



Dipartimento di Impresa e Management

Cattedra Metodologia delle scienze sociali

Rousseau e la dimensione politica dell'azione umana

RELATORE

Chiar. Prof.

Lorenzo Infantino

CANDIDATO

Giulio Cancelli

Matr. 177501

ANNO ACCADEMICO 2014/2015

Sommario

Premessa.....	3
Cap. 1 – Introduzione generale al pensiero politico di Rousseau	11
Cap. 2 – Rousseau e il mito di Sparta	19
Cap. 3 - Rousseau anticipatore di Marx	27
Cap. 4 - Rousseau critico del lusso	34
Cap. 5 – La cooperazione tra gli uomini	39
Cap. 6 - Cooperazione volontaria e riflessioni sulla democrazia.....	45
Conclusioni	51
Bibliografia	57

Premessa

Tesi di partenza del presente lavoro è l'esistenza di uno stretto legame tra la teoria della società e la teoria del potere, e l'osservazione che ogni azione umana ha una dimensione politica, in quanto gli uomini interagiscono inevitabilmente tra loro, determinando conseguenze non solo intenzionali, ma anche inintenzionali delle loro azioni.

Proprio un autore eclettico come Jean Jacques Rousseau offre con le sue numerose opere spunti di riflessione che saranno poi sviluppati dalle diverse scienze sociali, la filosofia politica, l'antropologia culturale, la pedagogia, prestandosi ad opposte interpretazioni: capostipite della democrazia moderna o, al contrario, iniziatore della tradizione "totalitaria".

Già nell'"Emile" Rousseau afferma che <<bisogna studiare la società attraverso gli uomini, gli uomini attraverso la società: chi volesse trattare separatamente una politica della morale non capirebbe mai niente di nessuna delle due>>.

In un'indagine volta a chiarire i molteplici e complessi elementi costitutivi del tema in questione, i diversi pensatori che si incontrano mostrano di non poter ignorare le teorie di Rousseau, sia pure per confutarle, se non per ribadirle.

L'esistenza di uno stretto legame tra la teoria della società e la teoria del potere, a cui si è accennato, esiste per due motivi:

1) ogni azione umana ha dimensione politica poiché la società nasce dall'esigenza di soddisfare bisogni (condizione di scarsità) o realizzare progetti all'interno di una determinata situazione storica;

2) è proprio questa cooperazione volontaria che porta gli uomini a confliggere perché ognuno tenta di realizzare esiti migliori per ottenere riconoscimento e dunque una vantaggiosa collocazione sociale. Perciò il meccanismo in cui la cooperazione è articolata chiarisce i termini del conflitto.

Esaminando tale legame, nella complessa e diversificata sfera concettuale ad esso correlata, alla cui precisazione ha contribuito ogni scienza, si scopre che proprio Rousseau, in particolare nel "Contratto sociale", ha precisamente definito molti concetti, nuclei fondamentali di riflessione presenti in diversi autori successivi, a iniziare da Simmel (concetto e problema di concorrenza, scarsità, scambio,...).

In seguito, le scienze sociali, adottando l'individualismo metodologico (come metodo di ricerca), hanno il merito di aver cercato ognuna per il proprio ambito quell'habitat che rende possibile la cooperazione volontaria, limitando da un lato l'arbitrio nei rapporti intersoggettivi attraverso la libertà individuale di scelta e riducendo dall'altro la coercizione, diminuendo il potere dei governanti con l'assegnare loro un certo numero di compiti ben prestabiliti.

Fondamentale perciò, oggi, il riferimento all'individualismo metodologico, metodo parallelo con l'evoluzionismo culturale, le cui caratteristiche sono:

a) non accetta teorie che fanno preesistere l'uomo alla società;

b) considera la crescita della società come conseguenza dell'interazione sociale a partire dal linguaggio;

c) opera con un individuo <<ignorante e fallibile>>, incapace di programmare la crescita della propria razionalità.

L'articolazione del seguente lavoro dunque è:

- Cap. 1 - "Introduzione generale al pensiero politico di Rousseau", in cui si afferma l'impossibilità di separare la dimensione politica dal rapporto economico-sociale (come gli studi di economia si illudono).

Già Simmel si riferisce a Rousseau e al giusnaturalismo quando afferma che <<il diritto naturale si fonda su individualità fittizie, prese isolatamente e considerate come eguali>>. Tale premessa radicale, infatti, si è <<affermata nella teoria economica dei fisiocrati (stando alla quale la libera concorrenza è la copia esatta dell'ordine naturale), nella versione sentimentale datale da Rousseau>>¹. Tema da indagare dunque è il concetto di concorrenza, se essa possa definirsi perfetta (che si ha quando tutti gli uomini beneficiano degli stessi gradi di libertà, conoscono dati rilevanti e nessuno difende i propri interessi a danno degli altri) o meno.

Ad esso correlato è il rapporto tra libertà individuale di scelta e competizione.

- Cap. 2 - "Rousseau e il mito di Sparta": ancora una volta in opposizione agli altri Illuministi, Rousseau svaluta Atene, madre delle scienze e delle arti, che

¹ Cf. L. Infantino, Potere. La dimensione politica dell'azione umana, Rubbettino Editore, Soveria Mannelli 2013, pag.37.

rappresenta il primato del pensiero sull'azione, a favore di Sparta, di cui esalta la sublime grandezza. Tale mito, spesso rievocato nella fase precedente la Rivoluzione Francese, esaltava una città che Rousseau definiva una <<Repubblica di semidei più che di uomini>>², spingendo a <<fare piazza pulita, scartando tutti i vecchi residui, come fece Licurgo a Sparta, per poter poi costruire un buon edificio>>³.

Infatti secondo lui un popolo sarà ciò che il suo governo lo farà essere, e mostra come le istituzioni politiche valgono quanto gli uomini che esse avranno saputo formare⁴: gli "uomini illustri" di Plutarco non sarebbero esistiti senza le sublimi istituzioni dei popoli antichi, mentre gli uomini moderni devono in gran parte la loro corruzione alla stoltezza e all'inefficienza delle loro istituzioni.

Anche in questo caso Rousseau mette in evidenza come il singolo dipende dalla società nel suo insieme e non ha alcun significato al di fuori di essa e, simmetricamente, la società non ha senso se non nell'orizzonte delle inesplorate possibilità dei singoli individui, di cui le grandi figure del passato sono gli archetipi per eccellenza.

² Rousseau (1970 a), p. 219.

³ Rousseau (1970 b), p. 337.

⁴ <<Avevo visto che tutto, sostanzialmente, dipendeva dalla politica, e che comunque ci si comportasse nessun popolo sarebbe mai stato altro da quello che la natura del suo governo lo avrebbe fatto essere>>. Cf. Rousseau, *Confessioni*, p. 977.

- Cap. 3 – “Rousseau come anticipatore di Marx”: obiettivo di Rousseau è <<quello di cancellare la società che dà spazio al “privato”, perché ha reso l’individuo “malvagio, rendendolo socievole”>>. ⁵

Infatti, nel suo cammino verso la vita in società l’uomo diventa responsabile della sua progressiva alienazione; con l’apparizione della proprietà privata, poi, viene definitivamente proiettato fuori dallo stato di natura, e si cominciano a istituire i rapporti sociali così come li conosciamo. Gli uomini ricchi, che temono di perdere i loro beni e vogliono proteggerli, stipulano un patto con il resto della società, per lo più composta da uomini poveri e deboli che si lasciano ingannare e asservire.

Marx, da parte sua, <<vede nella società di mercato “un deserto popolato da bestie feroci”. E aggiunge che in tale società si realizza il dominio della merce, “cinica livellatrice”, sempre “pronta a far scambio non solo dell’anima, ma anche del corpo, con qualunque altra merce”, il che dà vita all’ “epoca della corruzione generale dell’universale venalità”>>. ⁶

Entrambi i filosofi inoltre attribuiscono all’azione dei “malvagi” l’accecaimento che impedisce a tutti di sapere tutto, e, nonostante le inevitabili differenze, affermano la necessità di riappropriarsi della situazione in cui tutti sappiano tutto, giungendo, l’uno, alla sottoscrizione di un nuovo patto sociale, l’altro alla fine dell’economia.

⁵ Cf. Infantino, L’ordine senza piano, Armando editore, Roma, 2011, p. 115.

⁶ A riguardo si veda Ivi, p.86.

D'altra parte non è privo di significato il fatto che in Italia l'interesse per il pensiero politico di Rousseau è sorto solo nella seconda metà del Novecento, con il diffondersi del marxismo, a opera del filosofo Galvano Della Volpe, seguito dai suoi allievi.

- Cap. 4 – “Rousseau critico del lusso”, in cui emerge la critica alle scienze, le arti e, soprattutto, al lusso, per il filosofo prodotti negativi dell'ozio e della vanità umana, in un atto di ribellione contro la civiltà; secondo lui, infatti, l'uomo, originariamente buono, era stato guastato dall'iniqua organizzazione della società, ridotto a un essere malvagio dai rapporti di concorrenza e di dipendenza sociale; quindi il problema della rigenerazione dell'uomo veniva a coincidere con il problema della rigenerazione della società. Il commercio e il lusso comportano la corruzione dei costumi, in quanto quest'ultimo costringe a una ricerca affannosa e alienante dell'apparenza e produce l'immiserimento dei più; il tanto celebrato progresso delle arti e delle scienze non è che una ghirlanda di fiori posta sulla catene di rapporti sociali caratterizzati dall'exasperazione della diseguaglianza naturale.

- Cap. 5 – “La cooperazione tra gli uomini”, tra volontaria e coercitiva. Si parte dalla considerazione che la cooperazione è un prerequisito ineliminabile per l'esistenza stessa della società, indispensabile per soddisfare i nostri bisogni o

realizzare i nostri progetti.⁷ Bisogna esaminare poi se essa sia coercitiva, come conseguenza dell'idea che la quantità di risorse disponibili è determinata e, di conseguenza, il rapporto intersoggettivo è a somma zero (ossia i vantaggi degli uni sono la conseguenza degli svantaggi degli altri); oppure volontaria, in quanto avvantaggia ogni parte coinvolta, per cui, addirittura, cooperazione e società sono due nomi che indicano la stessa realtà.

- Cap. 6 – “Cooperazione volontaria e riflessioni sulla democrazia”, in cui emerge il tema della “volontà generale”, intesa come punto di vista della società, indipendente dagli interessi dei singoli: secondo Rousseau non è mai esistita una vera democrazia e mai esisterà poiché non è possibile immaginare che tutto il popolo, o la maggior parte di esso, resti continuamente in assemblea per badare agli affari pubblici. Il popolo d'altra parte è una moltitudine cieca, la quale spesso non sa ciò che vuole, perché raramente conosce quel che è bene per lei; perciò ha bisogno di una guida (il famoso legislatore sul tipo di Licurgo, che ha i tratti della divinità, in quanto intelligenza superiore in grado di vedere tutte le passioni degli uomini ma di non provarne nessuna, di non avere alcun rapporto con la natura umana ma di conoscerla a fondo, di poter occuparsi della felicità degli uomini indipendentemente dalla sua) che lo educi e lo trasformi, modificando la natura di ogni individuo per rafforzarlo, sostituendo all'esistenza fisica e indipendente

⁷ <<Se la cooperazione non fosse possibile, non ci sarebbe alcuna società>>: cf. Infantino 2013, cit., p.9.

ricevuta dalla natura un'esistenza morale e sociale (e in tal modo Rousseau sembra teorizzare uno Stato totalitario).

- Conclusioni.

- Bibliografia.

Cap. 1 – Introduzione generale al pensiero politico di Rousseau

<<Bisogna studiare la società attraverso gli uomini, gli uomini attraverso la società: chi volesse trattare separatamente la politica e la morale non capirebbe mai niente di nessuna delle due.>>⁸.

<<Ciò che esiste veramente sono gli uomini>>, ma <<ciò che non esiste è la società>>, intesa come entità <<sdoppiata >> dagli individui⁹.

Rousseau, filosofo, musicista, eclettico e provocatore, oggi è considerato uno degli autori essenziali per comprendere le “radici” dell’identità del soggetto moderno, uno degli autori moderni che hanno dato forma al mondo in cui viviamo: anche il recente studio di Lorenzo Infantino, “Potere. La dimensione politica dell’azione umana”¹⁰, in un’attenta indagine volta a chiarire i molteplici e complessi elementi costitutivi del tema in questione, passando in rassegna numerosi pensatori, evidenzia come sia impossibile ignorare le teorie fondamentali di Rousseau, sia pure per confutarle, se non, più spesso, per ribadirle.

Tesi di partenza è l’esistenza di uno stretto legame tra la teoria della società e la teoria del potere, legame che esiste per due motivi:

⁸ J. J. Rousseau, *Emilio*, trad. it. Laterza, Bari, 1993. Tale opera espone, tramite la descrizione minuziosa dell’educazione di un allievo ideale, Emile appunto, una concezione pedagogica che riprende e ricapitola, al fine della formazione di un uomo e di un cittadino nel senso più alto di questi due termini, tutti i temi cari all’autore: filosofia della natura, antropologia, psicologia, politica, religione.

⁹ K. R. Popper, *La scienza e la storia sul filo dei ricordi*, intervista di G. Ferrari, Jaca Book-Edizioni Casagrande, Bellinzona, 1990, p. 24 s.

¹⁰ Infantino, 2013, cit.

1) ogni azione umana ha dimensione politica poiché la società nasce dall'esigenza di soddisfare bisogni (condizione di scarsità) o realizzare progetti all'interno di una determinata situazione storica;

2) è proprio questa cooperazione volontaria che porta gli uomini a confliggere perché ognuno tenta di realizzare esiti migliori per ottenere riconoscimento e dunque una vantaggiosa collocazione sociale. Perciò il meccanismo in cui la cooperazione è articolata chiarisce i termini del conflitto.

Esaminando tale legame, nella complessa e diversificata sfera concettuale ad esso correlata, alla cui precisazione ha contribuito ogni scienza, si scopre che proprio Rousseau, in particolare nel "Contratto sociale", ha definito molti concetti, nuclei fondamentali di riflessione presenti in diversi autori successivi, a iniziare da Simmel (concetto e problema di concorrenza, scarsità, scambio,...).

In seguito, le scienze sociali (il cui compito è studiare gli esiti inintenzionali delle azioni umane intenzionali)¹¹, adottando l'individualismo metodologico come metodo di ricerca, hanno avuto il merito di aver cercato ognuna per il proprio ambito quell'habitat che rende possibile la cooperazione volontaria, limitando da un lato l'arbitrio nei rapporti intersoggettivi attraverso la libertà individuale di scelta e riducendo dall'altro la coercizione, diminuendo il potere dei governanti con l'assegnare loro un certo numero di compiti ben prestabiliti. E, proprio perché

¹¹ A causa della loro interazione, infatti, le azioni umane producono conseguenze non solo intenzionali, ma anche inintenzionali, determinando una "cascata" di eventi non prevedibili. A riguardo si veda L. Infantino, 2011, cit., p. 14.

gli autori più legati alla teoria della cooperazione volontaria sono accomunati dall'individualismo metodologico, fondamentale è il riferimento a esso, metodo parallelo con l'evoluzionismo culturale, le cui caratteristiche sono:

- a) non accetta teorie che fanno preesistere l'uomo alla società;
- b) considera la crescita della società come conseguenza dell'interazione sociale a partire dal linguaggio e non da un progettato prodotto della singola mente;
- c) opera con un individuo <<ignorante e fallibile>>, incapace di programmare la crescita della propria razionalità¹².

Tale metodo infatti in un'indagine sociologica si rivela fondamentale, in quanto non solo permette di mostrare la possibilità della cooperazione volontaria, ma è anche strumento <<per misurare ogni situazione storico-sociale, dare evidenza ai fenomeni di <<sfruttamento politico>>, smascherare l'inganno presente nella promessa totalitaria di <<salvare>> l'uomo>>¹³, ossia offre una chiave di lettura per decifrare ogni manifestazione della dimensione politica dell'agire umano.

Infatti, in ogni rapporto intersoggettivo (che in quanto tale presuppone una forma di scambio), sono <<presenti variabili economiche (i bisogni), sociali (la possibilità di soddisfare tali bisogni tramite la cooperazione) e politiche (la nascita di relazioni di supremazia e subordinazione)>>¹⁴.

12 Per tali aspetti, e per la distinzione tra individualismo metodologico e psicologismo, si veda Infantino, 2013, cit., pp.11 ss. e 20 s.

13 Cf. ivi, p.12.

14 Cf. ivi, p. 23.

Rousseau dunque, considerato per alcuni versi un illuminista, e tuttavia in radicale controtendenza rispetto alla corrente di pensiero dominante nel suo secolo¹⁵, influente su certi aspetti dell'ideologia egualitaria e anti-assolutistica alla base della Rivoluzione Francese, anticipatore di molti elementi del Romanticismo, segnò profondamente tutta la riflessione politica, sociologica, morale, psicologica e pedagogica successiva, tanto che in lui si vedono aspetti della cultura tipica del 1900 (come l'alienazione)¹⁶.

In Italia l'interesse per il suo pensiero politico è sorto abbastanza tardi, tanto che fino alla prima metà del '900 scarsa è la bibliografia a lui dedicata in lingua italiana rispetto agli studi apparsi nel medesimo periodo non solo in Francia, ma anche in Inghilterra e Germania.

In realtà, un interesse profondo è sorto in Italia solo nella seconda metà del Novecento, con il diffondersi del marxismo, a opera del filosofo Galvano Della Volpe, seguito dai suoi allievi (Umberto Cerroni e Lucio Colletti).

¹⁵ Egli infatti, per esempio, svaluta e ridimensiona l'idea di progresso: se per gli Illuministi esso era buono, era benessere, per lui non è da considerarsi portatore di felicità, di benessere, ma come fonte di corruzione morale.

¹⁶ <<Prima che l'arte educasse le nostre maniere, i nostri costumi erano rustici ma naturali ... oggi nei nostri costumi regna una vile e ingannevole uniformità (conformismo) e tutti gli spiriti (personalità, carattere) sembrano usciti dalla stessa forma (a causa della società) ... si seguono sempre le usanze ma mai il proprio genio (spirito, carattere dell'uomo) ... non si ha più il coraggio di apparire come si è; e in questo stato di perpetua costrizione, gli uomini che formano il gregge a cui viene dato il nome di società faranno sempre le stesse cose....>>.

Eppure, il suo pensiero strettamente politico, influenzò la filosofia politica di Heghel, Godwin e Marx, risultando significativo persino su Tolstoj¹⁷, S. Weil¹⁸, oltre che, in tempi recenti, sulla “Teoria della giustizia” di John Rawls¹⁹.

Ma è pur vero che egli, di non facile lettura, poco sistematico, eclettico negli interessi tanto da incoraggiare una recezione parcellizzata della sua opera, è stato oggetto di molte critiche per le tesi sostenute, mentre la multiformità e la contraddittorietà (reale o apparente) di molti suoi passaggi e di alcuni motivi fondamentali hanno generato opinioni divergenti: alcuni lo vedono come un ispiratore delle moderne teorie liberali, dei principi fondamentali del comunitarismo, delle istituzioni repubblicane e dell’idea di democrazia partecipata; altri, invece, i suoi detrattori, tra cui Bertand Russel, sottolineando i tratti autoritari del “Contratto sociale”, lo hanno accusato di un sostanziale autoritarismo, tracciando connessioni tra i suoi scritti e il Terrore rivoluzionario, il fascismo o il comunismo totalitario²⁰.

¹⁷ Egli, in età tarda, scriveva: << Rousseau e il Vangelo hanno avuto un grande e benefico influsso sulla mia vita. Rousseau non invecchia.>>. Cf. L. Tolstoj, “Lettera a Bernard Bouvier” in G. Ditali (a cura di), “Contro la caccia e il mangiar carne”, Este, 1994, p.19.

¹⁸ Che, nel suo “Manifesto per la soppressione dei partiti politici”, fece propria la critica rousseauiana alla rappresentanza e sostenne un ideale di democrazia diretta ispirato alla tesi del “Contratto sociale”. Cf. M.C. Bingemer, G.P. Di Nicola, “Simone Weil – Azione e contemplazione”, Torino 2005, p.68 n.

¹⁹ A riguardo si veda C. Bertram, “Jean Jacques Rousseau” su “Stanford Encyclopedia of philosophy”, 27 settembre 2010.

²⁰ A riguardo si veda Ibidem.

Ancora, qualche studioso²¹ lo indica come l'iniziatore della filosofia sociale, disciplina <<peculiarmente moderna in quanto presuppone il valore socialmente riconosciuto dell'individuo ... e che pone essenzialmente l'accento sulle motivazioni dell'agire>>: interessi e passioni²². E proprio il nesso stringente tra diagnosi critica e proposta normativa rende, sempre secondo la studiosa, <<l'approccio teorico di Rousseau più interessante del pensiero politico e sociale contemporaneo, spesso riduttivamente circoscritto ... ad un normativismo astratto e senza diagnosi o ad una diagnosi senza proposte e senza soluzioni>>²³.

La storia della critica rousseauiana, dunque, è molto complessa e difficoltosa per l'interferenza di continue questioni ideologiche, mentre, la bibliografia a lui relativa è almeno pari a quella riguardante Platone, Dante, Cervantes, Shakespeare, Goethe.

Nonostante ciò, Rousseau ha esercitato un'enorme influenza non solo su discipline specifiche, come la filosofia politica, l'antropologia culturale, la pedagogia, la letteratura, ma anche nella formazione del "senso comune", tanto che molti uomini d'azione, anche dei rivoluzionari (Che Guevara in testa), portavano in tasca il Contratto sociale (magari ignorando le pagine in cui

²¹ Cf. E. Pulcini, "Rousseau e le patologie della modernità: le origini della filosofia sociale" in G.M. Chiodi- R. Gatti (a cura di), "La filosofia politica di Rousseau", Milano, 2012, pp.35 ss.

²² La Pulcini ci tiene a sottolineare l'importanza del tema delle passioni <<che, pur essendo rilevante nel pensiero liberale moderno (a partire da Hobbes), è in generale sottovalutato dalla riflessione politica e sociale contemporanea>>. Cf. *ivi*, p. 36.

²³ *Ibidem*.

Rousseau si dichiara avversario acerrimo di ogni “rivoluzione” e ne intuisce, preoccupato, i segni nell’atmosfera della vecchia Europa.).

E se fino alla fine del ‘900 è stato letto prevalentemente nella dimensione politica, inquadrato “da destra” o “da sinistra”, etichettato come capostipite della democrazia moderna o, del tutto all’opposto, come iniziatore della tradizione “totalitaria”, negli ultimi 30/40 anni gli studiosi hanno progressivamente allargato la loro prospettiva, comprendendo il nesso tra antropologia e politica.

Infatti si risale a Rousseau anche pensando alla filosofia politica, che Aristotele nella *Politica* definisce lo studio delle attività dell’uomo legate a tutto ciò che riguarda gli affari dello Stato. Essa, occupandosi, soprattutto, della politica intesa come l’insieme di mezzi che permettono di ottenere gli effetti voluti, ha come uno dei problemi fondamentali il rapporto tra agire politico e agire morale: l’azione umana riconosciuta moralmente giusta non corrisponde necessariamente a un’azione politicamente valida e viceversa; questo perché il modo di agire della politica si materializza nell’uso del potere, mentre l’azione moralmente valida si realizza facendo riferimento a un “sentire comune” che si basa su principi riconosciuti come moralmente giusti dalla comunità. Ebbene Rousseau, attraverso l’idea di contratto sociale, afferma la necessità di una struttura politica

democratica volta a tutelare al meglio i diritti dei cittadini, realizzando la volontà generale²⁴.

²⁴ Questo è un concetto la cui precisa interpretazione è tuttora dibattuta tra gli studiosi, ma che in sostanza per Rousseau rappresenta una volontà diretta al bene del corpo politico non in quanto somma di singoli, ciascuno con i suoi interessi particolari, ma in quanto comunità legata da un patto costitutivo e caratterizzata da un interesse comune; è solo l'aderenza alla volontà generale, proprio in quanto essa è generale, che secondo Rousseau può legittimare il potere legislativo. La trattazione di questo importante argomento sarà ripresa più avanti.

Cap. 2 –Rousseau e il mito di Sparta

Rousseau nelle sue opere rivela un costante riferimento all'antichità, diffuso nel Settecento, e soprattutto in Francia, in un continuo di comparazioni tra antichi e moderni. In lui però tale interesse era dovuto non all'anticomania corrente, bensì a premesse etico-politiche del tutto personali: il riferimento all'antichità svolge infatti un ruolo fondamentale nel compito primario che si era proposto di rimeditare i massimi problemi dell'etica e della politica, tanto che l'opera che lo rese celebre, il *Discours sur le sciences et les arts* del 1750, è nella quasi totalità un'esaltazione dell'ideale classico contrapposto alla decadenza moderna.

I due elementi dell'immagine del mondo antico più influenti sul suo pensiero sono gli uomini illustri e le città modello: per lui il singolo dipende dalla società nel suo insieme e non ha significato al di fuori di essa, ma, simmetricamente, anche la società non ha senso se non in considerazione delle possibilità dei singoli individui, di cui le grandi figure del passato sono gli archetipi per eccellenza.

Inoltre secondo lui un popolo sarà ciò che il suo governo lo farà essere, e mostra come le istituzioni politiche valgono quanto gli uomini che esse avranno saputo formare: gli "uomini illustri" di Plutarco non sarebbero esistiti senza le sublimi istituzioni dei popoli antichi, mentre gli uomini moderni devono in gran parte la loro corruzione alla stoltezza e all'inefficienza delle loro istituzioni.

E, tra le città che propone come modello, egli, al contrario degli altri Illuministi, svaluta Atene, madre delle scienze e delle arti, a favore di Sparta, opponendo la negatività dell'una alla positività dell'altra: <<due famose repubbliche si disputarono l'impero del mondo: l'una era ricchissima, l'altra non aveva nulla; e fu questa a distruggere l'altra.>>²⁵.

La svalutazione di Atene, che rappresenta, al contrario di Sparta, il primato del pensiero sull'azione, rimane costante in Rousseau, il quale non la considera mai come un'autentica democrazia, ma piuttosto, come sottolinea anche Infantino²⁶, come una <<aristocrazia assai tirannica, retta da sapienti e oratori>>, in cui il popolo si trovava nell'impossibilità di agire come corpo sovrano. Il ruolo principale di Atene, anzi, nel *Discours sur les sciences et les arts*, è quello di far emergere per contrasto la sublime e quasi divina grandezza di Sparta: <<Dimenticherò che proprio in seno alla Grecia si vide elevarsi quella città tanto decantata per la sua felice ignoranza quanto per la saggezza delle sue leggi, quella repubblica di semidei più che di uomini? Ché le loro virtù di troppo apparivano superiori all'umanità. O Sparta, eterna condanna della vana dottrina? Mentre i vizi frutto delle belle arti penetravano in frotta ad Atene, mentre un tiranno vi raccoglieva con tanta cura le opere del massimo poeta, tu bandivi dalle tue mura le arti e gli artisti, le scienze e gli scienziati.

²⁵ Rousseau, *“Discours sur les sciences et les arts”*, O.C., III, p. 20; trad. It. In *“Scritti politici”*, a cura di E. e M. Garin, 3 voll., Laterza, Roma- Bari, 1971, vol. 1, p. 18.

²⁶ Cf. Infantino, 2013, cit. p. 110.

La storia mise in risalto questa differenza. Atene diventò la sede della cortesia e del buon gusto, il paese degli oratori e dei filosofi. L'eleganza delle costruzioni si intonava a quella della lingua. Da ogni parte si vedevano marmi e tele animati dalla mano dei maestri più abili. Le opere meravigliose che serviranno di modello in tutte le età corrotte usciranno da Atene. Meno brillante il quadro di Sparta. “Là, dicevano gli altri popoli, gli uomini nascono virtuosi, e l'aria stessa del paese sembra ispirare la virtù”. Dei suoi abitanti ci resta solo la memoria delle azioni eroiche. E simili monumenti avranno ai nostri occhi meno valore dei marmi rari che ci ha lasciato Atene?²⁷.

In particolare, nella fase precedente la Rivoluzione Francese, l'esempio di Sparta fu spesso citato²⁸: Rousseau dunque, parlandone come di una <<Repubblica di semidei più che di uomini>>²⁹, spinge a <<fare piazza pulita, scartando tutti i vecchi residui, come fece Licurgo a Sparta, per poter poi costruire un buon edificio>>³⁰, sostenendo che le scienze, le arti e il lusso sono prodotti negativi dell'<<ozio>> e della <<vanità umana>>, in un atto di ribellione contro la civiltà (secondo lui, infatti, l'uomo, originariamente buono, era stato guastato dall'iniqua organizzazione della società, quindi il problema della rigenerazione dell'uomo veniva a coincidere con il problema della rigenerazione della società. Il

²⁷ Rousseau, “*Discours sur les sciences et les arts*”, O.C., III, p. 12; trad. It. In “Scritti politici”, cit., vol.I, p. 11.

²⁸ Cf. Infantino, 2013, cit., pp. 109 ss.

²⁹ Rousseau (1970 a), p. 219.

³⁰ Rousseau (1970 b), p. 337.

commercio e il lusso comportano la corruzione dei costumi). In quest'ottica si comprende il rilievo da lui dato alla figura di Socrate, emblema del saggio che denuncia, in una Atene ormai irrimediabilmente corrotta, la pericolosità delle scienze e delle arti attraverso l'esempio della propria virtù³¹.

Fondamentale per il pensiero di Rousseau fu anche Platone, che lo influenzò in diversi ambiti, dal politico al morale, a quello pedagogico, tanto che egli stesso ammette di comportarsi a volte <<come un membro della Repubblica di Platone>>. Anzi, proprio Platone, come nota Infantino³², <<è stato colui che maggiormente ha contribuito alla creazione del "mito di Sparta", alla credenza cioè che quella città fosse il luogo della possibile virtù>>, giungendo a quella che Grote definisce <<perentoria e dittatoriale posizione di Licurgo>>, per cui il collegamento con la divinità forniva a Licurgo <<il punto di vista privilegiato sul mondo>>, la legittimazione religiosa dei suoi atti³³.

Platone dunque, <<irriducibilmente ostile all'autonomia individuale, ... ha attribuito a se stesso il monopolio della conoscenza e ha invocato la soppressione

³¹ << Ecco dunque il più saggio degli uomini a giudizio degli dei e il più sapiente degli Ateniesi secondo l'intera Grecia, Socrate, che fa l'elogio dell'ignoranza! Dobbiamo credere che, se resuscitasse tra noi, i nostri artisti e i nostri scienziati gli farebbero mutar parere? No, signori, quel giusto continuerebbe a spregiare le nostre vane scienze; non contribuirebbe a ingrossare la pletera di libri da cui siamo da ogni parte sommersi e, come ha fatto, lascerebbe ai suoi discepoli e ai nostri nipoti, un solo insegnamento: l'esempio e la memoria della sua virtù. Questo è un bel modo di istruire gli uomini>>. Rousseau, "*Discours...*", cit., vol. I, p. 12.

³² Cf. Infantino, 2013, cit., p.101s.

³³ A riguardo si veda l'esauriente analisi condotta da Infantino, ivi, pp.75-102.

della proprietà privata>>, vista come base materiale dell'individualismo³⁴ e della scelta; ma in tal modo si abolisce anche la cooperazione volontaria....>>, ossia il << libero dispiegamento della dinamica sociale>>³⁵, proprio come Rousseau, che, come Cassirer afferma³⁶, <<non vuole affatto, nel suo ideale di società e di Stato, dare libero spazio>> ad alcuna <<inclinazione soggettiva>>, cioè non vuole permettere alcuna scelta individuale³⁷.

Per Platone dunque il <<male>> coincide con l'autonomia individuale e, unico depositario della <<scienza del bene e del male>>, il legislatore deve decretare...la religione giustifica il potere pubblico e diviene la fonte esclusiva e obbligatoria della verità. Non c'è alcuna possibilità di scelta³⁸; non solo, ma <<quanti combattono il male possono ricorrere al male, poiché hanno come finalità il bene>>³⁹.

Tali idee si ritrovano anche in Agostino, tanto che lo stesso Infantino parla di <<modello platonico-agostiniano>> che <<non realizza alcuna "redenzione dal conflitto". Impone una gerarchia obbligatoria di fini, che è quella dei sedicenti

³⁴ Ivi, p.99 s.

³⁵ Ivi, p. 100

³⁶ Cf. Cassirer, 1938, cit., pp. 83 ss.

³⁷ Cf. Infantino, 2013, cit., p.110.

³⁸ Ivi, p.87.

³⁹ Ivi, p.93. Ed ecco perché, nota ancora Infantino, <<Popper ha scritto che coloro che esaltano la reputazione di Platone come maestro di morale e proclamano al mondo che la sua etica è, fra quelle proposte prima di Cristo, la più vicina al Cristianesimo, spianano in realtà la strada al totalitarismo e, più particolarmente, a una interpretazione totalitaria [...] del cristianesimo>> (Ivi, p.94 s.). Infantino a tale proposito cita anche Hannah Arendt, secondo cui <<il terrore è la vera essenza del regime totalitario>>, in quanto <<il tentativo di "salvare" l'uomo tramite la conversione e la continua "pulitura della tela", per non dire di altre misure contenute nel testo platonico, sono gli strumenti più tipici del totalitarismo.>> Ivi, p 96.

<<virtuosi>>. E reprime tutto ciò che si pone diversamente....E, anche se nelle pagine agostiniane non c'è l'esplicita prescrizione di abolire la proprietà privata, c'è l'idea che l'attività economica debba essere sottomessa alla verità religiosa, alla concezione del bene formulata dai <<giusti>>⁴⁰. E se <<i rappresentanti di Dio, detentori del monopolio della rivelazione, sono divenuti la coercitiva misura di tutte le cose.... È con la Riforma che l'anti-individualismo e l'idea della redenzione in terra si sono più compiutamente riaffermate.... Fino ad arrivare a <<un livello di annichilimento della libertà individuale, a cui Licurgo non sarebbe mai potuto giungere: perché la divinità che egli utilizzava per legittimare il potere pubblico non aveva la forza sufficiente>>⁴¹.

Il mito laconico e quello romano erano in realtà un topos letterario ormai affermato nella letteratura politica moderna: l'elogio del governo misto nell'analisi polibiana delle costituzioni di queste due città era stato ripreso a partire dai Discorsi di Machiavelli, sino a giungere a Montesquieu e Mably, che presentò Licurgo come <<il più saggio degli uomini>>, <<colui che con la sua opera ha dato alla Grecia "sei secoli di prosperità">>⁴², e fornì ai Giacobini <<la loro idea di felicità virtuosa ed egualitaria>>.

E ciò ancora una volta è dissonante con la posizione degli Enciclopedisti, ammiratori di Atene, fautori di un progresso generico e difensori della modernità:

⁴⁰ Ivi, p.99 s.

⁴¹ Ivi, pp.100-108.

⁴² Ivi, p.110.

<<Li dove Voltaire, d'Alembert, Diderot vedevano semplici difetti della società, semplici errori della sua "organizzazione" che si sarebbero dovuti correggere man mano – Rousseau vedeva piuttosto la colpa della società >>, in quanto, citando Cassirer, Infantino afferma che <<l'amor proprio, che racchiude in sé l'origine di ogni corruzione posteriore, che coltiva nell'uomo la brama di potenza e la vanità è colpa esclusiva della società. Togliendo a Dio il fardello della responsabilità e facendolo gravare sulla società umana, Rousseau ha dato una risposta al problema della teodicea⁴³. Egli si sentiva intimamente legato alla religione e radicato in essa. Ha ripreso l'antica lotta per la giustificazione di Dio . L'ha sospinta fuori della cerchia della metafisica e l'ha trasportata al centro dell'etica e della politica>>⁴⁴, prendendo così le distanze dall'Enciclopedismo e conferendo uno <<spirito nuovo>> al dispotismo spartano.

Non solo, ma <<la fase estremistica della Rivoluzione francese ha prodotto i prodromi di quanto è avvenuto nel Novecento>>, in quanto la rivoluzione del 1799 e del 18 brumaio ha dato origine al primo governo totalitario dell'Europa e, citando Ferrero, Infantino sottolinea che <<questo dualismo di rivoluzioni lacera ancora oggi il mondo dopo centocinquanta'anni. La lotta attuale non ne è che il

⁴³ Con tale espressione si intende il problema della giustificazione dell'esistenza del male nonostante la bontà e l'onnipotenza di Dio: la responsabilità non è attribuita né alla natura né a Dio né all'uomo in sé, ma alla società – in quanto causa del prevalere dell'amor proprio sull'amor di sé.

⁴⁴ Infantino, 2013, cit, p.111.

prolungamento. Gli anglosassoni si battono per la rivoluzione del 1789, i regimi totalitari per quella del '99>>⁴⁵.

Tocqueville addirittura ne coglie un aspetto di rivoluzione religiosa, perché, tendendo alla rigenerazione del genere umano, indusse al proselitismo, determinando i <<rivoluzionari di professione>>⁴⁶.

⁴⁵ Ivi, p.112.

⁴⁶ Ivi, p.113.

Cap. 3 - Rousseau anticipatore di Marx

Da tali presupposti, Rousseau fornisce la base addirittura al marxismo, che ugualmente <<presenta i rapporti sociali “borghesi” come un gioco a somma zero⁴⁷, dovuto alla perversa istituzione della proprietà privata>>, e solo il comunismo cancella ogni conflitto sociale ed edifica il regno della libertà, affrancando l’umanità dai <<malvagi>>⁴⁸.

Ma, presentando i rapporti di produzione come un meccanismo a somma zero, Marx non confronta la posizione iniziale e quella finale dei partecipanti al processo produttivo, confronto da cui risulterebbe il miglioramento della posizione di ciascuno, ossia nega i vantaggi dello scambio e divide la società in due parti ostilmente contrapposte: i detentori dei mezzi di produzione e il proletariato, inconciliabili in quanto quel che va agli operai è qualcosa che è sottratto ai primi e viceversa. Per lui quindi la vita economica genera guerra civile⁴⁹.

⁴⁷ Con tale espressione si intende che il vantaggio di alcuni è conseguenza dello svantaggio di altri, data la limitatezza delle risorse umane.

⁴⁸ Cf. Infantino, 2013, cit., p.114 s. Infantino nota inoltre che <<anche per Hitler il gioco è a somma zero. Il conflitto non è però tra le “classi”, bensì tra le “razze” o le “nazioni”. Cambia il “redentore”, ma la meta è sempre la stessa: la “creazione di un nuovo tipo di uomo”.

⁴⁹ Per l’analisi di tali aspetti si veda Infantino, 2011, cit., pp.88-92, il quale sottolinea come un limite della teoria di Marx, basata su una premessa falsa (il carattere antagonistico del processo produttivo) è quello di non aver tenuto conto delle conseguenze inintenzionali.

Il nuovo dunque deve essere prodotto dalla <<santa>> cancellazione di ciò che è stato. Sopravviveranno solo i <<virtuosi>> che, a ogni minimo sospetto di diversità, <<ripuliranno>> la tela⁵⁰.

Naturalmente la proprietà privata è sempre fonte della <<perversione>>, e, a riguardo, il marxismo, ne prevede la soppressione, facendo coincidere la fine della proprietà personale con la <<fine dell'economia>>; il nazismo invece prevede un estesissimo <<controllo>>⁵¹.

Secondo Marx, infatti, con l'abolizione della proprietà privata, si estingue <<l'essenza empirica del giudaismo, il traffico e i suoi presupposti>>, così che <<l'ebreo diviene impossibile>>, ossia diviene impossibile un'economia basata sulla scelta individuale⁵².

In base a tali considerazioni dunque, Infantino, condividendo il giudizio di Bertrand Russell e criticando Gomperz, risale fino a Platone, l'ispiratore di Rousseau, definendolo <<un precursore dei moderni socialisti e comunisti>>, in quanto ostile alla proprietà privata, al mercato e alla democrazia : istituzioni che nascono, si sviluppano e muoiono insieme. Inoltre, pure quando il collettivismo è giustificato tramite ideologie egualitarie, è sempre accompagnato dal ricorso al <<punto di vista privilegiato sul mondo>>, a una conoscenza posseduta aristocraticamente da un'élite che perciò si appropria dei ruoli autoritativi.

⁵⁰ Cf. Infantino, 2013, cit., p.116.

⁵¹ Ivi, p.116.

⁵² Ivi, p.117 s. Per ebreo Marx intende chi ha come unico dio il denaro.

Ma l'abolizione della proprietà privata lascia irrisolto il problema della scarsità delle risorse materiali; anzi, priva la vita sociale dell'unico strumento regolativo compatibile con la scelta individuale, poiché la proprietà privata è un'istituzione sociale nata dalla necessità di disciplinare la scarsità di mezzi materiali, scarsità che porta inevitabilmente gli uomini a cooperare. Perciò, Infantino conclude, i sottoscrittori del programma utopistico-totalitario, sostenendo che la proprietà personale genera scarsità, ossia potere e conflitto, attuano un <<completo capovolgimento del nesso causale>> e, di conseguenza, affidando il problema della scarsità al potere pubblico, tramite la cooperazione coercitiva, rendono impossibile il controllo dei governanti da parte dei governati⁵³.

<<I sottoscrittori del progetto utopistico-totalitario sostengono in tal modo due tesi manifestamente false. La prima è che la soppressione della proprietà privata (su cui poggia la cooperazione volontaria) crei la grande Armonia. La seconda è che la cooperazione volontaria sia la fonte di un conflitto addirittura inconciliabile>>⁵⁴.

Inoltre, <<se la realtà sociale è il prodotto delle relazioni intersoggettive, quanto uni-determinato da una credenza assolutisticamente o salvificamente affermata è una contraffazione di quella realtà>>, generata dal monopolio della verità, che impedisce in ogni modo punti di vista diversi, fino a servirsi della violenza.

⁵³ Ivi, p.119 s.

⁵⁴ Ivi, p.122.

Ebbene, anche Rousseau vuole <<cancellare la società che dà spazio al privato, perché ha reso l'individuo "malvagio, rendendolo socievole"⁵⁵. C'è qui il paradosso: la pretesa di distruggere le costituite istituzioni sociali in nome di uno <<stato di natura>> , di cui lo stesso Rousseau dice che <<non esiste più, che forse non è esistito, che probabilmente non esisterà mai, e di cui tuttavia bisogna avere nozioni giuste per giudicare bene del nostro stato presente>>⁵⁶.

Rousseau a riguardo ha ricercato una <<volontà generale>>, intesa come <<punto di vista della società>>, volontà costante di tutti i membri dello Stato, indipendente dagli interessi dei singoli, il cui fine è il conseguimento del bene comune, e che esiste solo in uno stato composto da cittadini, i quali restano liberi se si sottomettono a tale volontà generale, che è anche la loro. Il fallimento di tale ricerca è testimoniato dalla seguente affermazione dello stesso Rousseau⁵⁷: <<Per scoprire le regole sociali che meglio convengono alle nazioni, ci vorrebbe un'intelligenza superiore, che vedesse tutte le passioni degli uomini e non ne provasse alcuna; che non avesse alcun rapporto con la nostra natura, e pur la conoscesse a fondo, la cui felicità fosse indipendente da noi, e che tuttavia volesse davvero occuparsi della nostra; e che infine, preparandosi una gloria futura col

⁵⁵ <<Il primo che, cinto un terreno, pensò di affermare "questo è mio", e trovò persone abbastanza ingenui da credergli, fu il vero fondatore della società civile. Quanti delitti, quante guerre, quante uccisioni, quante miserie e quanti orrori avrebbe risparmiato al genere umano colui che strappando i paletti o colmando il fossato, avrebbe gridato ai suoi simili: "Guardatevi dall'ascoltare questo impostore. Se dimenticate che i frutti sono di tutti e che la terra non è di nessuno, voi siete perduti.>>

⁵⁶ Cf. Infantino, 2011, cit., p.115.

⁵⁷ Rousseau 1970 d, p. 752.

passare del tempo, potesse lavorare in un secolo e godere in un altro. Ci vorrebbero degli Dei per dare leggi agli uomini.>>.

Ma, Infantino precisa, <<se ci fossero siffatte divinità, non ci sarebbe la libertà individuale di scelta>>, e in tale affermazione di Rousseau rintraccia l'influenza di Fénelon⁵⁸.

Ne consegue che la <<volontà generale>>, infallibile perché sempre tendente all'utilità pubblica, che aspira a rendere <<>nulla>> la volontà particolare o individuale, non è altro che il <<sostituto funzionale>>della volontà divina⁵⁹; per Rousseau essa è sempre retta e volta al bene pubblico, ma le deliberazioni del popolo non sono ugualmente rette; e poiché tra tutte le volontà singole vi sono molte differenze, se esse si associassero e una di tali associazioni divenisse la più forte, tale volere non sarebbe più generale. E' necessario dunque, per avere veramente l'espressione della volontà generale, che vi sia nello Stato nessuna società parziale e che ogni cittadino non pensi che secondo il suo giudizio. Questa volontà del corpo politico può anche snaturarsi in quella volontà che deriva dalla mera somma delle volontà individuali e che guarda elusivamente all'interesse privato. Si tratta di quella che Rousseau chiama "volontà di tutti".

⁵⁸ Cf. F. De Fénelon, *Le avventure di Telemaco*, trad. it., Guida, Napoli, 1982, p.199: <<Francamente, gli uomini sono da compiangere per essere governati da un re che non è che un uomo, mentre occorrerebbe l'opera di un Dio per ben dirigerli>>.

⁵⁹ Cf. Infantino, 2011, cit., p. 117.

E mentre il mito del Grande Legislatore (una guida necessaria per il popolo, che serve a obbligare i singoli a conformare le loro volontà alla ragione e a istruire la collettività a conoscere ciò che vuole, in quanto i singoli vedono il bene che non vogliono, e la collettività vuole il bene che non vede) assegna a uno <<speciale>> individuo, sicuro di poter piegare la realtà ai propri disegni, il monopolio della conoscenza, il giusnaturalismo e/o il contrattualismo si alimentano della dottrina della <<verità manifesta>> a tutti, senza fonte privilegiata di conoscenza, perché gli uomini sono tutti uguali, grazie a una verità che tutti possiedono. Potrebbe essere necessaria, al limite, una <<fase transitoria di recupero>> della <<verità manifesta>>, nel caso in cui uomini <<perversi>>, ignorando quella verità e manipolando gli altri, tentino di perseguire i propri interessi.

E, fra quanti attribuiscono all'azione dei <<malvagi>> l'accecamiento che impedisce a tutti di sapere tutto, Infantino ricorda Rousseau e Marx. <<Il primo ha confrontato un supposto stato di natura con la situazione determinata da un patto fraudolento, tramite cui il "ricco", facendo ricorso a <<ragioni speciose>>, ha guadagnato gli altri alla propria <<causa>>. Il secondo, Marx, ha impiegato la giusnaturalistica teoria del valore-lavoro per <<spiegare>> lo sfruttamento operaio. Il patto fraudolento e lo sfruttamento sono resi possibili dall'accecamiento perpetrato dai pochi a danno dei molti. Bisogna quindi riappropriarsi della situazione in cui tutti sappiano tutto. Il che permette, nel caso di Rousseau, la

sottoscrizione di un nuovo patto sociale e, nel caso di Marx, la fine dell'economia.>>⁶⁰.

Ma la dottrina della <<verità manifesta>>, escludendo la limitazione d'intervento del potere pubblico, la discussione critica e la scienza, e spingendo verso l'idea di una <<identità naturale degli interessi>>, porta a escludere l'esistenza della dimensione politica della vita, il che è conclusione insostenibile⁶¹.

Perciò, conclude Infantino, lo stato di natura e l'idea di un contratto posto alle origini della società <<non è soltanto un mito storico, ma anche ... metodologico>>, che non può essere preso seriamente in considerazione, ricordando che lo stesso Rousseau, in un momento di sincerità, afferma che lo stato di natura <<non è esistito>> e <<probabilmente non esisterà mai>>; a riguardo poi cita Sombart, per cui <<i fondatori della moderna sociologia li dobbiamo ricercare tra gli oppositori convinti del giusnaturalismo e della teoria contrattualistica>>⁶².

⁶⁰ Cf. Infantino, 2013, cit., p.172.

⁶¹ Ivi, p.173.

⁶² Ivi, p. 171.

Cap. 4 - Rousseau critico del lusso

Il primo problema della condizione umana, come Infantino afferma riprendendo Mandeville, Hume e Smith, è dato dalla scarsità, la quale porta gli uomini a cooperare, ma di conseguenza anche a confliggere, tanto che il meccanismo della cooperazione (volontaria o coercitiva), determinata da una precisa situazione storico-sociale, contiene già <<la formula attraverso la quale il conflitto si svolge⁶³>>.

Perciò, la proprietà privata, nata per separare i beni dei diversi individui, <<è un'istituzione giuridica che serve a regolare il conflitto generato dalla scarsità e che, una volta riconosciuta, modella l'intero sistema giuridico⁶⁴>>; addirittura, <<in una condizione di abbondanza, non ci sarebbe proprietà privata e verrebbe meno la stessa idea di giustizia.⁶⁵>>

L'uomo però cerca di sfuggire alla condizione di scarsità anche attraverso l'ampliamento delle possibilità di vita, cioè tramite l'aumento dei beni disponibili e la produzione di nuovi beni, determinando in tal modo quel fenomeno noto con il nome di lusso, inteso come spesa fatta per soddisfare un bisogno raffinato e che quindi eccede i consumi socialmente accettati come necessari. E se Platone nella Repubblica condanna la soddisfazione dei piaceri non strettamente necessari (VIII, 558 d – 559 c), considera non sano uno Stato gonfio di lusso (II, 372 e –

⁶³ Ivi, p. 10 s..

⁶⁴ Ivi, p.181.

⁶⁵ Ibidem.

373 d) , che associa a pigrizia e instabilità politica (IV, 421 d – 422 a), incompatibile dunque con la virtù (VIII, 550 d – 551 a)⁶⁶, Mandeville fa una coerente apologia del lusso, non solo perché esso, in quanto fattore di stimolo dell'industria e del commercio, è capace di dare lavoro a milioni di poveri, ma anche perché, identificandosi con il superfluo, genera tutte le comodità della vita e le arti utili e belle, finendo col coincidere con la civiltà stessa.

Significativa a riguardo la sua osservazione: <<Se è lusso (come a rigore dovrebbe essere) tutto ciò che non è immediatamente necessario alla sussistenza dell'uomo come creatura vivente, allora al mondo non si trova altro che lusso, perfino tra i selvaggi nudi; e anche fra questi è improbabile che non ve ne sia ancora qualcuno che non abbia fatto dei progressi sul suo precedente modo di vivere e che, nella preparazione dei cibi, nella costruzione delle capanne, o in altro, non abbia aggiunto qualcosa a ciò che prima gli bastava>>⁶⁷.

Posizione, questa, del tutto opposta a quella di Rousseau, secondo cui <<i ricchi e i dotti non servono che a corrompersi reciprocamente>>. Egli, infatti, è influenzato da Fénelon, il quale dà una dimensione politica all'appello alla virtù

⁶⁶ Anche quando mitigherà il radicalismo della sua prima utopia, definendo i tratti di una costituzione a base censitaria, Platone continuerà a proibire il possesso di oro e argento e a porre forti restrizioni all'uso del denaro (Leggi, V, 742 a - 743 c) e riaffermerà l'opportunità di porre un limite alle ricchezze nonchè il diritto allo Stato di confiscare tutto ciò che ecceda questo limite (V, 744 d – 745 b). Pur da posizioni meno radicali, anche Aristotele condanna l'abuso delle ricchezze ed esalta la magnificenza come via intermedia tra la meschineria e lo spreco volgare.

⁶⁷ Cf. B. De Mandeville, *The Fables of the Bees, or Private Vices, Public Benefits*, Clarendon Press, Oxford, 1924, vol.1, p. 107. Riferendosi poi agli spartani, egli afferma che <<mai vi è stata una nazione la cui grandezza sia stata più vuota della loro [...] l'unica cosa di cui essi potevano essere orgogliosi è che non si godevano alcunché>>.

evangelica della povertà denunciando l'effetto nocivo del lusso per la sopravvivenza dello Stato, in quanto produce confusione di ranghi, corruzione dei costumi, abbandono dell'agricoltura, dispotismo; critica perciò apertamente Mandeville, ironizzando pure su Voltaire, il quale celebra il lusso in varie occasioni, definendolo come <<superfluo assai necessario>> e, vedendone un aspetto della contrapposizione fra il modello di vita ateniese e quello spartano⁶⁸, ironizza sulla ricchezza degli antichi Romani e tesse l'elogio del lusso e del modo di vita dei ceti alti parigini. Convinzioni molto simili aveva anche Montesquieu, il quale affiancò alla psicologia del lusso elaborata da Voltaire una sorta di sociologia del lusso, che imponeva di considerarne gli effetti in maniera differenziata in relazione alle diverse forme di governo e all'estensione territoriale degli Stati: il lusso, infatti, nocivo per le piccole repubbliche dell'antichità greca e romana, produce effetti positivi nelle grandi monarchie moderne, dando sfogo alla passione naturale per l'arricchimento individuale e contribuendo alla prosperità dello Stato⁶⁹.

Tale fede ottimistica era però messa in dubbio da Rousseau e altri fautori dell'antichità, come Mably: fin dai suoi esordi letterari Rousseau aveva mostrato i

⁶⁸ << I declamatori pretenderebbero che si sotterrassero le ricchezze accumulate con la fortuna delle armi, con l'agricoltura, il commercio e l'industria? Essi citano Sparta; perché non citano anche la Repubblica di San Marino? Qual bene arrecò Sparta alla Grecia? Ebbe forse uomini come Demostene, Sofocle, Apelle e Fidia? Il lusso di Atene ha creato grandi uomini in tutte le branche dell'attività umana: Sparta ha avuto soltanto qualche capo di eserciti, e ancora, in minore numero che in altre città>> Cf. Voltaire, Dizionario filosofico, voce "Lusso", trad. it., Mondadori, Milano, 1969, pp. 443 s.

⁶⁹ C. De Montesquieu, *Esprit des lois*, trad. It., UTET, Torino, 1965, VIII, 1 – 4.

risvolti ideologici della celebrazione del lusso fatta da Mandeville e dai neomercantilisti francesi. La pretesa armonia sociale, favorita dall'incremento dei consumi di lusso, si rivela come un velo sotto il quale si nasconde il duro conflitto di interessi che caratterizza la società mercantile, con il suo seguito di corruzione di costumi e di disgregazione sociale. Era perciò indispensabile capovolgere l'assunto mandevilliano di un effetto socialmente positivo dell'antagonismo individuale. L'uomo, naturalmente buono, è ridotto a un essere malvagio dai rapporti di concorrenza e di dipendenza sociale; il lusso costringe a una ricerca affannosa e alienante dell'apparenza e produce l'immiserimento dei più; il tanto celebrato progresso delle arti e delle scienze non è che una ghirlanda di fiori posta sulle catene di rapporti sociali caratterizzati dall'esasperazione della disuguaglianza naturale. Infatti proprio con il raffinarsi dell'intelligenza e con la disponibilità di crescenti risorse risultanti dal mettere in comune le forze di tutti, gli uomini iniziano a indulgere a delle comodità; e questo è uno dei primi passi verso la corruzione, dato che tutte le comodità, secondo lui, sono fin dall'inizio destinate a degenerare in dipendenze e, quindi, a produrre nuovi bisogni limitando la libertà e l'indipendenza dell'uomo.

A questo modello di società, egli contrappone il modello etico dell'antica Sparta, nella quale il lusso era, più che regolato, bandito, e la virtù civile era alimentata da un'educazione pubblica mirante a formare il buon cittadino.

In riferimento a tale visione <<virtuosa>> di Rousseau, Infantino ricorda anche le parole di d'Alembert, secondo cui <<i vizi resterebbero e in più avremmo l'ignoranza>>, aggiungendo: << Pocock ha ricordato che Montesquieu ha definito "lamento di Platone" l'idea che il commercio e il lusso potessero comportare la corruzione dei costumi. Lo stesso Pocock ha ribattezzato quella preoccupazione come <<lamento di Rousseau>>. Ogni volta che la società di mercato avanza, c'è sempre nei suoi confronti una reazione basata sull'assolutismo gnoseologico e sul mito della virtù>>⁷⁰. Perciò, conclude, <<il territorio del lusso coincide con quello della scelta, di un "mondo molto grande", in cui appaiono "nuove tecniche, nuove arti, nuovi piaceri">>⁷¹.

Secondo Rousseau, invece, la depravazione dei costumi è avanzata di pari passo con il progresso delle arti e delle scienze⁷² e cita numerosi esempi storici (la decadenza dell'antico Egitto, la Grecia di Atene contrapposta a quella di Sparta, la Roma imperiale contrapposta a quella repubblicana) a suffragio della tesi per cui lo sviluppo della cultura (le arti e le scienze appunto) sarebbe stato proporzionale alla degenerazione della virtù in vizio; questa serie di esempi culmina con la prosopopea dell'eroe romano Fabrizio, il quale condanna il lusso e il vizio che hanno soppiantato la semplicità, l'austerità e la virtù.

⁷⁰ Cf. Infantino, 2013, cit., p.184.

⁷¹ Ivi, p.186.

⁷² <<L'astronomia è nata dalla superstizione; l'eloquenza dall'ambizione, dall'odio, dall'adulazione, dalla menzogna; la geometria dall'avarizia; la fisica da una vana curiosità; tutte, persino la morale, dall'umana superbia.>>.

Cap. 5 – La cooperazione tra gli uomini

Secondo la teoria dello scambio di Simmel, <<per procurarsi i mezzi necessari alla realizzazione dei propri progetti, ciascuno deve cooperare con gli altri. Poiché però la cooperazione assegna vincoli e coefficienti di libertà, ognuno cerca di difendere o migliorare il proprio posizionamento sociale. La cooperazione genera potere e, per questa ragione, genera anche conflitto>>⁷³.

<<L'intera trama sociale è nel contempo una trama politica. Dove c'è società, c'è potere e, nello stesso tempo, conflitto. La conflittualità caratterizza sempre la vita sociale>>⁷⁴, ossia la vita sociale si svolge tramite la cooperazione (per il comune interesse derivante dalle relazioni sociali, basato dunque sul consenso) e il conflitto (per interessi diversi volti ad acquisire beni e servizi scarsi, basato dunque sulla coercizione).

Nella loro interazione, poi, gli attori hanno sempre gradi diversi di libertà, per cui non esiste concorrenza perfetta, come pensava Rousseau⁷⁵, e si crea conflitto sociale. Lo Stato allora, cioè il potere pubblico, ha il compito di garantire le condizioni che rendono possibile la soluzione sociale del problema economico. In tale contesto, cioè, lo Stato è nato per risolvere politicamente il problema

⁷³ Infantino, 2013, cit., p. 44

⁷⁴ Ivi, p. 43.

⁷⁵ Nell'idea di concorrenza perfetta, sostenuta dai fisiocrati e dal giusnaturalismo (per i quali la libera concorrenza è la copia esatta dell'ordine naturale) tutti gli uomini beneficiano degli stessi gradi libertà, competono su ogni mercato e in ogni campo, conoscono dati rilevanti, e nessuno difende i propri interessi a spese di altri. La diversità dei gradi libertà goduti dai singoli attori è così cancellata dalle relazioni interindividuali.

economico, per cui non è possibile separare la dimensione politica dal rapporto economico- sociale.

La scarsità vissuta da ciascuno è così affrontata tramite l'autonoma scelta cooperativa degli attori sociali, in un contesto in cui la forza dello Stato deve solo impedire la violazione, da parte di soggetti interni ed esterni, della pacifica convivenza, garantire lo svolgimento degli scambi e porre in essere tutte le attività che facilitano la cooperazione volontaria⁷⁶.

Ma a questo punto si pone il rapporto tra governanti e governati e l'uso coercitivo della forza pubblica, al cui riguardo Infantino cita i tre modi di articolazione del rapporto, a cui corrispondono tre forme di pace interna, proposto da Dolf Sternberger: la pace come regolazione del conflitto, la pace come repressione e inganno, la pace come redenzione del conflitto⁷⁷. E se i pensatori a cui sono accostate tali formule politiche sono Aristotele, Machiavelli e Agostino, la mediazione operata dal pensiero di Rousseau è innegabile.

La <<regolazione del conflitto>>, che per Simmel si basa sul <<trattato di pace>> e sullo <<scambio socialmente regolato>>, paradigma del <<governo della legge>>, per Aristotele coincide con la <<regolazione>> del potere, sociale e pubblico; nel modello di Machiavelli, che pone come causa del conflitto il desiderio di ricchezza, il potere dello Stato ha come unico limite il genio del

⁷⁶ Cf. Infantino, 2013, cit., pp.47 ss.

⁷⁷ Ivi, p. 61 s.

Legislatore, il quale deve essere simulatore per il bene dello Stato stesso; la redenzione del conflitto poi si basa sulla repressione di ogni forma di diversità, determinando il totalitarismo, paradigma del <<governo degli uomini>>⁷⁸ che per Simmel si basa sul <<trattato di pace>> e sullo <<scambio socialmente regolato>>, paradigma del <<governo della legge>>.

E proprio perché la società è un <<legame interno>> ai rapporti di interazione tra gli individui, l'analisi dei fenomeni politici deve iniziare dall'azione individuale e, comunque, dalle situazioni più semplici; bisogna perciò <<isolare l'atto politico>>, che è un atto di controllo di un essere umano sull'altro, che si esercita quotidianamente, indipendentemente dall'autorità dello Stato.

La compatibilità delle azioni individuali è resa possibile da un processo di coadattamento delle reciproche volontà e, poiché ognuno tenta di dilatare l'ambito della propria autonomia, il conflitto è permanente.

La cooperazione tra gli uomini, come ampiamente dimostrato da Infantino⁷⁹, è stata dapprima coercitiva, come <<soggiogamento di un gruppo di uomini da parte di un altro gruppo>>⁸⁰, poiché la quantità di risorse disponibili è determinata e il rapporto intersoggettivo è a somma zero. Mandeville, Hume e Smith sostengono invece che la cooperazione, poiché avvantaggia ogni parte coinvolta, è

⁷⁸ Ivi, pp.64 s.

⁷⁹ Si veda ivi, pp.42-51.

⁸⁰ Ivi, p.187.

volontaria, e l'ordine sociale è <<l'esito inintenzionale di azioni finalizzate a servire scopi individualmente decisi>>⁸¹, secondo il <<governo della Legge>>⁸².

Essi, commenta ancora Infantino, <<hanno compreso che alla scarsità si può adeguatamente rispondere con la mobilitazione volontaria delle risorse materiali e delle conoscenze disperse all'interno della società. E hanno individuato lo strumento tramite cui rendere possibile la mediazione degli interessi: le regole generali e astratte del diritto, che hanno appunto lo scopo di co-adattare le azioni individuali. E' così che la cooperazione sociale si allarga e si intensifica. Si afferma la libertà individuale di scelta e l'area di intervento del potere pubblico si restringe>>⁸³.

Si arriva dunque al concetto di libertà individuale di scelta, che ha come unico limite quel che è ingiusto. <<Non è pertanto la <<libertà naturale>>, in una accezione letterale del termine, a permettere la cooperazione volontaria, ma l'habitat normativo, le regole che delimitano i confini fra le azioni e rendono possibile la libertà di scelta>>⁸⁴.

E dato che il problema conseguente è <<mantenere la pace e far rispettare la giustizia>>⁸⁵, proprio questa è la funzione del potere pubblico: produrre quella sicurezza senza cui il libero svolgimento della cooperazione diviene impossibile.

⁸¹ Ivi, p.188.

⁸² Ivi, p.193.

⁸³ Ivi, p. 196 s.

⁸⁴ Ivi, p. 199.

⁸⁵ D. Hume, Trattato sulla natura umana, trad. it. Laterza, Roma-Bari,1982, vol., p. 572.

<<La scarsità mina infatti la capacità umana di autolimitarsi, di riconoscere cioè i confini tra l'azione propria e quella altrui. E tale insufficienza tiene in piedi il potere pubblico, che è tuttavia un rimedio imperfetto: perché può essere vittima dell'insufficienza che lo genera, dell'incapacità che tutti ci accomuna di riconoscere e accettare i limiti oltre i quali la nostra azione non deve spingersi. Non diversamente da quelli di ogni altro attore, i gradi di libertà del potere pubblico devono essere quindi circoscritti. Nessun ruolo della vita collettiva deve essere sottratto al "governo della legge">>, soluzione già sostenuta di Aristotele; anche secondo Mandeville, Hume e Smith il diritto è lo strumento di regolazione del conflitto sociale e di limitazione della sfera di intervento del potere pubblico. E se lo scambio consente a tutti di migliorare la propria posizione, l'intervento del diritto è una conseguenza della dimensione politica dell'azione: <<i bisogni da soddisfare (elemento economico), la cooperazione attraverso cui cerchiamo di dare risposta alle nostre insufficienze (elemento sociale), i differenziati gradi di libertà di cui ognuno beneficia (dimensione politica), tutto ciò trova nel diritto la sua permanente canalizzazione>>⁸⁶.

Dunque, <<sotto il governo della legge, potere e diritto vivono assieme. Ossia: per essere esercitato, il potere deve vestire i panni del diritto>>⁸⁷.

⁸⁶ Cf. Infantino, 2013, cit., p. 209.

⁸⁷ Ibidem.

La dimensione politica cioè è ricoperta dalla veste normativa, sotto cui ci sono i diversi gradi di libertà degli attori che, in base alle proprie scelte, migliorano o peggiorano la propria posizione all'interno della cooperazione e della connessa struttura del potere⁸⁸.

⁸⁸ Ibidem.

Cap. 6 - Cooperazione volontaria e riflessioni sulla democrazia

Lo scambio dunque è la risposta più civile alla condizione di scarsità, è un trattato di pace che bandisce l'uso della forza e permette a ognuno di scegliere liberamente la controparte; la logica dello scambio prevale anche a proposito del potere pubblico, che, non essendo illimitato, è complemento indispensabile della cooperazione sociale volontaria, trae la sua legittimazione dal consenso dei governati, a cui garantisce sicurezza⁸⁹.

Questa è la conclusione a cui vogliono giungere Mandeville, Smith, Hume, Constant, Tocqueville, Spencer, Menger e Simmel, autori tutti che danno corpo alla tradizione dell'individualismo metodologico e dell'evoluzionismo culturale, ben distanti dalla concezione dell'homo oeconomicus, a causa dei modi diversi di accostarsi e spiegare i fenomeni sociali⁹⁰.

L'elemento economico infatti è presente in ogni azione umana, che ha sempre una dimensione sociale, dovuta alla cooperazione necessaria per compierla, e una dimensione politica, legata ai diversi gradi di libertà degli attori: l'individualismo metodologico e la connessa teoria dello scambio evidenziano tali aspetti interconnessi dell'azione, mentre la teoria dell'homo oeconomicus non è in grado

⁸⁹ Per tali aspetti, si veda Ivi.

⁹⁰ Infatti, precisa Infantino, «mediante lo scambio, il metodo individualistico rende conto di un processo alimentato da individui ignoranti e fallibili, i cui atti producono esiti diretti e indiretti. L'homo oeconomicus è invece un attore che dispone dei «dati rilevanti». E il suo permanente compito consiste nella «massimizzazione» dei risultati. Il che è una coerente conseguenza della dotazione di conoscenza attribuita all'attore.>>. A riguardo si veda ivi, p.260 s.

di spiegare tutto ciò, essendo incapace, proprio perché trascura il rapporto intersoggettivo, di rendere conto della dimensione politica in senso lato.

L'utilizzo del modello dell'homo oeconomicus, ben chiarisce Infantino, <<a) non spiega la dimensione politica in senso lato; b) non fornisce alcuna ragione dell'esistenza del potere pubblico; c) e non ci aiuta a individuare le condizioni che impediscono all'attività politica in senso stretto di divenire un'attività di tipo machiavellico.>> La teoria dello scambio invece <<si pone ad altro livello: 1) Fa discendere la dimensione economica dalla condizione di scarsità. 2) Spiega la dimensione sociale con la necessità della cooperazione. 3) Lega la dimensione politica in senso lato ai diversi gradi di libertà degli attori. 4) Affida allo Stato una funzione di servizio nei confronti della cooperazione. 5) Vede nel machiavellismo del potere pubblico una plateale violazione degli obblighi a cui, in contropartita del consenso ottenuto, i governanti devono sottostare>>⁹¹.

La sicurezza economica è la condizione indispensabile della libertà individuale di scelta; perciò è necessario che la sicurezza sociale sia fornita al di fuori del mercato e non sia limitata la libertà individuale di scelta. Uno stato interventistico - assistenziale invece condiziona la società, in quanto l'allargamento della sfera d'intervento del potere pubblico conduce all'incontrollabilità, e all'inganno

⁹¹ Ivi., p.265 s.

finanziario⁹², preclude ogni inimmaginabile opportunità di miglioramento. Perciò, per consentire la scelta individuale e la concorrenza, va limitato l'intervento del potere pubblico.

Significativa a riguardo la differenza tra denaro (nato come prodotto spontaneo della cooperazione volontaria) e cartamoneta (prodotto del potere coercitivo dello Stato, mezzo di pagamento imposto dal potere pubblico che non è liberamente accettato dagli attori sociali)⁹³.

<<Trasformare perciò il denaro in moneta a corso forzoso equivale a impedire la libertà individuale di scelta e la conseguente selezione monetaria generata dalla cooperazione volontaria. Il che va a tutto vantaggio dei governanti>>, privi di ogni limitazione e controllo, che possono alimentare quindi il processo inflazionistico⁹⁴.

Imposizione fiscale, inflazionismo e debito pubblico sono tutti elementi che caratterizzano la <<democrazia illimitata>>, chiaramente in deficit, la quale tende a limitare la cooperazione volontaria.

⁹² Infantino precisa a riguardo che <<l'interventismo è quella condizione in cui gli attori non sono motivati ad agire per l'abbattimento dei privilegi. Sono invece motivati a lottare per avere la loro quota di privilegi>>.

⁹³ Non è un caso che, nella sua prefigurazione dello Stato totalitario, Platone proibisca il possesso privato di oro e argento a favore di una moneta avente solo corso interno, ma di nessun valore presso gli altri popoli; così come Sparta, a cui Platone si ispira, aveva monete di ferro, inutilizzabili al di fuori di essa.

⁹⁴ Cf Infantino, 2013, cit., p. 285. A riguardo, perciò Infantino precisa che <<il tasso di interesse, che è un fenomeno reale, prodotto dalle preferenze intertemporali degli attori, è sottoposto a permanente manipolazione. Diviene una variabile politica, un'entità su cui agisce la sovrabbondante offerta monetaria, decisa dalle pubbliche autorità>>.

Per salvaguardare la libertà individuale di scelta, occorre limitare anche l'azione delle pubbliche autorità, pure se governano in nome del popolo, deve sempre prevalere il governo della legge.

Nella democrazia illimitata in realtà non c'è sovranità della maggioranza dei governati, in quanto le regole basate sul principio di maggioranza non rappresentano le preferenze della collettività. Solo il criterio di unanimità dovrebbe servire a formulare nuove norme costituzionali, capaci di limitare il potere pubblico e impedire così alle decisioni politiche di produrre conseguenze negative.

La vita è migliore <<nel contesto istituzionale in cui al potere infrasociale e al potere pubblico è impedito reprimere la nostra libertà di scelta>>⁹⁵.

E anche a riguardo possiamo risalire a Rousseau, che, a proposito del concetto di società, sostiene che <<il tutto non è la semplice somma delle parti>>, cioè la società non è la somma di tanti "uomini naturali"⁹⁶ e concorda con Mandeville sull'origine sociale della civiltà umana⁹⁷. Afferma poi che <<la società generale, come i nostri reciproci bisogni possono generarla, non offre [...] un'assistenza efficace all'uomo divenuto miserabile o, per lo meno, dà nuova forza solo a chi ne ha già troppa, mentre il debole, perduto, soffocato, schiacciato nella moltitudine,

⁹⁵ Ivi, p.295.

⁹⁶ Rousseau segue una direzione contrattualistica, sostenitore di un'estrema forma di <<costruttivismo>>, si prefigge l'obiettivo <<di cancellare la società che dà spazio al <<privato>>, perché ha reso l'individuo <<malvagio, rendendolo socievole>>.

⁹⁷ A riguardo si veda Infantino, 2011, cit., p. 110.

non trova nessun asilo dove rifugiarsi, nessun sostegno per la sua debolezza, e finisce per soccombere all'ingannevole unione da cui attendeva la felicità>>⁹⁸.

Così, risale a Rousseau anche il primato che la legge deve avere sull'uomo per rimediare al male della società: <<Vi sono due specie di dipendenza: quella dalle cose, che è propria della natura, e quella dagli uomini che è propria della società. La dipendenza dalle cose, non avendo alcun carattere morale, non nuoce minimamente alla libertà né genera vizi; la dipendenza dagli uomini, essendo disordinata, li genera tutti, ed è grazie ad essa che il padrone e lo schiavo si depravano scambievolmente. Se c'è qualche mezzo di rimediare a questo male nella società, esso è di sostituire la legge all'uomo, e di armare le volontà generali di una forza reale, superiore all'azione di ogni volontà particolare. Se le leggi delle nazioni potessero avere, come quelle della natura, un'inflessibilità che mai nessuna forza umana potesse vincere, la dipendenza dagli uomini ridiventerebbe allora quella dalle cose>>⁹⁹.

Le leggi sono l'espressione della volontà generale, e quando un uomo sostituisce la sua volontà a quella di un popolo, non c'è più un'autorità legittima, ma un potere arbitrario.

A proposito sempre della volontà generale, nel Contratto sociale Rousseau scrive che il popolo è <<una moltitudine cieca, la quale spesso non sa ciò che vuole,

⁹⁸ Rousseau, 1994, p.3 s.

⁹⁹ Cf. Rousseau, 1993, p. 96.

perché raramente conosce quel che è bene per lei>>. E affinché la volontà generale possa affermarsi, occorrono due condizioni: che non ci siano partiti ad alterare il giudizio dei singoli (poiché i partiti sono veicoli di interessi particolari e non generali) e che ci sia una guida che educi profondamente gli uomini, che trasformi la loro natura, che adegui la loro volontà alla ragione. Solo in questo modo i cittadini riuniti sono in grado di esprimere la <<volontà generale>>. E chi dissente da essa deve piegarvisi, deve ammettere di essersi sbagliato, deve riconoscere la Verità.

La volontà generale non regola ogni aspetto del vivere, ma solo le regole generali, cioè le leggi: <<quando dico che l'oggetto delle leggi è sempre generale, intendo dire che la legge considera i sudditi come corpo collettivo e le azioni come astratte, mai un uomo come individuo o un'azione particolare>>.

Conclusioni

Come si è visto dalla rapida analisi precedente, molte opere di Rousseau, che Kant considerava il «restauratore dei diritti dell'umanità»¹⁰⁰ testimoniano un sentimento diffuso di insoddisfazione e sono indirizzate contro qualcosa: contro le arti e le scienze che corrompono i costumi e sono lo strumento attraverso cui i tiranni esercitano il potere e controllano il popolo (Discorso sulle scienze e sulle arti); contro l'istituzione della società, che produce forme di disuguaglianza a causa del tradimento fatto a danno della natura e della "legge naturale" che dovrebbe invece guidare l'agire umano (Discorso sull'origine e i fondamenti della disuguaglianza tra gli uomini); contro il patto iniquo che porta all'istituzione di uno Stato che, basato esclusivamente sulla forza, si rivela incapace di assicurare a ciascuno il godimento dei legittimi diritti naturali, da cui deriva il mal governo e l'incapacità di offrire garanzie all'ordine etico pubblico (Contratto sociale); contro i sistemi educativi tradizionali e scolastici inadeguati a formare rettamente un uomo capace poi di reagire alle influenze di una società corrotta (Emilio, o dell'educazione).

Sempre però la componente politica è centrale per Rousseau, perché il suo interesse principale è l'uomo e la sua vita attiva, incardinata nel contesto sociale, che egli analizza dal punto di vista politico e pedagogico; dunque il precedente

¹⁰⁰ A riguardo si veda E. Cassirer, Rousseau, Kant e Goethe, a cura di G. Roio, Donzelli, Roma, 1999, p. 23.

lavoro, seppur brevemente, ha cercato di illustrare non solo come ogni azione umana ha una dimensione politica ed esiste uno stretto legame tra la teoria della società e la teoria del potere, ma anche che il filosofo in questione si può veramente considerare un interessante e ineliminabile termine di riferimento per la riflessione sociologica e politica moderna.

Come esempi si potrebbero citare due concetti profondamente attuali, quello di “disuguaglianza” e quello di “amor proprio”, affrontati sempre in una dimensione politica, e non isolatamente teoretica o parzialmente sociologica.

Per Rousseau infatti non è la disuguaglianza di per sé a costituire un male, o a essere un principio connaturato nell’animo umano, ma essa sorge in seguito ai legami che l’uomo stabilisce con i suoi simili, ossia come conseguenza dei vincoli sociali. Infatti, come precisa Cassirer¹⁰¹, egli «<rigetta la dottrina aristotelica secondo la quale l’uomo è “per natura” un essere socievole ... Egli non crede in quell’ “istinto sociale” sul quale i teorici del XVII e XVIII secolo volevano fondare la società. Confuta a tale riguardo sia la dottrina di Grozio sia la dottrina di Diderot e degli enciclopedisti. Non è la natura fisica dell’uomo o un qualche bisogno impiantato originariamente in lui che lo spinge verso il suo simile. L’uomo della natura conosce un unico istinto: l’istinto alla conservazione della sua esistenza. A questa radicale esigenza del “suum esse conservare” l’uomo deve rinunciare, non appena entra in società... Ma, se bisogna rinunciare all’idea di un

¹⁰¹ Cf. E. Cassirer, 1999, cit., p. 25 s.

originario istinto sociale che spinga l'uomo verso l'uomo, allora sembra che resti solo quella teoria dello Stato che tra i moderni è stata sostenuta con grande incisività e risolutezza da Hobbes. Invece di vedere nella società la realizzazione di un qualche istinto "simpatetico", dobbiamo considerare la società come il prodotto del mero istinto di potere. Essa è fondata sul potere e si può conservare solo attraverso di esso>>.

Rousseau addirittura distingue quattro tipi di disuguaglianza caratteristici della vita in società: per ricchezza, per rango, per potenza e per merito: il povero è oppresso dal ricco, lo schiavo dal padrone, il debole dal potente, e a nessuno viene riconosciuto il merito (o il demerito) personale commisurato alle proprie azioni. Infine tutti sono obbligati a ridiventare uguali allorchè devono sottomettersi a un solo despota, segno ultimo della morte politica.

D'altra parte il vero "vincolo sociale", precisa ancora Cassirer, <<secondo Rousseau consiste nel fatto che particolari individui o particolari gruppi non sono chiamati sovrani su altri; infatti, ciò ci riconduce sempre, non importa in quali forme raffinate o "civilizzate" questa sovranità possa essere esercitata, alla pura abietta schiavitù. La schiavitù sparisce solo se la legge in quanto tale assume la direzione e la guida e se nei reciproci scambi l'uno non ubbidisca all'altro, ma in luogo di questa soggezione e obbedienza subentri la comune sottomissione alla legge.

Questo entusiasmo per la legge come la “voce universale” penetra tutti gli scritti politici e gli abbozzi di Rousseau>>¹⁰².

Per quanto riguarda il concetto di amor proprio, invece, Rousseau lo individua come nucleo emotivo fondamentale dell’uomo moderno¹⁰³ e, diversamente da Mandeville e Smith, come passione decisamente negativa che riassume in sé i mali e le patologie della società borghese e competitiva; infatti esso è un sentimento relativo, artificioso, la degenerazione prodotta dalla società di un sentimento naturale positivo, l’amore di sé¹⁰⁴.

A riguardo Infantino, citando Cassirer, precisa:<< L’uomo singolo come tale, quale esce dalle mani della Natura, sta ancora al di là del contrasto di bene e male... L’amor proprio, che racchiude in sé l’origine di ogni corruzione posteriore, che coltiva nell’uomo la brama di potenza e la vanità è colpa esclusiva della società>>¹⁰⁵.

Volendo poi capire cos’è propriamente quest’amor proprio, troviamo in Rousseau un individuo più preoccupato di essere considerato e ammirato che di perseguire il proprio interesse: insomma non è l’interesse la passione dominante, ma <<l’amore

¹⁰² Cf. E. Cassirer, cit., p. 27.

¹⁰³ L’amor proprio infatti, che riassume in sé tutte le passioni dominanti, acquisitive e competitive, <<nelle sue diverse declinazioni, è la passione fondamentale della modernità>>, tanto che gli autori rappresentativi della Political Economy, Mandeville e Smith, la vedono come la leva indispensabile del progresso e del miglioramento della società, l’impulso fondamentale della “ricchezza delle nazioni”.

¹⁰⁴ Infatti, la crescente inclinazione a paragonarsi tra loro, porta gli uomini a dare sempre più peso all’opinione che si ha di ciascuno e, intanto che si inizia a desiderare di essere oggetto di pubblica stima, il fatto di apparire comincia a diventare più importante del fatto di essere; questo genera la prima vanità, che è a sua volta presupposto sia della disuguaglianza sia del vizio.

¹⁰⁵ Cf. Infantino 2013, cit., p.111.

per qualsiasi forma di distinzione. Si fa di tutto per arricchirsi, ma si desidera essere ricchi per ottenere la considerazione degli altri>>¹⁰⁶.

E se già Hobbes aveva riconosciuto la centralità della passione della gloria, e in seguito Adam Smith individua nel desiderio di conseguire prestigio e posizione sociale la molla fondamentale al perseguimento del benessere e della ricchezza, è solo con Rousseau che la passione dell'Io diventa oggetto di una diagnosi critica radicale, tale da far emergere una diversa forma di individualismo, sempre più consistente, nel corso del '900.

In conclusione, come ulteriore dimostrazione delle contraddittorie interpretazioni di cui Rousseau è stato oggetto, opportuna sembra essere la riflessione di Cassirer, per cui <<l'interpretazione di Kant, secondo la quale l'intento di Rousseau non consisteva nell'invitare l'uomo a ritornare allo stato di natura, ma, piuttosto, soltanto a riguardare a quello stato per divenire consapevole degli errori e delle debolezze della società convenzionale, trova la sua migliore conferma nella dottrina del diritto e dello stato di Rousseau>>¹⁰⁷; invece i suoi critici <<hanno avvertito come un'incongruenza concettuale e un abbandono del vero pensiero fondamentale di Rousseau il fatto che egli, che nel Discours sur l'origine et les fondements de l'inégalité aveva dichiarato guerra alla società e l'aveva resa

¹⁰⁶ Rousseau, L'onore e la virtù (OV), p.656.

¹⁰⁷ Cf. E. Cassirer, 1999, cit., p. 23.

responsabile di tutti i mali dell'umanità, volesse scrivere nel Contract social il codice di questa società>>¹⁰⁸.

¹⁰⁸ Ibidem.

Bibliografia

- Bertram C. (2010), “Jean Jacques Rousseau” su “Stanford Encyclopedia of philosophy”, 27 settembre 2010.
- Bingemer M.C., Di Nicola G.P. (2005), *Simone Weil – Azione e contemplazione*, Torino.
- Cassirer E. (1938), *Il problema Gian Giacomo Rousseau*, trad. It., La Nuova Italia, Firenze.
- Cassirer E. (1999), *Rousseau, Kant e Goethe* in G. Roio (a cura di), Donzelli, Roma.
- De Fénelon F. (1982), *Le avventure di Telemaco*, trad. it. Guida, Napoli.
- De Mandeville B. (1924), *The Fables of the Bees, or Private Vices, Publik Benefits*, vol.1, Clarendon Press, Oxford.
- De Montesquieu C. (1965), *Esprit des lois*, trad. it. UTET, Torino.
- Hume D. (1982), *Trattato sulla natura umana*, trad. it. Laterza, Roma-Bari.
- Infantino L. (2011), *L'ordine senza piano*, Armando editore, Roma.
- Infantino L. (2013), *Potere. La dimensione politica dell'azione umana*, Rubbettino Editore, Soveria Mannelli.
- Popper K. R. (1990), *La scienza e la storia sul filo dei ricordi*, intervista di G. Ferrari, Jaca Book-Edizioni Casagrande, Bellinzona.

- Pulcini E. (2012), *Rousseau e le patologie della modernità: le origini della filosofia sociale* in G.M. Chiodi, R. Gatti (a cura di), *La filosofia politica di Rousseau*, Milano.
- Rousseau J. J. (1970a), *Discorso sulla scienza e sulle arti*, trad. it., in *Scritti politici*, UTET, Torino.
- Rousseau J. J. (1970b), *Discorso sull'origine e i fondamenti dell'ineguaglianza*, trad. it., in *Scritti politici*, UTET, Torino.
- Rousseau J. J. (1970c), *Discorso sull'economia politica*, trad. it., in *Scritti politici*, UTET, Torino.
- Rousseau J. J. (1970 d), *Il contratto sociale*, trad. it. UTET, Torino.
- Rousseau J. J. (1993), *Emilio*, trad. it. Laterza, Bari.
- Rousseau J. J. (1994), *Manoscritto di Ginevra*, trad. it. In *Scritti politici*, UTET, Torino.
- Rousseau J. J. (1971), *Discours sur les sciences et les arts*, O.C., III, trad. it. in: E. e M. Garin (a cura di), *Scritti politici*, Laterza, Roma- Bari.
- Tolstoj L. (1994), *Lettera a Bernard Bouvier*, in G. Ditali (a cura di), *Contro la caccia e il mangiar carne*, Este.
- Voltaire (1969), *Dizionario filosofico*, voce "Lusso", trad. it. Mondadori, Milano.