

UNIVERSITÀ DEGLI STUDI DI FIRENZE  
SCUOLA DI SPECIALIZZAZIONE PER  
L'INSEGNAMENTO SECONDARIO  
- SSIS -

INDIRIZZO: SCIENZE UMANE

RELAZIONE

*L'attualità di Rousseau:*  
una nuova azione educativa  
ispirata al valore della libertà

Docente: Prof. *Alessandro Mariani*

Specializzanda:  
Dott.ssa *Rosaria Parri*

ANNO ACCADEMICO 2008/2009

## INDICE

### *Premessa*

#### **1. Rousseau e il suo tempo**

- 1.1 Rousseau e l'ottimismo del Settecento
- 1.2 Un nuovo metodo

#### **2. La socievolezza come creazione umana**

- 2.1 L'antropologia rousseauiana
- 2.2 La critica ai *philosophes*

#### **3. Le antinomie roussoniane**

- 3.1 Natura e società
- 3.2 Libertà e autorità

#### **4. Rousseau a confronto con Dewey**

- 4.1 Il passaggio alla comunità: la perdita dell'individualità egoistica
- 4.2 Il valore educativo nella società democratica.

#### **5. Conclusioni: una nuova educazione alla libertà**

### *Percorso didattico*

**L'educazione rivolta ai doveri, alle virtù, al saper pensare e agire.**

*“è proprio per insegnarci le lettere che la nostra miserevole gioventù viene tormentata: conosciamo tutte le regole della grammatica prima di aver sentito parlare dei doveri dell'uomo[...]. E purché il nostro chiacchiericcio abbia modo di esercitarsi, nessuno si cura che si sappia agire o pensare”  
(Rousseau, Prefazione al Narciso, pg. 27)*

### *Bibliografia*

## Premessa

“Qual è la natura del governo adatto a formare il popolo più virtuoso, più illuminato, più saggio, il migliore insomma, se si prende questo termine nel senso più ampio?” (Cfr. Derathé, 1994, pg. XII). Questa frase di Rousseau non nasconde enigmi. La meditazione sui problemi dell’educazione converge con la problematica politica. Formazione: ossia concreta autorealizzazione dell’individuo nell’*habitat* sociale, in quanto uomo e in quanto cittadino.

Partiamo da qui per rintracciare, nel programma di Rousseau, un filo conduttore, che al di là delle varie interpretazioni, sembra essere chiaro. È Rousseau stesso che dichiara in una lettera del ‘62 che le sue due opere più significative l’*Emilio* e il *Contratto* “formano un tutto” e che il contratto è solo una “specie di appendice dell’*Emilio*” (Cfr. Casini, 1974, pg. 122). Il discorso di Rousseau riguarda, quindi, un rinnovamento totale, radicale dell’uomo e della società, che viene sì presentato da due diverse angolazioni (*Emilio* e il *Contratto*) ma proprio per superare dualità e diversità nella realtà nuova, unitaria del *moi commun*.

Proprio seguendo questo filo si scopre come Rousseau proponga alle coscienze oneste il quesito inquietante: come può una società iniqua pretendere d’insegnare la virtù e la saggezza ai propri figli? Oppure chi educerà gli educatori? La pedagogia per Rousseau è molto di più che un problema di didattica e di psicologia. È sostanzialmente un problema politico. Questi interrogativi, ancora indispensabili ed estremamente attuali, richiamano una grande responsabilità politica: attuare una riforma della società attraverso una riforma dell’educazione e cambiare il modo di educare nell’ottica di una nuova mentalità sociale.

Il fascino della lettura di Rousseau consiste proprio in questo: nell’offerirci, attraverso un continuo movimento fra opposti estremi, né senza un travaglio complesso e pieno di oscillazioni, quel nesso educazione-politica che unisce *Emilio* e *Contratto sociale* (e che in forma diversa anima *La nuova Eloisa*). Allora l’uomo si fa uomo proprio attraverso l’unione perfetta fra gli uomini, per cui le *moi humain* si risolve senza residui nel *moi commun*. C’è una dialettica tra la persona e la società. La felicità dell’uomo non può essere per Rousseau solo privata: il singolo è un essere desiderante, le sue affezioni esigono corrispondenza. La piena realizzazione della natura umana, allora, non può che avvenire nella comunità. Questa tesi non deve sorprendere: Rousseau è sì il più acerrimo critico della società del tempo, al punto da abbandonarla

per testimoniare la sua protesta, ma non ha affatto teorizzato la bontà della solitudine e l'abbandono del consorzio umano. Al contrario, ha espressamente sostenuto che libertà e piacere non sono affari privati dell'uomo, ma affari collettivi. Il suo progetto pedagogico è finalizzato all'educazione del cittadino della società libera del domani.

Muovendo da questa convinzione, Rousseau chiarisce il suo metodo. Si tratta di elaborare dei principi pedagogici del tutto indipendenti dalla prassi attuale. Non è possibile fare altrimenti, perché i condizionamenti sociali sono fortissimi e nessun fanciullo educato nella società di oggi crescerebbe mai davvero libero e felice. Non si può dunque ricorrere a piccoli o grandi correttivi nel sistema pedagogico dell'educazione familiare o dei collegi. Bisogna abbandonare il passato, azzerare la situazione.

Il *Contratto sociale* e l'*Emilio* si integrano quindi nell'idea rousseauiana che la rifondazione della società consista in primo luogo nel rinnovamento dell'individuo. Attraverso quale percorso? Il punto è che egli è convinto che l'azione educativa sia, in senso profondo, un rapporto totale tra persone, tra coscienze diverse che legano le loro vite in un unico quadro d'insieme. Si potrebbe addirittura dire che la formazione del più giovane non possa avvenire senza una contemporanea autoformazione dell'adulto.

La forza attuale di Rousseau non consiste, quindi, nell'aver percorso Kant o Marx, né nell'aver messo a fuoco i problemi della proprietà privata o della democrazia diretta, bensì nell'aver proposto enigmi e antinomie più essenziali, sul significato e sul destino dell'uomo. Destino e significato che passano attraverso la formazione. La sua opera, allora, non sembra essere lontano dalle esigenze di un presente, sempre più segnato dal bisogno di re-visione della nostra azione educativa e formativa. Un presente che ha bisogno di essere caratterizzato da un "uomo nuovo", da un uomo-cittadino in grado di acquisire una maggiore personalità morale e interessi reciproci a favore della collettività.

La missione di una nuova formazione, inserita in una nuova società, ancora e soprattutto oggi, con Rousseau passa attraverso alcune importanti antinomie, tra queste: natura-cultura e libertà-autorità. Nel pensiero del Ginevrino, infatti, si avverte questo orientarsi verso soluzioni duali che, però, non implicano necessariamente l'opzione finale dell'antitesi: talvolta si assiste infatti a più di uno sforzo per pervenire a compromessi. Proprio questa originale riflessione, giocata fra dualismi e conciliazioni, apre ad un ruolo critico, provocatorio ed emancipativo, capace di conferire interessanti spunti di regolazione e di orientamento al presente.

Dualismi e antinomie rousseauiane che sono lo specchio anche della complessità della nostra società che sembra cercare costantemente un equilibrio fra le nuove sfide libertarie e l'esigenza di controllo e sicurezza sociali.

Anche per questo le idee del Rousseau hanno una grande importanza, ed esercitano tutt'oggi un forte influsso sul nostro tempo. La sua opera a noi interessa, particolarmente, per quello che riguarda la pedagogia, per il valore altamente pedagogico di molti suoi scritti e per l'azione che la sua dottrina ha avuto sulla pedagogia posteriore. A lui si ricollegano, infatti, molti filosofi, da Schiller a Fichte, da Herbart a Schleiermacher, e tutti i pedagogisti, da Pestalozzi a Froebel fino a Dewey e oltre.

Può rivelarsi interessante proprio il confronto fra Rousseau a Dewey. La passione etico-sociale del filosofo ginevrino ha senz'altro consentito alla pedagogia un vero e proprio balzo in avanti, rendendola finalmente idonea ad annunciare i grandi discorsi pedagogici dell'Ottocento, e capace di intrecciarsi di continuo con l'antropologico e il politico al punto di confondersi l'un l'altro. È qui che il confronto con Dewey può essere una nuova prospettiva per leggere Rousseau. Da una parte il contratto sociale di Rousseau dall'altra la concezione di democrazia di Dewey. Quali affinità e differenze? Quali aspetti comuni nella relazione educazione e politica? Ma soprattutto quali indicazioni educative per la società del nostro tempo?

## 1. Rousseau e il suo tempo

### 1.1 Rousseau e l'ottimismo del Settecento

L'unità e l'originalità di pensiero di Rousseau risultano evidenti, se si mettono da parte gli schemi e le prevenzioni, e si considerano i suoi scritti in relazione ai problemi concreti che li hanno suscitati e, soprattutto, se si riferiscono alle condizioni sociali e storiche del tempo e all'ispirazione del pensatore verso un mondo migliore.

Il XVIII secolo rappresenta per la cultura europea un secolo di rivoluzioni, in cui si porta a compimento il processo di laicizzazione dello Stato e della cultura che caratterizza l'età moderna. Ciò che nei due secoli precedenti permaneva come un fermento sotterraneo, nel Settecento viene impetuosamente e violentemente alla luce, reclamando a piena voce, in nome della natura, dell'esperienza e della ragione, il mutamento globale dello spirito dell'uomo e delle istituzioni in cui esso vive. Laicità e fiducia nella ragione e nel progresso, spirito critico e tolleranza, cosmopolitismo e richiamo alla natura, sono alcune delle idee che caratterizzano il nuovo tipo di intellettuale, investito di una vera e propria missione educativa nei confronti dell'umanità che deve finalmente ricevere e sviluppare i "lumi" necessari per uscire da un periodo di barbarie.

L'attività culturale diviene, perciò, politica e pedagogica, e può rivolgersi alla borghesia che desidera essere informata, per poter giudicare e condizionare la direzione della società. Gli intellettuali si incaricheranno da una parte di educare l'opinione pubblica evidenziando gli errori e i pregiudizi del passato dall'altra di proporre anche nuove idee e propri progetti di riforma in tutti i campi.

Tutto ciò necessita di un'attiva e veloce circolazione delle opinioni; così gli uomini di cultura si serviranno dei salotti, dei giornali, dei "pamphlet", dei saggi, dei trattati, della narrativa e del teatro per realizzare la propria missione educativa.

In un secolo caratterizzato dalla fiducia nelle capacità razionali dell'uomo, l'educazione diviene uno degli aspetti fondamentali del progetto sociale. Viene a delinearsi una pedagogia laica e razionale che cerca di avvicinarsi ad una visione sempre più "scientifica" ed "oggettiva" dell'uomo e tende ad attaccare collegi e curricula giudicati portatori di una cultura anti-moderna, retorica ed inefficace. Per questo molti intellettuali non si limiteranno a proporre nuove teorie pedagogiche, ma si faranno anche promotori o realizzatori di progetti pedagogici, per i quali richiederanno

un intervento dello Stato con il quale riformare l'organizzazione, i programmi e la didattica della scuola. Nel contempo anche la famiglia e i ruoli familiari vengono caricati di un nuovo significato pedagogico.

Il discorso di Rousseau riguarda proprio, in questo contesto di fermentazione, un rinnovamento totale, radicale, dell'uomo e della società. Scrive:

È uno spettacolo grande e bello vedere l'uomo che esce in qualche modo dal nulla coi propri sforzi; che dissipa coi lumi della ragione le tenebre in cui la natura l'aveva avvolto; che si eleva al di sopra di se stesso; si slancia con lo spirito fino alle regioni celesti (1994, pg. 5).

All'accademia di Digione, Rousseau formulò una sorta di tesi contraria all'ottimismo della società del tempo. Probabilmente la sua reazione personale, soggettiva, ad una società parigina che l'aveva tenuto ai margini dei salotti letterari, si concretizzava in un vero conflitto universale. La linea argomentativa del *Discorso* è una filosofia della decadenza fondata su un'antitesi radicale e catastrofica:

“Mentre il governo e le leggi provvedono alla sicurezza e al benessere degli uomini associati, le scienze, le lettere, le arti, meno dispotiche e forse più potenti, stendono ghirlande di fiori sulle ferree catene che li gravano, [...] Prima che l'arte avesse modellato le nostre maniere e insegnato alle nostre passioni un linguaggio controllato, i nostri costumi erano rozzi, ma naturali. [...] Oggi che le ricerche più sottili e un gusto più fine hanno ridotto in formule l'arte di piacere, nei nostri costumi regna una vile e ingannevole uniformità. [...] Non si osa più mostrarsi come si è; e in questa perpetua costrizione gli uomini che formano il gregge chiamato società faranno tutti, nelle stesse circostanze, le medesime cose” (1994, pg.6-7).

Ma proseguendo nella lettura, e senza nascondere la fragilità dell'argomentazione, possiamo cogliere come Rousseau si renda chiaramente conto che il suo attacco alla “scienze” e alle “arti” riguardi soltanto l'ideologia della classe dominante. Allora, “la critica dell'ideologia dei lumi, la denuncia dell'estraneazione morale e sociale della ‘natura’, il rifiuto del sapere complice della società ingiusta, erano soltanto la *pars destruens* di un'indagine a più ampio raggio, che investiva ora i concetti stessi di natura e di cultura, implicava un'analisi dettagliata della malattia sociale, e poneva l'esigenza di costruire un modello alternativo di società giusta” (Casini, 2005, pg. 25).

È nelle *Osservazioni sulla risposta data al suo Discorso*, che Rousseau formula il problema in modo organico, cominciando a penetrare in un pensiero più articolato: “Non è dalle scienze, mi si obietta, ma dalle ricchezze che sono nati in ogni tempo la mollezza e il lusso. [...] La fonte prima del male è la disuguaglianza; dalla disuguaglianza sono venute le ricchezze; povero e ricco infatti sono termini relativi, e

dovunque gli uomini saranno uguali non ci saranno mai né ricchi né poveri”. (1994, pg. 44).

## 1.2 Un nuovo metodo

La riflessione sull'origine della disuguaglianza tra gli uomini e se essa è autorizzata dalla legge naturale lo poneva in un serio confronto con i teorici della scuola giusnaturalistica mentre la sua polemica personale contro il lusso e l'ingiustizia sociale lo allontanava da giureconsulti come Grozio e Pufendorf e da politici come Hobbes, Locke e Montesquieu.

Rousseau si differenzia profondamente da questi autori e al di là delle diverse articolazioni della sua polemica rivolge loro un'obiezione comune:

“tutti i filosofi che hanno esaminato i fondamenti della società hanno sentito il bisogno di risalire allo stato di natura ma nessuno c'è arrivato [...] tutti, infine, parlando senza posa di bisogno, di avidità, di oppressione, di desiderio e di orgoglio, hanno trasferito nello stato di natura idee prese dalla società” (1994a, pg. 139).

Rovescia, quindi, il loro metodo: anziché giustificare la società presente in base alla *finzione* di uno stato di natura mette sotto accusa la società presente a partire da un'ipotesi circa l'autentica umanità primordiale - lo stato di natura quale realmente fu - e ricostruisce il processo attraverso cui dalla sostanziale uguaglianza morale si arriva alle profonde disuguaglianze che dividono gli uomini moderni.

Rousseau, dunque, non ha mai considerato la situazione dell'uomo isolato come una situazione reale. È una semplice finzione di cui si serve per meglio giudicare lo stato presente. Si capisce come il *Discours sur l'inégalité*, il primo dei suoi scritti segnato da preoccupazioni politiche, prepari il *Contrat social* e non può esserne separato. L'autore rispetto al suo metodo e programma, evita d'arenarsi nelle complicazioni di eventuali riscontri fattuali e, nell'*Emilio*, afferma che è

“impossibile determinare se non nel caso di una particolare applicazione del metodo di un dato paese, in una data condizione. Ora tutte queste applicazioni particolari, non essendo essenziali al mio oggetto, non entrano affatto nel mio piano. Altri potranno occuparsene, se lo vorranno, ciascuno per il paese o lo Stato che avrà in vista” (1991, pg 55).

Una mancata verifica empirica che non deve essere drammatizzata più di tanto e ricercata “nella stessa personalità di Rousseau, nelle sue preferenze teoriche, nel suo peculiare modo di argomentare e di vedere la realtà” (Zedda, 2003, pg. 50). Con la finzione dell'uomo isolato, senza relazione con i suoi simili, si è proposto di dimostrare che i progressi della specie umana sono dovuti all'istituzione delle società civili e dell'organizzazione politica. Così come “nel *Contrat social* Rousseau si

propone unicamente di formulare i principi del diritto politico senza soffermarsi su alcun governo in particolare e senza uscire dall'ambito di una discussione generale e astratta" (Derathé, 1993, pg. 34).

## 2. La socievolezza come creazione umana

### 2.1 L'antropologia rousseauiana

Rousseau è quindi in "contraddizione" rispetto alla società del suo tempo e a quella stessa cultura illuministica a cui per un certo periodo si è legato. Ma egli accetta ed esalta questo ruolo; si sente portatore di una Riforma, che dovrà essere radicale. Non si può scendere a compromessi, adeguarsi alle regole: occorre che l'uomo si reintegri nella sua bontà naturale per diventare artefice del cambiamento sociale totale. Alla base dell'educazione c'è la realizzazione di un progetto morale e politico. Opera così una "Rivoluzione copernicana" in pedagogia mettendo al centro della sua teorizzazione *il bambino*; opponendosi alle idee correnti ed elaborando una nuova immagine dell'infanzia vicino all'*uomo di natura*, buono e animato dalla pietà, socievole ma anche autonomo.

Ma è proprio questo l'interessante punto di partenza: che tipo di visione antropologica ci propone Rousseau? che tipo di socializzazione sostiene? in che modo e con quale percorso gli uomini arrivano ad unirsi e a costituirsi società? Sono questi gli aspetti più noti della filosofia di Rousseau.

Si tratta di una concezione molto complessa, che costituisce il *leit-motiv* di tutta la sua riflessione sia teoretica che politica, etica, e naturalmente pedagogica. La tesi di fondo è espressa moltissime volte nei suoi scritti. Andiamo all'*Emilio* che si apre con queste parole: "Tutto è bene uscendo dalle mani dell'Autore delle cose tutto degenera fra le mani dell'uomo" (1991, pg 51). Il gusto della chiarezza e della forza espressiva porta Rousseau alla contrapposizione tra natura e uomo (oggi diremmo natura/cultura), ma in questo modo la tesi si presta ad un equivoco. L'uomo non è *altra cosa* dalla natura. Il mondo superiore della coscienza e della cultura non hanno una radice diversa dalla natura stessa. L'uomo è natura. Questo è il punto: essendo natura, egli potrà essere veramente se stesso solo rispettando questa natura, divenendo ciò che egli è.

L'errore nella storia è stato quello di non comprendere questa elementare verità e ricorrere ad una complessa ed artificiale costruzione culturale e sociale fondata su

principi diversi dalla semplice natura. È proprio nelle prime opere nel *Discorso sulle scienze e sulle arti* e nel *Discorso sulla disuguaglianza* che Rousseau analizza come ciò sia potuto accadere; mentre nell'*Emilio* e nel *Contratto sociale* mostra come sia possibile rispettare la natura nella formazione dell'uomo e della società politica e culturale.

Rousseau non ha una visione dualistica dell'uomo - la scissione cartesiana in anima e corpo - quanto una visione profondamente organica: la vita superiore della coscienza *si innesta* sulla vita biologica, la dinamica del corpo si prolunga nella dinamica della coscienza senza riuscire a sopraffarne l'autonomia. Coniuga, dunque, una forte accentuazione della base materiale dell'uomo con una altrettanto forte accentuazione dell'autonomia della vita spirituale che si installa su questa base.

“La natura comanda a ogni animale e la bestia obbedisce. L'uomo è sollecitato allo stesso modo, ma si riconosce libero di acconsentire o di opporre resistenza; la spiritualità della sua anima si rivela soprattutto nella coscienza di questa libertà: la fisica, infatti, spiega in qualche modo il meccanismo dei sensi e la formazione delle idee, ma nella capacità di volere, o piuttosto di scegliere, e nella coscienza di questa capacità, si trovano atti solamente spirituali, che con le eleggi della meccanica non si spiegano affatto” (Rousseau, 1994a, pg. 150).

La natura umana è quindi realtà complessa e molteplice. Rispettare la natura non significa ridurre l'uomo alla dinamica delle forze oggettive che dominano il mondo materiale, di cui egli è parte: significa coniugare in unità organica la duplicità naturale dell'uomo, materiale e spirituale. La sua celebrazione della natura, quindi, deve intendersi come glorificazione della innocente natura. Una originaria aspirazione a tornare alla natura, se non nel senso di un irrealizzabile ripristino della vita naturale sana ed ingenua, quale era prima che la vita sociale la corrompesse con la sua cultura, almeno nel senso di purificare e redimere la degenerata vita sociale, col coltivare di nuovo, in essa, sentimenti di sana semplicità e spontaneità, quali costituiscono l'originaria e genuina “natura” umana.

“[...] qualunque siano queste origini, per lo meno dalla scarsa cura che ha posto nel ravvicinare gli uomini con scambievoli bisogni e nel facilitarli nell'uso della parola, si vede quanto poco la natura abbia predisposto la loro socievolezza e quanto poco abbia contribuito a tutto quanto essi hanno fatto per stabilirne i legami” (Rousseau, 1994a, pg. 160).

La socievolezza, dunque, per Rousseau “è un sentimento innato, proprio com'è una facoltà innata la ragione. Entrambe però non esistono nell'uomo naturale se non in 'potenza', perché il loro sviluppo è legato a condizioni che coesistono solo nell'ambiente sociale” (Derathé, 1993, pg.185).

Se l'uomo è socievole solo in potenza e lo diventerà solo dopo il contatto con i suoi simili, allora non può essere il motivo che spinge gli uomini a uscire dallo stato di natura, perché il suo sviluppo è successivo alla creazione della società. Ed è proprio nel libro dell'*Émile* che viene approfondito questo aspetto, specificando che l'unico sentimento che ci unisce agli altri uomini è la pietà. In quanto esseri sensibili ci leghiamo ai nostri simili solo per la percezione delle pene: è questa pietà alla base dell'identità di natura.

## 2.2 La critica ai *philosophes*

Rousseau sottolinea così la differenza fra la pietà del suo uomo di natura e la socievolezza voluta dai *philosophes*. Hobbes, che è stato uno dei primi teorici politici letti da Rousseau, viene criticato dal filosofo Ginevrino con molta energia. Respinge, infatti, la sua teoria del dispotismo come la sua concezione dello stato di natura. Per Rousseau Hobbes compie un errore proiettivo: gli egoismi, le disuguaglianze, le ostilità che egli situa nello stato di natura, come anche i bisogni, i sentimenti, le passioni, sono opera solo dello stato civile. Egli contesta a Hobbes la psicologia dell'uomo naturale: l'avidità fa nascere fra gli uomini una concorrenza, una rivalità, che degenerano in guerra generale. Ora, pur riconoscendo a Hobbes la tendenza naturale dell'uomo a considerare suo tutto ciò che è in suo potere, Rousseau è convinto che nello stato di natura l'uomo ha pochi bisogni e soggetto a poche passioni. Del diritto, quindi, che ha su tutte le cose, fa un uso limitato e la moderazione dei suoi desideri gli evita il conflitto con i suoi simili.

Allo stesso modo sbagliano anche i sostenitori del carattere naturale della socialità, come Grozio e Locke, che invece proiettano nello stato di natura altri prodotti della civiltà quali la famiglia, lo scambio e la proprietà privata.

«Spogliando quest'essere così costituito di tutti i doni soprannaturali che ha potuto ricevere e di tutte le facoltà artificiali che ha potuto acquistare solo attraverso lungo sviluppo, considerandolo in una parola tal quale ha dovuto uscire dalle mani della natura, vedo un animale meno forte degli uni, meno agile degli altri, ma, tutto sommato, organizzato meglio di tutti: lo vedo sfamarsi sotto una quercia, dissetarsi al primo ruscello, trovare il proprio giaciglio ai piedi del medesimo albero che gli ha fornito il cibo; ed ecco soddisfatti i suoi bisogni» (Rousseau, 1994a, pg. 143).

A Grozio non riesce a perdonare le sue due analogie: quella fra il potere del sovrano sui sudditi e l'autorità del padrone sugli schiavi e quella fra la sovranità e la proprietà; a Locke contesta l'idea che la società politica sia indispensabile per gli

“inconvenienti” connessi allo “stato di natura”, dove non esistono né un potere in grado di reprimere gli eventuali abusi, né un giudice deputato a dirimere le controversie, né una legge scritta. Inoltre rifiuta l’ostilità lockiana verso la sovranità del popolo e l’idea che la proprietà sia un diritto assoluto e quindi impossibile fissarne dei limiti.

Rousseau si concentra sull’esito antropologico generato dallo stato civile, che ha portato l’intelligenza a sfiorare i limiti estremi del suo potenziale perfezionamento, e che ha nello stesso tempo recato guasti pressoché irreversibili all’umanità. L’amor proprio interessato; la prevalenza dell’apparire sull’essere; l’individualismo competitivo e meritocratico; l’ambizione: questi alcuni dei tratti più vistosi dell’*homme de homme*, dell’uomo artificiale prodotto dall’opera stessa dell’uomo.

Ma, come vedremo nello sviluppo del suo pensiero, Rousseau, oltre a credere che il passaggio dall’ “uomo naturale” all’ “uomo civile” comporti la perdita dell’ “innocenza” originaria, è anche convinto che la piena realizzazione delle potenzialità umane si può raggiungere solo in società, anche se riformata e rinaturalizzata.

Emergono allora due interessanti posizioni di Rousseau: quella di essere contro gli illuministi, ma non contro l’*Illuminismo*, perché comunque considera la *ragione* lo strumento privilegiato per il superamento e la vittoria sui mali, in cui secoli di deviazione hanno gettato l’uomo; e quella di essere contro i giusnaturalisti, ma non contro il giusnaturalismo perché ripone nella natura umana la garanzia e le risorse per la salvezza dell’uomo. Egli è contro gli illuministi e i giusnaturalisti del tempo che ritenevano avviato l’itinerario di liberazione. Ai suoi occhi la società era ancora il prolungamento di una storia decadente e superstitiosa, e le arti, le scienze e le lettere le riteneva fondate su falsi presupposti. Come viene chiaramente riportato nel bel libro di Jean Starobinski

«I benefici dei lumi vengono ad essere compensati, e quasi annullati dagli innumerevoli vizi che derivano dalla menzogna dell’apparenza. Uno slancio di eloquenza aveva descritto l’ascesa trionfale delle arti e delle scienze; un secondo moto di eloquenza ci trascina ora nella direzione opposta, mostrandoci tutta l’estensione della “corruzione dei costumi”. Lo spirito umano trionfa, ma l’uomo si è perduto»  
(1982, pg. 26).

La società non può essere guarita con semplici riforme interne o con il semplice progresso delle scienze e delle tecniche. È necessaria una trasformazione dello spirito del popolo, un totale mutamento delle istituzioni. Una grande e dolorosa rivoluzione, una rottura radicale. Alla razionalità illuministica bisogna opporre una razionalità interiorizzata, in grado di recuperare la voce della coscienza.

Questa visione rousseauiana che condanna il vivere sociale nella menzogna dell'apparenza richiama le difficoltà della nostra società globalizzata. Nel nostro tempo l'apparire è diventato il primo valore e l'originalità, la capacità di pensare criticamente e il distinguersi dagli altri, sembrano dileguarsi.

«Non si osa più apparire ciò che si è; e, in questa costrizione continua gli uomini che formano quel gregge che si chiama società, posti nelle stesse circostanze, faran tutte le stesse cose» (1994, pg. 7).

Rousseau è precursore del nostro tempo. Il suo modello di pensiero critico sembra annunciare quella che oggi è diventata una necessità: ripensare l'educazione per ripensare la società e viceversa. Nella società complessa, nella società globalizzata dalla tecnica, dal mercato, dai mass-media, anche l'essere-cittadini si deve declinare in modo nuovo. Essere cittadini significa star dentro lo spazio del collettivo che ha identità, confini, tradizioni e occuparlo interiormente e concretamente nella propria azione sociale. Ecco perché il pensiero rousseauiano ci fa pensare oggi, più di sempre, al bisogno di una formazione che si faccia percorso di crescita personale e sociale, che reclami una profonda ristrutturazione del nostro essere uomini e cittadini.

### **3. Le antinomie rousseauiane**

#### 3.1 Natura e società

In Rousseau è infatti evidente l'efficacia che lui accorda alle istituzioni civili e quindi l'importanza dello studio delle società attraverso gli uomini. "Una precisa linea ascendente conduce il lettore dall'analisi antropologica dell'umanità preistorica all'analisi politica dell'umanità civilizzata" (Casini, 2005, pg.41).

Le istituzioni politiche, per il filosofo ginevrino, valgono quanto valgono gli uomini che esse hanno saputo formare. Elasticità e pietà, insieme all'impulso di un concorso eccezionale di circostanze fortuite, che hanno permesso alla specie umana di affrontare le nuove circostanze in un momento in cui non poteva contare su un ammaestramento tardivo della ragione, hanno insegnato poco alla volta all'uomo a vincere le emozioni e a controllare insieme se stesso e gli eventi.

Questo processo, però, alla fine, ha perfezionato la ragione peggiorando la specie. L'amor proprio interessato; la prevalenza dell'apparire sull'essere; l'individualismo competitivo e meritocratico; l'ambizione. Questi alcuni dei tratti più vistosi dell'*homme de l'homme*, dell'uomo artificiale prodotto dall'opera stessa dell'uomo. Lo sviluppo delle abilità tecniche, dell'agricoltura e del lavoro hanno

determinato, con la differenza dei talenti, il possesso della proprietà e quindi spianato la strada all'ineguaglianza.

“Il primo che ha cinto un terreno, pensò di affermare, *questo è mio*, e trovò persone abbastanza ingenui da credergli fu il vero fondatore della società civile [...] Guardatevi dall'ascoltare questo impostore. Se dimenticate che i frutti sono di tutti e che la terra non è di nessuno, voi siete perduti” (Rousseau, 1994a, pg.173).

È così che si arriva ad una società divisa in padroni e servi, dove l'apparire grandi, ricchi e superiori agli altri diventa più importante di ciò che davvero si è.

“Potrei infine provare che, se si vede un pugno di potenti e di ricchi al culmine della grandezza e della fortuna, mentre la folla striscia nell'oscurità e nella miseria, ciò si deve al fatto che i primi tengono in pregio le cose di cui godono solo in quanto gli altri ne sono privati, e che, senza mutar condizione, smetterebbero di essere felici se il popolo smettesse di essere miserabile” (Rousseau, 1994a, pg. 200).

Il proliferare dell'ineguaglianza, il polarizzarsi di ricchezza e povertà, gettano la società non ancora politicamente organizzata in una condizione di conflitto e disordine. Si ha il rovesciamento del discorso lockiano: lungi dall'essere acquisizione legittima, l'appropriazione è una impostura, che si stabilizza solo per l'ingenuità delle sue vittime.

Senza descrivere gli ulteriori passaggi che hanno accompagnato la grandiosa mutazione che ha generato lo stato civile, Rousseau si concentra sull'esito antropologico, che ha portato l'intelligenza a sfiorare i limiti estremi del suo potenziale perfezionamento e che ha nello stesso tempo recato guasti pressoché irreversibili all'umanità.

Il patto proposto dai ricchi ai poveri di unirsi sotto un potere politico comune, che assicuri a ognuno le garanzie della legge proteggendo i deboli dai soprusi e dalla violenza e garantendo ai ricchi il sicuro godimento delle loro proprietà, si basa sull'ingenuità. L'uomo debole di Rousseau è colui che non ha vera consapevolezza di se stesso e che si guarda solo attraverso il riflesso che vede negli occhi degli altri.

“Tutti corsero incontro alle catene convinti di assicurarsi la libertà; infatti avevano senno sufficiente per avvertire i vantaggi d'una costituzione politica, ma non esperienza sufficiente per prevederne i pericoli” (Rousseau, 1994a, pg. 188).

È come se Rousseau volesse metterci in guardia dallo spirito debole, ricattabile, dalla pericolosa capacità degli uomini di trovarsi, in alcune circostanze della vita, facilmente sottomessi, condizionabili.

“D'altro lato i cittadini, non lasciandosi opprimere se non in quanto trascinati da un'ambizione cieca e volgendo i loro sguardi piuttosto in basso che non in alto,

finiscono con l'amare più il dominio che l'indipendenza" (Rousseau, 1994a, pg. 199).

L'attualità di questa riflessione è destralmente evidente. In seguito alla perdita di gran parte del nostro spirito civico, nel mondo contemporaneo, non solo l'interesse per la dimensione collettiva è molto più debole dell'interesse individuale ma se c'è una caratterizzazione sociale questa è basata sull'appiattimento ad un unico pensiero, all'opinione comune, che non sullo scambio delle proprie originali idee.

Nel *Discorso sull'ineguaglianza* la socialità è presentata come una dimensione di "caduta" e di alienazione, dove regna quell'universale desiderio di reputazione e di onori che rende gli uomini tutti concorrenti e rivali.

Ma in una visione più complessa e meno negativa del rapporto sociale, che si ritrova nel *Manoscritto di Ginevra*, Rousseau presenta le condizioni necessarie per delineare quel patto equo e razionale che viene disegnato nel *Contratto Sociale*. Siamo al punto, quindi, che determina il passaggio dalla parte critica alla parte positiva. Il perno centrale si ritrova nel fatto che tutti i vizi descritti non appartengono tanto all'uomo, quanto all'uomo mal governato. È dunque interessante chiedersi, attraverso Rousseau, cosa avverrebbe se l'uomo fosse ben governato. Sarebbe esente dai vizi deplorati nei nostri contemporanei?

Si apre qui la questione che muove dall'antropologia alla politica: un popolo sarà sempre e soltanto ciò che la natura del suo Governo lo fa essere. E del resto, dice Rousseau

"Come prima di innalzare un grande edificio, l'architetto osserva e sonda il terreno per vedere se ne possa sostenere il peso, così il saggio fondatore di istituzioni non comincia col redigere leggi buone in se stesse, ma esamina prima se il popolo, al quale la destina sia capace di sopportarle" (1994b, pg. 61).

Quindi le caratteristiche dell'uomo sociale devono essere prese con realismo, per ciò che sono, ma nello stesso tempo devono lasciarsi ricondurre nella trama della politica. Il compito del patto sociale, infatti, non è quello di sancire l'abbandono dell'eguaglianza naturale e lo stabilirsi dell'ineguaglianza, al contrario, è quello di rinforzare l'uguaglianza naturale nella forma di una "eguaglianza morale e legittima". Dal concorso di più uomini si deve formare una somma di forze, una forma di associazione che difenda i beni di ciascuno.

"Al posto della persona singola di ciascun contraente quest'atto di associazione produce subito un corpo morale e collettivo composto da tanti i membri quanti sono i voti dell'assemblea" (1994b, pg. 25).

Siamo in presenza di un patto di carattere eccezionale, in cui una collettività, considerata una persona, contrae un impegno scambievole con i suoi membri presi individualmente. Tuttavia, come ammette Rousseau, la realizzazione del bene comune che è il fine dell'istituzione politica è reso estremamente arduo dalla spinta inestirpabile dell'interesse particolare, saldamente radicata in ogni individuo. Quindi non viene cancellata la singolarità individuale, anzi è a causa di questa che la comunità politica rousseauiana diventa il terreno di una lacerazione drammatica: da una parte gli interessi dei singoli, mossi dalla libertà, e dall'altra il corpo politico, espressione dell'autorità sovrana. Il sovrano, come corpo collettivo, deve perciò disporre del potere necessario per costringerli a fare il loro dovere di cittadini. Compito difficile dell'arte politica è appunto quello di governare la società e promuovere un interesse comune a partire da queste spinte centrifughe dell'interesse particolare.

Dunque nella tessitura del pensiero rousseauiano l'arte della politica diventa un'arte difficile dove il trascendimento del particolare nella volontà generale appare concettualmente arduo. Un'aporia, quindi, che nasce dal tentativo di tenere insieme il *citoyen* dedito al bene comune e *l'homme* della società civile, impossibilitato a trascendere la sua particolaristica natura.

### 3.2 Libertà e autorità

Anche nella ricerca del bene comune, Rousseau non rinuncia a difendere la libertà, in quanto è “una conseguenza della natura dell'uomo. La sua prima legge è di vegliare alla propria conservazione, le sue prime cure sono quelle che deve a se stesso” (1994b, pg. 10). Per Rousseau, dunque, l'uomo è libero perché è il solo giudice naturale dei mezzi atti a proteggerlo. Privarsi della libertà equivale a rinunciare al diritto di disporre della propria vita e della propria persona. Ma ciò che vale per la libertà dell'individuo vale anche per la sovranità del popolo. Come un uomo non può privarsi della libertà senza rinunciare ad essere uomo, così un popolo che rinuncia ad esercitare direttamente la sovranità perde la sua qualità di popolo.

In questa riflessione si apre quella che per molti studiosi è una delle più grandi antinomie nel pensiero di Rousseau: come si concilia questa difesa della libertà con la necessità dell'autorità? È possibile pensare una libertà all'interno di un corpo sociale nato proprio dal trascendimento dell'interesse del singolo?

A queste domande si può rispondere affermativamente se si parte dal presupposto che il tratto caratteristico della teoria di Rousseau è quello di far consistere la politica non già nella garanzia di interessi contrastanti, bensì in ciò che in questi interessi è immediatamente comune. E questo comune si esprime nell'uguaglianza, non intesa nel senso che i gradi di potenza e di ricchezza debbano essere assolutamente identici ma che nessun cittadino deve essere in grado di imporre la sua volontà a un altro se non in forza delle leggi, e che nessuno deve essere abbastanza ricco da poter comprare un altro. L'uguaglianza è dunque condizione di uno stato che abbia di mira il bene comune ma, più in profondità, è condizione della libertà stessa.

“Perché dunque questo patto sociale non sia una formula vana, esso implica tacitamente questa obbligazione, che sola può dare forza a tutte le altre: che chiunque rifiuterà di obbedire alla volontà generale, vi sarà costretto da tutto il corpo. Ciò non significa altro se non che lo si costringerà ad essere libero” (1994b, pg. 28).

Allora ciò che l'uomo perde con il contratto sociale è la sua libertà naturale e un diritto illimitato su tutto quello che lo tenta, ciò che guadagna è la libertà civile. Rousseau, infatti, dichiara che il patto sociale rende gli uomini più liberi perché “si potrebbe aggiungere all'acquisto dello stato civile, la libertà morale, che sola rende l'uomo veramente padrone di se stesso” (1994b, pg. 30).

Per Rousseau la libertà morale è per l'uomo il “bene più prezioso”, il vero beneficio della vita sociale. Finché l'uomo vive isolato non conosce né il bene né il male; non c'è malvagità nel suo cuore, ma non c'è moralità nelle sue azioni. Nella società l'aiuto dei suoi simili e la salutare disciplina delle leggi gli permettono di innalzarsi alla vita sociale.

E questo l'ideale che Rousseau propone agli uomini. Non promette la felicità ma la possibilità di raggiungere la virtù. Ed è esplicito nell'*Emilio* dove afferma

“ O Emilio! Qual è l'uomo giusto che non deve niente al suo paese? In ogni caso, egli deve ciò che l'uomo ha di più prezioso, la moralità delle azioni e l'amore per la virtù [...] Impara a lottare con se stesso, a vincersi, a sacrificare il suo interesse all'interesse comune. Non è vero che non tragga alcun profitto dalle leggi: esse gli danno il coraggio di essere giusto, anche fra i malvagi. Non è vero che non lo abbiano reso libero: gli hanno insegnato a regnare su se stesso.” (1991, pg 182).

Rousseau, quindi, risulta essere il propugnatore di un mutamento sociale che dovrebbe realizzarsi mediante la trasformazione delle coscienze. Ecco la sua attuale funzione educativa. Si tratta di ripensare l'educazione e tutto il processo formativo nell'ottica di condurre con giudizio l'esistenza, del ben vivere, che comporta una crescita della nostra coscienza critica e dell'amore verso la dimensione collettiva.

Il sistema pedagogico deve portare con sé un vero “messaggio rivoluzionario”: preparare ad essere-cittadini. Questo significa abitare uno spazio sociale organizzato che è sì Stato, ma prima ancora è società civile dove la cittadinanza è partecipazione attiva e responsabile, incardinata nelle legge e supportata da un *ethos* comunitario che va costantemente riattivato.

#### 4. Rousseau a confronto con Dewey

##### 4.1 Il passaggio alla comunità: la perdita dell'individualità egoistica

La tradizione culturale su cui si è costruito il pensiero democratico, dai Greci a Rousseau passando da Dewey e arrivando ai giorni nostri, ha sempre legato le sorti della politica a quelle dell'educazione.

Con Rousseau il problema dell'educazione non è più posto nei tradizionali termini della ricerca della virtù e della felicità, ma in termini nuovi. Nel *Contratto sociale* egli prospetta la costruzione di una società solidale che, fondata su basi rinnovate, invece di esaltare l'individualismo e la competizione, consente la conservazione dei principi che guidano l'uomo nello stato di natura. Egli intende quindi delineare un modello di società politica nel quale l'uomo possa mantenere la sua libertà pur rispettando la libertà degli altri e allo stesso tempo trovare le condizioni per vivere una vita felice, attraverso l'aiuto dei concittadini. Agisce, così, su due piani: individuare un insieme di strutture politiche adatte al suo progetto di vita sociale libera e felice (tema del *Contratto sociale*) e mostrare come si possano educare insieme l'uomo e il cittadino (tema dell'*Emilio*).

Struttura della società e formazione umana e politica dei singoli devono dunque essere visti all'interno di un unico quadro teorico. Per il progetto rivoluzionario di Rousseau sono necessari tanto un uomo nuovo, quanto rapporti sociali di tipo nuovo. L'esistenza umana, quindi, necessita qualcosa di più e per il filosofo ginevrino

“vivere non è respirare, è agire, è fare uso dei nostri organi, dei nostri sensi, delle nostre facoltà, di tutte le parti di noi stessi che ci danno il sentimento della nostra esistenza” (1991, pg 60).

Per Rousseau “agire, confrontare e scegliere, sono le operazioni di un essere attivo e pensante” (1991, pg 197), operazioni che si attivano proprio in rapporto ad altri. Scrive, infatti:

“Coloro che non trattano mai nient’altro che i loro propri affari vi si appassionano troppo per giudicare rettamente delle cose. [...] Quanto meno l’oggetto delle nostre cure ha a che fare direttamente con noi stessi, tanto meno è da temersi l’illusione dell’interesse particolare; più si generalizza quest’interesse, più esso diventa equo, e l’amore del genere umano non è altra cosa in noi che l’amore della giustizia.” (1991, pg. 188).

Già in quest’idea rousseauiana è possibile intravedere un legame tra la formazione dell’uomo e la formazione del cittadino. Legame che per essere sviluppato deve basarsi su una precisa idea di società.

Con Rousseau, infatti, si verifica una sorta di trasmutazione, insieme politica e antropologica, che sottrae l’uomo alla condizione di atomizzazione e di subordinazione, per trasformarlo in un membro consapevole della comunità. Emerge, infatti, l’importanza di una visione collettiva rappresentata dall’idea di società che nasce dalla libera volontà di una moltitudine di individui e che offre notevoli vantaggi a tutti coloro che decidono di aderirvi.

“Siccome gli uomini non possono creare nuove forze ma soltanto unire e dirigere quelle che esistono, essi non hanno altro mezzo per conservarsi che quello di formare per aggregazione una somma di forze che possa prevalere sulla resistenza, mettendole in moto per mezzo di un unico impulso e facendole così agire di concerto” (1994b, pg. 23).

Animato da un’etica pubblica imperniata sulla responsabilità, sulla libertà e sui sentimenti di socievolezza, il comunitarismo di Rousseau che subentra all’individualismo sposta la direzione in una superiore dimensione di socialità. Socialità che rispetta la natura dell’uomo. Ogni cittadino, infatti, ha la più piena libertà civile nonostante debba sottomettersi a una legge comune a tutti. Come può accadere questo?

“Trovare una forma di associazione che difenda e protegga con tutta la forza comune la persona e i beni di ciascun associato, e per la quale ciascuno, unendosi a tutti, non obbedisca tuttavia che a se stesso, e resti libero come prima” (1994b, pg. 23).

Gli uomini, dunque, costruiranno la loro società politica che è espressione della loro educazione. Un passaggio che annuncia il pensiero deweyano. Anche John Dewey, infatti, probabilmente stimolato dal lavoro di Rousseau, pone al centro della sua riflessione il concetto di esperienza in cui uomo, natura e società sono strettamente legati, nel quadro di una visione generale che fa dell’adattamento all’ambiente il criterio fondamentale per l’analisi della realtà umana. Interessante è la vicinanza dell’idea di società di Dewey con quella rousseauiana.

“Una società - scrive Dewey - consiste in un certo numero di individui tenuti insieme dal fatto di lavorare in una stessa direzione in uno spirito comune, e di perseguire mire comuni. Le esigenze e gli scopi comuni esigono un crescente scambio di idee e una crescente unità nel sentimento di simpatia” (1994, pg. 41).

L'uomo è, dunque, essenzialmente azione e con questa si adatta alle richieste dell'ambiente mettendo a punto una serie di strumenti che devono risultare funzionali alle necessità adattive. Nell'autore americano, come precedentemente in quello ginevrino, emerge la necessità di una partecipazione collettiva al progetto comunitario e al suo senso condiviso. “Tutti i membri del gruppo devono avere un'uguale opportunità di ricevere e di prendere dagli altri. Vi deve essere una gran varietà di iniziative e di esperienze condivise” (Dewey, 2004, pg. 92).

“[...] la società esiste perché formata attraverso e a causa degli individui. Bisogna rinunciare alla finzione di unità isolate non-sociali e rendersi conto che ogni individuo incorpora e realizza in se stesso lo spirito e la volontà dell'intero organismo sociale” (Dewey, 2003, pg 12).

La generalità della società, in entrambi gli autori, sta nello spirito che la informa non nel numero: per questa non va confusa né con il volere unanime di tutti né con la concreta determinazione della volontà politica, che è propria del governo. La sua sovranità si circoscrive alla dimensione politica, pubblica, della vita sociale (nessuna invasione, quindi, nella sfera privata) e si esprime nelle leggi, che essa ispira come imperativo etico universale che detta le norme e i principi regolatori dell'ordine civile.

“Nessun grande pensatore politico prima di Rousseau aveva mai sostenuto con tanta convinzione l'idea dell'auto-espressione collettiva o dell'auto-governo popolare” (Wokler, 1995, pg. 79). Il suo contributo è stato rilevante nella letteratura quanto nella politica e lo sviluppo di alcune teorie politiche successive, per quanto indipendenti da Rousseau, sono state senz'altro rafforzate dai suoi argomenti.

Rousseau propone un modello di associazione egualitaria, l'unica capace di conservare i beni di ciascun associato senza che nessuno obbedisca se non a se stesso. “Il popolo non si *assoggetta* a un principe, non *cede* la propria sovranità, non la *delega* né la affida ad altri, ma si «*aliena*» soltanto a se stesso, nell'atto in cui decide di autogovernarsi” (Casini, 2005, pg. 69).

Nel corpo collettivo di Rousseau, quindi, la libertà civile dell'individuo è creata dalla convivenza sociale. Nel *Discorso sull'economia politica* definisce la volontà generale come la volontà del corpo politico nel suo insieme, che costituisce la fonte

delle leggi e la misura della giustizia e nel *Contratto sociale* l'attribuisce all'interesse pubblico o bene comune che il sovrano di ogni stato dovrebbe promuovere.

La volontà generale, quindi, è tale “tanto nel suo oggetto quanto nella sua essenza: deve partire da tutti e applicarsi a tutti” (Rousseau, 1995b, pg. 42).

Suprema espressione del corpo politico, la volontà generale di Rousseau esercita la sua sovranità attraverso le leggi. In senso lato il legislatore è il popolo: di fatto non essendo possibile una partecipazione corale al processo legislativo, Rousseau abbina il principio della ratifica plebiscitaria delle leggi al principio della delega nella fase della loro elaborazione. E qui si apre il capitolo della democrazia, nel quale Rousseau afferma che

“chi fa la legge sa meglio di ogni altro in qual modo essa debba essere eseguita e interpretata. Sembrerebbe quindi che non vi potesse essere una costituzione migliore di quella in cui il potere esecutivo sia unito al legislativo” (1994b, pg. 92).

E non c'è da sorprendersi se Rousseau esplicita anche le sue riserve sulla formula della democrazia. La sua affermazione che una “vera democrazia non è mai esistita e non esisterà mai” (1994b, pg. 92) deve essere contestualizzata e spiegata dall'uso tecnico del termine governo. La vera democrazia può diventare irrealizzabile per ragioni tecniche e per ragioni morali. Là dove i requisiti necessari (piccolezza dello Stato, bontà di costumi, moderazione di ricchezze, virtù salda) non si presentano insieme. Rifiuto, quindi, di qualunque modello utopico e adesione ad un relativismo politico. La classificazione della struttura dei governi rimane dunque descrittiva, non normativa; questo perché l'autore ginevrino preferisce distinguere la parte normativa della sua dottrina con la teoria del governo. Rimane comunque, nonostante queste precisazioni, il predominio assoluto dell'assemblea popolare sovrana e il carattere radicalmente democratico della tesi costituzionale.

Anche in Dewey si trova il valore della società democratica anche se, come vedremo, con sfumature diverse dall'idea di Rousseau. Per Dewey

“La società umana rappresenta un organismo perfettamente compiuto. L'insieme vive davvero in ogni singolo componente e non c'è più l'apparenza di un'aggregazione fisica e di una continuità. L'organismo si manifesta com'è davvero, un fenomeno ideale o spirituale, un'unità di *volontà*” (2003, pg. 12).

Per Dewey in teoria, almeno, la democrazia si avvicina a questo ideale di organizzazione sociale, perché l'individuo e la società sono organici l'una all'altra.

“Una democrazia è qualcosa di più di una forma di governo. È prima di tutto un tipo di vita associata, di esperienza continuamente comunicata. L'estensione

nello spazio del numero di individui che partecipano a un interesse in tal guisa che ognuno deve riferire la propria azione a quella degli altri e considerare l'azione degli altri per dare un motivo e una direzione alla sua equivale all'abbattimento di quelle barriere di classe, di razza e di territorio nazionale che impedivano agli uomini di cogliere il pieno significato della loro attività" (2004, pg. 95).

La concezione di Dewey, comunque, si discosta da quella rousseauiana per alcuni aspetti: nell'idea che le condizioni sociali non sono naturali quando invece per Dewey le grandi istituzioni storiche sono fattori attivi nel nutrimento intellettuale della mente e soprattutto nella visione della volontà generale. Se con l'elaborazione di questo concetto, volontà generale come depositaria del potere, Rousseau diventa il teorico della democrazia, dall'altra apre ad una serie di problemi. La prima è quella secondo cui la volontà popolare non può mai errare, il che esclude ogni pluralismo politico, presente invece nelle pagine di Dewey. La seconda è quella secondo cui la volontà popolare è sempre la vera espressione della volontà individuale, il che mette in crisi la concezione deweyana della realtà dialettica e conflittuale.

"Platone esercitò una grande influenza su Rousseau. Ma la voce della natura parla ora a favore della diversità del talento individuale e del bisogno del libero sviluppo dell'individualità in tutta la sua varietà. [...] L'ordinamento sociale fu considerato come uno strumento esterno per assicurare a questi individui asociali una felicità maggiore. Tuttavia queste asserzioni danno solo un'idea inadeguata del vero significato del movimento" (Dewey, 2004, pg. 100).

Rimane comunque comune ad entrambi gli autori l'idea che l'uomo è uomo sociale, vincolato dalla relazionalità, che deve essere educato a fare di questa relazionalità strumento di emancipazione civile.

#### 4.2 Il valore educativo della società democratica.

Il discorso di Rousseau riguarda, come abbiamo visto, un rinnovamento radicale dell'uomo e della società presentato attraverso due diversi percorsi l'*Emilio* e il *Contratto Sociale*. L'uomo diviene tale quando riconoscendosi negli altri si sceglie come parte di un tutto, come essere sociale. L'educazione, quindi, è ricostruzione e riorganizzazione continua dell'esperienza in cui la società, nel suo sforzo teso al miglioramento delle condizioni di vita collettiva, cerca di sollecitare nei giovani la ricerca di soluzioni migliori ai problemi comuni. Lo stato del *Contratto* è uno stato educatore, che ha il compito di formare i cittadini. D'altra parte l'*Emilio* delinea un

progetto di uomo in cui sono esaltate l'autosufficienza e la libertà, indirizzate alla formazione di un cittadino cosciente e in grado di dare un contributo attivo in ambito sociale.

È anche attraverso Rousseau che Dewey giunge a comprendere la società democratica come intrinsecamente educativa e dunque dotata di significato superiore. Nella sua opera *Il mio credo pedagogico*, afferma che

“ogni educazione deriva dalla partecipazione dell'individuo alla coscienza sociale della specie. [...] Mediante questa educazione inconsapevole l'individuo giunge gradualmente a condividere le risorse intellettuali e morali che l'umanità è riuscita ad accumulare” (Dewey, 2004, pg. 4).

Dunque il processo educativo si costituisce in Rousseau come in Dewey nella sintesi, nella partecipazione, tra individuo e società. Esso perciò deve suscitare capacità di comprensione e critica alla condizione esistente in modo da indurre il singolo a lavorare per il miglioramento di sé e della società. Naturalmente tutto questo è possibile a condizione che si operi e si viva all'interno di un ambiente di carattere democratico, senza gerarchie e senza distinzioni tra dominanti e dominati, tra lavoro manuale e intellettuale.

L'idea che emerge nei due autori, anche se con diverse sfumature, è quella che la democrazia non sia basata esclusivamente sul potere della maggioranza, la quale può sempre nascondere il pericolo di una sua tirannia. La democrazia, per essere tale, implica un'educazione. Tutti i cittadini, infatti, devono essere educati a conoscere i propri interessi, diritti e doveri. Premessa realizzabile solo se le persone non sono analfabete, se ricevono un'istruzione che chiarisca loro cosa è meglio, sia per se stessi che per la società in generale. Ma l'educazione non è solo strumentalmente necessaria alla democrazia (cioè, essa non è solo un mezzo per arrivare alla democrazia), è parte del concetto stesso di cittadinanza. “Con l'*Emilio* il ginevrino risulterebbe pertanto il propugnatore di un mutamento sociale che dovrebbe realizzarsi mediante la trasformazione delle coscienze e, dunque, anziché dall'esterno dall'interno” (Zedda, 2003, pg. 33).

L'educazione rientra nell'idea dell'essere cittadino perché non insegna solo a leggere e scrivere, ma a trasmettere determinati valori, quelli democratici. Fra questi c'è, ad esempio, quello del rispetto per coloro con cui ci troviamo in disaccordo, o il cui stile di vita differisce dal nostro; senza educazione - e per educazione intendo quella pubblica - tale rispetto non può esserci. L'educazione è importante per la democrazia

semplicemente perché l'essenza della democrazia sta nella virtù civica. La virtù civica richiede comprensione e rispetto per i modi di vivere degli altri. Scrive Rousseau:

“ Uomini, siate umani, è il vostro primo dovere; siatelo per tutti gli stati, per tutte l'età, per tutto quello che non è estraneo all'uomo. Quale saggezza vi è per voi fuor dell'umanità?” (1991, pg. 91).

La democrazia, rispettando i valori dell'individuo, del confronto e della socializzazione degli interessi, assicura le condizioni necessarie per l'efficacia del processo formativo. Ciò che rende forte la democrazia nei confronti dei sistemi autoritari e totalitari è il suo perenne stato di “crisi”, la lotta delle idee, la pluralità delle opinioni e dei gruppi in contrasto.

L'educazione democratica, attraverso la riorganizzazione e l'accrescimento dell'esperienza che viene comunicata e partecipata a tutti, deve stimolare gli individui alle relazioni e al controllo sociali, dando loro gli strumenti per padroneggiare, interpretare e modificare la realtà e porli in grado di adattarsi attivamente ai mutamenti tecnologici e sociali senza rimanere disorientati o passivamente inerti.

Il nesso *Emilio-Contratto sociale* illumina appunto il circolo fra rinascita dell'uomo e costituirsi della società giusta. L'uomo della scelta, l'uomo della libertà, per Rousseau, sono gli uomini che entrano nel rapporto sociale attraverso una rinuncia integrale per un riacquisto totale.

“Il primo e il più importante principio del governo legittimo o popolare, cioè di quello che ha per oggetto il bene del popolo, è pertanto, di seguire in tutto la volontà generale; ma per seguirla bisogna conoscerla, e soprattutto distinguerla bene dalla volontà particolare, cominciando da se stessi; distinzione sempre molto difficile da farsi, e per cui solo la più sublime virtù può offrire adeguati lumi.” (1994c, pg. 298).

E nel *Discorso sull'economia politica* afferma che l'educazione pubblica è uno dei principi basilari del governo popolare.

“Se i bambini sono allevati in comune in regime d'uguaglianza, se sono imbevuti delle leggi dello Stato e dei principi della volontà generale, se sono educati a rispettarli al di sopra di tutto, se sono circondati da esempi e da oggetti che parlano senza posa della tenera madre che li nutre, del suo amore per loro, dei benefici inestimabili che ne ricevono, e di ciò che le devono in cambio, non c'è da dubitare che non apprendono a volersi bene fra loro come fratelli, a voler sempre solo ciò che vuole la società, a sostituire azioni da uomini e da cittadini alle sterili e vane chiacchiere dei sofisti, e a divenire un giorno i difensori e i padri della patria di cui tanto a lungo saranno stati i figli” (1994c, pg. 298).

Così, come in Rousseau, anche in Dewey l'educazione è sviluppo dell'uomo nella socialità, è identificazione di esso con gli altri sulla base del reciproco rispetto; quindi un'educazione che è continua fondazione di una migliore convivenza sociale.

L'educazione alla crescita, al cambiamento e alla collaborazione sociale è la stessa cosa dell'educazione alla vita; il che non è possibile senza la realizzazione e la cooperazione di una società duttile e libera e di una cultura operativa e concreta. In questo senso anche per Dewey la democrazia più che una forma politica di governo è una forma di educazione personale e collettiva e l'educazione, a sua volta, non è altro che la messa in pratica di un esperimento operativo di vita comunitaria democraticamente libera e responsabile.

“Il dovere dell'educazione è perciò il dovere morale fondamentale di ogni comunità. Colle leggi e le pene, coll'agitazione e la discussione sociale la società può darsi regola e forma in un modo più o meno caotico e casuale. Ma mediante l'educazione la società può formulare i suoi scopi, organizzare i suoi mezzi e le sue risorse, e plasmarsi così con definitezza e con economia nella direzione in cui desidera muoversi” (1994, pg. 27).

Sia in Rousseau che in Dewey, dunque, si ritrova la convinzione che non bastano le leggi e le pene per attuare la convivenza sociale. Così come Rousseau spiega che non possono esserci le condizioni per far vivere la democrazia se non c'è la virtù (1994b, pg. 93), anche Dewey “un governo che dipende dal suffragio universale non può prosperare se coloro che eleggono e seguono i loro governanti non sono educati” (2004, pg. 95).

Parlando dell'opera di Dewey, *Democrazia e educazione*, Franco Cambi spiega che

“la democrazia avanzata attuale non è solo governo e organizzazione del potere, ma è anche costruzione *in interiore homine* che reclama formazione, formazione continua, ma già a cominciare dalla scuola, che come agenzia di socializzazione aperta e critica (come comunità aperta, appunto) e come luogo di sviluppo dell'intelligenza-come-indagine, critica e creativa, è il suo supporto fondamentale” (2006, pg. 81).

Occorre formare ad attitudini e abitudini di socievolezza. Questo fa l'educazione. Ciò facendo essa forma in una certa direzione il carattere dell'individuo, e perciò soddisfa l'esigenza individuale e al tempo stesso l'esigenza sociale.

Se la moralità consiste nell'attuazione di fruttuosi rapporti sociali e se l'educazione è la sola guida a tale attuazione, è evidente che un gruppo umano, una

comunità, che voglia provvedere al proprio benessere deve innanzitutto aver cura dell'educazione.

## **5. Conclusioni: una nuova educazione alla libertà.**

Nell'epoca di crisi, come quella che attraversiamo, quando i cambiamenti politici si prospettano ancora come una necessità ed una esigenza diffuse, il riferimento a Rousseau diventa un bisogno culturale, quasi biologico.

Sui grandi temi della democrazia, della libertà, dell'uguaglianza, sul bisogno di formare nuovi cittadini, Rousseau raggiunge una profondità ed una originalità di pensiero estremamente importanti, soprattutto per un ripensamento del presente.

Il mondo contemporaneo, che vede ancora il prevalere dell'*homo economicus* sull'uomo sociale, attraverso l'imposizione di un'ottica individualistica e consumistica, necessita, oggi più di sempre, di essere educato. Un'educazione che sappia promuovere, all'insegna della complessità del sociale, il senso civico, o come preferisco chiamarlo il "civismo". Civismo non è farsi giustizia da soli e lottare per i propri interessi, non è sudditanza dal pregiudizio e dalle opinioni, civismo è riconoscere che l'unico modo per conseguire la propria crescita individuale e proseguire nella ricerca della felicità è quello di far coincidere la libertà con il rispetto delle regole sociali.

Il principio dell'interesse individuale, come ci rivela Rousseau, è dunque incompleto come criterio di organizzazione sociale e di emancipazione personale. Esso deve esser sostenuto da una giustizia che accresca la responsabilità sociale nel comportamento degli individui. Proprio questo senso di appartenenza ad una comunità che passa dall'accettazione della legge diventa garanzia di libertà per tutti. Una libertà che si traduce come ordine della vita umana nell'armonia e nell'unità della propria costituzione.

Come spiega chiaramente Carla Xodo Cegolon, "lo spirito che anima l'uomo che vive in società non deve essere, perciò, né uno spirito di rivalità e di concorrenza, né uno spirito di indipendenza: dunque, uno spirito nuovo, quale si addice alla nuova realtà che la società rappresenta" (1984, pg. 87).

Ma quale percorso può aiutare l'individuo in questa crescita morale se non il processo educativo? Come avrebbe detto Rousseau, la saggezza umana consiste non nel diminuire i nostri desideri ma nel raggiungere un equilibrio fra la potenza e la volontà. Formare l'uomo, oggi, significa probabilmente formarlo in modo tale che possa

desiderare, ricercare e conquistare quella virtù che è saggezza (responsabilità verso se stessi e gli altri) e libertà (coscienza critica).

La formulazione del problema politico come problema educativo, che ho percorso in queste pagine, è ormai evidente e quello che dobbiamo pretendere oggi dalle nostre istituzioni educative è di contribuire a creare una nuova sensibilità sociale, dove libertà non è sinonimo di sopraffazione o indifferenza ma di spirito di autonomia in un'ottica collettiva.

All'insegna di questi obiettivi la stessa educazione pubblica deve ripensarsi. Una vera riforma nel campo dell'educazione deve partire dalla critica all'educazione stessa, perché se l'uomo perfeziona se stesso attraverso l'educazione, l'educazione può migliorare se stessa attraverso la critica fatta dall'uomo. Se la società è ingiusta ed oppressiva, promuove modelli sbagliati giocati sull'individualismo, l'indifferenza e l'ignoranza, e l'educazione pubblica non riesce a opporsi a questi condizionamenti ma ne rimane sopraffatta, allora la lezione di Rousseau continua a servirci.

Infatti non è più l'uomo, l'educando, in funzione di certe astrazioni culturali e metodiche, ma tutta la cultura, la sapienza metodologica e didattica, al servizio della formazione umana.

L'educazione, le istituzioni educative, i nuovi percorsi pedagogici, devono impegnarsi a formare un nuovo soggetto, valorizzato nella sua singolarità. Un soggetto libero che, proprio a partire dal suo essere originale, riconosca a se stesso, alla propria ragione, quell'istanza giudicatrice capace di formulare un'analisi dissacratoria di tutte le credenze e i pregiudizi sociali. Se non è vero, come dice Rousseau, che la società sia per l'uomo una dimensione naturale di vita, allora è l'esito di una scelta, la scelta di uomini liberi che sanno affrontare in maniera razionale le nuove sfide della complessità.

## UNITÀ DIDATTICA

“L’educazione rivolta ai doveri, alle virtù, al saper pensare e agire”.

- **Finalità culturali e formative:**

L’intento è di avvicinare lo studente ad uno dei temi oggi più significativi della pedagogia: quale nuova *educazione* per la nostra società. Si tratta di far entrare gli studenti all’interno di una complessa e attuale riflessione, partendo dalla lettura dei testi di Jean Jacques Rousseau.

Si tratterà di appassionare i ragazzi a questo argomento anche partendo da alcune domande di attualità: cosa significa abitare un mondo? Quale importanza hanno le regole per la convivenza civile? Che significato attribuiamo alla libertà?

Attraverso le letture dell’opera rousseauiana si cercherà di promuovere una riflessione sul rispetto di sé, degli altri e delle istituzioni e di stimolare gli studenti a ragionare sul rapporto libertà-autorità.

- **Obiettivi specifici:**

- individuare il pensiero centrale degli autori (Rousseau e Dewey) attraverso l’utilizzo di frammenti di testi proposti nel corso delle lezioni
- sviluppare la capacità di analizzare, sintetizzare e argomentare un testo, riorganizzando i contenuti in esso presenti in modo personale e coerente
- imparare a confrontare le diverse impostazioni pedagogiche degli autori sopracitati
- acquisire ed utilizzare in modo appropriato la terminologia pedagogica specifica
- acquisire ed utilizzare le abilità necessarie per lavorare in piccoli gruppi
- sviluppare interesse e coinvolgimento rispetto alla proposta didattica ricevuta e discussa.

- **Intento didattico:**

Area cognitiva: Lo studente alla fine dell’unità deve mostrare di:

- conoscere e comprendere il significato concettuale dei termini *natura, cultura, ricerca, libertà, politica, stato, democrazia;*
- conoscere e comprendere il significato concettuale di *Educazione.*
- distinguere e riconoscere le peculiarità delle esperienze implicate dai termini educazione, natura e società.
- lo studente deve saper leggere brani dalle opere dell’autore e svolgere le relative operazioni di comprensione, analisi, sintesi e valutazione.

Area affettiva: Lo studente deve mostrare di:

- sapersi interrogare sul senso dell’educazione nelle società di ieri e di oggi
- sviluppare una curiosità e un interesse verso la riflessione pedagogica

### B) Apertura

- raccogliere definizioni, percezioni e definizioni spontanee sul rapporto tra educazione e società
- raccogliere le definizioni spontanee di concetti chiave;
- raccogliere le definizioni di educazione nell’immaginario comune nella scuola o in famiglia o tra amici e commentarle insieme;

C) Lecture dai testi

D) Prova di verifica e di controllo tarati sui livelli di conoscenza e comprensione (secondo tassonomia di Bloom) : risposta con completamento, riassunto di 5 righe del significato del brano.

E) Attività didattica:

• **Inquadramento storico:**

La cultura dell'illuminismo: "La luce contro le tenebre". Si discute con i ragazzi sull'immagine della luce che è alla base del termine Illuminismo e dei suoi corrispettivi in altre lingue: le *Lumières* francesi, l'*Enlightenment* inglese, l'*Aufklärung* tedesca. Si sintetizzano gli intenti e i programmi degli intellettuali europei settecenteschi, tesi a rinnovare la ricerca filosofica e con la essa la cultura e la società.

Parole chiave del pensiero illuministico: Ragione - Libertà - Progresso.

Brainstorming e discussione sulle riflessioni emerse.

• **Presentiamo Rousseau :**

Rapporto di Rousseau con la filosofia illuministica: Discussione sul rapporto ambivalente di Rousseau con l'illuminismo:

- da un lato la sua tesi fondamentale che l'uomo originariamente buono è corrotto e reso malvagio dalle istituzioni sociali contrasta con la tendenza illuministica a interpretare il cammino storico dell'umanità come un costante progresso e a porre in connessione il miglioramento dell'uomo con lo sviluppo della civiltà;

- dall'altro lato Rousseau condivide con i *philosophes* il motivo primo del movimento illuministico, cioè l'esigenza di una trasformazione dell'ordine sociale, così da assicurare a ogni individuo la libertà e il diritto di vivere in una società basata sulla giustizia.

Lettura dalle opere: *Discorso sulle scienze e le arti* e *Discorso sull'origine e il fondamento della disuguaglianza tra gli uomini*.

Comprensione del testo e commento sul passaggio dai bisogni naturali dell'uomo a quelli artificiali e indotti. Riflessione anche sulla cultura consumistica attuale.

Lettura dall'opera: *Emilio*. Lettura e comprensione del brano sulla festa campestre: i piaceri non devono essere esclusivi.

I ragazzi vengono invitati a commentare la frase: "*Volete sbarazzare i piaceri dalle loro pene? Fate che non siano esclusivi: quanto più li lascerete comuni agli uomini, tanto più li gusterete sempre puri*".

Secondo Rousseau i mali dell'uomo derivano tutti da se stesso e sarebbe semplice liberarsene: basterebbe ricordarsene che la nostra natura richiede il piacere, e che questo non può essere ottenuto a danno degli altri, ma solo con gli altri.

• **Dall'uomo naturale al cittadino:**

Discussione su i tre distinti modelli di uomo: L'uomo naturale, inadatto a una vita associata; quello civile, che è soltanto un tassello di una realtà generale in cui non si riconosce; infine quello cittadino, che conserva o ha recuperato quel senso di sé e dell'individualità caratteristico dello stato naturale, ma si sente anche uno con il proprio popolo. È quest'ultimo il modello cui occorre tendere, e che rappresenta la

riaffermazione della naturalità della vita associata, come Rousseau dimostra nel *Contratto sociale*.

Lettura dall'opera: *Contratto sociale*. Lettura del brano *Del sovrano*, Capitolo VII. Discussione guidata: la società può essere organica, e quindi può, a somiglianza di un organismo vivente, costituirsi ed esprimersi come una sola realtà. Ciascuna parte (l'individuo) sente allora come propria la collettività, identificandosi totalmente in essa. Da questo concetto si sviluppa il principio dell'unità della volontà generale. Per comprendere bene il testo si analizza il termine "sovrano": non indica, infatti, il governo o una qualsiasi autorità costituita, ma lo stesso corpo sociale, la collettività dei cittadini uniti dal patto.

- **La natura umana richiede educazione:**

Discussione collettiva: Rousseau propugna un ritorno alla natura. Ma bisogna intendersi sui termini. L'uomo non può restare nella natura, perché è proprio la sua natura che gli chiede - anzi gli impone - di creare la cultura, di elevarsi al regno dello spirito. Da qui la necessità di un'educazione che deve restare sì fedele alla natura umana, ma elevarsi rispetto a essa perché in essa non trova tutto ciò di cui ha bisogno (trova la predisposizione biologica al linguaggio, non alla lingua; trova la famiglia, non lo Stato e così via).

Lettura dall'opera: *Emilio*. Libro I. "*Tutto è bene uscendo dalle mani dell'Autore delle cose, tutto megera fra le mani dell'uomo*". Celebre incipit dell'*Emilio*. Qui va ricordata la passione di Rousseau per le contrapposizioni a effetto. In realtà come si vedrà in questo stesso brano, la contrapposizione non è tra natura e cultura ma tra natura e cattiva cultura. I mali dell'uomo dipendono da questa, non dalla cultura in sé e meno che mai dalla natura.

Discussione guidata: La natura umana richiede educazione: cosa significa? Che l'uomo non è uomo senza aver ricevuto un'educazione, e sarà tanto migliore quanto migliore sarà l'educazione. È quindi indispensabile per la specie umana poter contare su istituzioni culturali tali da garantire questa educazione. Da qui l'esigenza di uno stato ben governato che rispetti la natura umana.

Visita al sito nella sezione *Filosofia del diritto e teoria della politica*. Percorso: l'origine dello stato nella filosofia politica moderna.

Lettura dal *Contratto sociale*: Libro IV. Della democrazia. Commento della frase in rapporto anche alla società attuale: "*Niente è più pericoloso dell'influenza degli interessi privati negli affari pubblici, e l'abuso delle leggi da parte del governo è un male minore della corruzione del legislatore, inevitabile conseguenza delle vedute particolari*".

Discussione guidata: Cosa significa, allora, educazione? A partire dal programma delineato nell'*Emilio* l'idealità educativa può essere altresì rinvenuta per via indiretta, per contrasto, contro una cultura libresca, pedante, distaccata dalle cose e dalla concretezza.

Quale educazione oggi? Quale percorso educativo e formativo nella società della complessità?

## Bibliografia

- F. Cambi, *Incontro e dialogo*, Carocci editore, Roma 2006
- P. Casini, *Introduzione a Rousseau*, Laterza, Roma 2005
- C. X. Cegalon, *Maître de soi: l'idea di libertà nel pensiero pedagogico di Rousseau*, Brescia, La Scuola 1984
- R. Derathé, *Rousseau e la scienza politica del suo tempo*, Il Mulino, Bologna 1993
- R. Derathé, *Del "contratto sociale"*, in *Contratto sociale*, Einaudi, Torino 1994
- J. Dewey, *Il mio credo pedagogico*, La Nuova Italia, Scandicci, 1994
- J. Dewey, *Scritti politici*, Donzelli, Roma 2003
- J. Dewey, *Democrazia e educazione*, Sansoni, Milano, 2004
- J. J. Rousseau, *Se il rinascimento delle scienze e delle arti abbia contribuito a migliorare i costumi*, in *Scritti politici*, Laterza, Roma 1994
- J. J. Rousseau, *Discorso sull'origine e i fondamenti della disuguaglianza fra gli uomini*, in *Scritti politici*, Laterza, Roma 1994a
- J. J. Rousseau, *Discorso sull'economia politica*, in *Scritti politici*, Laterza, Roma 1994c
- J. J. Rousseau, *Il contratto sociale*, Einaudi, Torino 1994b
- J. J. Rousseau, *Emilio*, Laterza, Bari 1991
- J. Starobinski, *Jean-Jacques Rousseau: la trasparenza e l'ostacolo*, Bologna, Il Mulino 1982
- R. Wokler, *Rousseau*, il Mulino, Bologna, 1995
- M. Zedda, *Rileggendo l'Emilio*, Armando Editore, Roma 2003