontando il passaggio dalla fanciullezza alla maturità – ossia dalla prima natura naturale, che finora abbiamo allenato ed educato, alla seconda natura di tipo sociale, dell'uomo civile che sa articolarsi entro le relazioni degli uomini –; la femmina, invece, non deve affrontare tale drastico passaggio poiché, secondo Rousseau, rimane pervasa da una aurea fanciullesca, motivo per il quale egli considera il periodo dell'infanzia come effeminato⁶⁰. È, dunque, opportuno che Emilio svolga un mestiere “virile” e non domestico al fine di uscire dallo stato fanciullesco e diventare uomo.

La società fondata sull'uguaglianza sociale⁶¹ – la quale è una eguaglianza convenzionale rispetto alla proprietà di oggetti e terreni, ben esemplificata dall'uso della moneta che ne permette il commercio e lo scambio, e convenzionata anche dal contratto sociale rispetto agli individui – e sulla reciprocità è dotata di scambi e accordi non solo economici, questi rapporti possono far emergere disuguaglianze e ingiustizie, tali da portare ad avvertire il bisogno di un regime, di regole: di questo se ne occupano il governo, le leggi e il diritto positivo⁶². I concetti che man mano si presentano sono fondamentali per educare un uomo in grado di riconoscere quando viene derubato della sua libertà o quando egli non giudica con ragione, ma possiamo apprenderli solo una volta studiato l'uomo come essere fisico e poi in relazione alle cose ed infine nei suoi rapporti morali «quando inizia ad avvertire il proprio essere morale»⁶³, cioè quando Emilio si avvia alla maggiore età.

2.4.4 Il sentimento di umanità

⁶⁰ Per un maggiore approfondimento sull'analisi della femminilità in Rousseau cfr. Rustighi, *op. cit.*

⁶¹ L'uguaglianza sociale si differenzia da quella naturale in quanto quest'ultima riguarda le condizioni fisiche – come la corsa o la presenza del pollice opponibile – e le capacità mentali – quali il ragionamento e l'immaginazione; la prima, invece, si presenta con la stipulazione della volontà comune, la quale garantisce lo stesso potere e la stessa importanza a ciascun contraente del patto sociale, così che davanti al governo e alla legge tutti gli uomini siano considerati eguali e siano in forma uguale sottoposti a meriti e pene.

⁶² Rousseau, *Emilio*, p. 357.

⁶³ Ivi, p. 401.

Il giovane artificioso ed incivilito⁶⁴ fa violenza alla natura con la sua preparazione prematura e, avendo ricevuto una educazione viziata il suo spirito è già corrotto dai bisogni superflui e dalle passioni di egoismo, rivalità e gelosia. Non essendo mai stato in grado di ascoltare sé stesso, non ha mai conosciuto le passioni originarie e nemmeno ha mai dato peso alla scoperta della propria specie gettandosi con impeto sui costumi sociali e sulla separazione dei sessi. In questo modo si è rinnegata la prima natura dell'essere umano a vantaggio della seconda natura, tipica dell'essere civile, portando a un malfunzionamento non solo dei singoli individui, ma degli stessi apparati di governo. Questa è la critica che Rousseau porta avanti riferendosi al sistema dell'Ancien Régime.

è per i disordini della prima età che gli uomini degenerano e diventano quali li vediamo attualmente. Deboli e vili nei loro stessi vizi, non possono che avere un animo meschino, poiché il loro corpo è stato consunto da una precoce corruzione [...] Il loro gusto per le sottigliezze mentali è indizio di uno spirito senza vigore; sono incapaci di sentimenti nobili e grandi, mancano di forza e di semplicità; abietti in ogni cosa e bassamente cattivi, non sono altro che vani, maligni e falsi; non hanno neppure abbastanza coraggio per essere grandi nella scelleratezza⁶⁵.

Il percorso educativo si completa con il sentimento di umanità: soltanto possedendo questa delicata coscienza⁶⁶ è possibile sentirsi partecipi di un popolo e rendere onore al concetto di *volontà*, che sul piano politico comporta la distinzione tra interesse particolare e volontà generale.

Emilio giunge, quindi, a conoscere la specie umana, il cui desiderio di relazionarsi con l'altro non ha a che fare col soddisfacimento dei bisogni naturali – come era per l'essere debole della prima infanzia – e nemmeno con l'utile, nei rapporti di comunità: ciò che avvicina gli uomini, ora, è la ricerca della reciproca compagnia. Si tratta di una

⁶⁴ Nel libro IV dell'*Emilio* l'autore compie un paragone più preponderante tra il suo discepolo – educato attraverso l'esperienza e lontano dalle vicissitudini della vita di città – e il suo coetaneo – cresciuto tra libri e pregiudizi sociali –; il primo avrà fino a questo momento mantenuto il proprio spirito naturale integro, mentre il secondo non lo ha mai sperimentato. Un'importante differenza tra Emilio ed un suo coetaneo che si dispiega tra il libro IV e il libro V riguarda l'educazione sessuale, uno degli aspetti che più incide nella corruzione dei giovani non educati per natura.

⁶⁵ Ivi, p. 614.

⁶⁶ Essa viene descritta dal ginevrino nel libro IV dell'*Emilio* al termine delle "Confessioni di un vicario Savoiano". Al fine di una chiara ricostruzione del contesto cfr. Rustighi, *op. cit.*, p. 115.

compagnia che riguarda il gioire e il soffrire insieme e fa riferimento alla pietà - «il primo sentimento di relazione»⁶⁷ – la quale assume la forma di “simpatia” nel modo dell’entrare in connessione con l’altro, sia nelle sventure che nelle fortune. La ricchezza di cui godrà Emilio grazie alla sua ingenuità relativamente ai rapporti sociali consiste nel poter uscire fuori di sé grazie alla capacità di governare le passioni originarie; ciò gli consente, infatti, di non essere accecato nel giudizio e di scegliere basandosi non sul proprio interesse, bensì rivolgendosi al bene comune, poiché riconoscerà come proprio il beneficio che riceve l’altro. Con la pietà, infine, saprà soffrire con l’altro per la sua sventura, anche se, grazie all’amore di sé, riconoscerà e sarà grato che questa sventura non gli appartiene.

L’uguaglianza degli uomini, dunque, è tale non solo nel caso in cui essi vengono colpiti dalla contingenza e siano spinti dalle stesse passioni, ma anche e soprattutto perché si riconoscono vicendevolmente come appartenenti alla stessa specie; proprio per questo motivo è più proficuo desiderare il bene comune che nuoce l’interesse privato anziché il male della specie stessa a beneficio di un solo uomo. Solo riconoscendo quanto il bene di altri può portare al bene del singolo, permette di identificare quali sono le scelte migliori da assumere per la comunità di cui fa parte.

La verità alla quale l’uomo giunge con questo percorso riguarda la sua dualità, la presenza di un corpo e di una coscienza, della sensibilità e della ragione, non poste in opposizione ma confluenti in un unico soggetto: l’uomo sul piano individuale e il corpo sovrano nella dimensione collettiva.

3. La questione politica

Ripercorrendo il *Contratto sociale* è possibile descrivere le figure protagoniste della filosofia politica di Rousseau, le stesse che, in un secondo momento, delinearanno la continuità tra la prospettiva pedagogica e quella politica dell’autore, conducendo alla formazione di un individuo unificato nella sua dualità: il cittadino-suddito.

3.1 La costituzione di uno stato

⁶⁷ Rousseau, *Emilio*, cit., p. 416.

Avendo avuto modo, nei capitoli precedenti, di analizzare la nuova natura dell'uomo – ossia le modificazioni costituzionali della sua spiritualità legate soprattutto alla sua dimensione sociale – dovuta alla contingenza e al processo di perfettibilità, ci si propone ora di indagare la prima figura morale di cui partecipano questi uomini singoli: il popolo. Non è possibile fornire una definizione univoca di popolo se non nella prospettiva antropologica come di una moltitudine di individui accomunati da abitudini, tradizioni e credenze in cui si riconoscono e a cui riconoscono di appartenere. Il popolo come soggetto politico, invece, al pari dell'individuo è separato nella sua unità: sul piano morale, come produttore e proprietario della volontà – la moltitudine si converte in una moltitudine di cittadini e dà forma al Sovrano o Corpo sovrano –; sul piano pratico, invece, come il soggetto a cui è diretta la volontà espressa nelle leggi – ovvero i sudditi che costituiscono lo Stato. Questo «corpo morale e collettivo»⁶⁸ dà a sé stesso la propria ragion d'essere⁶⁹ in virtù del fatto che esso è Sovrano nello Stato grazie al dispositivo giuridico del *pacte social*⁷⁰. Questo è un artificio che permette la separazione teorica tra interesse privato e interesse pubblico, quindi tra Stato e corpo sovrano o tra privato e pubblico; una divisione necessaria, secondo l'autore, per mantenere la libertà del singolo e la libertà della comunità nella sua interezza. Il patto è stipulato dal singolo con la moltitudine cosicché egli possa obbedire solo a sé stesso, trovandosi «impegnato sotto un duplice rapporto»⁷¹: in quanto sovrano, obbliga sé stesso come suddito a obbedire alla sua volontà, si obbliga a essere libero; in quanto suddito, invece, si obbliga ad accettare la sua libertà. La libertà in questione non è quella naturale dello stadio precedente, ma la libertà civile: l'uomo «perde con il contratto sociale la sua libertà naturale, e un diritto illimitato su tutto ciò che lo tenta e che può essere da lui raggiunto; ciò che guadagna è la libertà civile e la proprietà di tutto quello che possiede»⁷², la prima è limitata dalle forze possedute dall'uomo, mentre la seconda dalla volontà generale.

⁶⁸ Rousseau, *Contratto sociale*, cit., p. 80. Si parla di figure morali in quanto non si fa riferimento alla forza, ma solo alle volontà; si tratta di svincolare il termine guerra dalla sua dimensione fisica e sensibile e formare un soggetto nuovo, un soggetto politico. Cfr. Rustighi, *op. cit.*, pp. 144-170.

⁶⁹ Per Rousseau l'unica autorità che rende un popolo tale è il popolo stesso; nella visione di Hobbes, invece, la moltitudine che si assoggetta al contratto sociale non fuoriesce realmente o pienamente dallo stato di natura, poiché non si viene a creare un legame sociale ma, appunto, un individuo che esercita un potere assoluto sugli altri – che, a questo punto, si dicono suoi schiavi.

⁷⁰ Rousseau, *Contratto sociale*, cit., p. 77, nota 47, dove si specifica come la sovranità non si considera più come governo, ma come legislazione.

⁷¹ Ivi, p. 82.

⁷² Ivi, p. 86.

La critica che i contemporanei del ginevrino – Voltaire e Diderot – muovono alla sua esposizione del contratto riguarda la sua validità di applicazione: come è possibile garantire la parità di diritto assunta dai vari contraenti del patto? Nella sua opera l'autore risponde così al quesito:

invece di distruggere l'uguaglianza naturale, il patto fondamentale sostituisce al contrario una eguaglianza morale e legittima a quanto la natura aveva potuto mettere d'ineguaglianza fisica tra gli uomini; e questi, potendo essere ineguali in forza o in ingegno, diventano tutti eguali per convenzione e diritto⁷³.

Il patto sociale, quindi, rende necessario questo passaggio al fine di garantire la libertà anche sotto una giurisdizione dando spazio all'eguaglianza di diritto e di fatto, in modo che ciascun individuo offra la propria persona e il potere di cui è investito dalla natura al servizio della volontà generale – di cui egli stesso è parte attiva in quanto membro del corpo sovrano. Solo in società, infatti, abbiamo il totale dispiegamento delle facoltà umane, comprese quelle di immaginazione e ragione assenti nel contesto naturale; inoltre, solo le relazioni sociali ci permettono di far emergere la sfera della moralità⁷⁴.

3.1.1 La volontà generale e il potere sovrano⁷⁵

La volontà generale, emersa dalla stipulazione del contratto, determina il popolo come soggetto della sua ricerca che tenta di rivolgersi all'utilità pubblica⁷⁶ come corpo sovrano. Il bene in questione è la giustizia⁷⁷ intesa come sottomissione esclusiva al

⁷³ Ivi, p. 90.

⁷⁴ Nell'*Emilio*, la moralità viene trattata al termine del IV e nel corso del V libro, dopo che il discepolo è stato introdotto alle relazioni dell'uomo civile.

⁷⁵ Tematiche discusse nel libro II del *Contratto sociale*, originariamente intitolato *Dove si tratta della legislazione*, in quanto viene espressa l'azione del sovrano, ovvero la legislazione. È importante sottolineare la dualità della sovranità: da un lato (soggettivamente) indica il popolo, dall'altro (oggettivamente) il potere legislativo non come potere esecutivo, riservato al governo, ma come detentore unico del potere decisionale che può delegare il governo all'azione oppure ritrarre la fiducia.

⁷⁶ Rousseau, *Contratto sociale*, cit., p. 97.

⁷⁷ Nella riflessione rousseauiana, la giustizia è sinonimo di libertà e si identifica con la reciproca distribuzione di beni e compiti. Tale aspetto è ribadito anche nell'*Emilio*, quando viene esposta l'importanza nell'essere utile alla comunità attraverso un lavoro che apporta un beneficio che non

proprio volere, che viene applicata grazie al potere sovrano⁷⁸. La sovranità è «l'esercizio della volontà generale»⁷⁹, il potere assoluto che il patto sociale dà al corpo sovrano su tutti i propri membri⁸⁰, concepita nella sua dualità come volontà e potere: la prima non può essere né alienata né rappresentata perché, se così fosse, allora non sarebbe più sé stessa, ma altro da sé e indicherebbe la sottomissione del popolo a una persona esterna a lui; la seconda concezione della sovranità come potere – inteso quale azione, esecuzione e applicazione della volontà generale –, invece, è possibile dal momento che esso viene concesso al governo in qualità di detentore temporaneo del potere esecutivo, giacché può essere sciolto dal sovrano nel caso in cui non rispettasse più la volontà generale⁸¹. La volontà pubblica è considerata da Rousseau come inalienabile⁸², indivisibile⁸³ e generale⁸⁴, rivolta all'obbiettivo comune dei contraenti del patto: l'interesse pubblico; se, invece, fosse rivolta a un bene privato, che agevola un unico soggetto o un gruppo ristretto della comunità, allora non si parlerebbe più di volontà generale, poiché avrebbe cambiato natura divenendo volontà singola – l'aggettivo “generale” indica, quindi, l'impossibilità di deliberare su casi singoli o individui particolari, imponendo di rivolgersi sempre alla totalità⁸⁵.

3.2 Il popolo e il fanciullo

La filosofia di Rousseau vede come fulcro delle sue riflessioni il conflitto tra l'artificio e la natura, due forme di essere dell'uomo che incarna questa contraddizione senza poter giungere a una conciliazione definitiva ma solo temporanea. L'insieme di uomini, che è il popolo, dovrà confrontarsi con questa dualità.

appartiene al singolo, ma a tutti. Cfr. Rousseau, *Contratto sociale*, cit., p. 100; Rousseau, *Emilio*, cit., pp. 313-394.

⁷⁸ Per ulteriori riferimenti alla volontà generale cfr. 1.3 del presente saggio.

⁷⁹ Rousseau, *Contratto sociale*, cit., p. 92.

⁸⁰ Ivi, p. 99.

⁸¹ Quella della volontà generale è una questione problematica del pensiero del filosofo e di tutta la filosofia politica moderna di stampo occidentale. Come può, infatti, il popolo sapere quale sia la sua volontà generale e come può accorgersi che questa in taluni casi non viene rispettata? Rousseau risponderà al quesito introducendo la figura del legislatore come guida del popolo.

⁸² Rousseau, *Contratto sociale*, cit., pp. 91-93.

⁸³ Ivi, pp. 93-96.

⁸⁴ Rustighi, *op. cit.*, p. 73.

⁸⁵ Rousseau, *Contratto sociale*, cit., p. 101.

A seguito della stipulazione del patto per il popolo, e della modificazione di costituzione derivante dalla natura sociale per l'uomo, l'epoca moderna si è dovuta confrontare con un soggetto nuovo: «il soggetto di interesse»⁸⁶, il quale risponde di una volontà particolare per il singolo e di una volontà generale per la moltitudine riunita nello Stato. È proprio il conflitto che si genera sull'interesse ad attirare l'attenzione di Rousseau nella sua opera politica e nella sua pedagogia, poiché questo investe un ruolo preponderante nelle relazioni tra gli individui. Queste, a seconda del loro fondamento possono distinguersi in relazioni politiche e pre-politiche. Le ultime sono quelle che caratterizzano lo stato di natura hobbesiana – e, per Rousseau, anche lo stato civile del filosofo inglese – in quanto presenta uno scontro bellicoso costante che poggia sul concetto di forza. Quando è la forza⁸⁷, o il potere di un individuo, o di un gruppo, a obbligare il corpo dei singoli, o della moltitudine, a svolgere un'azione, allora la relazione è di tipo meramente materiale e gli individui sono riguardati solo come soggetti sensibili, non morali; le relazioni politiche, invece, sorgono con la presenza delle figure morali, ovvero soggetti aventi come volontà prima la conservazione di sé, capaci di creare lo spazio per il diritto positivo dando luogo alle relazioni giuridiche. La volontà, invece, a differenza della forza, è sempre sé stessa e non può essere altro da sé: può essere influenzata o guidata, ma mai alienata da sé⁸⁸, mentre il potere è mutevole di intensità nonché alle dipendenze del suo detentore. Le relazioni politiche o morali rivolgono la loro attenzione al generale, inglobando in sé il particolare, a differenza delle relazioni di forza che si rivolgono solo al particolare senza la possibilità di includere il generale.

Il filosofo svizzero rintraccia molte somiglianze tra lo sviluppo dell'interesse pubblico, caratterizzante la sfera politica, e la crescita del bambino. La prima fase, quella di fanciullezza, rivela delle relazioni tra gli individui; basate sulla fisicità e su interessi privati; la seconda, invece, la maturità, prevede la formazione dello Stato e l'esistenza di una volontà generale e, quindi, relazioni di tipo morale.⁸⁹

La fanciullezza in un popolo è caratterizzata dall'incapacità di prevedere i suoi bisogni, i suoi sviluppi futuri e, quindi, dall'incapacità di mettere a fuoco autonomamente

⁸⁶ Rustighi, *op. cit.*, p. 117.

⁸⁷ Considerata da Rousseau come evento sensibile, fisico e non politico-morale (cfr. *ivi*, p. 127).

⁸⁸ *Ivi*, pp. 124-131.

⁸⁹ Cfr. Rousseau, *Discorso Sull'origine e i fondamenti dell'ineguaglianza*, cit., pp. 139-194; Rousseau, *Contratto sociale*, cit., pp. 59-90.

il bene comune; non a caso essa racchiude in sé relazioni pre-politiche per cui gli individui «comprendono solo il linguaggio empirico della forza»⁹⁰ e dove non hanno a disposizione gli strumenti per comprendere e realizzare il diritto positivo, cioè la giustizia. Eppure, il costante relazionarsi tra individui comporta la nascita di nuovi bisogni per i quali si percepisce l'altro secondo la legge dell'utile; a lungo andare, questi rapporti necessitano non solo strumenti pratici e teorici per disvelare il loro essere⁹¹, ma anche delle regolamentazioni. È in questo momento che il popolo viene assunto come discepolo dal legislatore, che si propone di formarlo e di indirizzarlo verso la propria compiutezza e la propria natura mediante la legislazione e rispettando la natura del popolo, esattamente come il precettore è tenuto a fare con il proprio allievo.

Le relazioni tra simili, oltre che seguire la legge dell'utile, riguardano la dimensione del lavoro. Già Emilio si rapporta al lavoro come causa morale, ovvero come pratica della libertà per cui viene dato un ordine alle cose sensibili; si tratta di una organizzazione sensibile del fare e di una organizzazione morale nel senso della comprensione delle conseguenze dell'azione volontaria per la quale si diviene proprietari di qualcosa. Anche il popolo, nella forma di governo indirizza il lavoro dello Stato, considerato come le braccia del soggetto politico, seguendone la volontà e rendendo il rapporto di lavoro un rapporto politico-morale anziché fisico-sensibile:

il lavoro funziona dunque sia in termini di formazione dell'individuo libero sia in termini di disciplina e stabilizzazione di quell'uomo infantile e «grossolano» che, come il bambino e come il selvaggio, si tratta di trasferire dal campo dei conflitti particolari a quello del diritto privato⁹².

La formazione della moralità del popolo riguarda l'individuazione dell'interesse *bene inteso*⁹³ e avviene con il passaggio dall'età della forza all'età del diritto così che esso, il popolo, possa diventare figura morale. L'obbiettivo non è produrre una

⁹⁰ Rustighi, *op. cit.*, p. 153.

⁹¹ Vorrei, qui, indicare che il popolo all'inizio non possiede gli strumenti né teorici né pratici per determinare quale sia il suo bene e quale debba essere la sua forma di governo o la sua economia, poiché questo spetta al legislatore.

⁹² L. Rustighi, *op. cit.*, p. 193.

⁹³ Forma espressiva utilizzata dall'autore per indicare la volontà generale o bene comune.

identificazione tra i beni singoli e quello comune, ma dare spazio alla sfera della generalità nella quale si ritroverà anche il bene del singolo.

3.3 Il legislatore e il precettore

L'ultima figura da descrivere per portare a compimento questo parallelismo o incorporazione della prospettiva pedagogica e quella politica in Rousseau è quella del legislatore.

Egli partecipa attivamente della costruzione del corpo politico di una comunità, potremmo definirlo il “regista” della dimensione politica che volge lo sguardo sui singoli in sé stessi perfetti e isolati, al fine di unirli in un individuo più grande – lo Stato – al quale ciascuna persona cede le proprie forze naturali per riceverne indietro altre derivanti dalla collaborazione necessaria⁹⁴ con i suoi simili⁹⁵. Il fine che si prefigge è, dunque, il disvelamento della natura del popolo, che giunge a compimento solo nel periodo della maturità, ovvero quando il popolo riceve da sé stesso, con l'aiuto della sua guida, la propria capacità morale. Questa figura formatrice è temporanea e presiede allo Stato solo nella fase della sua “infanzia”, proprio perché è questo il momento in cui esso è più debole e deve essere accudito; terminato il suo compito il legislatore potrà cedere il passo al popolo stesso, che potrà gestire la propria costituzione e la propria legislazione⁹⁶ in autonomia basandole sui cambiamenti sociali e culturali che vivrà.

Ad ogni modo, il percorso di formazione ha inizio nella ricerca dell'interesse bene inteso:

Come potrebbe una moltitudine cieca, che spesso non sa quel che vuole, perché di rado sa quel che è bene per essa, realizzare da sola un'impresa così grande, così difficile, quale è quella di un sistema legislativo?⁹⁷

⁹⁴ L'aggettivo “necessario” nel presente contesto ha come obiettivo quello di rimarcare il cambiamento di costituzione dell'uomo il quale, abbandonato lo stato di natura, ha subito una variazione anche delle sue forze da naturali a “sociali” derivanti dalla collaborazione – sul piano sociale, – e dalla legislazione, – sul piano giuridico di legittimazione del potere.

⁹⁵ Rousseau, *Contratto sociale*, cit., p. 112, nota n. 43.

⁹⁶ La forza della legislazione si oppone alla forza delle cose: se quest'ultima delinea l'agire nella fanciullezza e, quindi, nello stato di natura, la seconda, invece, determina l'azione dell'uomo civile che si è cercato di delineare nell'*Emilio* e di amplificare – come moltitudine – nel *Contratto sociale*.

⁹⁷ Rousseau, *Contratto sociale*, cit., p. 110.

Come spiegato in precedenza nel paragrafo dedicato al popolo, quest'ultimo non è in grado di osservare oltre ciò che è presente e particolare per volgere lo sguardo sul generale; vuole incontrare l'equilibrio che il patto sociale gli consentirebbe di ottenere, eppure ne è incapace. Il legislatore, quindi, è in grado di proporre un modello⁹⁸ non di imitarlo come fa il principe nella sua funzione esecutiva. Disinteressato al potere o ai risultati che potrebbe ottenere per sé, egli si presenta più come uno scienziato dedito alla propria missione e alla propria ricerca: il suo primo compito è la raccolta di dati e la stipulazione di criteri tali per cui possa successivamente creare una legislazione che rispecchi il popolo stesso, delle regole nelle quali i cittadini possano riconoscersi in quanto comunità.

La sua attenzione, quindi, si rivolgerà alla natura prima⁹⁹ del popolo che gli permette di scoprire in primo luogo se un certo popolo possa essere disciplinato o meno e determinare, di conseguenza, la formazione graduale da impartirgli, motivo per il quale il primo carattere da analizzare deve essere l'assetto storico e culturale¹⁰⁰. Questa analisi ha come riferimento una delle forme di pedagogia naturale di cui Rousseau parla nell'*Emilio*: il rispetto dei tempi di sviluppo che è particolare e unico tanto per i singoli bambini quanto per i singoli popoli. Inoltre, la posizione geografica fornisce informazioni sullo stile di vita che dovrebbe essere adottato dalla comunità per il suo benessere, così da potersi adattare all'ambiente in cui vive e, dal quale trae sostentamento; motivo per cui un paese costiero ha una economia mercantile o marittima, mentre un paesaggio ampio e poco adatto all'agricoltura rende meglio per una economia latifondista. Non di meno, l'ambiente incide, oltre che sul piano monetario, anche sull'alimentazione, sul tipo di vestiario e sullo sviluppo tecnico-scientifico, che dipenderà dai bisogni emersi in seno alla comunità, – per esempio, una civiltà marittima avrà conoscenze di ingegneria navale certamente più sviluppate rispetto al popolo agricolo di una zona di pianura¹⁰¹. Per di più,

⁹⁸ Ivi, p. 111.

⁹⁹ Potrebbe sembrare una contraddizione il fatto che il legislatore debba osservare la natura dello Stato per disvelargli la sua natura, ma, il termine in questione – natura – indica, nel primo caso, la costituzione acerba di quella moltitudine che ancora non è persona morale mentre, nel secondo caso, si riferisce alla natura morale, costruita sui termini di giustizia e di volontà generale. Cfr. M. Menin, *La plus utile et la moins avancée de toutes les connaissances humaines: Rousseau e il paradosso della naturalezza*, in «Cosmopolis. Rivista di filosofia e teoria politica», vol. XII, 2/2015.

¹⁰⁰ Rousseau, *Contratto sociale*, cit., pp. 117-120.

¹⁰¹ Ivi, pp. 120-122.

essendo la terra il sostentamento primo degli uomini, questa dovrà essere proporzionata al numero di abitanti. Il legislatore deve, quindi, valutare il carattere demografico al fine di amministrare debitamente gli affari interni ed esteri.

Il ginevrino, così, dà prova di come la storia possa essere considerata maestra di vita, fornendo esempi di imperi – come quello romano – la cui estensione fu il punto di rottura della loro forza e della loro saldezza. Ricordando che i valori e le tradizioni sono parte essenziale dell'affiliazione tra le genti, questa condivisione non poteva sussistere in uno “stato” che inglobasse in sé culture spiritualmente e fisicamente tanto distanti da creare una non-appartenenza culturale e politica, nella quale non si partecipasse a causa della differenza fisica e morale. Rousseau predilige, quindi, uno stato di medie dimensioni, poiché più semplice da amministrare e capace, se addestrato, di difendersi, senza rischiare di diventare una preda facile per le grandi nazioni, come sono invece i piccoli stati¹⁰². Le caratteristiche più importanti da ricercare devono essere la giovinezza e l'autarchia, per cui tradizioni e relazioni non sono ancora radicate e i cittadini, quanto la comunità, saranno il più possibile indipendenti nonostante siano agli albori della socialità¹⁰³. Tale è la condizione più auspicabile al fine prefissato – rendere possibile un buon governo – in quanto il legislatore non si deve concentrare sul presente, ma prospettare le varie modifiche da compiere per il futuro, quel futuro non visibile al popolo e, cioè, il suo benessere.

Lo strumento di cui dispone a tale scopo è l'*autorità* sebbene non derivante dalla violenza o dalla forza, e nemmeno dal ragionamento – la ragione di stato machiavelliana ripresa nel *Contratto sociale* non è ancora comprensibile da questa moltitudine che non ha ancora la forma di un corpo sovrano –, ma, in un primo momento, di tipo naturale: è l'autorità della natura, infatti, a tratteggiare il lavoro del legislatore e del precettore, poiché entrambi si prefiggono di modellare rispettivamente il cittadino e il singolo e, per questo, sono tenuti all'ascolto della natura che si mostra come sviluppo temporale, come personalità unica e, infine, come ambiente spaziale. Allo stesso tempo, la crescita dei loro

¹⁰² Ivi, pp. 120-126.

¹⁰³ Secondo Rousseau lo spirito sociale sopraggiunge grazie all'istituzione, infatti, solo dopo la sua comparsa il popolo è in grado di apprezzare la ragione di stato e la legislazione. Ciò è possibile perché, come il fanciullo, il popolo, ai suoi inizi, non si rapporta con la ragione o con la morale, bensì con la forza e la sensibilità. Cfr. ivi, p. 115 e pp. 125-126.

discepoli rende possibile una successiva autorità formativa di tipo intellettuale e morale in rapporto ai costumi.

La sfida che il legislatore deve risolvere riguarda la dialettica legge-costume, poiché esse possiedono una forza d'azione regolante efficace solo nella loro relazione: se disgiunte, invece, verrebbe a mancare la possibilità da parte del popolo – in qualità di corpo sovrano – di legiferare. La legge deve includere in sé stessa e rispettare l'*habitus* del popolo a cui appartiene; le abitudini sono riconosciute e possibili, infatti, solo se presenti nella legge. La potenza legislatrice posseduta dal corpo sovrano, dunque, è lì solo in potenza e la sua guida dovrà allenarlo al rapporto forza-volontà.

Il fallimento di questa educazione per errore del Legislatore comprometterà per sempre la possibilità di essere dello Stato; anche se va detto che esso andrà in ogni modo incontro alla disfatta, poiché l'interesse particolare possiede sempre una grande attrattiva rispetto alla volontà generale e la legislazione ha sempre come nemica la forza delle cose.

È evidente, quindi, che la dimensione politica e quella pedagogica siano interconnesse e inseparabili per dare forma a uno stato ben costituito. La reazione di questa armonia è per Rousseau il *maximum* raggiungibile da un essere finito e imperfetto come l'uomo.

Conclusione

La lettura parallela dell'*Emilio* e del *Contratto sociale* fa emergere le dualità che costellano l'intero corpo filosofico dell'autore, una dualità che deriva dall'attenta osservazione e dal genuino interesse che Rousseau ha per il genere umano. L'inevitabile progresso dell'uomo, che è possibile far risalire al principio di perfettibilità, ha reso insanabile la divisione della spiritualità umana contesa, or mai, tra una natura "naturale" e una natura "sociale". Dopo averne ricostruito la nascita – riconoscibile nell'accesso alla socialità da parte dell'individuo –, con l'abbandono dello stato di natura – stato fanciullesco – per l'ingresso nello stato civile – stato maturo –, presentato nel *Discorso sull'origine e i fondamenti dell'ineguaglianza tra gli uomini* del 1755, l'autore ha individuato nella dimensione pedagogica e in quella politica una combinazione di elementi tale per cui si rende possibile suturare ciò che sarebbe altrimenti una semplice spaccatura. Questa condizione non può essere permanente poiché, come dimostrano le conclusioni delle opere prese in esame, queste due dimensioni contraddittorie danno forma al selvaggio-civile e al suddito-sovrano, ma senza successo. Il fallimento in cui si incorre è determinato da una molteplicità di fattori, quali la contingenza del reale, o *forza delle cose*, e l'impossibilità di un regresso verso lo stato di natura primordiale; è, infatti, possibile solo un progresso che consiste nella nascita dello Stato moderno, dalle cui implicazioni morali e giuridiche non è dato sottrarsi ma che si rende nondimeno necessario conoscere e governare. In questo senso, Rousseau non ha dato forma al prototipo ideali del cittadino, ma ha dato voce all'esigenza di una coscienza politica che richiede un preciso lavoro educativo.

Bibliografia

- A. Cegolon, «L'idea di lavoro in Rousseau», in M. Baldacci (a cura di), *Il mestiere della pedagogia*, FrancoAngeli, Milano 2019, pp. 7-101.
- N. Fazioni, *Il problema dell'antropologia politica di Rousseau*, in «Formazione Lavoro Personale», vol. II, n. 6 (*L'attualità di J.-J. Rousseau a 250 anni dall'Emilio*), pp. 70-83.
- T. Hobbes, *Leviathan*, Londra 1651. Trad. it., *Leviatano*, a cura di G. Micheli, BUR, Milano 2020.
- C. Lévi-Strauss, *Jean-Jacques Rousseau, fondateur des sciences de l'homme*, Parigi 1962. Trad. it. «Jean-Jacques Rousseau: fondatore delle scienze dell'uomo», in *Emilio o dell'educazione*, a cura di P. Massimi, Mondadori, Roma 2017.
- M. Menin, *La plus utile et la moins avancée de toutes les connaissances humaines: Rousseau e il paradosso della naturalezza*, in «Cosmopolis» (*Il futuro della natura umana*, a cura di R. Galli, V. Sorrentino, R. Perni), vol. XII, 2/2015: <https://www.cosmopolisonline.it/articolo.php?numero=XII22015&id=5>
- P. Mulè, *Il problema teorico dell'educazione ed il ruolo dell'educatore nell'Emilio. Alcune riflessioni pedagogiche*, in «Formazione Lavoro Persona», vol. II, n. 6 (*L'attualità di J.-J. Rousseau a 250 anni dall'Emilio*), pp. 7-18.
- J.-J. Rousseau, *Discours sur l'origine et les fondements de l'inégalité parmi les hommes*, Amsterdam 1755. Trad. it. *Discorso sull'origine e i fondamenti dell'ineguaglianza tra gli uomini*, a cura di V. Gerratana, Editori Riuniti, Roma 2018.
- J.-J. Rousseau, *Du Contrat social ou Principes du droit politique*, Amsterdam 1762. Trad. it. *Contratto sociale*, a cura di A. Burgio e A. Marchili, Feltrinelli, Milano 2018.
- J.-J. Rousseau, *Emile, ou de l'éducation*, Parigi 1762. Trad. it., *Emilio o dell'educazione*, a cura di P. Massimi, Mondadori, Roma 2017.
- L. Rustighi, *Il governo della madre. Percorsi e alternative del potere in Rousseau*, FrancoAngeli, Milano 2017.