



Dipartimento di ECONOMIA E MANAGEMENT

Cattedra di METODOLOGIA DELLE SCIENZE SOCIALI

“Jean Jacques Rousseau contro la modernità”

RELATORE

Chiar.mo Prof. Lorenzo Infantino

CANDIDATO

Elisabetta Lizzi

Matr. 185001

ANNO ACCADEMICO 2015 – 2016

INDICE

INTRODUZIONE

CAPITOLO I: VITA E OPERE DI JEAN JACQUES ROUSSEAU

- 1.1** Biografia ragionata: la vita e le opere
- 1.2** Jean-Jacques Rousseau e l'antimodernità

CAPITOLO II: SOCIETÀ E BUON SELVAGGIO

- 2.1** La *sauvagerie* e la società
- 2.2** Il modello spartano

CAPITOLO III: ROUSSEAU E GLI ENCICLOPEDISTI

- 3.1** La religiosità di Rousseau
- 3.2** La teodicea di Rousseau

CONCLUSIONI

BIBLIOGRAFIA

SITOGRAFIA

*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.*

J.J. ROUSSEAU

RINGRAZIAMENTI

Desidero ringraziare, innanzitutto, il professor Lorenzo Infantino per l'umanità e la disponibilità che dimostra a noi studenti anche, e soprattutto, al di là delle lezioni e del lavoro di tesi.

Un doveroso ringraziamento va alla mia famiglia, in particolare ai miei genitori, costante punto di riferimento da cui parto e ritorno in ogni circostanza.

Ringrazio le mie amiche e le mie sorelle per avermi supportato e sopportato sempre, in maniera diversa ma tangibile.

Infine, ringrazio il microcosmo LUISS, i professori e i colleghi che in questi tre anni mi hanno permesso di crescere sotto tanti punti di vista in un ambiente stimolante ma mai ostile.

INTRODUZIONE

In questo lavoro di tesi affronteremo la complessa e discussa personalità di Jean Jacques Rousseau. In particolare, attraverso l'analisi delle sue opere, ci soffermeremo sull'aspetto di antimodernità e di incoerenza che trapela da una analisi attenta del suo pensiero. Ma chi era realmente il pensatore ginevrino?

Maria José Villaverde lo definisce: *Il filosofo è uno degli autori più contraddittori. La lettura dominante lo presenta come una icona della democrazia moderna ma la sua opera segna il risveglio delle ideologie irrazionaliste e del nazionalismo*¹. In Rousseau la persona e l'opera si incontrano fino a mescolarsi in una sorta di sovrapposizione continua. Egli appare spesso un uomo in lotta con il mondo, asincrono rispetto al suo tempo, troppo avanti o troppo indietro. Illuminante è la sua auto definizione mutuata da Ovidio *Barbarus hic ego sum, quia non intellegor ulli*. In fondo, il filosofo svizzero non fa niente per smentire le numerose etichette che nel corso della storia gli sono state attribuite: individualista e collettivista; difensore della proprietà privata o rappresentante del concetto di *égalité*; predecessore del marxismo o teorico del pensiero liberale; padre della democrazia moderna o antecessore del totalitarismo. Una incoerenza interpretativa che non può semplicemente essere figlia di una cattiva o multiforme lettura del suo pensiero. Probabilmente, una vaghezza scaturita da contraddizioni insite nella stessa vita del filosofo.

¹ Villaverde, Maria José, *El enigma Rousseau*, El País, 08 dicembre 2012

Per Bourguin, infatti, Rousseau è *crudele opposizione di cuore e di ragione! (...) Ci sono due uomini in Rousseau: quello che ama, sogna, immagina e si appassiona; e dall'altra, il logico implacabile che ha tracciato i teoremi del Contratto sociale*². Inoltre, nel *Discours sur l'inégalité* ci fa notare un aspetto di esasperato individualismo che viaggia sul *borderline* dell'anarchia.

Lo storico Sabine ha tracciato una attenta analisi dell'opera del pensatore ginevrino arrivando alla conclusione che in Rousseau è chiara l'incoerenza che si palesa nell'oscillazione tra i diritti individuali e il potere assoluto della volontà generale. Situazioni spesso paradossali emergono nel Contratto sociale: *attraverso il patto sociale i singoli concedono i diritti individuali alla comunità, ma questi, secondo i postulati del ginevrino, sono assolutamente privi di esistenza tranne nella misura in cui gli uomini sono membri della comunità*³.

Per un altro critico di Rousseau, Vaughan, il filosofo manifesta la sua posizione ammettendo un dualismo non solo tra individuo e Stato, ma anche tra la teoria del contratto e quella della volontà generale. E sintetizza questa opinione *mentre il contratto sociale di Locke ha come fine preservare e garantire i diritti dell'individuo, quello di Rousseau tende a distruggerli (...). Ben lungi dall'aver sostenuto la tesi individualista, Rousseau è stato il suo avversario più potente. Egli è in effetti, il nemico giurato non solo dell'individualismo, ma piuttosto dell'individualità stessa. Anzi l'individuo è assolutamente annegato*

² Bourguin, Maurice, *Les deux tendances de Rousseau, Revue de Métaphysique et de Morale* T. 20, No. 3 (Mai 1912),

³ Sabine George. H. *A History of Political Theory*, Holt, Rinehart and Winston Inc., New York 1937

*nella comunità, la sua libertà si perde interamente nella sovranità dello Stato*⁴

Seguiremo il filo di tutte queste contraddizioni sino a tracciare una matassa nella quale disbrigheremo gli aspetti di antimodernità. Il nostro lavoro si comporrà, dopo l'introduzione, di tre capitoli e di una conclusione.

Nel primo capitolo affronteremo la vita e le opere di J.J. Rousseau e le motivazioni che ci spingono a considerarlo antimoderno

Nel secondo capitolo ci soffermeremo sul concetto del buon selvaggio.

Nel terzo capitolo, infine, tratteremo la religiosità di Rousseau e il suo concetto di teodicea.

⁴ Jean-Jacques Rousseau, *The Political Writings of Jean Jacques Rousseau*, ed. from the original manuscripts and authentic editions, with introductions and notes by C. E. Vaughan. (Cambridge University Press, 1915). In 2 vols.

CAPITOLO PRIMO

1.1 BIOGRAFIA RAGIONATA. VITA E OPERE

Punto di partenza per un'analisi del pensiero di Rousseau è, indubbiamente, iniziare dalla biografia del pensatore svizzero. Le vicissitudini della vita sono un elemento che inoltre confermeranno la nostra tesi circa l'incoerenza di alcuni aspetti salienti della sua speculazione filosofica. Una vita, infine, nella quale si incastonano le opere che spesso e volentieri subiscono l'incoerenza e le contraddizioni del vissuto.

*Costai la vita a mia madre e la mia nascita fu la prima delle mie sventure*⁵.

Questo è *l'incipit*, ad opera dello stesso autore, circa la sua travagliata nascita. È il 28 giugno del 1812. Sarà la zia Suzanne ad allevare il futuro scrittore e a far scaturire nel suo animo la passione per la musica. Ma quella stessa madre che non poté accudirlo nella crescita, gli lascia in eredità decine di libri di vari autori tra cui spiccano Plutarco, Bossuet, Ovidio, Le Soeur, La Bruyère, Fontanelle, Molière. Indubbiamente, sono state queste letture a formare *quello spirito libero e repubblicano... insofferente al giogo e alla servitù*⁶.

Dopo un soggiorno obbligato lontano dalla sua città, torna a Ginevra ed alloggia presso lo zio Bernard. Dopo un'esperienza fallimentare come grattacarte, Jean Jacques viene mandato come apprendista da un incisore. Decriverà in seguito quel periodo *esclamando la tirannia del mio maestro finì... col darmi dei vizi che avrei odiato, come la menzogna, la fannullaggine, il furto*.

È nel 1722 che abbandona per sempre Ginevra trasferendosi dapprima a Confignon dove il parroco, celebre per le conversioni operate, lo raccomanda a Madame de Warens, allora ventinovenne, di

⁵ *Confessions* in *Opere*, a cura di Paolo Rossi, Sansoni, Firenze, 1972:

⁶ Le citazioni della biografia del presente lavoro sono tratte da: *Confessions* in *Opere*, a cura di Paolo Rossi, cit. N.d.A.

nobile famiglia, divorziata dal 1727 Rousseau scorge prontamente in Madame de Warens quella figura materna che gli era stata negata dal destino pochi giorni dopo la sua nascita; quest'ultima lo indirizza all'ospizio dei Catecumeni dello Spirito Santo in Torino. Sarà proprio nella città piemontese che il filosofo abbraccerà la fede cristiana, abiurando il calvinismo. In città incontra l'abate Gaime, il quale fu, insieme ad un altro prete, Gâtier, l'originale della figura del vicario savoiano presente nell'*Emile*. Sono anni nei quali Rousseau si dà ai piaceri con un atteggiamento fin troppo *libertino* e con amicizie poco raccomandabili. Sviluppa l'amore per la musica e trasferitosi a Neuchâtel impartisce lezioni di musica sotto falso nome. Negli anni, il rapporto con Madame de Warens si trasforma e i due diventano amanti. Nel 1738, in ricordo di questo amore finito male scriverà *Le poème de Madame la baronne de Warens*. Questo periodo si conclude con l'approdo a Parigi nel 1742.

Nella capitale, il giovane alla ricerca di un lavoro o di una fama, presenta all'Accademia delle Scienze un nuovo sistema di notazione musicale, senza avere però il successo sperato. A Parigi incontra e poi sposa, nel 1768, Thérèse Levasseur dalla quale avrà cinque figli. Sono gli anni nei quali entra in contatto con gli ambienti Illuministici della capitale e stringe amicizia con D'Alembert e Diderot. Recatosi nuovamente a Ginevra nel 1754, inizia a comporre *Il discorso sull'origine della disuguaglianza tra gli uomini*⁷.

Il "Discorso sull'origine e i fondamenti della disuguaglianza tra gli uomini" è il testo con cui Rousseau partecipò al concorso bandito dall'Accademia di Digione nel 1753 sul tema: "*Qual è l'origine della disuguaglianza umana e se sia consentita dalla legge naturale*".

⁷ Jean-Jacques Rousseau, Scritti Politici (volume primo: Discorso sulle scienze e sulle arti, Discorso sull'origine e i fondamenti della disuguaglianza, Discorso sull'economia politica), Roma-Bari, Laterza, 1994

Il testo si apre con una dedica al governo della città di Ginevra. Il filosofo ginevrino afferma che avrebbe voluto vivere e morire libero e nascere in una repubblica democratica moderata. Sovrano e popolo, entrambi sottostanti alla legge, avrebbero coinciso e avrebbero avuto come unico interesse la felicità comune. Lo Stato per esser ben governato avrebbe avuto un unico capo affiancato da una Magistratura; non avrebbe avuto alcun interesse espansionistico e gli altri Stati avrebbero avuto interesse a rispettarlo e ad impedire agli altri d'invaderlo, creando una sorta di politica dell'equilibrio. Riflettendo sulla sua realtà politica fa emergere un problema: un popolo abituato alla schiavitù, una volta liberatosi dai suoi padroni, non riesce ad autogovernarsi in modo appropriato. A proposito, viene fornito l'esempio dei Romani, per Rousseau modello di tutti i popoli liberi, che nel periodo successivo alla liberazione dai Tarquini non seppero autogestirsi efficacemente. Poche parole sono dedicate anche alle donne: guardiane dei costumi e dei legami della Patria, a loro spetta il compito di rappacificare le famiglie tramite il matrimonio, di badare alla casa e di crescere i figli nel rispetto delle tradizioni e delle leggi e nell'amore per lo Stato. Non possono esercitare la loro sovranità come tutti gli altri cittadini, ma solo all'interno delle mura domestiche. Ecco un altro elemento di antimodernità nel pensiero dell'autore.

La dedica è seguita da una breve prefazione. Per Rousseau l'uomo attuale è un prodotto della storia, enormemente lontano dall'uomo originario sia da un punto di vista temporale che qualitativo. In questo si può individuare una critica ai giusnaturalisti: hanno proiettato le caratteristiche dell'uomo civilizzato nella concezione dell'uomo naturale, attribuendo a quest'ultimo poteri intellettuali, posti a fondamento della società civile e del patto politico, *che si sviluppano solo a gran stento e in ben pochi uomini nel seno della società stessa.*

Trovare l'origine della disuguaglianza tra gli uomini è fondamentalmente impossibile poiché a parere del filosofo, sarebbe stato un processo del tutto naturale, sviluppatosi per necessità nel seno della Natura stessa. Tuttavia è possibile individuarne le cause, anche se per farlo bisogna prima conoscere gli uomini.

La disuguaglianza, secondo il filosofo, diventerebbe stabile e legittima per l'introduzione della proprietà e delle leggi. Benché ammessa dal diritto positivo, sarebbe ciò nonostante contraria al diritto naturale, poiché manifestamente contro la legge di natura. È necessario che l'uomo rispetti gli animali e li faccia partecipare al diritto naturale: anche loro sono dotati di sensibilità, ma non avendo capacità di scelta razionale, intelligenza, libertà e non conoscendo la legge naturale, dev'esser l'uomo a sapersi autogestire rettamente.

Nella prima parte del *Discorso*, Rousseau parla dell'uomo. Distingue l'uomo naturale da quello civilizzato e due generi di disuguaglianza: l'una detta "naturale" o "fisica" perché stabilita dalla natura, l'altra "morale" o "politica", che consisterebbe nella differenza di privilegi posseduti e che dipenderebbe da una convenzione imposta dagli uomini. La disuguaglianza tra gli uomini è stato un processo indotto naturalmente, anche se la religione ci impone di credere che Dio abbia voluto togliere gli uomini dallo stato di natura e differenziarli sin dalla creazione.

Mentre la maggior parte dei *philosophes* è convinta che la vera natura dell'uomo sia la razionalità, Rousseau, dal canto suo, è convinto che l'uomo nello stato di natura sia guidato da due soli sentimenti prerazionali: l'amor di sé, la tendenza alla propria conservazione, e la pietà, la naturale ripugnanza *a vedere perire o soffrire ogni essere sensibile e principalmente i nostri simili*. A differenza degli altri animali l'uomo ha la possibilità d'esercitare una volontà, di scegliere e ha la facoltà di perfezionarsi.

Nella perfettibilità si uniscono indissolubilmente progresso e corruzione. In ciò si individuerebbe il principio della disuguaglianza tra gli uomini: quando a questi elementi prelogici si sono aggiunti per cause varie, "qualità nuove" non inerenti alla natura umana, è iniziato il processo di diversificazione degli uomini fra di loro. Alcuni sono "progrediti" di più assorbendo più elementi extranaturali, altri di meno mantenendosi più aderenti alla loro natura originaria. Ma gli elementi naturali della nostra personalità e gli altri che Rousseau chiama "artificiali" si sono, con il passare del tempo, talmente amalgamati tra loro che non è semplice distinguere in tal modo ciò che c'è di originario e ciò che c'è di artificiale nella natura attuale dell'uomo.

Fonte di differenziazione tra gli esseri sono senz'alcun dubbio il temperamento fisico e spirituale degli individui, dovuti alla costituzione primitiva del corpo, il modo in cui son stati allevati e l'educazione ricevuta. L'educazione si rivela particolarmente dannosa per la formazione morale: ai giovani si insegna di tutto fuorché l'arte di rafforzare il proprio giudizio, di ottemperare ai propri doveri e di coltivare virtù quali la magnanimità, l'equità, la temperanza e l'umanità.

Rousseau con quest'analisi si pone chiaramente in antitesi agli illuministi, fiduciosi nel progresso e nella civilizzazione. Il decadimento morale degli uomini è iniziato con il loro processo di incivilimento e di socializzazione: ce ne danno un esempio certe popolazioni recentemente dominate e incivilite dagli Europei. Per necessità comunicative tra gli individui, sarebbero nate le prime parole, basate su una serie di suoni imitativi. Unica "lingua" universale, da essa sarebbero poi derivate le altre. Solo grazie alle parole l'uomo ha potuto iniziar a farsi delle idee generali. In quanto puramente frutto dell'intelletto, solo l'uomo fra tutti gli animali può possederle. Le passioni più pericolose devono essere regolate da leggi, prima fra tutte "quella che rende un sesso necessario all'altro". Si distingue in questa

passione l'aspetto fisico, il desiderio generale di unirsi, più indicato al carattere dell'uomo primitivo e quello morale, il sentimento amoroso particolare con il quale le donne dominano gli uomini e che perturba la civiltà umana di conflitti e di combattimenti a sangue.

Nella seconda parte del *Discorso*, Rousseau traccia una genealogia della società contemporanea e mostra attraverso quali trasformazioni e quali discontinuità si sia costituito l'uomo della storia. Descrive il processo di civilizzazione come una crescita delle capacità tecniche e intellettuali dell'uomo, cui corrisponde un progressivo deterioramento delle relazioni sociali e delle condizioni morali e spirituali.

Tratta brevemente della nascita della proprietà privata, dell'agricoltura, delle varie arti, della distinzione di classe basata sulle ricchezze possedute. La causa principale di tutti i mali va individuata nella diseguaglianza sociale generata dalla legittimazione del principio di proprietà. Questo è il vero peccato originale commesso dall'umanità. Da questo atto derivarono tutti i mali che hanno gradualmente snaturato l'umanità fino a renderla un organismo artificiale agente dietro sollecitazioni e spinte estranee. La causa della perdita della naturale varietà psicologica e comportamentale degli uomini va individuata nel progresso delle scienze e delle arti. Le scienze sono state prodotte dai peggiori sentimenti umani:

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 le scienze, ed anche la morale, traggono origine dall'orgoglio umano.

Lo Stato è stato costituito da un patto sociale. Tramite l'uso della legge i forti e i ricchi hanno potuto rafforzare il loro potere, rendere gli altri uomini loro schiavi e sfruttarli per trarne profitto. Lo Stato politico rimarrà per sempre stando a ciò imperfetto: essendo cominciato male, non si potrà mai rimediare ai vizi della costituzione.

Con questa tematica si delinea il termine estremo della disuguaglianza: l'abuso politico. Rousseau fa continui riferimenti alla storia antica greca, latina; cita i classici, per esempio Ovidio e, fra i suoi contemporanei, Locke e Hobbes. Si avverte una forte polemica contro la mortificazione e l'appiattimento delle naturali tendenze dei singoli individui, contro l'ipocrisia e contro il conformismo sociale. Quest'ultimo, snaturando la personalità dei singoli uomini, la modella su schemi precostituiti, nell'opera si invita invece a recuperare la semplicità e la spontaneità della natura umana.

Il tentativo di recuperare la natura originaria dell'uomo non è operato con l'intento di ricondurre l'uomo ad una mitica felicità presocietaria, ma è il tentativo di possedere in modo esatto la nozione di natura umana per usarla come "criterio" di valutazione del presente. Il miglioramento delle condizioni sociali e politiche dell'umanità può realizzarsi, infatti, soltanto se possediamo una regola di condotta ideale come parametro di riferimento.

Il mito dell'uomo naturale, del "buon selvaggio" che vive felice in armonia con i suoi simili e con la natura stessa, si rivela, dunque, un criterio utile per capire i procedimenti attraverso cui l'umanità gradualmente è stata costretta a rinunciare alla sua spontaneità e a lasciarsi modellare artificialmente dalle convenzioni sociali e dai ritrovati delle arti e delle tecniche. Solo dopo che questi procedimenti sono stati capiti, si potrà sperare di intervenire per cercare di cambiare il presente correggendolo alla luce dell'ideale, originaria natura umana.

Nel 1762 Rousseau mette mano al *Contratto Sociale*. In quest'opera sono evidenziati i caratteri generali del pensiero di Rousseau che si propone di fondare nuove basi per la libertà e l'uguaglianza tra gli uomini proprie dello stato di natura. E si apre con queste parole "L'uomo è nato libero e tuttavia è dappertutto in catene".

Con il *Contratto Sociale* Rousseau descrive un ipotetico Stato fondato su una “volontà generale” a stringere il contratto o patto sociale: un patto dei cittadini con loro stessi per giungere alla fondazione di una società di liberi ed eguali in cui sia possibile una convivenza tra gli individui.

La sicurezza e la libertà sono gli elementi costitutivi della nuova realtà ipotizzata dal filosofo: il cui perseguimento e la cui conservazione diventano l’obiettivo prioritario dell’uomo e della nuova comunità e politica. Nella costruzione del filosofo centrale è il concetto di patto sociale, un patto di associazione, in cui nessun individuo è titolare per natura di autorità su altre persone e in cui ognuno accetta la clausola di alienarsi completamente a tutta la comunità, non temendo la perdita dei propri diritti, perché tale condizione è comune a tutti.

Obiettivo di Rousseau è quello di prefigurare un percorso per il quale gli uomini si alienino tutti e completamente, restando però tutti uguali fra loro e soggetti solo a se stessi; propone quindi di fondare *ex novo* la società sulla base del patto sociale, che trova le sue fondamenta nella natura stessa dell’uomo. Infatti, per natura, nessun uomo ha diritto di esercitare una qualsiasi autorità su di un altro e solo il consenso dell’altro può autorizzare ad esercitare la sua autorità su di lui e il patto è appunto l’espressione di questo consenso.

La società di Rousseau è un corpo sociale che rappresenta tutti i suoi componenti che hanno stipulato liberamente il patto nel quale hanno riposto tutti i loro diritti. E’ quindi, un corpo sociale composto individui che hanno come comune obiettivo quello di lavorare insieme per la comunità stessa. “Si è convenuto che tutto ciò che ciascuno col patto sociale aliena del suo potere, dei suoi beni, della sua libertà, è unicamente la parte di tutto ciò il cui uso è importante per la comunità”.

L'atto costitutivo della comunità avviene sul piano di una assoluta uguaglianza: così non esiste nessun rapporto di dipendenza fra gli individui, ma soltanto un legame di ciascuno con la realtà politico-associativa, cioè un legame con se stessi. Il popolo sovrano è il solo a poter legittimamente legiferare; se si darà dei magistrati, questi potranno in ogni momento essere revocati dalla volontà generale. È anche molto importante che le istituzioni politiche create dal popolo in assemblea non rafforzino troppo la propria esistenza fino a non poter essere sospese o mutate; infatti, leggi troppo rigide, non flessibili e non in grado di adattarsi alle diverse realtà con le quali gli uomini si troverebbero a contatto, risultano essere pericolose e dannose.

Il singolo è suddito (in quanto rispetta le leggi), cittadino e sovrano (in quanto partecipa alle leggi). La legge, quindi, deve essere promulgata/approvata da tutti (=sovrano), essere rivolta a tutti (=solo così è una legge equa) e accettata da tutti. Le leggi sono l'espressione più diretta e più autentica della volontà generale. Ogni cittadino deve, pertanto, obbligatoriamente partecipare alla vita politica.

Rousseau ritiene, inoltre, che sia compito del popolo sovrano occuparsi della distribuzione della ricchezza e della proprietà in modo tale che “nessun cittadino sia tanto opulento da poterne comprare un altro, e nessuno tanto povero da esser costretto a vendersi”. Circa il diritto di proprietà, quindi, si può dire che ogni cittadino ha il diritto di occupare la terra che è indispensabile e sufficiente alla propria sopravvivenza. Rousseau, come Locke, sostiene che l'individuo ha diritto solo alle terre che vengono coltivate e che sono necessarie e sufficienti alla sua sopravvivenza.

Quindi, seguendo la “volontà generale” si riesce a governare la politica attraverso la “sovranità” che trova espressione nella “legge”. La sovranità non è divisibile e, pertanto, è separata dal governo che ha come compito l'attuazione delle leggi e la difesa della libertà.

“Per la stessa ragione per cui la sovranità è inalienabile, essa è indivisibile”.

La sovranità è illimitata e rifiuta ogni tipo di delega. Esiste un parallelismo tra la concezione legislativa e quella politica. In essa risiede il potere legislativo, esercitato direttamente dal popolo; mentre un “governo”, controllato dal popolo e revocabile in qualsiasi momento, esegue le decisioni del sovrano. La sovranità non può essere alienata poiché essa è in stretta relazione con un’altra realtà, per sua natura inalienabile: la volontà generale. Il governo è l’intermediario tra il corpo politico e i sudditi ed ha il compito di eseguire le leggi. Talvolta accade che i governi degenerino opponendo alla volontà generale una loro volontà particolare, ma in definitiva non hanno alcun’autorità verso il popolo, che è il vero detentore della sovranità. Il governo decade ogni volta che il popolo si riunisce in assemblea. In tale occasione cessa ogni potere del sovrano in quanto il popolo rievoca a se tutti i poteri per la conservazione del patto sociale.

Per quanto riguarda la religione, poi, Rousseau la distingue in tre tipi:

- religione dell’uomo: quella che predica il distacco dalle cose terrene e materiali.

Dura la critica di Rousseau verso il cristianesimo, che dispone gli animi alla servitù insegnando la rassegnazione: “Il cristiano è il cittadino di due mondi tra loro incomunicanti, un uomo in costante contraddizione con se stesso”, “i veri cristiani sono fatti per essere schiavi”.

- la religione del prete: quella che distrugge l’unità, la compattezza del corpo sociale perché offre un’altra figura di riferimento, in contrasto con quella politica, la figura del prete: impone “agli uomini due legislazioni, due capi, due patrie e impedisce loro di essere contemporaneamente devoti

e cittadini”.

- la religione del cittadino: quella che affida divinità, dogmi e riti alle prescrizioni delle leggi e li riserva ai membri di una sola nazione.

La proposta di Rousseau è quella di aderire ad una “religione civile”: i dogmi del culto devono rispettare la morale che rende il cittadino rispettoso delle leggi; il cittadino è libero di professare e credere a tutto ciò che non coinvolge la comunità politica.

“Spetta al sovrano fissare gli articoli, non precisamente come dogmi di religione, ma come sentimenti di socievolezza, senza i quali è impossibile essere buon cittadino o suddito fedele”. Rousseau, insomma, insiste sulla necessità di una “professione di fede puramente civile” che non distolga il cittadino dalla cura per l’interesse temporale della patria.

Le caratteristiche indispensabili affinché il Contratto Sociale possa affermarsi in uno stato, dando quindi vita ad una Repubblica, Stato Perfetto, sono le seguenti:

- che il popolo non sia evoluto. Deve essere infatti barbaro ma non selvaggio, giovane e vergine, capace di darsi delle istituzioni nuove.
- che le dimensioni dello stato siano medie. In modo tale che non sia né tanto piccolo da dover dipendere economicamente e da poter essere schiacciato da altri stati né tanto grande da avere delle mire espansionistiche.
- che la società sia costituita da più famiglie (preferibilmente contadine o piccole proprietarie terriere) che abitino lontano tra loro così da essere indipendenti economicamente le une dalle altre.
- che la distribuzione della ricchezza sia equa e che tutti abbiano più o meno lo stesso reddito. Così che non si formi

un rapporto socialmente disuguale (come quello servo-padrone).

- è auspicabile, inoltre, la presenza di un legislatore che sia in grado di dare delle leggi iniziali.

Dello stesso anno è *L'Emilio*. Dopo un soggiorno in Inghilterra, ritorna a Parigi dove trascorre gli ultimi anni della sua vita dove si spegno il 2 luglio del 1778.

1.2 JEAN-JACQUES ROUSSEAU E L'ANTIMODERNITA'

“Lettori, ricordatevi sempre che colui che vi parla non è né un dotto né un filosofo, ma un uomo semplice, amico della verità, senza partito, senza sistema; un solitario che, vivendo poco con gli uomini, ha meno occasione di assorbirne i pregiudizi, e maggior tempo per riflettere su quello che lo colpisce quando è con essi in relazione⁸.”

Ginevra all'inizio del XVIII secolo era una tranquilla città calvinista adagiata sul placido lago omonimo. Era anche capitale della Repubblica di Ginevra e secondo molti economisti il centro più importante della finanza internazionale⁹. E in questa città, nel 1712 nacque Jean-Jacques Rousseau. Un ambiente raccolto e bigotto nel quale viveva la ricca nobiltà francofona.

Il giovane Jean-Jacques, invece, proveniva da una famiglia povera, con una madre persa in tenera età e un padre orologiaio di comprovata fede calvinista. Evidentemente, avvertì sin da giovane la differenza con l'aristocrazia che gestiva il potere e sposò con forza e vigore le idee repubblicane del padre.

Le vicissitudini della vita lo portarono ad abbandonare la città natale per cominciare un lungo vagabondare tra Francia e Svizzera.

Nei continui spostamenti, ospite di Madame de Warens, si convertì al cristianesimo. Dai continui soggiorni e spostamenti emerge quell'incoerenza tipica della vita di Rousseau. Grazie alle aristocratiche nobildonne che lo ospitano e lo amano riesce a vivere serenamente. Eppure, in privato e negli scritti, quel mondo è deriso e criticato aspramente. Egli stesso avrà a dire della propria vita:

⁸ Rousseau, Jean-Jacques, *Emile*, II, in *Opere*, p. 411

⁹ Braudel, Fernand, *Civiltà materiale, economia e capitalismo*, vol II, pag. 542, Torino, Einaudi, 1981

*Tutta la mia vita non è stata che una lunga fantasticheria divisa in capitoli dalle mie passeggiate di ogni giorno*¹⁰.

Un Rousseau multiforme ed eclettico, che affascinò i lettori con *l'Emilio*¹¹; fece lacrimare i contemporanei con le *Confessioni*¹²;

¹⁰ Rousseau, Jean-Jacques, *Oeuvres complètes*, vol.I, p. 1165

¹¹ Rousseau, Jean-Jacques, *L'Emilio*, trad. it. Laterza, Bari, 1993. Si tratta di un romanzo pedagogico diviso in cinque parti, corrispondenti alle cinque fasi fondamentali della vita del giovane considerate da Rousseau. La prima fase va dalla nascita fino a quando il bambino è in grado di parlare. Durante questa fase il fanciullo fa le prime esperienze con le realtà esterne. La seconda fase arriva fino ai dodici anni. Ciò che maggiormente colpisce il giovane in questa fase della vita sono le esperienze sensoriali; il criterio in base a cui valutare tali esperienze è costituito dal piacere e dal dolore. La terza fase, dai dodici ai quattordici anni, è quella in cui il ragazzo riceve la sua educazione sessuale e religiosa. Secondo Rousseau questa è l'età migliore, perché prima non sarebbe in grado di comprendere il valore degli insegnamenti fornitigli in materia. La quarta fase tratta dell'adolescenza di Emilio. Gli si insegneranno la storia, la morale e la religione. La quinta ed ultima fase è quella in cui è ormai pronto ad entrare nella società e ricerca la donna della sua vita, Sofia, educata in maniera da essere la compagna ideale di Emilio. Accanto al principio fondamentale dell'educazione naturale, Rousseau mostra l'importanza di almeno altri due concetti. Educazione negativa. Teorizza il non intervento da parte dell'educatore, che deve soltanto accompagnare la crescita del fanciullo, mantenerlo isolato e al riparo dalle influenze della società corrotta ed eventualmente correggerlo, ma attraverso l'esempio o l'intervento indiretto. L'importante è lasciare fare alla natura il suo corso. Educazione indiretta. L'uomo viene educato dalla natura, dalle cose e dagli uomini. Una corretta educazione esige la valorizzazione della natura e delle cose e l'eliminazione dell'influsso degli uomini. Anzi alle cose è demandato il ruolo di avviare una coercizione sugli istinti e la libertà infantile, di creare dei limiti alla loro espressione e di avviarne una precisa regolamentazione. Il fanciullo attraverso i contatti con le cose, cresce moralmente e intellettualmente e lo stesso educatore dovrà intervenire nella crescita di Emilio solo attraverso le cose, sia che si tratti di una lezione di economia o di morale, come di una di astronomia. Interessante notare come le sue affermazioni sull'educazione negativa e indiretta siano spesso e volentieri smentite dai richiami dell'autore all'autoritarismo, al deciso intervento dell'educatore. Incoerenza di pensiero, come sempre accade con Rousseau.

¹² Tra il 1764 e il 1770 Jean-Jacques Rousseau scrisse le *Confessioni*, il suo capolavoro letterario. Queste sono un trattato letterario autobiografico sui primi 53 anni di vita dell'autore, in 12 libri. Oggi incluse negli *Scritti autobiografici*, uscirono a stampa solo postume (la prima parte nel 1782 e la seconda nel 1789). La redazione delle *Confessioni* iniziò nel 1764; Rousseau ne redasse i primi otto libri a Wootton, dopo la rottura dell'amicizia con David Hume e ne continuò la scrittura durante il suo rientro a Parigi. Dopo le reazioni negative scatenate dalla lettura pubblica di alcuni brani, Rousseau stabilì che l'opera venisse pubblicata dopo la sua morte. Nel 1771, Louise d'Épinay, appoggiata da Denis Diderot, chiese alla polizia di far interrompere le letture pubbliche che Rousseau ne stava facendo. La prima parte, con Preambolo e 6 capitoli, ricopre gli anni 1712-1740: sono gli anni di formazione, dalla nascita a Ginevra all'arrivo a Parigi, quando l'autore ha 28 anni. La seconda parte, dal capitolo 7 in poi, ricopre gli anni 1741-1765: la sua introduzione negli ambienti della capitale che si dedicano a musica e filosofia, con la pubblicazione delle opere e gli attacchi subiti dopo aver scritto *Emilio o dell'educazione* e la conseguente fuga in

alimentò rivoluzioni con *Il Contratto Sociale*¹³.. Una mina vagante nella storia del pensiero politico.

Da tutti, fautori o detrattori, oggi è ritenuto uno degli autori fondamentali per comprendere *ab imo* la genesi dell'uomo moderno e del mondo contemporaneo.

Interessante è, da questo punto di vista, l'analisi lucida e attenta che ne fa il sociologo e professore Lorenzo Infantino. Nell'opera *Potere. La*

Svizzera. L'autobiografia costituisce l'approdo di tutto l'itinerario dello scrittore: di fronte alle ingannevoli "apparenze", egli vuole ristabilire la "trasparenza" salvatrice. La confessione appare come un rito di espiazione e purificazione per mezzo del quale si riconquista l'innocenza "naturale", la verità, l'autenticità. Rendendo pubblica la colpa, la confessione consente di conquistare la purezza e si ribalta in autodifesa, autoesaltazione. Così, grazie al coraggio di denunciarsi, Rousseau può ergersi a campione del bene, proclamare la propria superiorità di fronte all'incomprensione dei suoi contemporanei. Nelle *Confessioni*, l'antinomia menzogna-trasparenza trova la sua espressione più ambigua e interessante dal punto di vista letterario. L'opera appare al lettore moderno una rete complessa di mistificazioni più o meno consapevoli, e in questo senso conduce a una "verità" sull'uomo Rousseau: dietro le numerose stratificazioni dell'autoanalisi, emerge una personalità complessa, stretta tra narcisismo e paranoia, amore di sé e mania di persecuzione, desiderio e insoddisfazione. Il titolo sicuramente si rifà alle *Confessioni* di Agostino d'Ippona (meglio noto come sant'Agostino), scritte in latino nel IV secolo.

¹³ In quest'opera sono evidenziati i caratteri generali del pensiero di Rousseau il quale si propone di fondare nuove basi per la libertà e l'uguaglianza tra gli uomini proprie dello stato di natura: infatti il libro si apre con queste parole "L'uomo è nato libero e tuttavia è dappertutto in catene". Rousseau descrive un ipotetico Stato fondato su una "volontà generale" a stringere il contratto o patto sociale: un patto dei cittadini con loro stessi per giungere alla fondazione di una società di liberi ed eguali in cui sia possibile una convivenza tra gli individui. Gli elementi costitutivi di questa nuova realtà ipotizzata dall'autore sono la sicurezza e la libertà: la loro conservazione diventa l'obiettivo prioritario dell'uomo e della nuova comunità. L'idea centrale dell'opera è il patto sociale; esso è un patto di associazione in cui nessun individuo è titolare, per natura, di alcuna autorità su altre persone e in cui ognuno accetta la clausola di alienarsi completamente da tutta la comunità, senza temere la perdita dei propri diritti, perché tale condizione è comune a tutti. L'obiettivo di Rousseau, a mio parere, è quello di creare un percorso per il quale gli uomini si allontanino tutti e completamente, restando però uguali fra loro e soggetti solo a se stessi. A questo scopo propone infatti di fondare questa nuova società sulla base del patto sociale, che trova le sue fondamenta nella natura stessa dell'uomo: infatti, proprio per natura, nessun uomo ha diritto di esercitare una qualsiasi autorità su di un altro e solo il consenso dell'altro può autorizzare ad esercitare la sua autorità su di lui e il patto è appunto l'espressione di questo "consenso".

La società ipotizzata da Rousseau è un "corpo sociale", il quale rappresenta tutti i suoi componenti che hanno stipulato liberamente il patto nel quale hanno riposto tutti i loro diritti. E' quindi composto da individui che hanno come comune obiettivo quello di lavorare insieme per la comunità stessa. Il patto sociale deve perciò avvenire sul piano di un'uguaglianza assoluta, cosicché non si instauri nessun rapporto di dipendenza fra gli individui. La volontà generale ha così lo scopo di garantire il bene pubblico.

*dimensione politica dell'azione umana*¹⁴, egli, dopo aver esaminato una schiera di pensatori, sottolinea che le teorie roussoniane assumono un carattere dirimente per la comprensione della complessità della modernità. Pur tuttavia, esse possono essere oggetto di confutazione. Nel suo scritto, Infantino annoda le fila del rapporto tra costruzione della società e potere. Il nesso logico tra le due costruzioni teoriche è da ricercare, *in primis*, nella innata condizione umana per la quale ogni azione che svolgiamo ha una finalità politica.

I consessi umani nascono dall'esigenza imprescindibile di soddisfare bisogni, che altrimenti, ovvero nella condizione di singolo, difficilmente potrebbero essere soddisfatti. Le azioni, inoltre, hanno una finalità che risiede nella possibilità di realizzare progetti in un determinato momento storico.

L'altra faccia della medaglia è costituita dalla conflittualità insita nello stare insieme sociale. La cooperazione sociale volontaria si deframmenta nello stato individuale volto a raggiungere un privilegio personale o una collocazione vantaggiosa.

L'*incipit* della riflessione di Infantino non può che rimandarci al *Contratto sociale* di Rousseau. Infatti, per ricucire la ferita nascono le scienze sociali.

Dopo questa giusta premessa, in che modo possiamo affermare che il pensiero del pensatore ginevrino sia antimoderno.

Un elemento che sicuramente spicca nelle riflessioni di Rousseau è il suo rifiuto della scienza e della tecnologia *tout court*.

*Le scienze le lettere e le arti soffocano il sentimento di quella libertà originaria per la quale sembravano nati*¹⁵. *Le scienze e le arti non*

¹⁴ Infantino, Lorenzo, *Potere. La dimensione politica dell'azione umana*, Rubbettino Editore, Soveria Mannelli 2013

¹⁵ Bedeschi, Giuseppe, *Il rifiuto della modernità. Saggio su Jean- Jacques Rousseau*, Le Lettere, 2011 ,pag.33

*solo sono inutili quanto lo scopo che si propongono ma sono altresì pericolose per gli effetti che producono*¹⁶.

Definizioni sicuramente taglienti che non lasciano spazio a controdeduzioni. Nelle scienze, per Rousseau, vi era solo regresso e decadenza morale.

Ma il male dei mali era la *curiositas*, vero flagello che spingeva gli uomini a ricerche vane che li allontanavano dai loro doveri di cittadini e dall'ottenimento della *virtus* politica.

La società virtuosa immaginata dal filosofo svizzero, infatti, non ha bisogno né di crescita economica né di conseguenza di cultura scientifica e di tecnologia. Anzi, dopo la conversione al cattolicesimo, il modello ideale di Rousseau si avvicina a quello ascetico-pauperistico tipico del proto comunità cristiane.

Altro elemento di antimodernità, come abbiamo evidenziato anche dall'analisi di Infantino, è la dura critica alle società moderne. Quest'ultime, a detta del pensatore svizzero, sarebbero ormai coacervi di individualità e avidi di potere e guadagno.

Una delle ragioni di progressiva e graduale decadenza dallo stato originario di beatitudine, è da individuarsi nella realizzazione dell'individuo e, più esattamente, nel conseguimento dell'amore di sé che ha contribuito a distruggere l'originaria bontà e innocenza dell'uomo.

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...

¹⁶ Bedeschi, Giuseppe, *Il rifiuto della modernità*, cit. pag. 36

Un ulteriore elemento di antimodernità è riconoscibile nella sua meditazione politica e nell'encomio alle piccole comunità che si dedicavano alla caccia e alla pesca, in quanto società sprovviste di violenza.

Di converso, la società moderna è caratterizzata da una permanente violenza che si riflette a livello di rapporti fra Stati. Violenza che ha la sua radice nella vita e nell'economia moderna.

In quest'ottica, illuminante è il concetto del denaro espresso da Rousseau. L'elemento antimoderno si manifesta anche nella volontà, da parte l'autore, di abolire il denaro, le transazioni commerciali e finanziarie ritornando ad una comunità di agricoltori e di piccoli artigiani. Il potere del denaro è un portato della nascente modernità, che ha collocato il borghese al posto del cittadino.

L'uomo moderno non vive né per gli altri né per la patria, ma soltanto per la considerazione di un'opinione pubblica spontaneamente portata a ricalcare il credito sociale sul credito monetario, cioè sul denaro. Rousseau chiama tale atteggiamento *amor proprio*, e in esso vede una degenerazione dell'*amore in sé*.

Scrivono Pierre Manent su queste affermazioni di Rousseau:

Anzi ne è per certi versi l'opposto. L'amor proprio vive di comparazioni, è il desiderio di vedersi attribuire dagli altri la stessa stima che ci si assegna da soli, ed è condannato ad essere frustrato, dal momento che ciascuno ha il medesimo amor proprio e prova il medesimo desiderio. L'amor proprio sa di non poter essere soddisfatto, ed odia gli altri per il loro amor proprio. Esso nutre nell'anima la frustrata predilezione di se stessi e l'odio impotente degli altri. L'uomo di una simile società vive esclusivamente nello sguardo degli altri, che odia¹⁷. Ancora Infantino interviene sull'argomento: Ah, se non ci fosse il denaro! È questa l'esclamazione che sovente ascoltiamo da tante

¹⁷ Manent Pierre, *Histoire intellectuelle du libéralisme. Dix leçons*, Hachette-Pluriel, Paris 1988 (prima edizione: Calmann-Lévy, Paris 1987), pag. 155. Il sesto capitolo dell'opera si intitola «Rousseau critico del liberalismo»

persone, che probabilmente imputano il dramma della condizione umana alla comparsa del denaro. Immaginano forse che, in un mondo privo di ogni mezzo di scambio, la vita recupererebbe la virtù e la generosità del buon tempo antico. Ma quell'epoca semplice e provvida non è mai esistita. Gli uomini hanno vissuto in società severamente gerarchizzate, in condizione di servi o di schiavi. Hanno dovuto patire la violenza e l'abiezione, carestie di ogni tipo, inarrestabili epidemie e la morte per la pur minima malattia. Quella del buon tempo antico, felice e non ancora corrotto, è solamente un'illusione, qualcosa che dal punto di vista storico e metodologico è totalmente insostenibile¹⁸.

Ma il rifiuto del denaro si innesta in una più ampia speculazione dei sistemi politici. Sempre dal *contratto sociale*, il filosofo fa emergere la sua idea di rifiuto della democrazia rappresentativa in luogo della democrazia diretta.

Altro aspetto interessante risiede nel fatto che lo stato immaginato dal filosofo svizzero implica una negazione del concetto di opinione pubblica: dal suo punto di vista, infatti, i cittadini non dovrebbero poter comunicare tra loro quando deliberano e, quindi, non potrebbero discutere né tantomeno associarsi per formare club o partiti.

Inoltre, la volontà generale alla quale accenna il filosofo svizzero è a tutti gli effetti un'entità non solo astratta ma anche mistica che risulta essere completamente coerente con una elaborazione politica per la quale tutti i cittadini devono essere assolutamente uguali, sia nel pensiero sia nella vita quotidiana, e fra di loro concordi.

La stessa figura del legislatore, presenta caratteristiche analoghe a quella volontà generale. Essa ci appare complessivamente come una figura che presenta caratteri sovrumani e divini poiché il legislatore ha un'intelligenza superiore in grado di vedere le passioni umane senza esserne coinvolto. In altri termini il legislatore è una sorta di demiurgo

¹⁸ Infantino, Lorenzo, *Denaro e libertà di scelta*, articolo pubblicato su www.fondazionehayek.it,

che plasma la società civile trasformandola in una totalità etica. Continuando su questa linea, a sostegno sia della volontà generale che dell'opera del legislatore, il filosofo svizzero individuava nella religione civile o laica uno strumento indispensabile per plasmare la società civile. Infatti, la religione di Stato consente al legislatore di penetrare nelle coscienze individuali assurgendo al ruolo di una vera propria inquisizione laica (come dimostra d'altra parte la legittimazione all'uso della pena di morte da parte del legislatore nei confronti di coloro che non rispettavano la religione).

Significativa è la funzione che il filosofo ginevrino assegna alla cultura: l'unica cultura veramente utile è quella che consente di coprire tutti gli ambiti della società, e cioè quella ispirata all'esaltazione della patria, della religione laica, privando di fatto i singoli cittadini della libertà di pensiero e di associazione.

Il procedimento, insomma, che il Rousseau mette in atto è una sorta di *politicizzazione molecolare della vita dei cittadini*. Infatti, l'enfasi posta dal filosofo sul concetto di patria e di educazione nazionale gli consentiva di servirsene per controllare la vita degli individui plasmandoli in modo completo fin dalla nascita.

Complessivamente, la concezione dello Stato indicata dal filosofo svizzero nel *Contratto*, è quella di un ente che, attraverso la religione laica e attraverso la cultura della patria, deve plasmare tutti i pensieri e tutti i sentimenti degli individui e che implica, sottolinea Bedeschi, uno Stato proprietario in grado di regolare la sfera economica in tutti i suoi aspetti.

In fondo, l'importanza dell'elemento religioso è agevolmente spiegabile nella concezione misticheggiante che Rousseau ebbe della storia secondo la quale l'uomo avrebbe attraversato sostanzialmente tre stadi nel suo sviluppo: quello iniziale, fatto di innocenza e felicità originaria che caratterizza lo Stato naturale, quello di corruzione e di caduta che invece caratterizza la società civile e, infine, la redenzione e

il riscatto morale che l'uomo potrà conseguire soltanto aderendo alla concezione sociale di Rousseau.

CAPITOLO SECONDO

2.1 LA SAUVAGERIE E LA SOCIETÀ

L'uomo selvaggio non aspira che alla quiete e alla libertà, altro non vuole che vivere e restare in ozio... Il cittadino, al contrario, è sempre attivo, suda, si agita, lavora fino alla morte; fa la corte ai potenti che odia e ai ricchi che disprezza, non si risparmia per ottenere l'onore di servirli, si vanta orgogliosamente della propria bassezza e della loro protezione; e, fiero della propria schiavitù, parla con disprezzo di quelli che non hanno l'onore di dividerla¹⁹.

Che la questione della *sauvagerie* sia un elemento determinante per esprimere una definizione di antimodernità circa il pensiero di Rousseau è un *topos* forse superfluo.

Il selvaggio, per il nostro autore, rappresenta l'uomo naturale, il prototipo archetipale di una leggendaria *età dell'oro*. Pur tuttavia, lo stesso Rousseau ci dice che non è facile ricercarne la genesi in quanto bisogna inoltrarsi negli offuscati meandri di un passato *che non esiste più, che forse non è esistito, che probabilmente non esisterà mai, ma del quale è tuttavia necessario avere nozioni giuste per poter valutare bene il nostro stato presente²⁰.*

La *sauvagerie* fu propria di tutte le civiltà e culture, anche di quelle primitive, e si definì meglio tra il XVI e il XVIII secolo. Quale fu l'idea che fece sorgere questo tema? Essenzialmente un articolato insieme di insoddisfazioni, di ingiustizie, l'impossibilità di rimuovere ciò che era problematico in ogni società e che faceva nascere il bisogno di un'ideologia compensatoria, in un tempo in cui il presente era visto come inaccettabile e iniquo.

¹⁹ Rousseau, Jean Jacques *Discours sur l'inégalité parmi les hommes, Contrat social, Economie politique*; a cura di P. Alatri, Utet, Torino, 1970

²⁰ Gagnebin B. et Raymond M., *Introduzione alle Oeuvres complètes*, 4 voll., Bibliothèque de la Pléiade, Gallimard, Paris, 1959-69.

Scrive a questo proposito Enea Balmas nel saggio *Il buon selvaggio* nella cultura francese del Settecento:

“*Lo stato di natura rappresenta, non tanto uno stadio di sviluppo dell’umanità storicamente determinato, quanto piuttosto un criterio direttivo: questo stato serve agli uomini per comprendere che cosa l’umanità è diventata e che cosa sarebbe potuta diventare*²¹.”

La tendenza, particolarmente diffusa nella letteratura francese del Settecento, fu di proiettare sulla figura dell’indigeno quella di un interlocutore di dialoghi filosofici e autore di lettere dai contenuti critici nei confronti della civiltà europea. Il ruolo di questa figura era quello di polemizzare contro la religione, le leggi, la proprietà privata e tutto ciò che si identificava con l’antica società feudale e i suoi vincoli, ancora dominanti in Europa, accusati di provocarne la decadenza morale.

Quindi, anche Rousseau si immette in questo filone, che aveva un cliché ormai consolidato. Infatti, egli descrive la costituzione fisica dell’uomo naturale con lo scopo di dimostrare che questo è un essere individuale e non sociale.

Il passaggio al suo *status* sociale lo aveva reso debole e timoroso. In quest’ottica, la società moderna post-costituita aveva inesorabilmente *inquinato* l’idea originaria dell’uomo di natura.

Difatti, l’uomo, *ab origine* buono, era stato rovinato dalla scellerata organizzazione della società, trasportato verso una malvagità dai rapporti di concorrenza e di dipendenza sociale.

La creazione di un *Homo novus* non può prescindere dalla rigenerazione della società. La società attuale, per Rousseau, aveva degenerato la morale e i costumi attraverso il lusso e il commercio. Mentre l’uomo di natura, il buon selvaggio, conservava il *mos maiorum* intatto e integro.

²¹ Balmas, Enea, *Il buon selvaggio nella cultura francese del Settecento*, Milano: Cisalpino-Goliardica, 1980

Dispersione di una purezza primordiale avvenuta anche attraverso il tanto decantato, per Rousseau, progresso artistico e tecnologico che invece aveva per sempre interrotto la catena di solidarietà sociale instaurando esasperazione e disagio sociale.

Emerge con chiarezza, in questa interpretazione, il carattere di antimodernità del pensatore svizzero. Infatti, ben sappiamo che il punto di partenza di qualsiasi società è la condizione di reciprocità e la necessità della cooperazione.

Come ha ben evidenziato Lorenzo Infantino, la scarsità è la molla che ha spinto gli uomini a collaborare. Ma la necessità della *συνέργεια* tra gli uomini comporta, di converso, il *πόλεμος*. Questo meccanismo implica che essa è *determinata da una precisa situazione storico-sociale, contiene già la formula attraverso la quale il conflitto si svolge*²². Infantino, inoltre, fa notare che la proprietà privata serve a normalizzare lo stato di scarsità con effetti di rappacificamento sociale.

L'uomo, tuttavia, cerca di evadere dalla condizione di scarsità anche attraverso l'allargamento delle *chance* di vita, cioè attraverso l'aumento dei beni a disposizione e la creazione di nuovi beni, definendo, così, quel fenomeno conosciuto come lusso, inteso come spesa fatta per soddisfare un bisogno raffinato e che, quindi, eccede i consumi socialmente accettati come necessari.

Rousseau insiste sul fatto che la ricchezza e la sapienza sono solo elementi di corruzione sociale. Anzi, egli entra in aperta polemica con molti pensatori del suo tempo circa l'impronta corruttrice del lusso. Forse è fin troppo influenzato dall'arcivescovo francese François de Salignac de La Mothe-Fénelon che affermava:

“Così come troppo potere corrompe i re, così il lusso rovina un'intera nazione.”

²² Infantino, Lorenzo, *Potere. La dimensione politica dell'azione umana* cit. Pag 10

Infantino, invece, ci dice che il *territorio del lusso coincide con quello della scelta, di un “mondo molto grande”, in cui appaiono “nuove tecniche, nuove arti, nuovi piaceri*²³.”

Per il filosofo di Ginevra, invece, depravazione e corruzione societaria dei costumi vanno di pari passo con l’evoluzione scientifica e cita come esempio la *virtuosissima* città di Sparta.

²³ Infantino, Lorenzo, Potere. *La dimensione politica dell’azione umana* cit. Pag 184

2.2 IL MODELLO SPARTANO

«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.

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 Atene²⁴?

Per Rousseau, Sparta risulta essere il modello perfetto di società omogenea. Quella società nella quale la conflittualità è azzerata. Infatti, essa rappresenta il modello di comunità talmente omogenea, sia dal punto di vista degli interessi materiali che da quelli immateriali, da rendere il conflitto se non impossibile, perlomeno estremamente improbabile.

La città del Peloponneso è contrapposta ad Atene. Atene raffigura il predominio del pensiero sull'azione, anzi la città dell'Attica non è mai considerata come un'autentica democrazia, ma anziché, come

²⁴ Rousseau, Jean Jacques, *Discours sur les sciences et les arts* trad. It. In “Scritti politici”, a cura di E. e M. Garin, Laterza, Roma- Bari, 1971

rimarca anche Infantino, *come una aristocrazia assai tirannica, retta da sapienti e oratori*²⁵, in cui il popolo si trovava nell'impossibilità di agire come corpo sovrano.

Per assurdo, sembra che il ruolo di Atene sia un motivo storico per far emergere il ruolo di Sparta. Ma quali peculiarità influenzarono il pensiero di Rousseau?

La città lacedemone era la culla di quelle qualità che caratterizzano la repubblica ideale:

- estensione modesta;
 - chiusura verso gli stranieri;
 - assenza di commercio, ricchezza e lusso;
 - conseguente eguaglianza economica tra i cittadini;
 - semplicità di costumi;
 - educazione pubblica;
 - esaltazione dello spirito di disciplina e del sacrificio di sé,
- considerate le somme qualità del cittadino;
- netta separazione di ruoli tra donne e uomini;
 - trascuratezza verso ogni forma di erudizione, filosofia, arte e scienza;
 - celebrazione di feste e giochi pubblici che rafforzassero lo spirito di appartenenza dei cittadini; attiva partecipazione politica;
 - centralità della vita militare.

In fondo, come ci dice Infantino²⁶, nell'immaginario collettivo pre-rivoluzione francese, il *mito di Sparta* era in voga tra i circoli dell'*élite* culturale europea. Essa rappresentava la *Repubblica dei semidei più che degli uomini*²⁷.

Ad una analisi più attenta della riflessione di Rousseau ci accorgiamo

²⁵ Infantino, Lorenzo, Potere. *La dimensione politica dell'azione umana* cit. Pag 110

²⁶ Infantino, Lorenzo, Potere. *La dimensione politica dell'azione umana* cit. Pag 109

²⁷ Rousseau, Jean Jacques, *Discours sur les sciences et les arts* cit. pag 11

che il filosofo non coglie pienamente gli elementi storici di Sparta.

La sua ammirazione per la vita militare spartana cozza con l'idiosincrasia dimostrata verso la guerra e la conquista per espansionismo.

Anzi, lo strumento della guerra è visto come un mezzo con cui la classe dominante cerca di rafforzare la propria posizione di supremazia; inoltre, egli compara il desiderio di conquista ai bisogni non naturali che rendono infelice l'individuo. Ne emergerebbe, quindi, un modello utopistico di riferimento.

La città di Licurgo è un riferimento concettuale e non fattuale. Un bel dilemma che sottolinea ancora una volta l'ambiguità incoerente del filosofo. E, contemporaneamente, genera un amletico dubbio: se l'uomo raccoglie la felicità solo in quanto essere isolato, come può raggiungerla nell'ambito di una comunità che ne assorbe e in fondo nega l'individualità? Può Sparta, che annulla la singolarità in luogo della unicità, essere il modello di riferimento per la piena realizzazione della felicità dell'uomo?

Rousseau non è Machiavelli e non può giustificare il fine attraverso le azioni volte al suo raggiungimento. E in questo sembra essere incoerente. Solo l'accettazione delle innumerevoli e spesso contraddittorie sfaccettature della città lacedemone (espansionismo, abolizione della sfera privata e ridimensionamento di quella familiare a vantaggio della comunità) avrebbero sciolto il nodo della sintesi tra interessi del singolo e bene dello Stato. Rousseau, all'opposto, fantastica di una comunità pacifica e chiusa in se stessa, caratterizzata dalla ferrea disciplina militare di Sparta, ma i cui abitanti conducono una tranquilla vita isolata in seno alla famiglia come i *Montagnons*²⁸.

²⁸ Nella *Lettera a d'Alembert*, Rousseau menziona un suo ricordo di gioventù. Afferma di aver visto, presso Neuchâtel uno spettacolo "molto piacevole e forse unico al mondo": una montagna intera coperta di case delle quali ciascuna sta al centro dei campi che ne dipendono; in modo che queste case, separate da distanze proporzionali alle ricchezze dei loro proprietari, offrono contemporaneamente ai numerosi abitanti di questa montagna il raccoglimento tipico di un eremo e i piaceri

Un tale modello di felicità familiare, però, è in aperta e inconciliabile contraddizione con il modello di Sparta.

Questa utopia cerca, in realtà, di combinare due divergenti percorsi per giungere alla felicità individuale contrapposti tra loro: la felicità scevra della famiglia nucleare da un lato e dall'altro il senso di appartenenza a una comunità politica organica in cui gli individui esistono solo in quanto membri. L'inconciliabilità tra le due alternative contraddistingue non solo la posizione di Rousseau, ma tutte quelle teorie che ritengono che la felicità individuale sia realizzabile solo all'interno di una comunità provvista di determinate caratteristiche (estensione ridotta, spiccata identità collettiva, omogeneità etica e una immutabilità di fondo). I bisogni di una comunità di questo tipo si trovano spesso in conflitto con quelli degli individui che la compongono. Il prezzo della "felicità" è quello di un rigido conformismo a modelli di vita pre-costituiti: una tirannia etica della tradizione o della maggioranza.

della società. Questi felici contadini, tutti agiati e liberi da tasse, imposte, balzelli, corvè, coltivano con tutta la cura possibile dei campi il cui prodotto tocca a loro, e usano il tempo libero che questa coltivazione lascia loro per costruire con le loro stesse mani mille cose utili e per mettere a profitto la genialità inventiva fornita loro dalla natura.

CAPITOLO TERZO

3.1 LA RELIGIOSITA' DI ROUSSEAU

Gran parte dell'investigazione filosofica rousseauiana moderna ha dimostrato che il pensiero religioso di Rousseau si muove all'interno di una tradizione filosofica consueta, anche se ha inevitabilmente caratteristiche di unicità e personalità. Uno dei massimi studiosi del filosofo ginevrino, Burgelin ha così commentato:

(...) che Rousseau abbia preso questo tema da Muralt, da Lamy o dalla pubblica opinione è una cosa che egli stesso spesso ignorava totalmente. In ogni caso, le sue idee sono le sue idee, da qualsiasi parte provengano e, se ha letto e incamerato molte cose, è stato accorto a non essere un erudito²⁹.

Ma quale era il concetto religioso di Rousseau?

Nell'*Emilio* egli esprime gli aspetti centrali della sua visione religiosa incentrata su una base anti-intellettualistica, sul primato della morale sulla speculazione e sui contenuti dogmatici, sulla rivendicazione della coscienza, sulla prevalenza del cuore e dei sentimenti più intimi e sull'omaggio al messaggio primordiale del Vangelo.

Molti studiosi tendono a sottolineare nella visione religiosa del filosofo un aspetto di razionalismo radicale. La religione, quindi, come aspetto rafforzativo della morale³⁰.

Per il filosofo i sentimenti sono i giudici infallibili della realtà e quindi *anche quando tutte le nostre idee vanno all'esterno, si apprezzano i sentimenti che dimorano nel nostro interno e mediante loro soli conosciamo la convenienza o la sconvenienza che vi è in noi stessi e le cose che dobbiamo rispettare o sentire.*

A differenza degli altri illuministi, Rousseau dice che la religione non

²⁹ Burgelin Pierre., *La philosophie de l'existence de Jean-Jacques Rousseau*, 2 ed. (Vrin, Paris 1973) pag. 13

³⁰ Si veda: Pintor-Ramos, Antonio, *J.J. Rousseau Profesión de fe del vicario saboyano y otros escritos complementarios*. Trotta, Madrid, 2007

si basa sul presupposto che Dio deve esistere e, pertanto, riconoscere la sue esistenza e non la sua provvidenza non appare come un bisogno razionale o un postulato inconfutabile, ma come una questione sentimentale.

Uno degli aspetti che maggiormente riflettono l'importanza attribuita alla religione per Rousseau è la sua ferrea condanna all'ateismo. A fondamento di tale convinzione, la sua critica fondamentale sull'ateismo consiste nell'*indifferenza* che esso mostra nel divenire della società politica.

Questa dichiarazione ci fa capire che per il nostro Rousseau la religione è soprattutto una relazione sociale. E in questa visione tripartisce la religione in tre categorie: *la religione dell'uomo; la religione del cittadino e il Cristianesimo*³¹.

Ecco che i paradossi rousseauiani emergono ancora una volta a confermare l'ambiguità del personaggio. Infatti, egli addirittura bolla il cristianesimo come una inefficace dottrina civile e politica che nella sua inconsistenza la fa essere prossima all'ateismo.

In questa visione, per Rousseau non è riprovevole l'ateo in dottrina ma l'ateo in pratica. Quindi la fede è un atto pratico traducibile con un effetto, positivo o negativo, sulla *res publica*. La religione è un atto pubblico in relazione con la società.

In breve, le due specie di religione che delinea Rousseau (la religione dell'uomo e del cittadino), insieme con il cristianesimo, soffrono di un difetto comune: non tendono a nessuna pubblica utilità, e quindi non sono in conformità con la volontà generale. Da questa premessa, nasce la necessità di formulare una religione civile in cui viene promosso l'amore dei cittadini per le loro funzioni politiche. I dogmi di questo credo sono fondamentali per lo Stato in quanto sono in relazione con la morale e con i doveri.

Proprio la religione sociale di Rousseau fu motivo di dura frizione,

³¹ Il filosofo la riteneva: *Una perdita di tempo provare a dimostrarlo.*

se non di scontro aperto, con gran parte degli intellettuali illuministi del suo tempo. Per Rousseau, la frattura con i *philosophes*³² parigini e con Diderot in particolare, fu del tutto manifesta, pubblica e definitiva. Dopo che Rousseau aveva collaborato all'*Encyclopédie* e aveva avuto rapporti di sincera amicizia con Diderot, la concezione della religione fu una ragione di scontro violento, ricordato da Rousseau nelle *Rêveries du promeneur solitaire* come l'inizio di una ricerca personale:

“Vivevo in quel tempo con certi filosofi moderni, ben diversi da quelli dell’antichità. Giacché, ardenti apostoli di ateismo e imperiosi dogmatici, non potevano tollerare, senza irritarsi, che io avessi opinioni diverse dalle loro. La loro filosofia è una filosofia fatta per gli altri; debbo farmene una tutta per me”³³.

Una posizione dissonante con quella degli Enciclopedisti, fautori di un progresso generico e difensori della modernità:

Lì 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.

Cassirer, ci dice 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*³⁴.

³² Si vedano: Cassirer, Ernst, *Rousseau*, Castelvechi, Roma, 2015; P. Casini, *Rousseau e Diderot*, in < Rivista critica di storia della filosofia >, Firenze, luglio-settembre 1964.

³³ Rousseau, Jean Jacques, *Le passeggiate solitarie, Terza passeggiata*, in *Opere*, a cura di P. Rossi, Firenze 1972

³⁴ Infantino, Lorenzo, *Potere. La dimensione politica dell’azione umana*, cit pag 111

3.2 LA TEODICEA DI ROUSSEAU

*Si Deus est unde malum? Et si non est, unde bonum*³⁵?

Il termine *teodicea* ha una eziologia curiosa ma conosciuta. Questo neologismo balzò agli occhi della cronaca letteraria quando il filosofo tedesco Leibniz pubblicò il suo *Essais de Théodicée sur la bonté de Dieu, la liberté de l'homme et l'origine du mal*.

La parola risultò strana ai suoi contemporanei tanto da ingenerare tra i lettori il *misunderstood* che *Teodiceo* fosse lo pseudonimo del filosofo tedesco.

Il termine in sé significa *dottrina del diritto e della giustizia di Dio» che mira a una «giustificazione di Dio» rispetto al problema della sussistenza del male nel mondo e del libero arbitrio umano*³⁶.

Cassirer, riprendendo alcune osservazioni di Kant, ha sottolineato l'importanza della posizione teorica rousseauiana sul problema del male e la sua originalità nei confronti della teodicea classica. Secondo Cassirer³⁷, Rousseau è stato uno dei primi pensatori a sostenere che il male è prodotto, attraverso i legami sociali, dal divenire storico e non può alterare la natura buona dell'uomo.

La conseguenza più diretta e ambigua di questa tesi porta a pensare che il male, essendo generato dalle relazioni politiche umane, sia un problema contingente che può essere sradicato dalla società³⁸.

Cassirer nel suo famoso saggio *Il problema Jean Jacques Rousseau*³⁹ riprende ed elabora la tesi kantiana che afferma il primato etico del pensiero del Ginevrino. Le argomentazioni di Cassirer

³⁵ Boezio, *De consolatione philosophiae*. Se Dio esiste, da dove [viene] il male? E se non esiste, da dove [viene] il bene?

³⁶ Definizione tratta da <http://www.treccani.it/>

³⁷ Cassirer, Ernst, *Rousseau*, cit.

³⁸ Gatti, Roberto, *Rousseau. Il male e la politica*, Edizioni Studium, Roma 2012

³⁹ Cassirer E., *Il problema Gian Giacomo Rousseau*, tr. it. di M. Albanese, La Nuova Italia, Firenze 1938

possono essere considerate un classico nell'interpretazione di Rousseau e hanno avuto, dal punto di vista storiografico, il merito di combattere una certa interpretazione negativa degli scritti di Rousseau che, già testimoniata dalla dura critica di Voltaire.

Rousseau afferma:

“Ho visto il male e ho cercato di trovarne le cause.”

Quindi, pur individuando il rilievo di questa esposizione e la sua validità nei testi rousseauiani, bisogna mettere in evidenza anche i limiti. L'affermazione che il male occupa uno spazio marginale nella struttura umana, che può essere eliminato attraverso una buona gestione dei legami politici, apre la strada a una serie di interpretazioni, diffuse nel Novecento, che considerano il progetto politico di Rousseau come una teorizzazione che giustifica forme politiche totalitarie.

La politica viene investita, in questo modo, di un compito superiore alle sue possibilità, che coincide con l'aspirazione illusoria e pericolosa di liberare le comunità umane dal male e portarle alla felicità piena sulla terra:

«l'idea di male come semplice contingenza storico-sociale (cioè come qualcosa di totalmente esterno, eliminabile così come è stato creato, non radicato in nient'altro se non nella libera prassi umana), se non fa tutt'uno con la *forma mentis* totalitaria, è però pericolosamente vicino a essa, nella teoria non meno che nella concreta azione umana nel mondo».

La società si configura, in tale prospettiva, non come una *causa*, ma come occasione del male. Il punto è che il male è *già sempre là*; i rapporti sociali lo possono incentivare e far tragicamente esplodere, se si strutturano secondo diseguaglianza, ingiustizia e conflitto. Ma possono contribuire a limitarlo, se riusciamo a pensare e a edificare una “società ben ordinata”, in grado cioè di garantire la libertà e l'uguaglianza».

Casini⁴⁰ evidenzia che *il problema della teodicea sembra ora di un'oscurità impenetrabile. Poiché se non possiamo ricondurre il male a Dio, né possiamo ricercare la radice in una disposizione dell'umana natura, dove dobbiamo trovare la fonte e l'origine? In Rousseau la soluzione di questo problema consiste tutta nell'aver spinto la responsabilità in un punto, dove mai prima d'allora era stata ricercata – nell'aver in certo qual modo creato un nuovo soggetto della responsabilità, dell'imputabilità. Questo soggetto non è l'uomo singolo, ma la società umana. Secondo Rousseau la società, con i suoi falsi valori, esaspera il dualismo tra 'amor di sé' e 'amor proprio', rifiutando di assegnare alla provvidenza qualsiasi corresponsabilità nelle colpe umane.*

In fondo lo stesso Rousseau ci dice nell'Emilio:

“Tutto è bene quando esce dalle mani dell'Autore delle cose, tutto degenera fra le mani dell'uomo.”

Nel decryptare queste parole possiamo racchiudere tutto il sistema filosofico-politico-religioso-educativo di Rousseau: la rappresentazione pessimistica della civiltà corruttrice.

Nella *Lettera a Voltaire*⁴¹ ci segnala una decisa presa di posizione nel dibattito sulla teodicea, una vera e propria protesta contro la soluzione 'pessimistica' del problema del male.

Rousseau instaura uno stretto legame fra la trattazione del problema della teodicea e l'affermazione della sua fede nell'esistenza di Dio, nell'immortalità dell'anima e, quindi, nella provvidenza divina⁴².

La risoluzione del problema del male nel mondo lo si riscontra nella presenza di Dio, della sua perfezione al fine di conservare e preservare il mondo, coniugando la maggiore quantità di bene con la minore quantità di male: *“l'intero sistema di questo universo che produce,*

⁴⁰ Casini, Paolo, *Introduzione a Rousseau*, Roma–Bari 1999

⁴¹ Rousseau, *Lettera a Voltaire del 18 agosto 1756*, in *Lettere morali*

⁴² Si veda. Fedeli De Cicco, *J. J. Rousseau. Dalla critica della società civile alla delineazione di una società democratica*, Napoli, 2003, p. 105.

conserva e perpetua tutti gli esseri pensanti e senzienti, gli deve essere ben più caro di uno solo di questi esseri. Egli può dunque, malgrado la sua bontà, o forse proprio in virtù di questa, sacrificare qualcosa della felicità degli individui per la conservazione del tutto. Io credo, o almeno spero di valere agli occhi di Dio più della massa di un pianeta abitato, perché mai dovrei valere ai suoi occhi più di tutti gli abitanti di saturno?⁴³”

Eppure, ancora una volta, Infantino ci fa notare che togliendo a Dio il fardello della responsabilità e facendolo gravare sulla società umana, Rousseau ha dato una risposta al problema della teodicea. 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 politica⁴⁴.

⁴³ Rousseau, Lettera a Voltaire del 18 agosto 1756, in Lettere morali

⁴⁴ Infantino, Lorenzo, Potere. *La dimensione politica dell'azione umana*, cit pag 111

CONCLUSIONI

Come abbiamo visto in questo lavoro di tesi, definire il personaggio Rousseau è estremamente difficile. I *pro* e i *contra* si sono alternati nel corso della storia di questi ultimi due secoli.

Giuseppe Bedeschi, scrive *a trecento anni dalla nascita del grande ginevrino, il suo pensiero continua a dividere le menti nella perenne discussione sui principi e sulle regole della democrazia*⁴⁵.

In un altro articolo apparso sul Corriere della Sera ci invita ad una riflessione sul personaggio Rousseau con queste parole:

*“Credo che qualsiasi docente universitario di materie filosofiche o politiche possa testimoniare che, quando egli svolge il proprio corso su Rousseau, esso viene seguito con grande attenzione da un numero elevato di studenti. A me è capitato più volte (...) mi hanno colpito sia il grande afflusso di studenti sia la tensione vibrante della discussione seguita*⁴⁶.”

Storici come Constant e Fauget lo hanno bollato come precursore dei sistemi dittatoriali del novecento. Lester Crocker, invece, ha fatto riferimento ai modelli politici di Rousseau che erano, a suo dire, *profondamente antidemocratici: da un lato il modello spartano nel quale egli ammirava il disprezzo per le attività culturali e sottolineava la sottomissione dell'io individuale alle superiori ragioni dello Stato; dall'altro lato l'ammirazione del filosofo francese per Ginevra era estremamente significativa poiché la città calvinista era sottoposta ad una vigile sorveglianza e alla censura*⁴⁷.

Dino Cofrancesco ci fa notare che *Rousseau è il fondatore della moderna idea democratica di nazione, non più concepita, appunto,*

⁴⁵ Bedeschi Giuseppe, http://www.corriere.it/cultura/12_giugno_11

⁴⁶ Bedeschi Giuseppe, *Un illuminista avversario della modernità*, Corriere della Sera, 25 Luglio 2011

⁴⁷ Gatti, Roberto, *Rousseau. Il male e la politica*, cit.

come Adelsnation, come nazione costituita da caste e ceti privilegiati bensì costituita da tutti i cittadini, nessuno escluso, titolari degli stessi diritti e degli stessi doveri. Ma per un altro verso è il fondatore del moderno nazionalismo, con le sue chiusure e il suo esclusivismo (bisogna distinguersi dagli altri popoli, evitare di fondersi ma anche di intendersi con loro, di allearsi, ecc.); con la sua enfasi sull'educazione nazionale che deve entrare in tutti i pori della società e negli angoli più riposti della vita degli individui, per plasmarli spiritualmente sin dalla culla; con la sua intolleranza per tutti gli aspetti della vita civile e culturale che sfuggono al controllo quotidiano dei guardiani della nazione⁴⁸.

⁴⁸ Cofrancesco, Dino, *Il fascino di Rousseau, nemico del libero mercato*, Libero, 06 Marzo 2003

BIBLIOGRAFIA

Balmas, Enea, *Il buon selvaggio nella cultura francese del Settecento*, Milano: Cisalpino-Goliardica, 1980

Bedeschi Giuseppe, http://www.corriere.it/cultura/12_giugno_11

Bedeschi Giuseppe, *Un illuminista avversario della modernità*, Corriere della Sera, 25 luglio 2011

Bedeschi, Giuseppe, *Il rifiuto della modernità. Saggio su Jean-Jacques Rousseau*, Le Lettere, 2011 ,pag.33

Bertram C “*Jean Jacques Rousseau*” su “*Stanford Encyclopedia of philosophy*”, 27 settembre 2010.

Bingemer M.C., Di Nicola G.P. *Simone Weil – Azione e contemplazione*, Torino.

Bourguin, Maurice, *Les deux tendances de Rousseau*, *Revue de Métaphysique et de Morale*T. 20, No. 3 (Mai 1912),

Braudel, Fernand, *Civiltà materiale, economia e capitalismo*, vol II, pag. 542, Torino, Einaudi, 1981

Burgelin Pierre, *La philosophie de l'existence de Jean-Jacques Rousseau*, 2 ed. (Vrin, Paris 1973) pag. 13

Casini, Paolo, *Introduzione a Rousseau*, Roma–Bari 1999

Cassirer E. (1999), *Rousseau, Kant e Goethe* in G. Roio (a cura di), Donzelli, Roma.

Cassirer E., *Il problema Gian Giacomo Rousseau*, tr. it. di M. Albanese, La Nuova Italia, Firenze 1938

Cassirer, Ernst, *Rousseau*, Castelvechi, Roma, 2015;

Casini, Paolo *Rousseau e Diderot*, in < Rivista critica di storia della filosofia >, Firenze, Luglio-Settembre 1964.

Cofrancesco, Dino, *Il fascino di Rousseau, nemico del libero mercato*, Libero, 06 Marzo 2003

E. e M. Garin (a cura di), *Scritti politici*, Laterza, Roma- Bari.

Fedeli De Cicco, *J. J. Rousseau. Dalla critica della società civile alla delineazione di una società democratica*, Napoli, 2003, p. 105.

Gagnebin B. et Raymond M., *Introduzione alle Oeuvres complètes*, 4 voll., Bibliothèque de la Pléiade, Gallimard, Paris, 1959-69.

Gatti, Roberto, *Rousseau. Il male e la politica*, Edizioni Studium, Roma 2012

Infantino, Lorenzo, *L'ordine senza piano*, Armando editore, Roma

Infantino, Lorenzo, *Denaro e libertà di scelta*, articolo pubblicato su www.fondazionehayek.it,

Infantino, Lorenzo, *Potere. La dimensione politica dell'azione umana*, Rubbettino Editore, Soveria Mannelli 2013

Manent Pierre, *Histoire intellectuelle du libéralisme. Dix leçons*, Hachette-Pluriel, Paris 1988 (prima edizione: Calmann-Lévy, Paris 1987), pag. 155.

Pintor-Ramos, Antonio, *J.J. Rousseau Profesión de fe del vicario saboyano y otros escritos complementarios*. Trotta, Madrid, 2007

Pulcini E., *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.

Rossi, Paolo, a cura di, *Confessions in Opere*, Sansoni, Firenze, 1972:

Rousseau, Jean Jacques. *Il contratto sociale*, trad. it. UTET, Torino.

Rousseau, Jean Jacques. *Discorso sulla scienza e sulle arti*, trad. it., in *Scritti politici*, UTET, Torino.

Rousseau, Jean Jacques. *Discorso sull'origine e i fondamenti dell'ineguaglianza*, trad. it., in *Scritti politici*, UTET, Torino.

Rousseau, Jean Jacques. *Discorso sull'economia politica*, trad. it., in *Scritti politici*, UTET, Torino.

Rousseau, Jean Jacques. *Discours sur les sciences et les arts*, O.C., III,

Rousseau, Jean Jacques, *Manoscritto di Ginevra*, trad. it. In Scritti politici, UTET, Torino.

Rousseau Jean-Jacques, *Scritti Politici* (volume primo: *Discorso sulle scienze e sulle arti, Discorso sull'origine e i fondamenti della diseguaglianza, Discorso sull'economia politica*), Roma-Bari, Laterza, 1994

Rousseau, Jean Jacques *Discours sur l'inégalité parmi les hommes, Contrat social, Economie politique*; a cura di P. Alatri, Utet, Torino, 1970

Rousseau, Jean Jacques, *Le passeggiate solitarie, Terza passeggiata*, in *Opere*, a cura di P. Rossi, Firenze 1972

Rousseau, Jean Jacques, *Lettera a Voltaire del 18 agosto 1756*, in *Lettere morali*

Rousseau, Jean Jacques, *Discours sur les sciences et les arts* trad. It. In "Scritti politici", a cura di E. e M. Garin, Laterza, Roma- Bari, 1971

Rousseau, Jean-Jacques, *Emile*, II, in *Opere*, p. 411

Rousseau, Jean-Jacques, *L'Emilio*, trad. it. Laterza, Bari, 1993.

Rousseau, Jean-Jacques, *Oeuvres complètes*, vol.I, p. 1165

Rousseau, Jean-Jacques, *The Political Writings of Jean Jacques Rousseau*, ed. from the original manuscripts and authentic editions, with introductions and notes by C. E. Vaughan. (Cambridge University Press, 1915). In 2 vols.

Sabine George. H. *A History of Political Theory*, Holt, Rinehart and Winston Inc., New York 1937

Villaverde, Maria José, *El enigma Rousseau*, El Pais, 08 dicembre 2012

SITOGRAFIA

www.fondazionehayek.it,

<http://www.corriere.it/>

<http://www.liberoquotidiano.it/>

<https://it.wikipedia.org>

<http://www.treccani.it/>

<http://elpais.com/>