



Il mestiere della pedagogia

*Collana diretta
da Massimo Baldacci*

La collana “*Il mestiere della pedagogia*” si rivolge agli insegnanti e a quanti operano nei settori dell’educazione e della formazione e cercano lumi e ipotesi di lavoro per la propria pratica professionale.

Il presupposto della collana è il seguente: il mestiere della pedagogia consiste nel mettere a punto idee e modelli metodologici per affrontare i *problemi* delle pratiche educative, a partire da quelli della scuola e dell’insegnamento.

Per fare il proprio mestiere la pedagogia non si deve confinare in uno spazio teorico puramente astratto, né in una pratica meramente empirica. Deve invece assumere come proprio dominio i *problemi educativi* nella loro *concretezza storico-sociale*, e vedere la teoria come uno strumento per la loro comprensione e la loro soluzione. La pedagogia, cioè, assolve il proprio compito se diventa il “lume” in grado di rischiarare i cammini della prassi educativa.

La collana presenta perciò volumi tematizzati sui *problemi dell’educazione*, ed è articolata in due versanti.

Il primo versante è dedicato alle *ricerche educative*, e accoglie volumi nei quali è prevalente l’aspetto dell’analisi interpretativa di una data problematica formativa, ma il cui apporto è comunque gravido di implicazioni per la pratica.

Il secondo versante è dedicato ai *paradigmi educativi*, e presenta volumi che privilegiano un taglio teorico e metodologico, volto al tempo stesso ad interpretare criticamente le questioni e a definire modelli d’intervento e ipotesi operative (non ricette) da sperimentare nella pratica.

Nella collana, sono particolarmente prese in esame le problematiche inerenti alla formazione scolastica: la conoscenza e la relazione, l’apprendimento e i vissuti emozionali, il curriculum e l’organizzazione scolastica, i saperi e le strategie didattiche ecc. Ma anche le questioni formative extrascolastiche concernenti l’educazione permanente, il sistema formativo, le agenzie formative del territorio ecc.



Il mestiere della pedagogia

Comitato scientifico

René Barioni, *Haute École Pédagogique, Losanna*
Luciana Bellatalla, *Università di Ferrara*
Fabio Bocci, *Università Roma Tre*
Franco Cambi, *Università di Firenze*
Enzo Catarsi, *Università di Firenze*
Giorgio Chiosso, *Università di Torino*
Enza Colicchi, *Università di Messina*
Michele Corsi, *Università di Macerata*
Mercedes Cuevaz López, *Universidad de Granada*
Francisco Diaz Rosas, *Universidad de Granada*
Liliana Dozza, *Università di Bolzano*
Massimiliano Fiorucci, *Università Roma Tre*
Franco Frabboni, *Università di Bologna*
Eliana Fraeunfelder, *Università di Napoli*
Patrizia Gaspari, *Università di Urbino*
Giovanni Genovesi, *Università di Ferrara*
Cosimo Laneve, *Università di Bari*
Isabella Loiodice, *Università di Foggia*
Umberto Margiotta, *Università di Venezia*
Carlo Marini, *Università di Urbino*
Berta Martini, *Università di Urbino*
Franco Nanetti, *Università di Urbino*
Riccardo Pagano, *Università di Bari*
Franca Pinto Minerva, *Università di Foggia*
Mario Rizzardi, *Università di Urbino*
Pier Giuseppe Rossi, *Università di Macerata*
Roberto Sani, *Università di Macerata*
Vincenzo Saracino, *Seconda Università di Napoli*
Giuseppe Spadafora, *Università della Calabria*
Francesco Susi, *Università Roma Tre*
Giuseppe Trebisacce, *Università della Calabria*
Simonetta Ulivieri, *Università di Firenze*
Angela Maria Volpicella, *Università di Bari*
Miguel Zabalza, *Universidad de Santiago de Compostela*

Ogni volume è sottoposto a referaggio a "doppio cieco".
Il Comitato scientifico svolge anche le funzioni di
Comitato dei referee.

Andrea Cegolon

L'idea di lavoro in Rousseau

il **m** *estiere*
della **p** *edagogia*

FrancoAngeli

Copyright © 2012 by FrancoAngeli s.r.l., Milano, Italy

Ristampa							Anno							
0	1	2	3	4	5	6	2012	2013	2014	2015	2016	2017	2018	2019

L'opera, comprese tutte le sue parti, è tutelata dalla legge sui diritti d'autore.

Sono vietate e sanzionate (se non espressamente autorizzate) la riproduzione in ogni modo e forma (comprese le fotocopie, la scansione, la memorizzazione elettronica) e la comunicazione (ivi inclusi a titolo esemplificativo ma non esaustivo: la distribuzione, l'adattamento, la traduzione e la rielaborazione, anche a mezzo di canali digitali interattivi e con qualsiasi modalità attualmente nota od in futuro sviluppata).

Le fotocopie per uso personale del lettore possono essere effettuate nei limiti del 15% di ciascun fascicolo dietro pagamento alla SIAE del compenso previsto dall'art. 68, commi 4 e 5, della legge 22 aprile 1941 n. 633. Le fotocopie effettuate per finalità di carattere professionale, economico o commerciale o comunque per uso diverso da quello personale, possono essere effettuate a seguito di specifica autorizzazione rilasciata da CLEARedi, Centro Licenze e Autorizzazioni per le Riproduzioni Editoriali (www.clearedi.org; e-mail autorizzazioni@clearedi.org).

Stampa: Tipomnza, via Merano 18, Milano.

Indice

Introduzione	Pag.	7
---------------------	-------------	----------

Parte Prima

Rousseau, la morale, la politica, l'educazione. Ma anche l'economia	»	13
In difesa della causa dell'umanità	»	17
L'origine del lavoro	»	21
Il lavoro agricolo e il modello autarchico delle comunità self-sustaining	»	31
Rousseau e Quesnay	»	39
Il lavoro artigiano	»	51
Rousseau e Smith	»	55

Parte Seconda

Talento e merito	»	67
Il talento	»	69
Il merito	»	77
Rousseau teorico del capitalismo malgrè soi	»	87
La teoria dei due amori e l'amor proprio	»	91
Amore di sé e amor proprio	»	95
Amor proprio, interesse, utile	»	101

Introduzione

Viviamo in un universo di simboli, di luoghi comuni dei quali siamo contemporaneamente vittime e fruitori. Le cose che ci sono familiari, abituali, quotidiane ci rassicurano, ci rendono la vita più semplice e lineare, non ci creano problemi. Sicuramente nella maggiore parte dei casi non ne siamo minimamente consapevoli. Ma questa “beata ignoranza” può, in qualche misura, determinare disagio e incomprensione quando occasioni o eventi imprevisti ci costringono a penetrare entro le infinite particelle del pulviscolo che ci circonda.

A questo si è indotti a pensare quando, rileggendo con particolare attenzione, ci si imbatte in più punti dell’opera di Rousseau (d’ora in poi, R) in cui viene affrontato il problema del lavoro.

Questo tema, il lavoro, non costituisce l’obiettivo principale del pensiero di R, ma la sua emergenza, talvolta anche occasionale, il tratto più significativo che può giustificare il proemio di questo ragionamento, è il seguente: il lavoro nasce ad un certo momento storico e come tale avrebbe un destino non diverso da tutte le azioni dell’uomo. Significa, in altri termini, che c’è stato un inizio e che non siamo ancora giunti alla fine. E, se non proprio della fine del lavoro, come afferma Rifkin, potremmo immaginare un mondo in cui il lavoro assume una configurazione nuova, originale in cui l’uomo guadagna posizione rispetto all’idea di profitto e si modificano mentalità, abitudini, rapporti sociali, stili di vita ecc.

Quando è uscito il libro di Rifkin, *La fine del lavoro*, saggio non estraneo alle sollecitazioni che sono all’origine di questo studio, si è pensato ingenuamente che la fine del lavoro significasse niente più

lavoro o qualcosa di simile. Si era generata l'idea che il lavoro inteso come fatica, sforzo fisico, fosse definitivamente tramontato con la terza rivoluzione industriale. L'applicazione dell'ultima General Purpose Technology (GTP), cioè l'informatica che si diffonde rapidamente in tutti i settori, in effetti si pone come la matrice di una nuova organizzazione della produzione.

In sostanza, che cosa rappresentava la "fine del lavoro"? Era la fine dell'*hardware* soppiantato dal *software*, per usare due neologismi anglofoni ormai planetari. La semplificazione coglieva un aspetto altamente simbolico, sotto gli occhi di tutti. Ma si dovrebbe aggiungere che sotto molti punti di vista la natura dell'*hardware* non è cambiata affatto o che, quanto meno, ancor oggi interagiamo con molte forme di lavoro. In fondo, ci accompagna ancora l'idea di dover «guadagnare il pane con il sudore della fronte».

La tesi di Rifkin, proprio nella sua formulazione volutamente provocatoria, ha avuto comunque il merito di essere moderatamente rivoluzionaria. Come si cercherà di argomentare soprattutto nel capitolo terzo, l'economista americano non fa che riannodare i fili di un discorso che parte da R e che finora non è mai stato preso in considerazione con tanta decisione.

Perché R si interroga e porta alla luce questo aspetto contraddittorio del lavoro? In fondo fino ad allora – diciottesimo secolo - il problema non era mai stato oggetto di riflessioni specifiche, forse perché storicamente il lavoro era riservato alle classi emarginate. La sopravvivenza dell'uomo conteneva in sé il senso del lavoro. Quando si parlava del lavoro, non di rado si finiva per sconfinare nell'esaltazione dell'arcadia, del mondo agreste. Nulla di straordinario, di memorabile: il mondo era ancora succube dell'etica eroica. Al centro c'era il guerriero, il condottiero, il politico ed erano ignorate completamente le vicende della gente comune.

Per avere una misura dello scarto che è intervenuto nell'arco di questi secoli che ci separano da R basti considerare la copertura mediatica che hanno assunto oggi casi drammatici come il salvataggio dei minatori in Sudamerica dopo quasi due mesi di vita nelle viscere della terra, o le forme drammatiche di protesta per difendere l'occupazione di lavoratori a rischio.

Nel nostro immaginario collettivo l'eroismo di questi ultimi ha, per fortuna, sopravanzato di gran lunga i resoconti eccezionali dei soldati e anche, perché non dirlo? dei mercenari in guerra.

Prima di R il lavoro aveva ricevuto un'attenzione particolare solo con San Benedetto che nella sua *Regola* valorizza il lavoro come completamento della preghiera del monaco. Attraverso il lavoro questi, nel mentre contribuisce a garantire la vita materiale della comunità, raggiunge il perfezionamento spirituale nell'esperienza pratica, che assume perciò una forte carica e significato formativi.

Passeranno molti secoli prima che si assista ad un altro cambio di paradigma. Dopo la riabilitazione da parte del monachesimo occidentale, sarà il Protestantismo ad imprimere la svolta più importante alla cultura del lavoro. La vita quotidiana e le sue attività, compreso il lavoro, perfino nelle forme più umili e insignificanti, vengono rivalutate da un altro monaco, Lutero, come espressione del disegno di Dio: ognuno dal posto che gli è stato assegnato deve imparare a scoprire la propria vocazione, sentirsi "chiamato" a svolgere una parte che non può rifiutare, né sottovalutare, ma al contrario valorizzare come proprio contributo alla glorificazione di Dio.

Rispetto a questo contesto storico culturale, che cosa afferma di nuovo R in fatto di lavoro?

Molto e poco ad un tempo. Poco, se si pensa che viene mantenuta l'impostazione etica del lavoro nelle forme e nei modi tramandataci dall'antichità; molto se, invece, si considera che egli proietta questa impostazione in una visione politica, come mette ben in luce la voce *Discorso sull'Economia politica* redatta per l'*Enciclopedia* di Diderot e d'Alambert.

Ma il lascito più significativo che egli ci ha lasciato è il "riposizionamento" dell'etica. A fronte dell'emergere di idee nuove sul lavoro, di impronta decisamente *economicistica*, il Nostro ci riporta sui sentieri difficili ma luminosi dell'etica. Rispetto alle tesi sul capitalismo nascente (Quesnay, Mandeville, Smith sopra tutti) egli, pur non sottovalutando certi valori incorporati in questa visione, se ne allontana quando prende coscienza che quelle posizioni rischiano di mettere in gioco i valori non contrattabili, la libertà e la dignità della vita umana *in primis*. La particolarità ed originalità del pensiero di R sta proprio in questo snodo: aver affermato la libertà sul piano morale

ma, al contempo, aver rifiutato le tesi liberiste sul piano economico che, di fatto, volevano mettere la sordina all'esigenza della morale.

Questa posizione fino a qualche tempo è stata abbastanza laterale rispetto all'impatto del giudizio economico con le sue esigenze di brutalità contabile rispetto ai toni smorzati della morale. Ma nella crisi che ha investito il mondo economico attuale, e quello lavorativo in particolare, quella prospettiva è considerata con molto meno sufficienza. Si inizia a pensare che le tesi di R sul lavoro non siano solo espressione di "continuismo" ma, considerando la divisione del lavoro e la logica del profitto che si stanno facendo largo nella sua epoca, siano invece l'affermazione di una posizione profetica: aver anticipato quello che noi ora stiamo lentamente ma inesorabilmente scoprendo. Detto in termini semplici, le tesi capitalistiche sul lavoro non sono le uniche possibili, ne esistono altre, e queste ultime ci propongono di poter anteporre al profitto il valore dell'uomo.

Dopo l'emergere del capitalismo e la successiva esplosione nel mercato globale, la crisi odierna ci provoca più di un dubbio circa la pretesa assolutizzazione di questo nostro modello economico. Ci si chiede, ci chiediamo se non possano esistere delle alternative. Ed allora è lecito pensare che tra le teorie della crescita e quelle della decrescita, nella ricerca di puntelli che aiutino a superare le nostre difficoltà meritino di essere riconsiderate e forse riscoperte anche le tesi di R sul lavoro, espresse proprio all'inizio di quell'era moderna, nel tempo che assiste alla genesi di quelle sul capitale.

Le pagine di R sul lavoro, estrapolate dalle sue opere, hanno sicuramente il merito di arricchire il profilo pedagogico di questo pensatore. Forse è tempo di considerare, accanto al R pedagogista dell'educazione, anche il R "lavorista" per così dire: colui che ha saputo indagare con largo anticipo e penetrazione il senso ed il valore del lavoro e la formazione. E quando, come oggi, ci si dibatte con ansia su questa parte dell'educazione, tutto sommato marginale fino ad oggi, si può trovare lo stimolo necessario a non demordere, lasciandoci guidare da quel compagno di viaggio visionario che ha saputo intravedere per tempo la direzione di marcia che si doveva intraprendere.

Parte Prima

Rousseau, la morale, la politica, l'educazione. Ma anche l'economia

Le celebrazioni storiche hanno sempre un grosso pregio, ti costringono a vedere il mondo che ti circonda con quel distacco che genera il confronto tra realtà lontane, distanti, necessariamente piene di luci ed ombre¹. Non diversamente il quadro che ci si presenta in occasione della ricorrenza dei trecento anni dalla nascita di J.J. Rousseau (1712-2012). Di più, forse lo scarto tra due epoche è ancora più accentuato, l'inedito che ci si presenta va al di là dei normali fisiologici cambiamenti che accompagnano il passaggio delle fasi storiche nella lunga durata.

Tra questi "inediti", il più rilevante è sicuramente la centralità assunta dal tema economico. La nostra sensibilità contemporanea è stata scossa da un fenomeno imponente nella sua portata e soprattutto nelle sue implicazioni. Parliamo della globalizzazione, la cui irruzione nel nostro mondo ha assunto forme imprevedibili, drammatiche, totalizzanti e che è sinonimo di economia, mercato, concorrenza, profitto: niente di più lontano, si dirà, dal modo di sentire e ragionare di un autore come R che alla logica economica ha sempre cercato di anteporre morale e politica. Ebbene, non potrebbe questa essere una circostanza propizia per una riflessione sgombra di pregiudizi, senza freni ed inibizioni? La rilettura di un classico come R potrebbe aiutarci ad elevare il nostro sguardo oltre i confini di un orizzonte troppo curvato sui problemi che ci angustiano oggi. In fondo, è la direzione cui condurrebbe uno degli ultimi interpreti del pensiero del filosofo - pedagogista ginevrino, T. Todorov, che riconosce come R abbia «scoperto e insieme inventato la nostra modernità. Scoperto

¹ Casini P., *Introduzione a Rousseau*, Laterza, Bari 1981/2, p. 120.

perché la società moderna esisteva prima di lui ma non aveva ancora trovato un interprete così penetrante. Ma anche inventato, poiché ha trasmesso alla posterità i concetti e i temi che da due secoli non smettiamo di scrutare»².

Insomma, se non il nostro dirimpettaio, R è certo meno lontano da noi di quanto a prima vista si sarebbe indotti a pensare. Può sembrare un'affermazione eccessiva, ma egli può considerarsi all'origine del nostro modello di sviluppo economico, quanto meno appartiene al novero di quanti hanno contribuito ad elaborarlo e legittimarlo sul piano teorico.

Una conferma, anche per questa via, del legame che ci lega a R, dal quale abbiamo imparato ad affrontare i nostri problemi evitando di appiattarci sull'attualità, per provare a risalire alle origini, e di lì tentare di cogliere il passo falso commesso storicamente dall'umanità. C'è un momento in cui ogni buon proposito, quando diviene scelta comune, corre il rischio di deviare o corrompersi, per quelli che più tardi il sociologo Boudon, forse non immemore di R, definirà «effetti perversi dell'azione sociale»³.

Prendiamo in considerazione l'idea di *economia*. Nel *Discorso sull'Economia politica* per l'*Enciclopedia di Diderot e d'Alambert* essa viene definita «saggio e legittimo governo (...) della grande famiglia che è lo Stato»⁴. Si dovrà ammettere che qualcosa di irrimediabile si è prodotto nella nostra cultura rispetto a R. Ha proprio ragione R nel sostenere «che a lungo andare i popoli diventano ciò che i governi li fanno diventare. Guerrieri, cittadini, uomini quando lo vogliono. Plebe e canaglie quando lo desiderano: e ogni principe che nutra del disprezzo verso i suoi sudditi, disonora se stesso col dimostrare che non è stato capace di valorizzarli»⁵. Oppure c'è dell'altro, ci sono anche responsabilità individuali? C'è questo e molto altro nella pagina rousseauiana. Questioni che, certo, chiamano in causa la totalità della riflessione di R e che per questo vanno oltre la nostra

² Todorov T., *Una fragile felicità* (tit. orig.: *Frêle bonheur Essai sur Rousseau*, 1985), Il Mulino, Milano 1987.

³ Boudon R., *Effetti perversi dell'azione sociale* (tit. orig.: *Effets pervers et ordre sociale*, 1977), Feltrinelli, Milano 1981.

⁴ Rousseau J.J., *Discorso sull'Economia politica*, trad. di Gentile B., in *Opere*, a cura di Rossi P., Sansoni Firenze 1993, p. 100 (*Discours sur l'économie politique*, in *Oeuvres Complètes*, vol. III, Gallimard, Paris 1964, p.241).

⁵ *Ibidem* p. 105.

pretesa di analisi. Questo spiega la natura circoscritta dell'obiettivo che ci è prefissi in questo saggio, cioè una riflessione sul tema più nevralgico del nostro tempo di crisi, il lavoro.

Anche per quanto riguarda il lavoro, R «pensa in modo così *potente* (corsivo nostro) da scorgere immediatamente le premesse lontane e le conseguenze estreme di ogni affermazione, e le comunica. Ma questo non vuol dire che assuma tutto ciò che dice»⁶. Animato da un forte senso della verità, R sviluppa un pensiero che è ricerca, esplorazione di ipotesi più alternative che compatibili, perseguite, a volte, con l'obiettivo più di provocare e colpire i pregiudizi che per creare consenso.

Per questo, negli argomenti che affronta si ha l'impressione di brancolare nel buio. Manca, cioè, quell'appagamento rassicurante che ci viene da una conclusione lineare. Al suo posto ci troviamo a fare i conti con indicazioni di vie percorribili diverse che, come tali, ci lasciano liberi nelle nostre scelte individuali.

Sul tema del lavoro ci si è limitati all'esplorazione degli spazi forse poco battuti nel dibattito culturale. Non sono le tappe di una evoluzione nel pensiero economico di R, ma, appunto, forme attraverso le quali egli sviluppa riflessioni da punti di vista diversi e che sono per questo la testimonianza di come nel filosofo-pedagogo temi vecchi e nuovi sul lavoro convergano, anche se non di rado ci manca la sintesi finale:

- l'origine del lavoro;
- il lavoro agricolo il modello autarchico delle comunità *self-sustaining*;
- il lavoro artigianale;
- il lavoro industriale;
- il talento e il merito.

Forse l'insufficiente attenzione che ha ricevuto questa parte del pensiero roussoiano va ascritta al taglio particolare con il quale siffatte questioni sono affrontate. Cioè, preferibilmente di sbieco, sal-

⁶ Todorov T., *Una fragile felicità...*, p. 5.

damente inseriti, come sono, e spesso attutiti nel gesto ampio della sua riflessione. I percorsi indicati, comprese le anticipazioni sulla formazione al lavoro, sono propaggini dirette del nucleo del suo pensiero. Diversamente da quanto accadrà successivamente, in R l'economia non è considerata alla stregua di una disciplina autonoma, specialistica in senso moderno. Essa viene trattata deliberatamente nel rispetto del canone aristotelico, cioè come sapere legato sia all'etica e alla politica. Per questo, come si vedrà, il lavoro è interpretato correttamente quando conserva il giusto equilibrio nella triade *produzione, consumo e godimento*: si produce quanto si consuma e si consuma ciò che si produce, godendo dell'essenziale ed evitando tanto la dipendenza morale

In difesa della causa dell'umanità

Quale allora il nucleo centrale della riflessione del Nostro? R occupa uno spazio mobile: di volta in volta rivoluzionario, anarchico o conservatore a seconda dei diversi momenti storici in cui viene letto e rivalutato, ma le diverse interpretazioni del pensiero di R non hanno scalfito quella forma totalizzante primordiale di amore per l'uomo che B. Groethuysen¹ ha ricordato riportando l'esordio del *Discorso sull'origine e i fondamenti della disuguaglianza*²: «Io devo parlare dell'uomo (...) difenderò, dunque, con fiducia la causa dell'umanità»³. Per R «l'uomo è un essere troppo nobile perché debba servire di strumento agli altri, e non lo si deve adoperare in quello che conviene agli altri, senza prima consultare anche quello che conviene a lui»⁴. Di conseguenza, politica, economia, educazione, lavoro sono tematiche affrontate successivamente e solo in funzione di creare condizioni rispondenti alle esigenze fondamentali della vita umana⁵. Che sono

¹ Groethuysen B., *Filosofia della rivoluzione francese* (tit. orig: *Philosophie de la Révolution française*, 1956), Il Saggiatore, Milano 1967, p. 197 e segg.

² Rousseau J.J., *Discorso sull'origine e i fondamenti della disuguaglianza*, in *Opere ...*, p. 42 (*Discours sur l'origine et les fondements de l'inégalité*, in *O C...* vol. III, p. 122).

³ Ibidem.

⁴ Rousseau J.J., *Giulia o La Nuova Eloisa*, Rizzoli, Milano 1996/4, p. 559 (*La Nouvelle Héloïse*, in *O C...*, vol. II, p. 537).

⁵ Per un' interpretazione complessiva del pensiero di Rousseau, si vedano: Bonetti A., *Antropologia e teologia in Rousseau*, Vita e pensiero, Milano 1976; L. Sozzi L., *Jean-Jacques Rousseau*, Franco Angeli, Milano 1985; Fetscher I., *La filosofia politica di Rousseau* (tit.orig: *Philosophie Zur Geschichte des demokratischen Freiheitbegriffs*, 1968) Feltrinelli, Milano 1972; Illuminati A., *Jean-Jacques Rousseau*, La Nuova Italia, Firenze 1975; Gentile G., *Rousseau filosofo della crisi*, Guida Editori, Napoli 1980; Starobinski J., *La trasparenza e l'ostacolo* (tit. orig.: *La transparence et l'obstacle*, 1957) Feltrinelli, Milano 1982.

esigenze di realizzazione, di riappropriazione, autonomia, libertà, a più riprese prospettata come padronanza di se stessi, *maîtrise de soi*.

L'intercettazione da parte di R di questo bisogno fondamentale dell'uomo, cioè ristabilire un rapporto con se stessi, ha una precisa spiegazione. Nasce dalla constatazione della profonda lacerazione interna alla condizione umana, la divisione, apparentemente insanabile, tra stato di natura e stato sociale. Tutta la sua opera, come egli stesso ebbe a precisare nei *Dialogues*⁶, non è altro che lo sviluppo di un'unica tesi: la natura ha fatto l'uomo buono e la società lo corrompe, lo rende miserabile.

Nella sua opera tale divisione determina diverse coppie di opposizione: uomo naturale e uomo dell'uomo; uomo della natura e uomo dell'opinione; sentimento e ragione; amor di sé e amor proprio ed infine, rispetto al tema che qui stiamo trattando, lavoro artigiano e lavoro agricolo, lavoro con le mani e lavoro con strumenti, produzione per il consumo e produzione per il denaro e lo scambio.

Se la sofferenza umana nasce dalla divisione ed è - tesi del *Primo discorso*⁷ - prodotta dalla civiltà, la felicità viene proiettata in una condizione ideale di unità, identificata con lo stato di natura. Da ciò i passi esplicativi del *Discorso sulla origine della disuguaglianza tra gli uomini* o dell' *Emilio* che stigmatizzano la differenza: «L'uomo naturale è tutto per sé, è unità numerica, l'intero assoluto che non ha altro rapporto che con se stesso o col suo simile. L'uomo civile non è che un'unità frazionaria dipendente dal denominatore e il cui valore è in rapporto con l'intero, che è il corpo sociale»⁸. Come ha sottolineato Starobinski⁹, l'unità dell'uomo con se stesso viene attribuita allo stato naturale. Solo in tale situazione ideale, infatti, è possibile concepire per l'uomo l'immediatezza del rapporto con la realtà: senza diaframmi, senza strumenti, senza distinzioni, nella perfetta continuità di soggetto e oggetto.

⁶ Rousseau J.J., *Rousseau giudice di Jean Jacques*, in *Opere* ..., p.1129 e segg. (*Rousseau Juge de Jean Jaques. Dialogue*, in *O C...*, vol. I, p. 669 e segg.).

⁷ Rousseau J.J., *Discorso sulle scienze e sulle arti*, in *Opere*..., p.3 e segg. (*Discours sur les sciences et les arts*, in *O C...*, vol. III, p. 3 e segg.).

⁸ Rousseau J.J., *Emilio*, in *Opere*..., p. 353 (*Emile ou de l'éducation*, in *O C...*, vol IV, p. 249).

⁹ Starobinski J., *La trasparenza e l'ostacolo*..., p.36 e segg.

Da ciò, il valore di verità attribuita all'esperienza pre-riflessiva, la condizione in cui si può cogliere la verità in presa diretta. Ogni ostacolo che vi si frappone causa frattura, allontana l'uomo da se stesso. Si crea il mondo delle apparenze, la verità viene svilita, nulla resiste a questa forza omologante. Avviene perfino nel lavoro, apparentemente la risposta più diretta ai problemi dell'esistenza umana. Anche esso finisce per diventare un impedimento quando vien meno questa esigenza antropologica e finisce per esaurire in sé il suo significato. Quando, insomma, la finalità del lavoro è racchiusa e conclusa in nel lavoro stesso che si coltiva solo per sé. L'uomo viene straniato da sé, allontanato dalla verità.

L'origine del lavoro

Come si è capito, nel pensiero di R, almeno per noi oggi, riveste particolare interesse la riflessione sulla sua idea di origine del lavoro; con esso, anche quanto si ricava dall'origine della proprietà (tema rinviato al paragrafo successivo, dedicato appunto al lavoro agricolo).

Nel nostro tempo ha aleggiato un mito, largamente dibattuto come capita alle idee, se non stravaganti, certamente non scontate: la *fine del lavoro*¹ (corsivo nostro). Tema comunque seducente, anticipato d'anzì, cui si lega necessariamente una domanda di oggettiva pertinenza: quale l'origine del lavoro?²

L'interrogativo non è confinabile banalmente nel novero dell'accademia o delle discussioni tra addetti ai lavori. Esso, infatti, si colloca all'intersezione di uno snodo cruciale, di stringente attualità. È il tempo - il nostro - in cui il lavoro non solo sta cambiando, ma anche scarseggiando. E a quell'interrogativo, altri fanno seguito. Per dire: si tratta di un diritto da tutti indistintamente rivendicabile? Si può parlare di un *universale* del lavoro? O anche questa istituzione non sfugge al destino dell'obsolescenza? In altri termini, il lavoro del nostro tempo, quello che noi abbiamo conosciuto, ha fatto, si passi il *calembour*, il suo tempo?

¹ Rifkin J., *La fine del lavoro* (tit. orig.: *The End of Work: The Decline of The Global Labor Force and The Dawn of The Post-Market Era*, 1995) Oscar Mondadori, Milano 2002. Cfr. anche Meda D., *Società senza lavoro. Per una nuova filosofia dell'occupazione* (tit. orig.: *Le travail. Une valeur en voie de disparition* 1995), Feltrinelli, Milano 1997.

² Latouche S., *L'invenzione dell'economia* (tit. orig.: *L'invention de l'économie*, 2005), Bollati Boringhieri, Torino 2010, p. 56 e segg; Cohen D., *La prosperità del vizio. Una breve storia dell'economia* (tit. orig.: *La prospérité du vice*, 2009), Garzanti, Milano 2011, p. 23 e segg.

Almeno nella forma in cui noi l'abbiamo conosciuta, si rendono necessarie revisioni profonde per poter offrire soluzioni efficaci ai problemi che abbiamo di fronte, questa la tesi da dimostrare. Le riflessioni proposte da R - si tenga a mente che in quel momento storico, il XVIII secolo, non si è ancora affermata l'ideologia lavorista - hanno il pregio di dire, ci si passi l'espressione, pane al pane. Affrontano cioè l'argomento al di fuori di quei pregiudizi cronologicamente successivi che ci hanno fatto credere che il lavoro fosse una componente costitutiva dell'uomo.

Vediamo le caratteristiche che ha il lavoro per R. Esso è un'attività storicamente determinata, non nasce con l'uomo, non è insomma originaria. È frutto della combinazione di due fattori, della duplice scoperta dell' "agricoltura" e della "metallurgia". Il lavoro, dunque, non è un'attività spontanea, non è l'elemento costitutivo del cosiddetto stato di natura, quella condizione di vita che è il faro che illumina tutta la riflessione di R, la cartina di tornasole per arrivare alla radice dei problemi.

Per poter prendere posizione nei confronti del lavoro, per valutare un'attività che si sta trasformando sotto i suoi occhi e sta diventando una delle occupazioni più totalizzanti e assorbenti il tempo di vita dell'uomo, quotidianamente e complessivamente, R ha bisogno di procedere secondo un metodo di indagine sgombrato da pregiudizi. Si parte dall'assioma che, in quanto attività sociale, il lavoro implica, come si vedrà, due momenti: "divisione organizzativa" - seppur minima - e "scambio". Per questo l'indagine e la valutazione richiedono un procedimento a ritroso, la ricerca della genesi, l'individuazione delle cause da cui esso è stato generato.

Anche nei confronti del lavoro bisogna immaginare quali siano state le condizioni di vita dell'uomo in quell'ipotetico stato naturale, certo, mai esistito, ma che è pure fondamentale prevedere all'interno del processo metodologico, adottato da R, basato – sono parole di Cassirer - sulla spiegazione genetica o causale³. Il metodo di R è molto simile a quello di Cartesio: «L'uno e l'altro giudicano che la prima operazione della scienza, debba consistere in una specie di 'purga intellettuale', che abbia l'effetto di mettere al di fuori della

³ Cassirer E., *La filosofia dell'illuminismo* (tit. orig.: *Die Philosophie der Aufklärung*, 1932), La Nuova Italia, Firenze 1974, p. 351 e segg.

mente tutti i giudizi mediati che non sono stati scientificamente dimostrati, in maniera da liberare le proposizioni da cui tutte le altre debbono derivare. Da un lato e dall'altro, si tratta di sgomberare il suolo da tutta la polvere inconsistente che l'ingombra, al fine di mettere a nudo la roccia solida sulla quale deve fondarsi tutto l'edificio della conoscenza teorica e pratica»⁴.

La roccia, che R sta cercando di far emergere per utilizzarla come piattaforma cui ancorare anche il lavoro, è l'*uomo con i suoi bisogni*. Questi ultimi, si dirà, sono problematici da immaginare nella forma essenziale che possono aver avuto all'inizio, nello stato di natura; ma questo è l'unico ragionamento che possiamo tentare per capire quando, come e perché nella storia dell'umanità entri in scena il lavoro.

Già così velocemente delineata, l'idea di lavoro proposta chiama in causa un "compagno di lavoro" di R, per così dire, cioè Adam Smith. Arriveremo a capire la diversità delle conclusioni cui giunge R rispetto ad un classico dell'economia, come appunto Smith, attraverso una messa a punto sintetica dei punti di tangenza e di quelli in cui le due traiettorie si allontanano.

Entrambi hanno l'ambizione di procedere scientificamente nel loro studio sul lavoro. Ma mentre R, come visto, considera il lavoro in rapporto all'uomo, l'altro lo vede solo rispetto alla società; l'uno, in relazione ai bisogni, l'altro, alla ricchezza accumulabile. R ragiona di lavoro con un metro che prima di tutto è morale e politico; Smith dà esclusiva precedenza al criterio economicistico. R resta ancorato alla tradizione pre-illuministica, a quell'impostazione del problema economico che obbedisce a principi olistici, dove, come dicono i francesi, tutto si tiene. La rete che tiene uniti bene e male, giusto e ingiusto, bene comune e forme di governo ecc.; Smith, invece, isola la questione economica, assolutizzandola. Di fatto, ci propone una visione, ricca e suggestiva ma monca, sostanzialmente ignara di tutta la complessità racchiusa nel concetto di lavoro.

Due approcci diversi, dunque, che non potevano che condurre a diversità di esiti. Fino a qualche tempo fa, le due posizioni potevano prestarsi ad una lettura cronologicamente fondata nella storia del

⁴ Durkheim E., *Montesquieu e Rousseau, Le origini della scienza sociale* (tit. orig.: *Montesquieu et Rousseau précurseurs de la sociologie contemporaine*, 1953), Laicata Editore, Manduria 1976, p. 127-128.

pensiero sul lavoro. Oggi, invece, di fronte ai problemi economici che abbiamo di fronte, non possiamo evitare di domandarci se essi non siano costitutivi di quel principio dialettico, oppositivo che caratterizza il pensiero occidentale.

Dunque, conviene partire dalla natura. Essa per R «finisce all'individuo, tutto ciò che è al di là di questo non può che essere artificiale»⁵. Se si considera l'uomo «tal quale ha dovuto uscire dalle mani della natura», prima che la società lo facesse progredire verso forme di vita civile, senza cadere quindi nell'equivoco di quei filosofi che hanno scambiato «l'uomo selvaggio con gli uomini che hanno sotto gli occhi»⁶, dobbiamo immaginarlo non molto diverso dall'animale, ma con una conformazione fisica apparentemente simile alla nostra; in realtà, dotato di maggiore destrezza e resistenza rispetto a noi, indeboliti come noi siamo fisicamente dagli agi e dalle comodità della vita sociale. Dobbiamo immaginare il corpo dell'uomo naturale, abilitato dall'uso per qualsiasi esercizio, in una maniera che è oramai lontana dal nostro modo di vedere le cose, anche se realisticamente saggia e intelligente, vien da dire, proprio dal punto di vista economico, che è quello entro cui qui stiamo ragionando. Il corpo umano, riflessione che R richiamerà fermamente quando tratterà di educazione, è «una macchina ingegnosa, cui la natura ha dato i sensi perché si ricarichi da sé e perché si protegga, entro certi limiti, da tutto ciò che tende a distruggerla o a guastarla»⁷. Niente di più lontano dal modo in cui oggi siamo arrivati a considerare il corpo. Che è mera apparenza, strumento per inseguire e creare illusioni, alimentare competizioni e confronto, ma di fatto inibito nelle sue funzioni, che esercitiamo in termini minimali, avendo non solo meccanizzato, ma addirittura automatizzato gran parte dei compiti che dovevamo affrontare. La distanza che ci separa oramai dall'uomo naturale si misura sulla involuzione che hanno subito le nostre funzioni corporee.

Eppure, questo potente congegno strumentale a disposizione dell'uomo, cioè il corpo, svolgeva una parte fondamentale nel determinare la nostra felicità. A ben pensarci, proprio dalla nostra destrez-

⁵ Ibidem, p. 125.

⁶ Ibidem, p. 46.

⁷ Rousseau J.J., *Discorso sull'origine...* p. 47.

za fisica dipende - nello stato di natura, ma in parte anche nello stato sociale - la nostra autonomia. Allo stato iniziale, la natura è governata, infatti, dalla legge dell'armonia, garantita dall'equilibrio che esiste nell'uomo tra i suoi bisogni e le sue capacità di soddisfarli. Ma, per avvallare questo equilibrio, bisogna fare uno sforzo di immaginazione. Si deve concepire l'esistenza umana nei termini di uno sviluppo quasi esclusivamente sensitivo, limitato cioè all'esercizio di quelle facoltà - vista, udito, odorato - che più di altre - tatto e gusto - gli garantiscono la sopravvivenza. L'immagine idilliaca che se ne ricava è data da una rappresentazione di assoluta unità, di perfetta continuità, di sintonia tra l'uomo e il suo ambiente, perché «la natura, che è in lui, corrisponde necessariamente a quella che è fuori di lui»⁸.

Siamo agli antipodi rispetto alla situazione che R ha davanti ai nostri occhi. Incomparabile rispetto alla nostra, «il selvaggio, quando ha mangiato è in pace con tutta la natura e amico di tutti i suoi simili (...) Del tutto diversa la situazione dell'uomo che vive in società: dapprima si tratta di provvedere al necessario, quindi al superfluo; vengono poi i piaceri, e poi le immense ricchezze, e poi i sudditi, e poi gli schiavi, non c'è mai tregua»⁹.

È facile immaginare l'obiezione, la stessa di Voltaire, e continuamente ripresa ad intervalli ciclici. Lungi dall'apparire idilliaco, ad un uomo civilizzato lo stato di natura non può che apparire «miserabile»¹⁰. Chi sarebbe disposto, infatti, ad abbandonare le comodità e gli agi, le prospettive di benessere della vita sociale? Niente sarebbe più ridicolo, per Voltaire ma anche per noi, che tornare a camminare a quattro zampe!

In realtà l'obiezione è fuori luogo, non è in sintonia con il ragionamento di R che è ipotetico - normativo, non storico - descrittivo. Non bisogna confondere i piani per evitare di sentirsi chiamati in causa. In realtà R ha il coraggio di strappare il velo che fa da paravento ai nostri interrogativi di fondo. La maggior parte di noi preferisce, per così dire, mettere la testa sotto la sabbia, sembra dirci R, che invece vuole coinvolgere il lettore fino a provocarne la reazione, magari difensiva e scomposta, del rifiuto sistematico. Siccome i pro-

⁸ Ibidem.

⁹ Ibidem, p. 217.

¹⁰ Ibidem, p. 160.

blemi - tutti - si risolvono solo provocandone la loro emersione, anche quello del lavoro è un problema, va accettato così com'è, perché esiste, non può essere espunto dal nostro orizzonte vitale. È inimmaginabile una società senza lavoro, nondimeno però il lavoro può essere migliorato. Ma per far ciò prima bisogna capire da dove esso inizia.

L'assunto da cui bisogna partire, agli antipodi rispetto al nostro modo di pensare, è questo: il lavoro, come detto dianzi, non è inscrivibile tra quelle azioni che hanno nell'uomo il loro cominciamento nello stato di natura. Di conseguenza, il lavoro non è un diritto naturale, come, invece, lo è la libertà, da R descritta appunto come modo di essere originario per l'uomo. All'inizio questi non avverte l'esigenza di dar inizio a quell'attività che poi abbiamo chiamato *lavoro*, e ciò per la semplice ragione che non ne avverte il bisogno. Al contrario i bisogni sono essenziali, ci sono le forze necessarie per soddisfarli e la sussistenza è garantita da una natura benigna, sufficientemente ricca da mettere a disposizione frutti in abbondanza.

Il lavoro fa la sua comparsa quando si modifica questa situazione, quando cioè «gli ostacoli che nuocciono alla sua conservazione nello stato di natura, prendano con la loro resistenza il sopravvento sulle forze che ciascun individuo possa impiegare per mantenersi in tale stato»¹¹.

Quali, si chiede R, le cause che infrangono l'equilibrio naturale?

Sicuramente sono forze esterne all'uomo, quali quelle provenienti dall'ambiente fisico, «delle annate sterili, degli inverni lunghi e duri, delle estati brucianti che consumano tutto»¹². Le difficoltà aguzzano l'intelligenza. Il freddo portò l'uomo a coprirsi con le pelli degli animali che uccideva, il tuono e/o il vulcano provocarono l'idea del fuoco ecc.

L'uomo inizia a scoprire nuovi bisogni e, con essi, avverte l'esigenza di aumentare le proprie forze per soddisfarli. Ma «siccome gli uomini non possono generare nuove forze, ma solo unire e dirigere quelle esistenti, essi non hanno più altro mezzo per conservarsi, se non formare per aggregazione una somma di forze, che possa preva-

¹¹ Rousseau J.J., *Del Contratto Sociale*, in *Opere...*, p. 284. (*Du Contract Social*, in *OC...*, Vol III).

¹² Rousseau J.J., *Discorso sull'origine...*, Nota X, p. 85 e segg.

lere sulla resistenza, metterle in moto per un solo scopo, e farle operare in accordo»¹³.

Così si formarono i primi raggruppamenti di esseri umani. «diluvi particolari, le inondazioni del mare, le eruzioni dei vulcani, i grandi terremoti, gli incendi provocati da un fulmine che distruggevano le foreste, tutto ciò che dovette spaventare e disperdere i selvaggi abitanti di un paese, dovette poi riunirli per riparare in comune alle perdite comuni»¹⁴.

Da questo avvicinamento forzato degli uomini nasce il linguaggio e, con la comunicazione, si generano idee nuove per far fronte alle emergenze. Tra queste, anche «qualche rozza idea degli impegni reciproci, e del vantaggio di mantenerli»¹⁵. Si formano le prime famiglie, si sviluppano «i più dolci sentimenti», inizia differenziarsi il modo di vivere tra i due sessi «le femmine diventano più sedentarie e si abituano a custodire la capanna e i figli, mentre l'uomo andava a cercare l'alimento comune»¹⁶.

«Finché gli uomini si accontentarono delle loro capanne rustiche, finché si limitarono a cucirsi gli abiti di pelle con spine di piante e di pesci, a ornarsi di piume e di conchiglie, a dipingersi il corpo di diversi colori, a perfezionare o abbellire i loro archi e le loro frecce a tagliare con pietre taglienti qualche canotto da pesca, o qualche rozzo strumento musicale; in una parola finché non si volsero che ad opere che uno solo poteva fare, ed ad arti che non avevano bisogno del concorso di parecchie mani, per quanto potevano essere tali di loro natura, continuarono a godere tra loro della *dolcezza di relazioni indipendenti* (corsivo nostro)».

Quella condizione - di breve durata - R consegna all'immaginario collettivo come «età dell'oro dell'umanità». Il momento, quasi magico, in realtà porta al suo interno gli elementi di una fatale autodissoluzione che R individua in dettaglio: «Con una vita semplice e solitaria, con bisogni limitatissimi, e con gli strumenti inventati per provvedervi, gli uomini godendo di grande agio, l'usarono a procurarsi varie specie di comodità sconosciute ai loro padri; e fu questo il primo giogo che s'imposero senza pensarci e la prima fonte dei mali

¹³ Rousseau J.J., *Del Contratto...*, p. 284.

¹⁴ Rousseau J.J., *Discorso sull'origine...*, Nota X, p. 85 e segg.

¹⁵ Ibidem, p. 61.

¹⁶ Ibidem.

che prepararono ai loro discendenti; perché oltre al fatto che continuarono a rammollirsi il corpo e lo spirito avendo queste comodità perduto per via d'abitudine quasi del tutto la loro piacevolezza ed essendo al contempo degenerate in veri bisogni, ne divenne ben più crudele la privazione che dolce il possesso; e s'era infelici nel perderle, senz'essere felici nell'averle»¹⁷.

Ecco il punto cui premeva arrivare: nel momento in cui gli uomini perdono la loro autonomia inventano il lavoro nella forma prima in cui viene pensato, cioè come lavoro agricolo.

Certo, l'idea di coltivare la terra per ottenere prodotti indispensabili al personale sostentamento è ragionevole pensare si sia affacciata all'uomo anche in uno stadio precedente a quello indicato da R. Abituato ad alimentarsi con i frutti degli alberi e delle piante, ad osservare il ciclo e i tempi di maturazione e di riproduzione dei vegetali, l'uomo avrà verosimilmente maturato presto l'idea di poter imitare la natura per ottenere gli stessi prodotti con la coltivazione. Ma poiché egli poteva contare solo su strumenti di fortuna – pietre, bastoni appuntiti – si sarà limitato a tentativi assai grossolani.

Per sviluppare l'agricoltura sotto forma di lavoro, cioè come attività continuativa e organizzata, era indispensabile «l'invenzione delle arti»¹⁸. Era necessario che l'uomo imparasse a fondere e a forgiare il ferro e ad impiegarlo per la fabbricazione di strumenti che avrebbero consentito la moltiplicazione delle derrate alimentari. Non potendo più praticare la forma diretta ed autonoma di provvedere al proprio sostentamento, come accadeva nello stato di natura, grazie alla metallurgia fu inventato il lavoro e, con esso, la perdita dell'autosufficienza, poiché era evidente che per consentire ad alcuni di dedicarsi alla fusione e forgiatura del ferro, altri dovevano dedicare maggior tempo alla coltivazione della terra per produrre per tutti.

Il lavoro, dunque, è un'attività sociale. Nasce all'interno della società, ma non ne costituisce la causa. Prima dell'invenzione dell'agricoltura e della metallurgia esiste già una forma di vita sociale, costituita da quella «piccola società» che è la famiglia, antecedente alla società del lavoro, perché tenuta insieme dai «più dolci senti-

¹⁷ Ibidem, p. 62.

¹⁸ Ibidem.

menti conosciuti dagli uomini, l'amor coniugale e l'amore paterno»¹⁹.

Il passaggio è fondamentale e va debitamente sottolineato. È utile al nostro discorso perché rafforza il concetto della storicità del lavoro. Non solo, aiuta a concepire in termini storici anche l'idea di una società che, in quanto basata sul lavoro, debba essere condannata alla competizione, al confronto, all'egoismo. Se la società si costituisce in un tempo in cui non è ancora apparso il lavoro, allora significa che le relazioni al suo interno si sviluppano sulla base della solidarietà e del dono, di quei "sentimenti dolci" da cui ha origine il nucleo di una tale società che è la famiglia.

¹⁹ Ibidem, p. 62.

Il lavoro agricolo e il modello autarchico delle comunità *self-sustaining*

Il lavoro agricolo, la prima forma di lavoro umano, viene trattato da R, come già in parte si è considerato, nel *Discorso sull'origine e i fondamenti della disuguaglianza*, ma anche nel *Progetto di costituzione per la Corsica*¹ e ne *La Nuova Eloisa*. La sovrapposizione di più tesi è tipica del modo di procedere di R. Il lavoro agricolo è insieme positivo e negativo. Mentre, infatti, si è visto, nel *Secondo Discorso* esso è considerato una delle cause del declino della civiltà, nelle altre due opere la tesi si rovescia nel suo contrario. Esso viene esaltato proprio per le sue potenzialità morali e politiche oltre che per il suo valore economico.

Perché questa contraddizione?

Bisogna distinguere il livello del ragionamento di volta in volta adottato. R al solito si muove sul crinale dove confluiscono due piani diversi: normativo da un lato e descrittivo-prescrittivo dall'altro. Le oscillazioni del pensiero di R impongono di far attenzione al punto di osservazione assunto di volta in volta.

Prendiamo in considerazione il criterio dell'autosufficienza. In questa prospettiva, l'agricoltura non può che essere valutata in modo critico, dal momento che essa segna il momento in cui termina lo stato idilliaco precedente, l'uomo perde la sua autosufficienza e finisce per diventare dipendente dagli altri perché «il ferro e il grano sono gli autori della civilizzazione degli uomini e della perdizione del genere umano»².

¹ Rousseau J.J., *Progetto di costituzione per la Corsica*, in *Opere...*, p.713 e segg. (*Projet de Constitution pour la Corse*, in *O C*, ...vol. III, p. 901 e segg).

² Idem, p. 64.

Di contro, storicamente considerata, l'agricoltura acquista un valore positivo. In genere, si configura come scelta privilegiata rispetto all'alternativa costituita dal commercio. A differenza dell'attività di scambio, praticata soprattutto nei grandi centri, l'agricoltura, infatti, garantisce all'uomo la sua autonomia. E non solo perché il lavoro agricolo fornisce i beni di cui abbiamo bisogno per alimentarci, ma anche perché impone uno stile di vita più vicino alla natura e quindi promette più felicità.

Come si vede, la valutazione economica in R procede di pari passo con quella morale. Invocando entrambi questi criteri, egli non si stanca di far emergere la differenza esistente tra due comportamenti, due stili di vita: quello dei campi e quello della città. E quando ne parla con preoccupazioni educative, l'obiettivo è di dissuadere i genitori e i figli dal comune miraggio del facile successo in città. Avviene che «i più benestanti, come i più miseri, tutti hanno egualmente la smania di mandare i loro figli in città, gli uni perché diventino un giorno dei signori, gli altri per mettersi in servizio e sgravare i genitori del loro mantenimento. Da parte loro, i giovani sono smaniosi di andarsene: le ragazze ambiscono l'abbigliamento cittadino, i giovanotti si arruolano negli eserciti stranieri: si immaginano di essere qualche cosa di più se portano con sé, tornando casa, invece dell'amor patrio e della libertà, il tono insieme altezzoso e servile del mercenario, e il ridicolo disprezzo della loro condizione. A tutti si fa vedere l'errore di tali pregiudizi, la corruzione dei figli, l'abbandono dei padri, i continui rischi della vita, della fortuna e dei costumi, dove per uno che riesce cento finiscono male»³.

Evidente il contrasto con l'analisi proposta nel *Secondo Discorso*. Ivi viene attribuita proprio all'agricoltura la responsabilità per la rottura dell'armonia inflitta allo stato di vita pastorale, ancora idilliaco. Ma, appunto, ora è cambiato il punto di vista. A R che parla dell'agricoltura - l'occhio vigile su ciò che accade socialmente - non è concessa la facoltà di invertire il corso della storia. Non solo egli riconosce la necessità del lavoro, ma anche il valore dei principi della proprietà privata fondata sul lavoro.

Ci sono motivazioni nobili e serie che sostengono il lavoro. Ma, per poter conservare la loro carica, la spinta necessaria all'impegno

³ Rousseau J.J., *Giulia o La Nuova Eloisa...*, p. 557-558.

faticoso, lungo e continuativo, di trasformazione della materia, si doveva ricorrere ad altri strumenti. Non poteva bastare unicamente la solidarietà naturale, si doveva poter far leva anche su altri moventi costitutivi della sensibilità dell'uomo sociale. Nella dinamica antropologica di R c'è spazio, infatti, per la trasformazione di un sentimento originario come l'*amore di sé* in *amor proprio*. Pur senza esplicito riferimento al mutamento di questa sensibilità, se ne trova traccia nell'elaborazione del concetto di lavoro, additato come generativo del principio di proprietà.

Ed ecco il secondo punto di interesse del *Secondo Discorso*: la nascita della proprietà privata da R attribuita, appunto, al lavoro. Di fatto, «dalla cultura delle terre derivò necessariamente la loro partizione; e dalla proprietà, una volta riconosciuta, le prime regole di giustizia: giacché, per rendere a ciascuno il suo, bisogna che qualcuno possa avere qualcosa; di più cominciando gli uomini a considerare l'avvenire, e trovandosi ognuno qualche bene soggetto a perdersi, non ve n'era uno che non avesse a temere per sé la rappresaglia dei torti che poteva fare ad altri. Quest'origine è tanto più naturale, in quanto è impossibile concepire l'idea della proprietà nascente da altro che dal lavoro; giacché non si vede che, per appropriarsi le cose non fatte da lui, l'uomo possa mettere non più che il suo lavoro (...)»⁴.

Dunque, il lavoro, in quanto sociale, chiede di essere riconosciuto anche come attività individuale. Nell'uomo che dà vita all'organizzazione sociale del lavoro, la perdita del proprio isolamento idilliaco e dell'autosufficienza sono compensate dalla conquista del senso di identità e di riconoscimento, che trovano i loro determinanti nel confronto e nell'emulazione tra gli uomini.

Non è difficile scorgere la portata innovativa di questo passo: R afferma un criterio di giustizia distributiva di un bene comune, come la terra, sulla base del merito. Non va dimenticato, infatti, che il tempo di R è quello dell'Ancien Régime. Al tempo di Luigi XV la proprietà terriera era in mano alla nobiltà e al clero, in un regime quasi feudale, fondato solo sul privilegio⁵. Questo regime è così consolida-

⁴ Ibidem.

⁵ Lüthy H., *Da Calvino a Rousseau. Tradizione e modernità nel pensiero sociale e politico dalla Riforma protestante alla Rivoluzione francese* (tit. orig: *Le passé présent. Combats d'idées de Calvin a Rousseau*, 1965) Il Mulino, Bologna 1971, pp. 1217 e segg.

to che la razionalizzazione economica tentata da Quesnay con il suo *Tableau économique*⁶ - tema qui anticipato e ripreso in seguito più in dettaglio - non fa che confermare lo *statu quo*: funzionale a garantire la rendita agricola a queste classi sociali inoperose (anche se non si deve pensare, ma lo si vedrà in seguito, che tra Quesnay R non vi siano elementi di contatto). Non è sempre lineare il pensiero di Quesnay in tema di lavoro. Da una parte lo esalta come fondamento della proprietà, ma, in antitesi a ciò, lo fa derivare dall'ordine naturale: un'eresia alle orecchie di Rousseau, ma utile a Quesnay per legittimare l'ineguaglianza dei patrimoni: «Mille cause naturali contribuiscono inevitabilmente e necessariamente a determinare una siffatta disuguaglianza; e queste cause, si badi bene, non discendono in alcun modo da un principio etico, ma dipendono da un sistema assai più generale (...): esse operano per la conservazione di un Tutto e la loro azione è regolata secondo le prospettive e i disegni di quell'intelligenza suprema che ha costituito l'universo (...). Anche gli uomini contribuiscono in larga misura a questa disuguaglianza (...), essi, ad esempio, sono per nulla obbligati a riparare reciprocamente gli uni le perdite degli altri e soprattutto quelle che toccano agli uomini in ragione del cattivo uso della libertà (...) Così l'autorità reprime sempre le imprese di coloro che vogliono impadronirsi dei nostri beni o che attentano alla nostra libertà e alla nostra vita; ma essa non può turbare l'ordine della società, non può favorire la sregolatezza di quegli uomini che cadono in miseria a cagione della loro cattiva condotta e non può quindi rimediare ai mutamenti e alle modificazioni che si verificano di continuo nella distribuzione dei beni»⁷.

Fin qui la *pars construens*, per così dire. Ma accanto agli aspetti positivi del lavoro agricolo, a R non sfuggono le conseguenze negative: «Le cose in tal stato avrebbero potuto restar uguali, se gli impe-

⁶ Ibidem. Cfr. anche Blaug M., *Storia e critica della teoria economica* (tit orig.: *Economic Theory in Retrospect*, 1968) Bollati Boringhieri, Torino 1970, pp. 48 e segg.; Denis H., *Storia del pensiero economico* (tit. orig.: *Histoire de la pensée économique*, 1965), Il Saggiatore, Milano 1968, p. 160 e segg.

⁷ Denis H., *Storia del pensiero economico...*, p. 140.

gni fossero uguali, e, per esempio, l'uso del ferro e la consumazione delle derrate si fossero sempre esattamente bilanciate: ma la proporzione, che nulla manteneva, fu presto rotta; il più forte aveva più lavoro, il più destro traeva miglior partito dal suo, il più ingegnoso trovava mezzi d'abbreviar la fatica; l'agricoltore aveva più bisogno di ferro o il fabbro più bisogno di grano; e, lavorando ugualmente, uno guadagnava di più, mentre l'altro stentava a vivere. Così la disuguaglianza naturale si volge insensibilmente con quella di combinazione; e le differenze degli uomini, sviluppate da quelle delle circostanze, si rendono più sensibili, più permanenti nei loro effetti, e cominciano a influire nella stessa proporzione nella vita dei singoli»⁸.

Metallurgia e agricoltura sono, dunque, le cause di una rivoluzione che, valutata anche con il metro economico-morale di R, cioè secondo i parametri offerti dallo stato di natura, ridimensiona la portata delle più nobili finalità. Finisce cioè per introdurre un elemento di malessere, allontana irrimediabilmente l'obiettivo della felicità che sembrava promettere. Il legame che si stabilisce nella triade lavoro-proprietà-società è tale da alterare profondamente la natura dei rapporti umani. «Essere e apparire divennero due cose affatto differenti e da questa distinzione uscirono il fasto imponente, l'astuzia ingannatrice, e tutti i vizi che ne sono il corteo»⁹.

R riconosce, dunque, che il lavoro e la proprietà privata sono il fondamento delle nostre istituzioni. Per tenersi legata a quella morale e politica la questione economica va affrontata, allora, in maniera diversa. Si domanda R: possiamo convertire in positivo quello che all'inizio sembra preannunciarsi solo in forma negativa? In altri termini, se si considera il lavoro agricolo in rapporto ad altre forme di occupazione, *in primis* il commercio, esso può presentare delle valenze positive, a patto, però, come R aveva già intuito nel *Secondo Discorso*, che “la disuguaglianza naturale” non si allei con “quella di combinazione” aumentando a dismisura.

È quanto R si propone di perseguire cercando di applicare dei limiti al possibile sviluppo del lavoro agricolo. Il modello autarchico delle comunità *self-sustaining*, illustrato sia nella *Costituzione per la Corsica* che ne *La Nuova Eloisa*, rappresenta esattamente il tentativo di conser-

⁸ Ibidem, p. 65.

⁹ Ibidem.

vare in un regime sociale i parametri di valore emersi nello stato di natura. Il ragionamento di R è semplice: se non viene lasciato totalmente in balia di forze distruttive sotto l'aspetto etico-politico - come la competizione, il confronto, l'egoismo, il denaro, il potere ecc. - allora il lavoro agricolo può rappresentare l'unica alternativa sociale al modo di vita dell'uomo naturale, in quanto esso consente di mediare tra l'esigenza umana di autonomia e l'inevitabile dipendenza della vita in comune.

«La condizione naturale dell'uomo - afferma R ne *La Nuova Eloisa* - è di coltivare la terra e vivere dei frutti di quella». Di più, se nello stato di natura l'agricoltura poteva essere sospettata di essere veicolo di infelicità, ora «il pacifico abitante dei campi non ha bisogno, per sentire la propria felicità, che di conoscerla»¹⁰. R si impegna a dimostrare il valore non solo economico, ma anche morale e politico del lavoro agricolo perché «l'agricoltura non è utile per la popolazione per il fatto che accresce i mezzi di sussistenza, ma anche perché dà al corpo della nazione un temperamento e dei costumi che incrementano le nascite. Sono molto più attaccati al loro suolo di quanto non lo siano i cittadini alla loro città. (Inoltre) la coltivazione della terra forma uomini pazienti, e robusti, vale a dire conferisce loro le qualità necessarie per diventare buoni soldati (Per tutte queste ragioni non è difficile riconoscere che) coltivare i campi coltiva lo spirito»¹¹.

Come non avvertire in queste riflessioni echi di sapore classicheggiante? Pare di vedere scorrere pagine di Esiodo, Platone, Senofonte, Cicerone, nei quali i pregi del lavoro agricolo sono esattamente quelli richiamati dal Nostro. La coincidenza è tanto più sorprendente se si considera la connotazione negativa che, anche allora, rivestiva il lavoro rispetto alle attività liberali.

La diffidenza era diffusa, generalizzata. Si salvava però l'agricoltura perché essa preservava il valore della libertà umana (criterio discriminante, invece, il commercio e l'artigianato, che dipendevano dal mercato). Praticata per il proprio bisogno e in quantità sufficiente per il proprio sostentamento, l'agricoltura garantisce l'armonia, che è quel rapporto diretto con la natura e con se stessi che è premessa/promessa di libertà. Ma c'è di più. Prima di R già Senofonte considerava il lavoro

¹⁰ Ibidem.

¹¹ Rousseau J.J., *Progetto di Costituzione per la Corsica*, ..., p. 716 e segg.

una palestra di formazione non solo fisica, ma valida per tutte le arti, «L'agricoltura – sosteneva - è madre e nutrice delle altre arti. Se, infatti, l'agricoltura va bene, sono forti anche tutte le altre arti; dove invece la terra sia costretta a rimanere incolta, quasi svaniscono anche le altre arti, sia sulla terra sia sul mare»¹².

Ma il lavoro della terra svolge anche nell'uomo un'azione formativa rendendolo virtuoso: “crea senso di appartenenza” perché favorisce un rapporto diretto con la terra; «insegna la giustizia a coloro che sono in grado di apprenderla» perché ripaga del lavoro svolto; educa al comando perché chi la pratica deve preoccuparsi di avere lavoratori ubbidienti e schiavi volenterosi; irrobustisce il fisico, perché «addestra coloro che lavorano la terra con le proprie mani»; «rende virili quelli che sorvegliano i lavori agricoli nei loro campi, svegliandoli di mattina presto e costringendoli a lunghe camminate»; favorisce l'arte militare «in cavalleria (...) per mantenere il cavallo (...) in fanteria rende il corpo resistente»¹³.

Ma non può sfuggire anche il possibile influsso platonico. Nel *Progetto di Costituzione per la Corsica*, ma anche nel *Discorso sull'economia politica*, R sembra tener d'occhio quanto Platone scrive nella *Repubblica*, laddove viene proposto una simmetria individuo-polis alla quale ultima vengono trasferiti i criteri che presiedono al benessere del singolo. L'immagine della comunità come riproduzione dell'animo umano non si discosta da quella che troviamo in R. Infatti, «il corpo politico, preso individualmente, può essere considerato come un corpo organizzato, vivo e simile a quello dell'uomo. Il potere sovrano rappresenta la testa; le leggi e i costumi sono il cervello, signore dei nervi e sede dell'intendimento, della volontà e dei sensi, i cui organi sono i giudici e i magistrati; il commercio, l'industria e l'agricoltura sono la bocca e lo stomaco che sono preposti alla sussistenza comune; le finanze pubbliche sono il sangue che un'economia assennata, facente funzione del cuore, spande per tutto il corpo, spande a distribuire il nutrimento e la vita; i cittadini sono il corpo e le membra che fanno muovere, vivere e lavorare la macchina e che non possono in alcun modo e in alcun luogo essere

¹² Senofonte, *Economico*, Rizzoli, Milano 2000, p. 153 e segg.

¹³ Ibidem.

lesi senza che l'impressione del dolore arrivi al cervello, sempre che si tratti di un essere sano»¹⁴.

Come viene garantita la salute dei cittadini? Dipende dalla conquista di un equilibrio sul piano personale, dal raggiungimento e conservazione del rapporto virtuoso tra bisogni e capacità di soddisfarli. Non diversamente avviene per la comunità, per la quale «in qualsiasi direzione la nazione corsa si voglia organizzare, il primo passo da fare è quello di raggiungere da sola tutta la stabilità di cui è capace. Chiunque dipenda dagli altri e non trova le proprie risorse in se stesso, non può essere in grado di essere libero. Le alleanze, i trattati, la fede degli uomini: tutto questo può servire a legare il debole al forte, ma non lega mai il forte al debole (...). Ecco dunque i principi che a mio parere dovrebbero servire da base alla loro legislazione: trarre il più possibile partito dal loro popolo e dal loro paese, coltivare e riunire le loro forze, non contare che su quest'ultime e non pensare alle potenze straniere»¹⁵. E più oltre: «L'unica maniera di garantire a uno stato la sua indipendenza dagli altri è l'agricoltura. Quand'anche si abbiano tutte le ricchezze del mondo, se non si ha di che nutrirsi, si è in uno stato di dipendenza dagli altri. I vostri vicini possono dare al vostro denaro il prezzo che vogliono, dal momento che possono aspettare; ma il pane che ci è necessario ha per noi un prezzo che non saremmo in grado di contrattare e in ogni genere di attività commerciale è sempre chi ha meno fretta che detta legge all'altri. (...) Il commercio produce ricchezza, ma l'agricoltura assicura libertà»¹⁶.

Ne deriva che per R il sistema agricolo è legato allo stato democratico in una duplice forma: intensiva, in quanto garantisce autonomia; estensiva, in quanto comporta uguale distribuzione del popolo su tutto il territorio¹⁷.

Siamo arrivati alla domanda cruciale: a questo punto è possibile parlare di influssi fisiocratici in R? Nelle pagine che seguono si offriranno argomenti a sostegno di questa tesi, premettendo che gli scarti tra le due prospettive sono pure cospicui, e non poteva essere diversamente trattandosi per il Nostro di uno spirito "antagonistico", come Starobinski definisce R.

¹⁴ Rousseau J.J., *Discorso sull'economia politica...*, p. 101.

¹⁵ Rousseau, *Progetto...*, p. 716-717.

¹⁶ Ibidem, p. 717-718.

¹⁷ Ibidem.

Rousseau e Quesnay

Quesnay è considerato uno dei primi teorici di economia¹, e questo spiega lo spazio che gli è stato riservato in queste pagine. Ma ancora più importante è l'influsso esercitato su R, che per altro si guarda bene dal menzionare. Si ha quasi l'impressione che la posizione di Quesnay, in qualche misura, fosse diventata, si passi la metafora economica usata per un economista, moneta corrente nella seconda metà del Settecento.

Un primo elemento a favore della nostra tesi è la contemporaneità dei due autori. Quesnay nasce 8 anni prima di Rousseau. Figlio di contadini vede i natali nel 1694 a Méré², mentre la data di R è 1712, a Ginevra, da genitori artigiani piccolo-borghesi. Il padre di R è, infatti, orologiaio, mentre la madre Susanna Bernard, figlia del ministro Bernard, proviene da una ricca famiglia in vista.³ Intorno agli anni '50 del '700, entrambi raggiungono la loro celebrità: Quesnay scrive il suo *Tableau Économique* nel 1758; R scrive *La Nuova Eloisa*, *l'Emilio* e il *Contratto Sociale* negli anni che vanno dal 1750 al 1755. Contemporaneamente entrambi avevano collaborato all'Enciclopedia di Diderot: Quesnay con la voce su i *Grani* nel 1757; R con il *Discorso sull'economia politica* del 1755.

È difficile immaginare che due personalità culturali così marcate, fautori entrambi di idee innovative, abbiano potuto vivere nello stesso tempo ignorandosi. R non nomina mai Quesnay, ma le tesi fisio-

¹ Blaug M., *Storia e critica della teoria economica...*, p. 48 e segg; Cfr. anche Denis H., *Storia del pensiero economico*, ...vol. I, p. 191 e segg.; Latouche S., *L'invenzione dell'economia...*, p. 154 e segg.

² Lüthy H., *Da Calvino...*, p. 159 e segg.

³ Rousseau J.J., *Confessioni*, lib. I, in *Opere* ..., p. 747 e segg.

cratiche, a nostro giudizio, sono l'ingrediente necessario se si vuol comprendere l'amore di R per il mondo agricolo contadino e la posizione nella scala gerarchica occupata dalla legge naturale: si badi, di fatto il criterio normativo di tutta la sua opera.

Il terzo elemento, tutt'altro che secondario, ad accomunare i due autori sono alcuni passaggi della loro biografia. Entrambi orfani l'uno, R, di madre, l'altro, Quesnay, di padre. In cerca di fortuna hanno abbandonato presto la casa paterna. R sbarca il lunario scrivendo musica; Quesnay, incidendo tavole anatomiche. Entrambi però riescono, da autodidatti, attraverso le vicende avventurose della loro esistenza, per usare un'espressione odierna, ad "auto dirigere" la propria formazione. Che presenta la stessa caratteristica: un sapere ampio, il possesso di un radicato senso comune capace di unificare e dare concretezza alla forte inclinazione per l'elaborazione teorica, il tratto comune dell'olismo. Entrambi intellettuali massimalisti o "tut-tologhi", esponenti di un sapere e di una mentalità con i quale stiamo perdendo familiarità, agli antipodi rispetto allo specialismo settoriale e al tecnicismo raziocinante che occupano di prepotenza le relazioni umane oggi.

Di R si è già sottolineato il collegamento tra economia, politica, etica ed educazione. Quanto a Quesnay basti ricordare che egli diventa medico chirurgo, specializzato in assistenza ai parti. Chiamato a corte dalla marchesa Pompadour, ivi ha modo di comporre - la vulgata vuole insieme a Luigi XV - la sua più famosa opera di carattere economico, il già citato *Tableau Économique*. Non può non sorprendere la compresenza delle competenze, medica ed economica. Per noi incompatibili, quasi antitetici oggi, secondo le convinzioni del tempo erano quasi contigue. Esse rispecchiavano una preparazione culturale in linea con quella che era al tempo l'idea dell'economia politica, condivisa anche nella voce che R stende per l'Enciclopedia. Per entrambi l'economia politica altro non era che un'estensione dell'economia domestica: comprensiva, quest'ultima, al proprio interno di tutte le conoscenze essenziali al ben vivere, da quelle di natura fisiologica a quelle economiche, politiche e morali.

In linea con questa concezione si comprende, la sottolineatura è di Lüthy⁴, come una delle prime letture formative del *contadino* Que-

⁴ Lüthy H., *Da Calvino a Rousseau...*, p. 164.

snay sia stata l'*Agriculture ou la maison rustique*, dei medici Charles Estienne e Jean Liébaut, un testo di *économie domestique*, assai noto a quel tempo. Comprendevo nozioni di buona amministrazione della casa: dalla morale all'educazione, alla coltivazione dei campi alla fabbricazione e manutenzione degli utensili; dalle ricette di cucina ai consigli medici per uomini e animali, compresi quelli per la preparazione di infusi e decotti con erbe medicinali. Leggendo la *Maison rustique* è facile immaginare come Quesnay abbia sentito nascere in sé, in maniera quasi automatica e senza contraddizione, tanto la vocazione medica, quanto quella per l'economia; non solo, e come la prima abbia potuto influire sulla seconda. In pratica egli cercava di realizzare quella visione economica che legava il buon svolgimento delle funzioni domestiche a quelle del corpo umano (sic!).

Ma è soprattutto attraverso Smith che noi abbiamo informazioni dirette su questa figura poliedrica, insieme medico, contadino, economista. Smith ci ricorda, appunto, che «alcuni medici speculativi sembra abbiano pensato che la salute del corpo umano potesse essere preservata soltanto da un certo regime di dieta e di esercizio, e che ogni violazione di questo regime, anche la più piccola, provocasse necessariamente un certo disturbo o disordine, in proporzione alla misura di questa violazione (...). Il Quesnay che era medico, e medico molto speculativo, sembra si fosse formato la medesima nozione del corpo politico, ed avesse immaginato che il corpo politico non avrebbe potuto fiorire e prosperare fuorché sotto un certo regime, l'esatto regime della perfetta libertà e della perfetta giustizia. Sembra che egli non considerasse che nel corpo politico lo sforzo naturale che ogni uomo compie continuamente per migliorare la propria condizione, è un principio di conservazione capace di impedire e di correggere sotto molti aspetti gli effetti cattivi di un'economia politica in qualche misura sia parziale che oppressiva»⁵.

Questa visione totalizzata, questa impostazione organicistica si trova anche alla base del *Tableau*⁶. «In natura - osserva Quesnay - le cose si intersecano e si muovono in circuiti concatenati gli uni con

⁵ Smith A., *Indagine sulla natura e le cause della ricchezza delle nazioni* (tit. orig.: *An Inquiry into the Nature and Causes of the Wealth of Nations*, 1776) a cura di Dobb M., Isedi, Milano 1973, lib. IV, cap. IX, pp.667 e segg.

⁶ Quesnay F., *Il "Tableau Économique" e altri scritti*, a cura di Ridolfi M., Isedi, Milano 1973.

gli altri»⁷. Anche nel ciclo economico tutte le attività convergono in maniera funzionale alla sua riproduzione. Per questo la fisiocrazia si è guadagnata la definizione di «governo secondo natura» o di «ordine naturale»⁸. Per lo stesso motivo si sono cercate analogie tra il ciclo economico analizzato dal *Tableau* e il sistema di circolazione sanguigna. Per capire fino in fondo le tesi economiche di Quesnay e soprattutto l'influsso probabile su R può essere utile qualche veloce annotazione sul significato storico della fisiocrazia.

Seguiamo l'interpretazione di un testimone privilegiato, come Adam Smith. La fisiocrazia, secondo l'economista scozzese, va considerata come una reazione alla politica mercantilistica messa in atto da Colbert sotto il regno di Luigi XIV, la quale aveva privilegiato il commercio e l'industria manifatturiera (finalizzata all'esportazione). L'agricoltura era stata abbandonata praticamente al suo destino, non aveva più futuro. Per il mondo agricolo, le cose si aggravarono ulteriormente quando su di esso ricaddero le conseguenze deleterie della politica del regno. I costi della guerra di successione spagnola, uniti ai fasti della corte di Versailles, furono alla base di un aumento della tassa sulla proprietà terriera che inferse un colpo micidiale al mondo dei campi.

Alla morte di Luigi XIV nel 1715, le difficoltà in cui versava l'agricoltura provocarono un'ondata di reazione contro la politica economica di Colbert, così bene illustrata da Smith: «Colbert, il famoso ministro di Luigi XIV, era un uomo probo, laborioso e grande conoscitore di particolari, di grande esperienza e di acume nell'esame dei pubblici conti, in breve, di capacità adattissima per introdurre metodo e buon ordine nella raccolta e nella spesa delle entrate dello stato. Disgraziatamente questo ministro abbracciò tutti i pregiudizi del sistema mercantile (...) egli cercò di regolare l'industria e il commercio di un grande paese sullo stesso modello della pubblica amministrazione; ed invece di permettere che ciascun uomo perseguisse l'interesse proprio a suo modo, su un piano di uguaglianza, di libertà e di giustizia, egli elargì a certi rami d'industria privilegi straordinari, mentre

⁷ Quesnay F., *Sul lavoro degli artigiani*, in Quesnay F., *Il "Tableau Économique" e altri scritti...*, p. 173.

⁸ Capitani P., *Evidenza e legge naturale in François Quesnay*, in Casini P. (a cura di), *La politica della ragione. Studi sull'illuminismo francese*, Il Mulino, Bologna 1978, p. 107 e segg.

sottopose altri a restrizioni straordinarie. Egli non soltanto era incline, al pari degli altri ministri di Europa, ad incoraggiare più l'industria delle città che quella delle campagne; ma, per sostenere l'industria delle città, voleva perfino deprimere e tenere in basso l'industria della campagna. Affinché gli abitanti della città avessero a buon prezzo i viveri in modo da incoraggiare le manifatture ed il commercio estero egli proibì interamente l'esportazione del grano ed in tal modo tolse agli abitanti della campagna ogni mercato estero per il prodotto più importante della loro attività. Questa proibizione, congiunta alle restrizioni imposte dalle antiche leggi provinciali di Francia sul trasporto del grano da una provincia all'altra, ed alle tasse arbitrarie e vessatorie che sono applicate sui coltivatori in quasi tutte le provincie, scoraggiò e depresse l'agricoltura di quel paese molto al di sotto di quello stato cui si sarebbe naturalmente elevata in un suolo tanto fertile ed in un clima tanto felice. Questo stato di scoraggiamento e di depressione fu risentito più o meno in ogni parte del paese, e furono condotte molte inchieste per conoscerne le cause. Una delle quali risultò essere la preferenza che le istituzioni del Colbert conferirono all'industria delle città»⁹.

Luigi XV trascurò di valutare attentamente la situazione, pensando di risolvere i problemi del regno in modo stravagante: s'imbarcò, infatti, nella guerra dei sette anni contro l'Inghilterra. Era evidente che ciò avrebbe ancor più depauperato lo Stato. La Francia uscì sconfitta e perse il Canada e altri possedimenti. La disfatta sul campo, la decadenza ed il generale impoverimento provocarono una salutare riflessione sul modo in cui era stata amministrata la cosa pubblica. Per reagire allo stato di cose esistenti, si finì per provocare un orientamento in direzione opposta. La terra riprese la considerazione che meritava, se ne cominciò a riscoprire appieno il valore. Ma per capire bene questo passaggio, seguiamo ancora Smith: «Se la verga è troppo piegata da un lato, dice il proverbio, per raddrizzarla occorre piegarla dall'altro. Questa massima sembra abbiano adottato i filosofi francesi i quali hanno proposto il sistema che rappresenta l'agricoltura come unica fonte del reddito e della ricchezza di ogni paese; e come nel sistema di Colbert l'industria delle città era stata

⁹ Smith A., *Indagine sulla natura e le cause della ricchezza delle nazioni*,... lib. IV, cap. IX, pp.656-657.

certamente sopravvalutata rispetto a quella della campagna, così nel loro sistema risulta certamente altrettanto sottovalutata»¹⁰.

La scelta fu così radicale che si finì per rivalutare anche il senso più generale della campagna, cioè la semplicità agreste, si riscoprì la vicinanza simbiotica tra vita e natura. Questi motivi si ritrovano pari pari nelle tesi filosofico-pedagogiche di R, ma anche in altri campi, come le arti figurative, nei quadri di Boucher e Fragonard¹¹.

Su questo sottofondo naturalistico, penetra in R l'influsso economico-naturalistico esercitato dalla visione organicistica su cui è stato elaborato il *Tableau*. Le tesi economiche di Quesnay si basano sull'idea che solo l'agricoltura genera reddito. Anticipando Colin Clark e Fourastié (a loro si deve la divisione dell'economia in settori primario secondario e terziario), Quesnay esce con un'affermazione netta e perentoria: il prodotto netto viene dalla produzione primaria, mentre il settore secondario, costituito dall'industria e dal commercio, non produce reddito. Esso viene definito "sterile" perché si limita a partecipare al consumo del reddito prodotto da altri. Nel *Tableau Économique* vuole dimostrare la fondatezza di queste tesi, evidenziando l'interdipendenza tra i settori. Da medico e cartesiano Quesnay «si propone di dimostrare che la vita economica funziona come una macchina, ovvero - ma per lui è la stessa cosa - come un organismo vivente»¹².

Vi è in Quesnay un'intuizione importante che gli ha giustamente meritato un posto di tutto rispetto nella storia del pensiero economico, questa: ogni attività economica inizia dal *capitale*, considerato come altrettante "anticipazioni"¹³. Fondamentalmente il capitale si divide in:

- *capitale fisso* sotto forma di *avances primitives* (bestiame, edificio, attrezzatura su cui si applica un interesse del 10% come ammortamento) e di *avances foncières* (recinzioni, drenaggio, migliorie fondiari permanenti);
- *capitale circolante* sotto forma di *avances annuelles* (nella disponibilità dei fittavoli e degli artigiani all'inizio del ciclo produttivo,

¹⁰ Ibidem.

¹¹ Blaug M., *Storia e critica della teoria economica...* p. 49.

¹² Denis H., *Storia del pensiero economico...*, p. 200 e segg.

¹³ Quesnay F., *Lettera a Mirabeau*, in Quesnay F., *Il "Tableau économique" e altri scritti di economia...*, p. 11.

necessario per pagare le spese di produzione nel corso dell'anno, i salari dei lavoratori agricoli e i costi per le sementi o le materie prime)¹⁴;

- *reddito netto* dei proprietari fondiari, pagato dai fittavoli.

Il reddito netto determina tutto il movimento economico attraverso l'uso che fa delle rendite. La logica del *Tableau* è questa: il prodotto netto ricavato dall'agricoltura deve far ritorno all'agricoltura sotto forma di capitale fisso e cioè di investimenti migliorativi o di capitale circolante con l'acquisto dei beni prodotti dagli agricoltori. La preoccupazione principale è che il reddito netto non venga disperso in "spese sterili", in oggetti di lusso che creano ricchezza pecuniaria nel commercio e nelle fabbriche, ma sottraggono capitale all'agricoltura. I commercianti «partecipano alle ricchezze delle nazioni, ma le nazioni non partecipano alle ricchezze dei commercianti»¹⁵.

Ebbene, il dato straordinario è che questi principi sono presenti nella descrizione che R fa dell'economia agricola di Clarendon ne *La Nuova Eloisa*. Il romanzo narra la storia d'amore travagliata tra Giulia e Wolmar. Particolarmente nella lettera II e III della quinta parte dell'opera, lo stile è quello di un trattato di *économie domestique*. Comprende consigli sull'organizzazione della casa, il rapporto coniugale, l'educazione dei figli, la conduzione del podere. Illustrando questa questione R dimostra in maniera inequivocabile non solo di conoscere, ma anche apprezzare le tesi economiche di Quesnay che, tuttavia, riesce a fondere mirabilmente con le sue tesi pedagogico-educative, idea del lavoro compresa.

Nel momento in cui Giulia e Wolmar decidono di metter su casa, in maniera responsabile «hanno considerato lo stato dei loro beni, non tanto badando se erano proporzionati alla loro condizione, sì piuttosto ai loro bisogni», valutandoli, cioè, non con il criterio delle apparenze sociali, non cioè misurandoli secondo le aspettative della società in rapporto a persone del loro rango, ma secondo le loro effettive necessità. E dopo aver convenuto che il patrimonio fondiario è sufficiente, danno vita ad una famiglia. Il modo in cui decidono di gestire la loro proprietà, sotto l'aspetto economico, è il seguen-

¹⁴ Ibidem.

¹⁵ Lüthy H., *Da Calvino...*, p. 151.

te: non estendere, ma migliorare il fondo, investire, cioè, il loro denaro «in modo piuttosto sicuro che vantaggioso. Invece che acquistare altre terre - sottolinea R - hanno valorizzato quelle che già possedevano»¹⁶.

In queste poche righe sono riconoscibili alcuni dei principi fisiocratici dianzi richiamati. Innanzitutto, l'idea di fondo: il reddito viene solo dalla terra; secondo, viene analizzata la resa economica di un fondo. Secondo R non si misura in denaro e neppure nell'ampliamento del fondo stesso. Solo il reddito che ritorna alla terra garantisce la continuità del ciclo produttivo. In caso contrario, se le entrate dei proprietari venissero investite nel commercio o accantonate per accumulare ricchezza o per acquistare altre terre, il ciclo sarebbe compromesso. Anticipazione inadeguate o inconsistenti comporterebbero inevitabilmente la drastica riduzione della resa.

Ma di vivo interesse è un passaggio ulteriore in questa lettera. Il ragionamento svolto dai protagonisti ricalca palesemente il linguaggio di Quesnay. Dopo aver ribadito che l'azione economica deve aver di mira non l'aumento, quanto il mantenimento della proprietà, Wolmar ribadisce il valore dell'equazione "azione economica" = "capitale". L'affermazione che "se manca quest'ultimo non si può implementare alcuna azione economica" ci porta pienamente in ambito fisiocratico. «La sola preoccupazione che ha preso (leggi: Wolmar, ndr) in merito è stata di vivere per un anno sul capitale, concedersi un eguale anticipo sulle entrate: così che il prodotto è sempre in anticipo di un anno sulla spesa. Ha preferito diminuire il capitale piuttosto che sempre rincorrere le rendite. Questo vantaggio, di non essere costretto a ricorrere a espedienti rovinosi per un minimo accidente imprevisto, l'ha già risarcito parecchie volte di tale anticipo. Così l'ordine e la regola sostituiscono il risparmio per lui, che si arricchisce di quanto ha speso». Il passo non potrebbe essere più efficace per illustrare le caratteristiche del ciclo economico fisiocratico, richiamando quattro principi: il ruolo del capitale come anticipazione; la distinzione tra questa ed il reddito netto; la sottolineatura che quest'ultimo non esiste prima di avviare l'attività; l'obbligo di reintegrare l'anno successivo l'anticipazione grazie al reddito effettivamente prodotto con il raccolto dell'annata.

¹⁶ Rousseau J.J., *Giulia o La Nuova Eloisa...*, p. 551.

Meno tecnica, ma forse ancor più risolutiva per dar conto del senso profondo delle tesi fisiocratiche, è, infine, l'esaltazione del lavoro del contadino. Così viene caldeggiato l'invito a vivere in campagna, resistendo – evidentemente è una costante antropologica - alle lusinghe della città: «La grande massima della signora Wolmar è di non favorire i cambiamenti di condizione, ma di far sì che ognuno sia contento della sua; e soprattutto di impedire che la più bella di tutte, quella cioè del contadino di uno stato libero, non vada deserta in favore delle altre»¹⁷. Colpisce il tono icastico con cui R celebra il valore della vita agreste. La visione organicistico - autarchica della fisiocrazia è un condensato di economia, morale e politica, il distillato della sapienza di vivere: «Se dovessi dire con esattezza che cosa si fa in questa casa per essere felici, mi parrebbe di rispondere bene dicendo: ci si sa vivere»¹⁸. Saper vivere qui significa attenersi alla soddisfazione dei bisogni essenziali. Ci si deve concedere piaceri semplici, senza la preoccupazione di arricchirsi, nella casa semplice di Giulia e di Wolmar, proprietari-lavoratori il cui impegno giornaliero non è diverso da quello dei contadini alle loro dipendenze.

Vivere bene significa essere ricchi, ma di quella ricchezza interiore che nessun bene materiale può eguagliare. Pur possedendo una sostanza modesta – questa è la condizione dei proprietari di Clarens – si può essere ricchi giacché niente è meno assoluto del concetto di ricchezza. Che «non significa altro che un rapporto di eccedenza tra i desideri e le facoltà di un uomo ricco. C'è chi è ricco con una pertica di terreno; e chi è miserabile in mezzo a mucchi d'oro»¹⁹. Per questo, il segreto per essere ricchi a Clarens «è di avere poco denaro, e di evitare al possibile (...) gli scambi intermediari tra il prodotto e il suo uso. Nessuno di codesti scambi avviene senza perdita, e tante perdite moltiplicate riducono a quasi niente dei mezzi piuttosto cospicui, così come a furia di passare di mano in mano una bella tabacchiera d'oro diventa una cosa da poco»²⁰.

L'alternativa allo scambio è il principio dell'autarchia, che prevede non solo l'uso dei prodotti sul posto, ma anche il baratto: «Evitiamo il trasporto dei nostri prodotti, adoperiamoli sul posto, e lo

¹⁷ Ibidem, p. 559.

¹⁸ Ibidem, p. 550.

¹⁹ Ibidem, p. 552.

²⁰ Ibidem, p. 571.

scambio consumandoli in natura; e nell'inevitabile trasformazione di ciò che abbiamo di troppo in ciò che ci manca, invece delle vendite e delle compere che raddoppiano la perdita, cerchiamo dei baratti diretti nei quali la comodità dei due contraenti sostituisce il guadagno di entrambi»²¹.

Ma il vero vantaggio dell'autarchia sta nell'elevazione della qualità: *morale*, del lavoro; *materiale*, del prodotto. Della qualità morale del lavoro agricolo si è già detto in precedenza. Il radicamento alla terra è sinonimo di autenticità dello stato di natura. E R sottolinea come questo accada sia per i contadini che per i proprietari. «Se altri lavorassero le nostre terre - afferma Wolmar - noi saremmo oziosi; dovremmo abitare in città, menare una vita più dispendiosa, avere divertimenti che costerebbero assai più di quelli che abbiamo qui, e saremmo meno sensibili»²². In tal modo, il lavoro che per un proprietario può apparire inopportuno, al contrario, è «insieme il nostro piacere e il nostro dovere»²³.

La qualità materiale del lavoro agricolo, invece, viene garantita dai prodotti in sede locale. Pare di sentire un mantra dei nostri giorni circa i «prodotti a chilometro zero», se si accetta l'osservazione secondo cui «tutto quanto viene da lontano è facile sia alterato e falsificato», mentre da noi possiamo «scegliere quello che c'è di meglio (...), e che è di non sospetta qualità. I nostri cibi sono semplici ma scelti»²⁴.

Le tesi fisiocratiche hanno una forte ed evidente implicazione morale, politica ed educativa: questa la lettura che si può dare dei passi riportati e che rispondono al sentire profondo di R. L'impostazione organicistica si fonda sull'idea di ordine naturale. È quello che scandisce la vita di tutti i giorni e di tutti gli uomini, siano essi proprietari terrieri, nobili, clero, semplici possidenti, agricoltori, contadini. A tutti conviene attenersi al principio dello stretto necessario. «L'abbondanza del solo necessario non può mai degenerare in abuso; perché il necessario ha la sua misura naturale, e i veri bisogni non danno mai in eccesso. Si può spendere per un solo abito il costo di venti, in un solo pasto mangiare la rendita di un anno, ma non si pos-

²¹ Ibidem, p. 571.

²² Ibidem.

²³ Ibidem.

²⁴ Ibidem.

sono portare due abiti alla volta, né pranzare due volte nello stesso giorno. Perciò l'opinione è illimitata, mentre la natura ci ferma da tutte le parti»²⁵.

²⁵ Ibidem.

Il lavoro artigiano

Cambiamo scenario. Non siamo più nella comunità agricola di Clarens descritta ne *La Nuova Eloisa*. Il contesto è quello sociale de *l'Emilio*. Il tema qui è l'educazione, per soddisfare la richiesta che era venuta da madame de Chononceux. Il problema di fondo è però sempre lo stesso: come conciliare nell'uomo natura e cultura. Dopo aver esplorato l'ipotesi comunitaria de *La Nuova Eloisa*, quella socio-istituzionale del *Contratto Sociale*, qui viene presa di petto la sfida più radicale, l'educazione dell'"uomo nuovo", come chiarisce il titolo nella sua interezza: *Emilio o dell'educazione*. Il progetto è ambizioso: tracciare il percorso da seguire per prevenire, fin dalla più tenera età, l'alienazione dell'uomo da se stesso.

Nel terzo libro dell'opera R ri-affronta il problema del lavoro, e questo ci riporta al nostro tema.

Già prospettato ne *La Nuova Eloisa* come occupazione sociale inevitabile, il lavoro acquista ulteriore spessore nel momento in cui viene considerato non più in una società d'elezione come quella di Clarens, ma all'interno di quella in cui ognuno si trova a vivere. Da questa angolatura, il pensiero sul lavoro si arricchisce di ulteriori sfaccettature che contribuiscono a precisarne ulteriormente la valenza economica, morale e politica.

Punto di partenza è l'assunto secondo cui la condizione di vita sociale implica per tutti degli obblighi, tra i quali il dovere del lavoro: «fuori della società, l'uomo isolato, non dovendo nulla a nessuno, ha diritto di vivere come gli piace; ma nella società, ove vive necessariamente a spese degli altri, deve loro in lavoro il prezzo del suo mantenimento; ciò senza eccezioni. Lavorare è dunque un dovere in-

dispensabile per l'uomo sociale»¹. Al punto che «ricco o povero, potente o debole, ogni cittadino ozioso è un furfante»².

Trasferito sul piano educativo, a questo principio segue il ruolo fondamentale attribuito al lavoro nella formazione dei giovani. «Appena Emilio saprà ciò che è la vita, la mia prima cura sarà d'insegnargli a conservarla». Per questo, continua R, «voglio assolutamente che Emilio impari un mestiere»³.

Sì, ma quale? La risposta è prevedibile: quello che consenta ad Emilio di non perdere se stesso, di preservare la propria integrità anche all'interno del consesso sociale. Questo criterio antropologico, *leitmotiv* per altro di tutta la riflessione pedagogica roussoiana, viene rispettato attraverso opzioni diverse. Nel testo dell'*Emilio* cambia la scelta: non più il lavoro agricolo, bensì verso quello artigianale.

Di primo acchito, questo cambio di orientamento può apparire un'imprevedibile incongruenza, che tale però non è se si considera lo scopo ultimo che muove la riflessione del Nostro: la felicità. Se quest'ultima è il fine ultimo da perseguire e custodire all'interno della vita sociale così come era stato conosciuto nello stato di natura, allora, «di tutte le occupazioni che possono fornire sussistenza all'uomo, quella che lo avvicina di più allo stato di natura è il lavoro delle mani»⁴. Il lavoro agricolo passa qui in second'ordine.

Che cosa cambia dal punto di vista del lavoro in una società eterogenea, rispetto alla società comunitaria delineata ne *La Nuova Eloisa*? Poco o tanto a seconda dei punti di vista. Sicuramente viene meno quella condizione di uguaglianza nella diversità che nella comunità di Clarens aveva prodotto «tanta moderazione in chi comanda e tanto zelo in quelli che ubbidiscono (al punto) che nessuno invidiava l'altro, nessuno credeva di poter accrescere la propria fortuna se non accrescendo il bene comune»⁵. L'armonia e la solidarietà umana di Clarens - complice, come si è visto, il lavoro agricolo - non è più riproponibile. È impossibile nella società così com'è, concretamente strutturata. Data la natura dei rapporti che qui si costituiscono, al contadino non è più garantito di poter mantenere la sua proprietà. Avviene che «il nemico,

¹ Rousseau J.J., *Emilio* ..., lib. III; p. 482.

² Ibidem.

³ Ibidem.

⁴ Ibidem, p. 482.

⁵ Rousseau J.J., *La Nuova Eloisa*, V, II, p. 570.

il principe, un vicino potente, un processo gli possono portare via questo campo; per questo campo lo si può tormentare in mille modi»⁶.

Per R la rinuncia è una perdita dolorosa perché l'agricoltura resta «Il primo mestiere dell'uomo, il più onesto, il più utile e di conseguenza il più nobile che egli possa esercitare»⁷. E tuttavia ha fatto il suo tempo nella società diseguale, proprio perché è dipendente dalla proprietà della terra. Di contro, «l'artigiano non dipende che dal suo lavoro»⁸.

Emilio, dunque, si guadagnerà il pane con l'arte delle sue mani, sarà un artigiano. Ma che tipo di artigiano? Quale mestiere imparerà? Non basta dire un mestiere onesto, perché tutti lo sono nella misura in cui sono utili al pubblico. Si dirà che c'è utilità e utilità, quella che corrisponde a bisogni essenziali è diversa da quella che alimenta quelli artificiali. Nei suoi suggerimenti R è molto tollerante, ma ha le idee chiare e tiene i piedi per terra. Dice: «Non voglio che ch'egli sia un ricamatore, né indoratore, né verniciatore, come il gentiluomo di Locke; non voglio che sia né musicista, né comico, né fabbricante di libri. Salvo queste professioni e le altre che loro somigliano, prenda quello che vuole, non pretendo molestarlo in nulla. Preferisco ch'egli sia calzolaio piuttosto che poeta; preferisco ch'egli lastrichi le strade maestre piuttosto che faccia dei fiori di porcellana»⁹.

Come spiegare l'apprezzamento del lavoro artigiano? È sufficiente la lettura morale positiva che ne fa R, oppure c'è dell'altro? Se si cerca di contestualizzare storicamente la posizione del Nostro pensando, come è naturale, alla possibile influenza di idee del tempo, si incontra qualche difficoltà rispetto a quanto su precisato. Non può sfuggire il fatto che la posizione di R è talora ondivaga, ci sono delle contraddizioni. Per quanto riguarda l'agricoltura R non è sfuggito all'influsso delle tesi fisiocratiche. Ma per quanto riguarda l'artigianato? Le tesi dei fisiocratici erano critiche nei confronti sia dell'artigianato, come pure del commercio: “classe sterile” o improduttiva. Attività certamente utili, necessarie, sotto l'aspetto economico, erano poco stimate perché vagamente parassitarie: diversamente dall'agricoltura, non producevano incremento di reddito.

⁶ Rousseau J.J., *Emilio*, lib. III, p. 482.

⁷ Ibidem.

⁸ Ibidem.

⁹ Ibidem, p. 483.

Rousseau e Smith

Ma R è contemporaneo di Quesnay, non meno che di A. Smith e di Mandeville. È vero che l' *Indagine sulla natura e le cause della ricchezza delle nazioni* (anche detta più semplicemente *Ricchezza delle Nazioni*) viene pubblicata nel 1776, oltre dieci anni dopo la pubblicazione dell'*Emilio* nel 1762 e appena due anni prima della morte di R (1778). Ma si consideri questi due dati: primo, la *Teoria dei sentimenti morali* di Smith vede la luce nel 1759, quasi come risposta al problema dell'obbligo morale sollevato da Hume; presso quest'ultimo in Inghilterra R si rifugia nel 1766. Come non immaginare che il Nostro – anche per la sua natura onnivora, il bisogno incontenibile di conoscenza - avesse avuto modo di familiarizzare con le nuove idee economiche che stavano maturando nell'ambiente inglese? E come non mettere in relazione il tutto con il fatto che quando R ritorna in Francia nel 1767 inizia a lavorare alle *Confessioni*? (La giusta obiezione che non vi è traccia delle sue frequentazioni inglesi ha una spiegazione semplice: le *Confessioni* si arrestano con l'annuncio di una terza parte che non verrà mai scritta e che nelle intenzioni di R doveva iniziare proprio con la fuga in Inghilterra!).

Nonostante la mancanza di fonti dirette, di fatto possiamo ricostruire il *background* culturale di R attraverso i riferimenti contenuti nelle sue opere. Che egli conoscesse il pensiero politico e pedagogico di Locke, lo si ricava dal *Contratto Sociale* e dall'*Emilio*. A ciò si aggiungano i numerosi riferimenti a Hobbes nel *Secondo Discorso*. Ma sempre in quest'opera R chiama in causa Mandeville, spia non equivoca del suo interesse per le nuove idee economiche che provengono d'Oltremania.

Ma vediamo in che senso la critica al pensiero fisiocratico può aver orientato R verso il lavoro artigiano e non solo per la sua dimensione morale e pedagogica.

Innanzitutto, egli deve essere stato colpito dal favore con cui veniva guardato il lavoro. Nell'*Emilio*, il lavoro artigiano diventa alternativo all'agricoltura. Il tema è inequivocabilmente anti-fisiocratico. «La teoria del valore è la metafisica di ogni dottrina economica»¹. Ciò vale anche per le tesi di Quesnay e di Smith, le quali divergono tra loro proprio a motivo di una diversa concezione del valore. Per il primo, la forza creatrice di valore proviene dalla natura. Per il secondo, dal lavoro. Per il primo solo la terra, infatti, restituisce di più di quanto riceva: un seme dà molte piante, le piante molti frutti, una pecora si riproduce e forma un gregge. Di contro, i manufatti prodotti dall'uomo sono statici, possono essere scambiati, ma restano tali: non posseggono né acquistano alcuna energia rigenerativa. Un tavolo resta un tavolo, una sedia, una sedia ecc. L'intransigenza della tesi di Quesnay non si capirebbe senza tener a mente l'ostinazione di contrastare il colbertismo e, con questo, combattere le tesi mercantiliste.

Per sottolineare la caparbia e il semplicismo di questo "contadino", Voltaire aveva inventato, da par suo, una storiella satirica. Ne *L'homme aux quarante écus* mette alla berlina le tesi di Quesnay secondo cui solo la terra è tassabile in quanto unica fonte di reddito. Narra di un contadino, vittima di cattivi raccolti, che, spogliato di tutto, finisce in prigione perché inadempiente con il fisco, mentre un commerciante ricchissimo si gode il suo patrimonio esentato dalle tasse². Voltaire faceva in qualche modo una difesa d'ufficio della sua posizione di proprietario terriero, ma quanto acume profetico se per un momento volgiamo lo sguardo al presente!

Torniamo allora al malcapitato Quesnay, vittima degli strali acuminati di Voltaire. Prigioniero della *querelle*, egli non riesce a trovare il bandolo per sbrogliare la matassa. Il punto era saper individuare i limiti di una contrapposizione tra natura e cultura, tra i prodotti della terra e quelli realizzati dall'uomo. Neppure la terra è produttiva senza la partecipazione dell'uomo, questo era il passaggio cruciale. Oggi, dopo tanti anni di agricoltura intensiva, possiamo riconoscere

¹ Lüthy H., *Da Calvino a Rousseau...*, p. 1786.

² Ibidem, p. 161-2.

che Voltaire non intendeva sottovalutare il lavoro che l'uomo compie in agricoltura. Voleva dire che, per quanto questo lavoro potesse essere migliorato grazie anche all'intervento delle macchine, il reddito non poteva andare mai oltre un certo limite. È il limite fisiologico della natura, per quanto migliorabile la resa del terreno non è illimitata. Oggi le tecniche intensive sembrano garantire di più, ma in realtà si anticipa una riserva di energia che finisce per esaurire anzitempo. Oggi sappiamo che il fenomeno della desertificazione del suolo è molto spesso la conseguenza dello sfruttamento dei terreni, senza alcun rispetto dei tempi biologici di rigenerazione delle risorse. Nel linguaggio ecologico contemporaneo, si tratta di un fenomeno di *pollution*, altrettanto frequente nella nostra cultura di quello di *depletion*, ed è una delle intuizioni più importanti che dobbiamo al naturalismo del medico-contadino Quesnay. Il quale però ha avuto il limite di considerare sterile ogni altra attività, negare che anche il lavoro artigianale può produrre reddito.

Qui è il discrimine, il divario che lo separa da A. Smith. Quest'ultimo, infatti, dimostra come l'energia umana applicata alla materia, appunto il lavoro, possa diventare autentica fonte di valore. E, per confutare definitivamente la tesi della sterilità dell'industria, dimostra che la ricchezza di un paese nasce proprio dal lavoro, perché «il lavoro annuale di ciascuna nazione è il fondo da cui si traggono originariamente tutte le cose necessarie e comode della vita»³.

Perfezionata con il principio della divisione del lavoro, la tesi viene dimostrata con il famoso esempio della fabbricazione degli spilli. «Un operaio non addestrato (...) potrà a malapena applicandosi al massimo, fabbricare un solo spillo al giorno (...) ma nel modo in cui si esegue ora tale fabbricazione, non soltanto essa è un mestiere speciale, ma si divide in molti rami, la maggior parte dei quali è analogamente un mestiere speciale. Un uomo tira il filo di metallo, un altro lo tende, un terzo lo taglia, un quarto lo arrota all'estremità in cui deve farsi la testa; farne una testa richiede due o tre operazioni distinte, collocarla è un'operazione speciale, pulire gli spilli è un'altra, ed un'altra ancora è il disporli entro la carta; ed in tal modo l'importante

³ Smith A., *Indagine sulla natura e le cause della ricchezza delle nazioni...* lib. I, cap. IV, p. 124. Cfr. anche Barucci P., *Adam Smith e la nascita della scienza economica*, Sansoni, Firenze 1973, p. 20.

mestiere di fare uno spillo si divide in circa diciotto operazioni distinte»⁴.

Se la fabbricazione di uno spillo fosse affidata ad un solo uomo e questi dovesse attivare il processo di fabbricazione provvedendo anche alla ricerca della materia prima in natura, per produrre quell'unico spillo impiegherebbe un giorno. Se invece allo stesso uomo viene fornito il metallo pronto per l'uso, da solo produrrà 20 spilli in un giorno. Con la divisione del lavoro, in un giorno verrebbero prodotti duemila spilli⁵.

Certo in Rousseau non troviamo l'esaltazione della divisione del lavoro, che a ben vedere collide con il principio morale, punto cardine dell'unità antropologica e pedagogica. Ma nel momento in cui si parla del lavoro come obbligo sociale, viene implicitamente accettato anche il principio della divisione del lavoro, almeno in una forma compatibile con il mantenimento della integralità dell'uomo. L'elemento di novità dell'*Emilio*, rispetto alle tesi tendenzialmente fisiocratiche de *La Nuova Eloisa*, è, appunto, la valorizzazione del lavoro, di quello artigiano in particolare e, con esso, seppure in sordina, sembra essere presente in R anche la distinzione introdotta da Smith tra *valore d'uso* e *valore di scambio*. Il lavoro, secondo l'economista scozzese, una volta affermato come fonte di ricchezza, diventa anche un criterio di misura nello scambio dei beni.

Prima di Smith il valore di un bene veniva calcolato in base alla sua utilità, e non mancano in R costanti riferimenti al principio dell'utile. Ma si deve proprio a Smith anche l'affermazione del principio del valore di scambio. «Il termine valore - afferma Smith - ha due significati diversi: talvolta indica utilità di un particolare oggetto, tal'altra, invece, indica la facoltà che deriva dal possesso dell'oggetto in questione, di acquistare con esso altre merci. Si può chiamare il primo *valore d'uso* e il secondo *valore di scambio*. Ora delle cose che hanno un grande valore d'uso, spesso hanno solo uno scarso valore di scambio, o non ne hanno affatto; e al contrario quelle che hanno un massimo valore di scambio, hanno sovente un valore d'uso minimo o nullo. Niente di più utile dell'acqua, ma con essa non si può acquistare nulla, un diamante, invece, non ha pressoché alcun

⁴ Ibidem, 25.

⁵ Smith A, *Indagine sulla natura e le cause della ricchezza...*, lib. I, cap. I, p. 95.

valore d'uso; ma sarà sempre facile scambiarlo con un bene una grandissima quantità di altre merci»⁶.

Quando R nell'Emilio sostiene la tesi del lavoro e afferma che all'interno della vita sociale «ognuno deve in lavoro il prezzo del suo sostentamento», è lecito pensare che egli conoscesse la tesi del valore di scambio del lavoro. Resta, tuttavia, difficile valutare fino in fondo la conoscenza che R aveva delle tesi economiche di Smith. Anche perché secondo una certa vulgata il lettore si ferma dopo i primi dieci capitoli dell'*Indagine sulla natura e le cause della ricchezza delle nazioni*!

In proposito anche Smith si è meritato la sua storiella satirica: «C'era una volta un uomo che lesse la *Ricchezza delle Nazioni*; non un riassunto, non una raccolta di passi scelti, ma proprio la *Ricchezza delle Nazioni*. Cominciò con l'introduzione, lesse il famoso primo capitolo sulla divisione del lavoro, i capitoli sull'origine e l'uso della moneta, i prezzi delle merci, i salari, i profitti, la rendita della terra e tutte le ben altre parti economiche del primo libro, senza tralasciare la lunga digressione sulle variazioni del valore dell'argento durante gli ultimi quattro secoli e le tabelle statistiche finali. Finito il primo libro, passò al secondo, senza lasciarsi scoraggiare dal fatto che, secondo l'opinione corrente, esso contiene una teoria erronea del capitale e una distinzione insostenibile tra lavoro produttivo e lavoro improduttivo. Nel terzo libro trovò una cronistoria dello sviluppo economico dell'Europa dopo la caduta dell'impero romano, con digressioni sulle varie fasi della vita e della civiltà medievali. Nel quarto si imbatté in analisi e critiche assai estese delle politiche commerciali e coloniali dei paesi europei, nonché in una serie di argomentazioni a favore del libero commercio. Pervenne infine al lungo libro conclusivo sulle entrate del sovrano e si trovò di fronte argomenti ancora più vari e inattesi: un resoconto sui diversi metodi di difesa e sull'amministrazione della giustizia nelle società primitive: un'indagine sull'origine e lo sviluppo degli eserciti permanenti in Europa; una storia sull'istruzione nel Medioevo e una critica delle università del diciottesimo secolo, una storia del potere temporale della Chiesa, dello sviluppo del debito pubblico nei paesi moderni e

⁶ Smith A., *Indagine sulla natura e le cause della ricchezza delle nazioni...*, lib. I, cap. 5, p. 135.

del sistema di elezione dei vescovi nella Chiesa antica; riflessioni sugli svantaggi della divisione del lavoro e - questo è lo scopo principale del libro - un'analisi dei principi dell'imposizione e dei sistemi finanziari. Non vi è tempo a sufficienza per elencare tutto ciò che egli scoprì prima di giungere alle ultime pagine, scritte agli inizi della rivoluzione americana e riguardanti il dovere delle colonie di contribuire alle spese della madrepatria. Mi accorgo, però, a questo punto, di aver esagerato un poco, Forse quest'uomo non è mai esistito»⁷.

Se è ragionevole dubitare che R abbia letto la *Ricchezza delle Nazioni*, di certo, però, egli si era confrontato con il pensiero di Mandeville, che egli cita direttamente fin dal suo *Secondo Discorso*⁸. E secondo Smith, R aveva dei buoni motivi per farlo, dal momento che, come egli sostiene in una lettera inviata nel 1755 alla *Edinburgh Review*, la stesura di quel famoso discorso era stata ispirata proprio dalle tesi dell'autore della *Favola delle api*⁹. Senza entrare nel merito di questa intricata vicenda, si può concludere che R non ignorava Smith e aveva dimestichezza con le nuove idee che provenivano d'Oltremania.

Ma oltre a questi contributi di impronta teorica, va pure tenuto presente il peso che l'esperienza diretta, il vissuto, ha avuto nella filosofia e pedagogia di R. In particolare, la valutazione positiva del lavoro artigiano in R risente, per un verso, della conoscenza maturata indirettamente del mondo artigiano fin dalla prima infanzia, essendo, come ricordato, figlio di un orologiaio. Ancor di più vale l'esperienza diretta maturata nella sua giovinezza, come raccontata nelle *Confessioni*. Orfano di madre, vive con il padre orologiaio a Ginevra fino a quando il genitore, coinvolto in una rissa con un certo signor Gautier, decide di abbandonare la città per evitare la prigione. Il piccolo R viene affidato alla tutela dello zio Bernard, fratello della madre, che aveva un figlio della stessa età di R. Lo zio inviò entrambi a Bossey, in pensione presso il ministro Lamercier, affinché questi provvedesse alla loro educazione. Qui, nella semplicità della vita campestre che amerà per tutta la vita, si plasma il carattere di R. Ritornato a Ginevra, lo zio Bernard decide di avviare il nipote ad un la-

⁷ Blaug M., *Storia e critica della teoria economica*, Boringhieri, Torino 1970, p. 63-64.

⁸ Rousseau J.J., *Discorso sull'origine...*, p. 55 e segg.

⁹ Colletti L., *Mandeville, Rousseau e Smith*, in Colletti L., *Ideologia e società*, Laterza, Bari 1975, p. 263 e segg.

voro. Gli vengono offerte tre possibilità: orologiaio, procuratore, prete. In realtà, dopo essere stato impiegato come “grattacarte” e senza successo presso il signor Masseron, cancelliere della città, viene mandato a fare l'apprendista da un incisore. Neppure questa volta l'esperienza è positiva.

Ma nonostante il difficile rapporto con il maestro di bottega, R ha modo di apprezzare il lavoro artigiano. «Niente – afferma – era più confacente alla mia inclinazione, né più adatto a rendermi felice che lo stato tranquillo e oscuro di un buon artigiano, specialmente in certe classi, come è a Ginevra quella degli incisori. Questo stato abbastanza lucroso per dare una vita agiata, e non abbastanza per condurre alla fortuna, avrebbe limitato la mia ambizione per il resto dei miei giorni e, lasciandomi un ozio meritato per coltivare dei piaceri moderati, mi avrebbe trattenuto nel mio stato, senza offrirmi alcun mezzo per uscirne»¹⁰.

Come si vede, ritornano i valori di equilibrio e medietà, per R garanzia di sicurezza e di autonomia e, nel contempo, richiamo al limite per ogni ambizione. Sulla bontà della condizione umana dell'artigiano, R non ha avuto dubbi anche quando si è trattato di considerare il proprio futuro: l'artigiano rappresentava, infatti, a suo giudizio, «lo stato più semplice, quello che dava meno imbarazzi e preoccupazioni quello che lasciava lo spirito più libero». Più tardi, mentre sta scrivendo le *Confessioni*, ritorna a posteriori su queste valutazioni ed immagina quanto diversa sarebbe stata la sua vita se si fosse dedicato al lavoro artigiano. Prova a fare un bilancio, in questo modo. «Avrei vissuto nel seno della mia religione, della mia patria, della mia famiglia, e dei miei amici una vita tranquilla e dolce, quale era necessaria al mio carattere, nell'uniformità di un lavoro di mio gusto e di una società secondo il mio cuore. Sarei stato un buon cristiano, buon cittadino, buon padre di famiglia, buon amico, buon artigiano un buon uomo in tutto. Avrei amato il mio stato, lo avrei onorato forse, e dopo aver passato una vita oscura e semplice, ma uniforme e dolce, sarei morto in pace in mezzo ai miei cari»¹¹.

Tuttavia, dopo aver tessuto le lodi dell'incisore, R cerca di orientare il suo allievo verso il lavoro del falegname. «Tutto ben conside-

¹⁰ Rousseau J.J., *Le Confessioni...*, II, p. 769.

¹¹ Ibidem, p. 769.

rato - afferma - il mestiere che a me piacerebbe fosse di gusto del mio allievo è quello di falegname. È pulito, è utile, può esercitarsi in casa; mantiene il corpo sufficientemente in esercizio, esige nell'operaio accortezza e abilità e, nella forma dei lavori che l'utilità determina, l'eleganza e il gusto sono esclusi»¹².

Per capire fino in fondo la posizione di R nei confronti del lavoro artigiano, è utile ritornare per un istante all'affermazione iniziale, esposta per altro al rischio di fraintendimento: la definizione del lavoro artigiano come «lavoro delle mani» che, per questo, «avvicina di più allo stato di natura». R prevede, infatti, le obiezioni. Per un verso, quelle che nascono dal pregiudizio. Ogni genitore, infatti, immagina per il proprio figlio il futuro migliore, coincidente, in genere, non con ciò che è effettivamente migliore per lui, ma con ciò che gli altri stimano essere migliore, equivalente, in genere, a posizioni socialmente prestigiose. Sicuramente, immagina R, una madre come madame de Chenonceaux, avendo previsto per suo figlio una posizione quanto meno non inferiore alla propria, potrebbe reagire in questo modo: «Un mestiere a mio figlio? Mio figlio artigiano! Signore ci pensate?».

La replica di R nei confronti di questi pregiudizi, diffusi non solo al suo tempo, è netta: «Ci penso meglio di voi, signora, che volete ridurlo a non poter mai essere che un lord, un marchese, un principe, e forse un giorno meno che niente: io voglio elevarlo allo stato di uomo; e, checché voi possiate dire, avrà meno uguali in questo titolo che in tutti quelli che dovrà a voi»¹³.

R sa benissimo che rampolli di famiglie nobili o altolocate non avranno mai bisogno di lavorare per vivere. Ma, proprio nei loro confronti, «si tratta meno d'imparare un mestiere per conoscere un mestiere, che per vincere i pregiudizi che lo disprezzano»¹⁴. Il problema, insomma, è come valorizzare il lavoro anche per le potenzialità educative in esso racchiuse, giacché nella bottega artigiana «non siamo soltanto apprendisti operai, siamo apprendisti uomini»¹⁵. Se non esiste la necessità economica di lavorare vi è, comunque,

¹² Rousseau J.J., *Emilio...*, lib. III, p. 486.

¹³ Ibidem, p. 482.

¹⁴ Ibidem.

¹⁵ Ibidem, p. 487.

l'esigenza educativa che ci porta a riscoprire il lavoro come un'esperienza positiva.

Il passaggio è importante, è conferma ulteriore della coerenza pedagogica di R. Più in alto di tutto si collocano la libertà e l' "unità" del soggetto umano. Tutto il resto discende da questi due principi gerarchicamente sovraordinati; le diverse occupazioni, lavorative e non, vanno valutate e apprezzate per il peso preponderante di natura economica rispetto a criteri morali.

Ma quale unità promette un lavoro manuale come quello artigiano?

Esattamente quella presente in ogni attività umana, dice R. L'uomo deve poter esprimere completamente se stesso senza dover piegarsi a convenzioni, opinioni, all'apparenza piuttosto che alla realtà. In questo senso, la prima condizione di autenticità è poter contare sull'insegnamento di autentici maestri, di "abili artisti". Non è facile, neppure sul piano lavorativo, poter contare su un magistero di qualità. Di frequente, soprattutto nelle grandi città, si incontrano, invece, dilettanti, considerati esperti o tali per autopromozione, attratti dal riconoscimento sociale che riceve un mestiere, oppure per merito dell'opinione, sempre incline ad avvalorare chi occupa posizioni sociali elevate o ragguardevoli al punto che «a Parigi il ricco sa tutto (sic!), d'ignorante non c'è che il povero»¹⁶.

Per aver un buon maestro «bisogna andare a trovarlo non nei grandi centri, ma nella quiete e tranquillità della bottega di un vero falegname», in cui il lavoro obbedisce unicamente alle sue finalità intrinseche, alla logica produttiva che lo governa. Solo in questo caso il lavoro artigiano potrà essere compreso nel complesso delle abilità che esso richiede. Che sono, nell'immediatezza visibile, abilità di mani, ma nei suoi aspetti reconditi, anche abilità fisiche complessive conseguibili anche e soprattutto con l'intervento dell'intelletto, con le abilità di testa prima che dei muscoli. «Si deve concepire - sottolinea R - come con l'abitudine dell'esercizio del corpo e del lavoro delle mani, io dia insensibilmente al mio allievo il gusto della riflessione e della meditazione (...). Bisogna che lavori da contadino e pensi da filosofo». E ancora «il grande segreto dell'educazione è di

¹⁶ Ibidem.

fare in modo che gli esercizi del corpo e quelli dell'animo servano sempre di ricreazione gli uni agli altri»¹⁷.

In tal modo il lavoro rappresenta la *summa* esperienziale per l'uomo: integrale, onnicomprensiva dei suoi aspetti costitutivi dell'uomo, esercizio del corpo e della mente che convergono ad unità nell'uso sapiente delle mani.

Ma, per essere apprezzato a questi livelli, il lavoro deve essere sperimentato là dove può essere colto negli effetti formativi generati, cioè non solo come abilità tecnica rapidamente acquisibile, ma anche, ci si passi l'espressione, come *competenza esistenziale* trasparente nello stile di vita che richiede per essere garantito. Per apprendere un mestiere, allora, non è sufficiente esercitarsi qualche ora sotto la guida di un maestro. Nel caso specifico del falegname, prendere un maestro di pialla per un'ora al giorno come si fa per un maestro di ballo. «La nostra ambizione - precisa R - non consiste tanto nell'imparare l'arte del falegname, quanto nell'elevarci allo stato di falegname»¹⁸.

Per capire quale sia questo stato, bisogna sperimentarlo. Non basta osservarlo esternamente, bisogna viverlo internamente. Imparare a lavorare da falegname significa sentire, dominare il proprio corpo, pensare, desiderare, giudicare come un falegname. Non basta un'ora, servono giornate intere passate a fianco del maestro. Bisogna alzarsi alla sua ora, mangiare alla sua tavola, lavorare sotto i suoi ordini, cenare con la sua famiglia, vivere insomma da falegnami per capire in che modo l'abilità raggiunta con le mani sia frutto di un apprendimento che ha coinvolto tutta la persona portando. Solo così egli saprà rapportarsi a se stesso, alla vita e agli altri in maniera specifica, dal momento che attraverso il lavoro egli si è strutturato anche come persona. Per dirla con R, «ci si esercita al lavoro delle mani senza trascurare l'altro tirocinio»¹⁹.

¹⁷ Ibidem, p. 487-488.

¹⁸ Ibidem, p. 487.

¹⁹ Ibidem.

Parte Seconda

Talento e merito

Ripercorriamo a volo d'uccello l'itinerario fino al punto cui siamo pervenuti in tema di lavoro. Si è cercato di mettere a confronto due posizioni diverse. Alla sottovalutazione da parte dei fisiocratici del lavoro artigianale e commerciale fa da contraltare la convinta valorizzazione operata da Smith. Infine, per aver un quadro completo della storia economica del secolo dei lumi si è cercato di mettere in primo piano, sempre del lavoro, le forti implicazioni etico-formative in R.

La sua concezione del lavoro ha tra l'altro questo di straordinariamente significativo: fa da sottofondo a quella corrente di pensiero attualissima tesa ad apportare dei correttivi postumi alle teorie del capitalismo emergente nel secolo XVIII. Questi tentativi sono stati esperiti storicamente nelle teorie economiche socialiste maturate al punto di convergenza e sintesi tra l'analisi marxiana del valore prodotto dal lavoro e le teorie della decrescita che oggi hanno raggiunto il loro acme nei lavori dell'economista francese Latouche¹ e, per certi aspetti, in quelli del premio Nobel A. Sen².

Al di là delle inevitabili differenze, queste posizioni hanno un tratto comune: è condivisa l'esigenza di dover restituire all'economia l'originaria dimensione etica. Bisogna, in sostanza, avere il coraggio di saper volgere lo sguardo anche all'indietro. Capita non di rado che il nostro futuro sia alle spalle, serve dichiarare il nostro disincanto. Per un lungo tempo è diventato dogma nell'epoca moderna ragionare

¹ Latouche S., *La scommessa della decrescita* (tit. orig: *Le pari de la décroissance*, 2006), Feltrinelli, Milano 2007.

² Sen A., *Lo sviluppo è libertà. Perché non c'è crescita senza democrazia* (tit. orig: *Development as Freedom*, 2000), Mondadori, Milano 2001.

di economia solo in maniera specialistica e autonoma. Valutando come inutili orpelli i vincoli della morale e della politica, si è finito per capovolgere l'ordine dei valori esistenti. Nella sua ansia di voler liberalizzare i costumi economici Mandeville è arrivato al punto di proporci la più spregiudicata delle tesi. Nella sua famosa *Favola delle api* sostiene l'eresia che il vizio può diventare la base della virtù.

Latouche contro Mandeville potrebbe essere, allora, una pista di analisi interessante, utile a corroborare la nostra tesi sul ruolo decisivo che ha giocato R nell'evoluzione dell'idea di lavoro. Se ai posteri spetta – almeno qualche volta – l'ardua sentenza, diamo l'onore che merita a R, riconoscendone insomma la lungimiranza che è il dono dei visionari, il più delle volte sconfitti dalla realtà e riscoperti dalla storia.

Nelle pagine precedenti si è visto come il pensiero di R sul lavoro risenta in maniera significativa dell'*humus* culturale del XVIII secolo, da sempre considerato dalla critica come età di soglia, «declino e fine dell'Ancien Régime, prefazione della Rivoluzione»³. Abbiamo più volte accennato al procedere ondivago del pensiero di R a proposito del lavoro. Per un verso, infatti, la sua concezione sembra sostanzialmente in linea con le idee fisiocratiche del *Tableau Économique* di Quesnay, con la piccola ma significativa variante che *La Nuova Eloisa* attenua la parte più rivoluzionaria del *Tableau*. Per alleggerire il carico fiscale – verrebbe da dire, niente di nuovo sotto il sole – anche il proprietario terriero di Clarens si traveste, diventa agricoltore *onorario* – il corsivo è voluto. Per altro verso, le tentazioni reazionarie di R subiscono un chiaro ridimensionamento quando si valuta il lavoro artigiano al posto di quello agricolo: la via aperta alle nuove tesi capitalistiche.

Orbene, il valore etico del lavoro appare in maniera più evidente quando R affronta il problema del talento e del merito. Sono pagine che si leggono tutte d'un fiato. Siamo in genere alla ricerca di spunti utili per l'oggi. Vorremmo cioè trovare la soluzione alla continuamente dibattuta questione di due categorie come talento e merito, o sue varianti merito e bisogni.

³ Lüthy H., *Da Calvino...*, p. 127.

Il talento

Innanzitutto, in R il termine ha un significato ambiguo, certamente più sfumato di quello che noi oggi gli attribuiamo. Gli studi contemporanei sulla competenza ci hanno insegnato a distinguere il significato di *talento* da quello di *competenza*, per dire: *potenzialità* vs *risultato*¹. Il primo viene collocato all'inizio del processo di apprendimento, la seconda, invece, alla fine: sarebbe l'esito del processo stesso. Detto più semplicemente: talenti sono capacità naturali, dotazioni, beni originari che riceviamo, nel senso della famosa parabola biblica. Utilizzando il linguaggio attuale, i talenti sono le *capability*, le capacità nel senso in cui ne parla A. Sen o Martha Nussbaum². Le competenze, invece, dipendono anche dai talenti; sono un prodotto culturale, il risultato educativo-formativo, in quanto si conquistano attraverso conoscenze, abilità, saper essere e si traducono in *performance* eccellenti.

Nei testi di R il termine talento non è usato con questa precisione semantica. Il suo significato oscilla indifferentemente tra capacità e competenza. Confusione comprensibilissima se si tiene conto che siamo all'inizio delle teorie capitalistiche. Lo studio del lavoro viene ripreso per la prima volta dopo San Benedetto! Inoltre sono ben diversi gli intenti di Adam Smith. Il lavoro non ha ancora raggiunto l'importanza che noi siamo giunti ad attribuirgli in virtù dei cambiamenti apportati alla teoria del valore, basata, ora, sulle risorse umane.

¹ Bertagna G., *Valutare tutti, valutare ciascuno*, La Scuola, Brescia 2004.

² Sen A., *Lo sviluppo...*, p.92 e segg; Nussbaum M., *Le nuove frontiere della giustizia* (tit. orig.: *Frontiers of Justice. Disability, Nationality, Species Membership*, 2006), Il Mulino, Bologna 2007, p. 173 e segg.

Con uno spettro semantico più ampio, ma con significati più approssimativi, il termine talento ricorre nella pagina roussoiana sia per indicare l'esito di una formazione («ricordatevi che non è un talento che vi domando: è un mestiere, un vero mestiere»³) sia per riferirsi a capacità iniziali («Il mondo è pieno di artigiani, soprattutto di artisti che non hanno il talento naturale dell'arte»⁴).

La lunga premessa era necessaria giacché la questione del talento, per essere compresa correttamente dal punto di vista pedagogico, deve essere contestualizzata all'interno della pedagogia roussoiana. Questa è strutturata, come abbiamo più volte precisato, su una precisa concezione antropologica. Viene, cioè assegnato all'uomo come valore costitutivo quello della libertà che per R è un diritto naturale dinamico. Convertito in un valore educativo, all'uomo, che non può evitare il rapporto con i suoi simili, è dato di mantenere, anche all'interno della vita sociale, quell'autonomia che inizia dalla *maîtrise*, dalla padronanza di sé stessi.

Orbene è evidente che tra le istituzioni sociali, per le forme in cui è organizzato, più di altre il lavoro può attentare alla libertà umana. Questo rischio, in una società di proprietari terrieri dell'Ancien Régime, inizia molto presto. C'è un'evidente correlazione con la posizione sociale e quella assegnataci dal destino fin dalla nascita, e presente anche nel momento in cui avviene la scelta del lavoro. Su questo punto, coerentemente con la propria scala assiologica, R afferma il diritto del giovane ad effettuare la propria scelta. Nonostante la sua preferenza dichiarata per il lavoro del falegname, R si guarda bene dall'imporre una tale scelta al suo allievo, limitandosi ad esprimere solo il suo punto di vista: «Il mestiere che a me piacerebbe fosse di gusto del mio allievo è quello del falegname».

Ma nel caso non si dovesse verificare una convergenza di gusto tra allievo e maestro, è giusto che il giovane faccia la propria scelta. «Se per caso, il genio del vostro allievo fosse decisamente volto verso le scienze speculative, allora io non biasimerei che egli si desse un mestiere conforme alle sue inclinazioni e imparasse, per esempio, a fare degli strumenti di matematica, dei cannocchiali, dei telescopi

³ Rousseau J.J., *Emilio*, lib. III, p. 482.

⁴ Ibidem, p. 484.

ecc.»⁵. Più oltre il tono è ancora più drastico: «Non sta a noi fare questa scelta ma a lui».

La libertà di scelta si giustifica, dunque, con il riconoscimento che il giovane non può essere destinato a un lavoro qualunque, ma a quello che corrisponde alle sue attitudini, potenzialità, appunto, al suo talento. D'altra parte, siamo più volte ritornati su un punto che è il *leitmotiv* della pedagogia roussoiana: l'unità della persona, l'autenticità, l'essere. Per evitare il rischio di restare prigioniero dell'esperienza alienante il lavoro deve poter rispondere alle effettive attitudini del soggetto. Ma vediamo in che modo R si propone di valorizzare i talenti individuali.

Innanzitutto, bisogna spazzare via alcuni criteri che a quel tempo andavano per la maggiore, mentre per R erano veri e propri, odiosi pregiudizi sociali. Il lavoro, nella nostra cultura, fin dall'inizio, non ha mai goduto di grande considerazione («guadagnerai il frutto con il sudore della tua fronte», fu l'invettiva che accompagnò Adamo quando fu scacciato dal Paradiso Terrestre). Lo stesso era nella società dell'Ancien Régime. Tra i vari pregiudizi, il primo e più serio era la base della ferrea divisione tra il privilegio (assenza di lavoro) e la maledizione (chi aveva solo il lavoro). Nella gerarchia sociale del tempo, in cui i posti più elevati erano occupati da nobiltà e clero possidenti, era più prestigioso vivere della rendita delle proprie terre che lavorare. Il lavoro era riservato a contadini - alle dipendenze dei grandi proprietari terrieri - oppure agli artigiani e commercianti - che secondo i fisiocratici, in qualità di classe sterile, occupavano i livelli sociali più bassi.

Lavorare in un modo o nell'altro era dunque un marchio se non d'infamia, quanto meno socialmente negativo. Se il lavoro deve essere valutato alla guisa di un'esperienza formativa, rispettosa dei talenti di ognuno, si impone un'operazione di pulizia drastica: fare piazza pulita di questi pregiudizi sociali. Anche perché, come si è visto, il lavoro (artigianale e commerciale), sottostimato dai fisiocratici, acquista valore con i liberisti. Inoltre, le basi contrattuali della convivenza sociale impongono l'uguale impegno di tutti, anche dal punto di vista del lavoro. Al possessore di proprietà non dovrebbe essere consentito di esimersi dall'obbligo del lavoro, dal momento che

⁵ Ibidem, p. 486.

«l'uomo e il cittadino, qualunque egli sia, non ha altro bene da mettere nella società che se stesso, tutti gli altri suoi beni vi sono suo malgrado»⁶.

Queste sono le ragioni che spiegano l'importanza del lavoro nel piano educativo dell'*Emilio*. Intendiamoci, è difficile stabilire quanto di queste idee innovative sul lavoro dipendano dalle tesi politiche del *Contratto* e/o dall'analisi del *Secondo Discorso* e quanto invece risenta della temperie del tempo. Era evidente lo sforzo di ridurre lo *spread* – per usare un termine di moda - cioè sfumare la differenza tra chi viveva del lavoro altrui (possidenti) e chi invece del proprio lavoro (agricoltori). Per affermare questa nuova prospettiva, si ricorreva anche alla valorizzazione educativa del lavoro come esperienza fondamentale nella formazione dell'uomo nuovo. «Se non lavorerete per necessità – concludeva R - lavorerete per gloria».

Assecondare il talento, significa allora, per prima cosa, combattere il pregiudizio e rivalutare il lavoro in tutte le sue espressioni: agricolo, ma anche artigianale.

Ma i talenti, intesi come *capacità*, non sono facilmente identificabili, mai immediatamente evidenti. Il più delle volte sono latenti, sconosciuti anche allo stesso soggetto che li possiede, dal momento che si possono conoscere nella misura in cui si rivelano. Hanno, cioè, occasione di risvegliarsi attraverso il rispecchiamento esperienziale; negli altri o in noi stessi.

Come procedere allora sul piano educativo per favorire, per un verso, l'autoconoscenza da parte del soggetto delle sue attitudini e capacità, per altro verso, la medesima conoscenza dell'educando anche da parte del suo educatore? R indica in proposito due orientamenti diversi. Ecco, quindi, la strategia del rispecchiamento e dell'imitazione come strumenti per promuovere la consapevolezza dei propri e altrui talenti. Il nostro compito è saper provocare interesse nell'allievo, inducendolo ad identificarsi in modelli di talento. Imitandoli, noi impariamo a scoprire i nostri. Si tratta di «passare in rivista davanti ad un fanciullo le produzioni della natura e dell'arte, stuzzicando la sua curiosità, seguendo ove essa lo porta, si ha il vantaggio di studiare i suoi gusti, e sue inclinazioni, le sue tendenze, e di

⁶ Ibidem..., p. 481.

veder brillare la prima scintilla del suo genio, s'egli ne ha qualcuno che sia ben pronunciato»⁷.

Ma non è così semplice. Avverte R: un conto è il vero talento, altro sono le facili suggestioni che ci provengono dalla vista di grandi opere o più semplicemente osservando le attività lavorative socialmente stimate. Anche in questo caso bisogna imparare a fare lo scarto del ruolo che gioca l'opinione nell'attribuirsi un talento. Salvo rare eccezioni, è umano lasciarsi sedurre e tentare di cimentarsi in attività accreditate. Impegni lavorativi che godono di scarsa considerazione esercitano - è naturale - minor *appeal*, come prova la facilità con cui fanciulli e adolescenti passano da un interesse all'altro.

Inoltre, non bisogna confondere la tendenza innata all'imitazione - in quanto forma naturale e spontanea di apprendimento - con l'espressione di autentico talento: «un errore comune e dal quale dovete preservarvi, è di attribuire all'ardore del talento ciò che è effetto dell'occasione, e di prendere per inclinazione accentuata, verso questa o quell'arte lo spirito imitativo comune all'uomo e alla scimmia, e che porta macchinalmente l'uno e l'altra a voler fare tutto ciò che vede fare, senza saper troppo a che cosa ciò serva»⁸.

Le conseguenze di queste diagnosi precoci, anche se non sempre evidenti, sono, tuttavia, deleterie, ed il più delle volte irrimediabili. Esse sono alla base del fallimento di tante esistenze lavorative, dove l'educazione ha, senza saperlo, operato e perseguito esiti contrari. Anziché favorire la personale conoscenza e realizzazione del sé, ha finito estraniare l'uomo da se stesso: «Il mondo è pieno di artigiani e soprattutto di artisti che non hanno il talento naturale dell'arte che esercitano e nella quale si è voluto spingerli innanzi fin dai loro primi anni, sia perché determinati da altre convenienze, sia perché ingannati da uno zelo apparente che li avrebbe egualmente portati verso un'arte ben diversa, se l'avessero voluta praticare subito. Taluno sente un tamburo e si crede generale; qualche altro vede costruire e vuol essere architetto. Ciascuno è tentato dal mestiere che vede fare, quando lo crede stimato».

Per evitare questi errori bisogna rispettare il principio cardine dell'educazione, che R enuncia fin dalle prime battute dell'*Emilio*:

⁷ Ibidem, p. 484.

⁸ Ibidem, p. 484.

«Saper perdere tempo per guadagnarlo». Il criterio vale in maniera particolare per la conoscenza dei talenti in vista della scelta lavorativa.

Per conoscere veramente le attitudini dei soggetti in formazione è necessaria una conoscenza approfondita: non certo quella che si limita a registrare la *performance* di un momento, magari eclatante, nell'illusione di aver scoperto un genio. Gli educatori devono guardarsi dal proiettare negli allievi le loro aspirazioni, ma applicarsi per imparare a conoscerli.

In che modo? Sicuramente è utile il rapporto che si prolunga e consolida nel tempo. Allora diventa possibile distinguere da parte dell'educatore ciò che il suo allievo vorrebbe essere da ciò che effettivamente è. Per riuscire a operare questa distinzione ed evitare le facili illusioni, all'educatore deve essere concesso una frequentazione prolungata dell'allievo. In questo modo si potrà raccogliere pazientemente una larga messe informazioni, le sole capaci di delineare il profilo attitudinale di una persona in formazione, come dice chiaramente R: «Occorrono delle osservazioni più profonde di quello che si pensa per assicurarsi del vero genio e del vero gusto di un fanciullo, il quale mostra assai più o i suoi desideri che le sue disposizioni che è sempre giudicato in base ai primi perché non si sanno studiare le altre»⁹.

Ma che cosa ci manca per riuscire a studiare le effettive disposizioni di un soggetto? Manca una buona teoria dell'osservazione. Come non avvertire in questa notazione una competenza anche oggi carente di adeguata elaborazione? Come non identificare un problema metodologico scarsamente ed ingiustamente considerato? «Vorrei - afferma R - che un uomo giudizioso ci desse un trattato dell'arte di osservare i fanciulli. Quest'arte sarebbe molto importante a conoscere: i padri e i maestri non ne hanno ancora gli elementi»¹⁰.

Dunque, non solo l'orientamento alla professione, come diremmo noi oggi, ma l'identificazione del talento richiede una buona teoria dell'osservazione pedagogica che a tutt'oggi non siamo riusciti a mettere a punto. Ma consideriamo con attenzione la natura della conoscenza richiesta in relazione al soggetto in formazione, cadenzata

⁹ Ibidem.

¹⁰ Ibidem.

necessariamente nel tempo. Qui trova pieno apprezzamento il senso della dimensione interna all'educazione che per la prima volta con R viene concepita come sviluppo lungo tutta la fase delle età evolutive: per noi oggi essa è diventata un processo che dura l'arco della vita.

Il merito

Tra talento e merito c'è una stretta relazione. Anche in questa parte della riflessione pedagogica di R, l'articolazione procede in uno spazio dai contorni a volte sfumati, non sempre ben definiti, ma rischiarato da lampi di luce. Gli è che R non ha maturato un pensiero compatto, non ha prodotto una teoria stabile della valutazione, come invece tendiamo a fare oggi.

Ma anche se l'elaborazione può talora lasciare a desiderare, ci sono degli scavi profondi che ci lasciano intravedere il guizzo del genio, si percepisce che in certe questioni si riesce a cogliere tutte le implicazioni. Molte delle riflessioni offerte colpiscono per la loro tenuta oggi, come capita a non poca parte del pensiero roussoiano.

Per entrare *in medias res*, il merito - pedagogicamente studiato - ha una dimensione più ampia di quanto i nostri parametri siano in grado di assegnare. Non si riduce, come per noi, ad una mera questione di valutazione. C'è questo, ma anche dell'altro. R sa che la valutazione è solo l'epifenomeno di una questione morale e politica. Il problema del merito, che nessuno più di lui ha potuto conoscere da vicino, oltre ad avere radici antropologiche è anche frutto del tipo di istituzioni sociali che ci coinvolgono. Esso comporta essenzialmente il tema del riconoscimento: da chi può provenire se non dagli altri?

Eppure con R ci troviamo di fronte ad un caso singolare. Avendo egli molto patito per il mancato riconoscimento del *suo* merito, è tentato di stravolgerne la legge più elementare, quella dell'oggettività. Al posto del giudizio degli altri propone l'esperimento di autovalutare se stesso, attraverso lo sdoppiamento. Rousseau diventa giudice di Jean Jacques in nome dell'unico valore della sua vita: quello

di essere se stessi, di opporsi all'estraneazione omologante, anche quella che ti infliggono gli altri quando rifiutano di riconoscere quello che sei e, come scrive nell'esergo dei suoi *Dialoghi*, ti fanno sentire straniero a te stesso: «barbarus hic sum, quia non intelligitur illis»¹.

Con questa citazione di Ovidio, R imposta quella del merito come questione morale. Il mancato riconoscimento equivale ad una negazione della persona. Col suo potere di destabilizzare le nostre certezze, insinuare il dubbio sulle nostre capacità, incrinare la nostra stessa identità, provoca conseguenze negative molto profonde perché interiori prima che esteriori. Il malessere che ci causa la mancanza di riconoscimento spiega e giustifica a tal punto la reazione della persona che diventa accettabile persino l'inaccettabile. Per far valere ciò che si sente di essere, si pone in essere l'azione di sostituirsi ad altri: «Bisognava assolutamente che io dicessi con che occhi, se fossi stato un altro, avrei visto l'uomo che sono»².

Nella sua essenza la questione del merito personale porta in primo piano un nucleo fondante nel pensiero di R, cioè il senso del rapporto tra essere e apparire. Gli intrecci fisicità vs spiritualità, apparenza vs invisibilità sono costitutivi della realtà umana e possono avere sviluppi indesiderati perché, volenti o nolenti, dipendiamo dagli altri. E qui di nuovo si staglia la grandezza morale e l'attualità di R: il suo obiettivo è difendere la dignità e l'autenticità umana. Responsabilizzando l'uomo si vuole limitare, nella questione del merito, la dipendenza dagli altri. Nei *Dialoghi*, opera certamente inconsueta, si creano le basi per la pratica dell'autovalutazione, oggi non a caso riconosciuta come momento decisivo nel processo valutativo. I prodromi sono rinvenibili appunto in questo passaggio del pensiero roussoiano.

Dunque, riconoscimento del merito attraverso l'autovalutazione; merito come portato di un vissuto personale. Perché è importante questo punto? Esso ha il vantaggio per noi di mettere a nudo aspetti poco esposti. Non può, infatti, sfuggire il rapporto davvero singolare di applicare parametri oggettivi ad una pratica soggettiva inevitabilmente sfuggente. Merito ed autovalutazione nascono e sono giustificati dall'esperienza di quella che per R è l'opposizione insanabile tra

¹ Rousseau J.J., *Rousseau giudice di J. Jacques*, in *Opere...*, p. 1123.

² Ibidem, p. 1127.

essere e apparire, che egli richiama fin dalle prime battute dell'opera, il cui titolo è un programma (*Rousseau giudice di J. Jacques*): «Ho affermato spesso che, se mi avessero dato di un altro uomo l'idea che hanno dato di me ai miei contemporanei, non mi sarei comportato con lui come essi con me (...) Bisognava assolutamente che io dicesi con che occhi, se fossi stato un altro, avrei visto l'uomo ch'io sono»³.

Essere e apparire, un *gap* apparentemente incolmabile. Si può tentare di gettare un ponte tra i due universi così inconciliabili? E come? Quali suggerimenti possiamo ricavare per questo importante quanto difficile esercizio di autovalutazione funzionale al riconoscimento del proprio merito?

La prima difficoltà da superare è riuscire a “parlare di se stessi”. Dovendo contestare valutazioni prodotte da altri e ritenute ingiuste, non si riesce a trovare «quello zelo, quel coraggioso vigore che possono esaltare un'anima generosa per la difesa di un altro»⁴. Le ragioni sono evidenti, più marcate sicuramente nel caso di un'autodifesa che R non esita a qualificare “umiliante”, ma, anche se in forma più attenuata, ingredienti necessari dell'autovalutazione.

Con la solita acutezza R analizza lo stato psicologico di chi si vede costretto ad affrontare una tale esperienza: «Colui che si sente degno d'onore e di stima, e che il pubblico misconosce e diffama a suo piacere, con che tono si renderà da solo la giustizia che gli è dovuta? Deve vantarsi delle qualità che sente in sé, e che gli altri rifiutano di vedere? Vi sarebbe più bassezza che orgoglio a prostituire così la verità. Lodarsi, allora, anche con la più rigorosa giustizia, sarebbe piuttosto degradarsi che rendersi onore, e conoscerebbe male gli uomini chi credesse di poterli emendare di un errore, del quale si compiaciono tanto, con le sue sole proteste. Un silenzio fiero e sdegnoso è in questo caso più appropriato, e anch'io lo avrei preferito: ma non sarebbe servito al mio scopo (...) bisognava assolutamente che io dicesi con che occhi, se fossi stato un altro avrei visto l'uomo che sono (...) senza vantarmi troppo delle virtù che esso mi rifiuta, e senza neppure accusarmi dei vizi che non ho e che a lui piace attribuirmi,

³ Ibidem, pp. 1125-1127.

⁴ Ibidem.

ma spiegando semplicemente che cosa avrei dedotto io da una personalità simile alla mia dopo averla studiata in un altro»⁵.

Il proposito di essere il più oggettivo possibile è favorito, nel caso di R, anche dalla forma letteraria prescelta, quella del dialogo, «la più adatta a discutere il pro e il contro»⁶.

L'opzione, frutto di una disamina ponderata, ha per noi il merito di evidenziare la complessità di un processo in cui si intrecciano il soggettivo e l'oggettivo. Per essere credibile l'autovalutazione deve superare le strettoie del soggettivismo *tout court*, non può cioè essere il frutto della mera consapevolezza intuitiva di sé. Vale quella conoscenza di noi stessi maturata a partire da una base oggettiva, tenendo cioè conto anche dell'altrui valutazione. Con il che si conferma come il merito resti una questione di riconoscimento, il risultato di un'azione sociale che l'autovalutazione integra e completa, ma non può sostituire completamente. Anche perché, come la psicologia contemporanea ha insegnato, l'autovalutazione è attività di secondo livello, indotta cioè dall'esterno, dalla valutazione di altri. L'esigenza di far valere il proprio merito nasce esattamente dal misconoscimento e/o dalla negazione prodotta dagli altri.

R fornisce indicazioni importanti per affrontare correttamente l'autovalutazione. Assodata la forma dialogica, anche in forma simulata, l'affermazione dei propri meriti deve iniziare, realisticamente, dalla considerazione che gli stessi hanno ricevuto dagli altri. Si tratta «di scegliere, tra tutte le supposte accuse possibili (...) la peggiore per me, la migliore per i miei avversari»⁷.

Ma nel riconoscimento del merito, oltre al problema morale e alla questione tecnica, c'è dell'altro. Dopo aver correttamente fatto reagire insieme autovalutazione e valutazione, è aperta una grande questione sociale e politica. Su questo punto l'analisi roussoiana riesce a coniugare acume e rigore. Può essere un utile riferimento soprattutto oggi, in cui il merito è l'altra faccia della *qualità*, quindi non eludibile.

Il testo in cui R si propone di affrontare fino in fondo il problema del merito è sicuramente il *Discorso sull'origine della disuguaglianza*.

⁵ Ibidem, p. 1127.

⁶ Ibidem, p. 1126.

⁷ Ibidem.

za tra gli uomini, che inizia con questa memorabile distinzione: «Nella specie umana concepisco due specie di disuguaglianza: l'una, che chiamo naturale o fisica, perché è stabilita dalla natura, e consiste nella differenza di età, di salute, di forze del corpo, e di qualità degli spiriti o dell'anima; l'altra, che può dirsi morale o politica, perché dipende da una specie di convenzione, ed è stabilita o almeno permessa dal consenso degli uomini. Questa consiste nei vari privilegi di cui alcuni godono a danno degli altri, come d'essere più ricchi, più onorati, più potenti di loro o anche di farsene obbedire»⁸.

Stante così le cose, il problema del merito nella sua forma più macroscopica consiste nel domandarsi «se esiste un qualche nesso tra le due disuguaglianze (...) e ciò equivarrebbe a chiedere se coloro che comandano valgono necessariamente meglio di coloro che obbediscono e se la forza fisica o la virtù si trovano sempre negli stessi individui in proporzione della potenza o della ricchezza»⁹.

La risposta di R è nota. Il problema del merito è interno alla dissociazione tra i due tipi di disuguaglianza. Non si tratta di un errore di valutazione rimediabile con l'autovalutazione, quanto di un problema sociale e politico alla cui risoluzione servono solo istituzioni giuste.

La mancata valorizzazione della qualità e del merito si contrasta con la giustizia istituzionale, strumento che abbiamo cercato di utilizzare anche dopo R senza riuscire ancora a escogitare soluzioni pienamente soddisfacenti. Il che spiega il nostro scetticismo proprio nei confronti della valutazione cui abbiamo impropriamente demandato ogni responsabilità per quanto attiene, appunto, il riconoscimento del merito. Per capire, come si dice, che il re è nudo, è senza dubbio illuminante, sulla scia della pagina roussoiana, spingere più a fondo l'indagine.

L'importanza del merito in R è una vera e propria ossessione. Ad esso lo stesso talento è legato a doppia mandata al punto che esso regge l'impalcatura dell'intera educazione. Dopo aver indugiato nella valorizzazione della disuguaglianza naturale ed essersi augurato che il problema sia preso a cuore da qualche ricercatore producendo una buona teoria dell'osservazione, il ragionamento inaspettatamente si

⁸ Rousseau J.J., *Discorso sull'origine...*, p. 42.

⁹ Ibidem.

ridimensiona nel momento in cui R si rende conto che lo sforzo sul piano educativo è destinato a sicuro fallimento ove manchi il sostegno politico.

Quali sono i risultati che si possono garantire su questo fronte lavorando solo con l'educazione? Poco o nulla, anche da una posizione sociale rispettabile, di non indigenza insomma. È umano, infatti, che un padre di famiglia, che ha abbastanza di che vivere, cerchi di garantire ai propri figli una buona educazione, «aggiungendo alla cura d'istruirli quella di provvederli di cognizioni da cui, in ogni evenienza, (essi) potessero trarre profitto per vivere». Fatte le debite differenze, sono padri che diremmo sensibili all'idea dell'investimento, come oggi affermiamo, in capitale umano.

Ma, stando al testo roussoiano, oggi non meno di ieri può trattarsi di un investimento a perdere, giacché entrano in gioco altri fattori. Infatti, «questi padri credono di fare molto: essi non fanno niente, poiché le risorse che pensano di risparmiare per i loro figlioli dipendono da quella fortuna al di sopra della quale vogliono metterli. Di modo che con tutti questi bei talenti, se colui che li ha non si troverà in circostanze favorevoli per farne uso, perirà di miseria come se non ne avesse alcuno»¹⁰.

Per un padre del XVIII secolo, stante questa incertezza, è molto più sensato, in fatto di educazione, il comportamento tenuto dall'Abbé de Saint Pierre (da R emulato, ciò va tenuto presente) di far diventare i propri figli dei bravi artigiani per renderli autonomi e indipendenti dai capricci della fortuna.

Ma seguiamo l'analisi di R, soprattutto su quegli elementi che offrono spunti di qualche utilità anche a noi oggi.

Cercare di conoscere i talenti dei propri figli per formare delle competenze non basta. Lo sforzo che può fare un onesto padre di famiglia per garantire ai suoi figli attraverso l'educazione un futuro sicuro è insufficiente. Ieri come oggi, anche se in misura minore, il problema è sempre lo stesso: le risorse dell'istruzione non bastano, perché «altre risorse sono necessarie per trarre profitto da quelle»¹¹. Servono anche le amicizie, le appartenenze sociali, le relazioni, non di rado dagli effetti moltiplicatori, quindi occasioni per ampliare la

¹⁰ Rousseau J.J., *Emilio...*, lib. III, p. 482.

¹¹ *Ibidem*.

sfera dei legami, dei lasciapassare per introdursi in *entourage* chiusi. Servono le raccomandazioni, le lettere di presentazione, in sintesi i piccoli e grandi privilegi che oggi noi abbiamo imparato a nobilitare con l'espressione "capitale sociale".

Fin dal tempo di R non basta, dunque, investire in capitale umano. Bisogna poter investire anche in capitale sociale. La descrizione che R fa delle dinamiche di riconoscimento del merito, interne alla società del suo tempo, pare scritta oggi, potrebbe tranquillamente essere applicata anche alla società del nostro tempo: «Voi avete studiato la politica e gli interessi dei principi: ecco che ciò va benissimo; ma che farete di queste cognizioni, se non saprete pervenire ai ministri, alle donne di corte, ai capi di ufficio; se non avrete il segreto di piacer loro, se tutti non troveranno in voi l'uomo scaltro che convenga loro? Voi siete architetto o pittore: sia; ma dovete far conoscere il vostro talento. Pensate forse di andare punto in bianco ad esporre un vostro lavoro al Salon? Oh! La cosa non è così facile. Bisogna essere dell'Accademia; occorre anche essere protetti per ottenere in un angolo di muro qualche posto oscuro. Lasciatemi la riga e il pennello; prendete una vettura pubblica, e correte di porta in porta: è così che si acquista la celebrità. Ora dovete sapere che tutte queste illustri porte hanno dei guardiaportoni o dei portinai, i quali non intendono che a gesti, e le cui orecchie sono nelle mani. Volete insegnare ciò che avete imparato, e diventare maestro di geografia o di matematica, o di lingue, o di musica, o di disegno? Anche per ciò occorre trovare degli scolari e per conseguenza dei lodatori. Fate conto - conclude il Nostro - che importa più essere ciarlatano che abile»¹².

Ma, più che la terapia, insieme alla diagnosi è interessante la strategia difensiva proposta da R, la stessa cui si ricorre tendenzialmente anche oggi e che conferma lo stretto rapporto tra talento e merito, tra merito e investimento in capitale umano. «Invece di ricorrere per vivere a queste cognizioni (leggi: ad investire in istruzione) che sono fatte per nutrire l'anima e non il corpo, se ricorrete in caso di necessità, alle vostre mani e all'uso che ne sapete fare, tutte le difficoltà spariscono, tutti i mali diventano inutili; la risorsa è sempre pronta al momento di adoperarla; la probità, l'onore non sono più un ostacolo alla vita, voi non avete più bisogno di essere pusillanime bugiardo

¹² Ibidem, p. 483.

davanti ai grandi, pieghevole e strisciante davanti ai bricconi, vile e compiacente di tutti, prenditore a prestito o ladro, il che è, presso a poco, la medesima cosa quando non si ha nulla; l'opinione degli altri non vi riguarda affatto; voi non avete da fare la corte a nessuno, non dovete lusingare nessun sciocco, piegare nessun guardaportone, pagare alcuna cortigiana, e, ciò che è peggio, incensare»¹³.

In conclusione, il mancato riconoscimento del merito ha un effetto molto grave: impedisce la valorizzazione del talento. In una società priva di criteri di equa distribuzione dei beni, i soggetti talentuosi ma sprovveduti socialmente, sono superati - non sempre ma il fenomeno è tutt'altro che raro - da chi gode di protezioni altolocate. Inoltre, a lungo andare, viene meno la motivazione ad acquisire competenze quando si sa che vengono poco o nulla riconosciute. Sono drammatiche le conseguenze di quella disuguaglianza sociale che non tiene conto di quella naturale e si basa su criteri completamente diversi, col solo fondamento del privilegio. Blocca la sana e misurata competizione che fa emergere i migliori, i talenti, il genio di un Paese.

Avviene così che di fronte alla prospettiva quasi certa di subire l'umiliazione dell'ingiustizia, la mortificazione del rifiuto e della negazione, l'uomo trovi più dignitoso rifugiarsi nella rinuncia a competere. La mera sopravvivenza è il surrogato per poter conservare la propria dignità ed autonomia.

R sapeva benissimo che il problema sollevato, la disuguaglianza sociale, non avrebbe trovato una soluzione immediata, ma certo non avrebbe immaginato che neppure una rivoluzione sarebbe stata insufficiente a risolverlo. Si iniziò invece a pensare che un conto era l'analisi, altro la terapia e che, forse, la dissociazione esistente tra disuguaglianza naturale e disuguaglianza sociale non poteva essere colmata azzerando tutte le differenze sociali. Si obiettava che per questa via si sarebbe perso il valore della differenza. Si pensava pure che, anziché partire dalla società, si dovesse partire dall'uomo, anche per eliminare le differenze prodotte socialmente. Si era dell'idea che l'educazione da questo punto di vista forse possedesse la chiave di volta del problema. Attraverso la scuola e l'istruzione si sarebbe raggiunto quella perequazione sociale atta a garantire uguali opportunità per tutti.

¹³ Ibidem.

La letteratura sociologica degli anni '70 ruota attorno a questa idea. Salvo poi a constatare il fallimento anche di questa ipotesi, poiché si è scoperto che la scuola ha effetti paradossali. Nata per colmare le differenze sociali, essa finisce non di rado per acuirle secondo un punto di vista sociologico tutt'altro che marginale. R non aveva previsto tutto questo, ma aveva avuto il merito di impostare correttamente il problema, indicandoci che tra uomo e società non esiste un prima e un dopo. Nonostante il suo esercizio di astrazione perseguito per l'identificazione di uno stato di natura, tra uomo e società le cose procedono in stretta connessione e il problema della disuguaglianza, che vuol dire riconoscimento del merito e valorizzazione del talento, vanno affrontati contemporaneamente, sul piano educativo non meno che sul piano politico.

Rousseau teorico del capitalismo *malgré soi*

Nelle pagine precedenti si è cercato di analizzare le idee fondamentali di R sul lavoro, tentando di comprenderle alla luce della sua riflessione più generale sull'uomo. La precedenza assegnata alla riflessione morale e politica su quella economica spiega in gran parte la distanza che, a proposito del lavoro, separa le tesi di R da quelle di autori come Quesnay e Smith.

Il nostro l'approccio antropologico al lavoro, anteposto a quello economico, finisce per caratterizzarsi come pedagogico. In Quesnay e Smith accade, invece, il contrario: il lavoro è analizzato solo o quasi in funzione del profitto. Intendiamoci, affermazioni nette, in questo come in altri campi, specie se riferite cioè ad una fase storico culturale di grande cambiamento sono quanto mai rischiose. Si assisteva nel diciottesimo secolo ad un capovolgimento dei valori che regolavano il lavoro. Nella concezione antica l'economia era soggiogata all'etica e alla politica, mentre era riservato al lavoro lo spazio richiesto per la semplice sopravvivenza. Nella concezione che si sta delineando all'epoca di R si assiste invece alla genesi di idee economiche che vanno nella direzione opposta. Si cerca di allentare la stretta operata dall'etica e dalla politica.

Ma proviamo a forzare un po' il ragionamento. Riferiamoci a R in termini più generali, considerandolo, al di là delle singole questioni affrontate, come uno dei pensatori che contribuisce a definire le basi della modernità. In questa luce possiamo scoprire, persino sul piano economico, vicinanze ed affinità, di primo acchito inimmaginabili, con pensatori come Smith e Quesnay.

Già abbiamo considerato in precedenza i punti che hanno reso R sensibile alle tesi naturalistico-antimercantilistiche di Quesnay, insieme a quelle sul lavoro come fonte di valore in Smith. Ciò tuttavia non ci ha impedito di verificare la distanza netta che li separa sul problema della disuguaglianza, che in R è una fonte di miseria morale e non un fattore di ricchezza. Difficile ancor oggi smontare la tesi roussoiana, così sintetizzabile: un conto è la differenza naturale, altro quella sociale, e proprio perché quasi mai quest'ultima è legittimabile sulla base di quella naturale.

Su questi presupposti è possibile ricavare, come noi ci proponiamo, elementi atti a suffragare la tesi di un R antesignano del capitalismo? *Prima facie* sembrerebbe proprio di no. Pure, scavando in profondità e con pienezza di autonomia critica, si possono trovare elementi decisivi per sostenere la tesi di un R se non teorico del capitalismo, quanto meno colui che, sicuramente *malgré soi*, spiana la strada alle tesi progressive in ambito economico, a partire niente meno che dalla divisione del lavoro: che è la contraddizione più vistosa del valore dell'unità e dell'autenticità dell'uomo.

La tesi da sostenere si muove su un terreno un po' accidentato. Si tratta di partire da una lettura critica di quello che è sempre stato considerato dell'anti-economicismo di R. Un sostegno viene da quel *surplus* - più volte segnalato - di a-sistematicità ed incoerenza del pensiero del Nostro. In profondità si possono rintracciare i segni di una riflessione che, nonostante gli indubbi elementi di novità, è figlia del suo tempo. Resta cioè legata ad un clima culturale di grande fermento e travaglio foriero di cambiamenti radicali. Coloro che si sono limitati a proporre solo i singoli anelli di quel processo «avrebbero rabbrivito - e forse cambiato punto di vista - se solo avessero immaginato dove le loro idee avrebbero alla fine condotto»¹. Tra questi forse ci potrebbe essere R, almeno per quanto riguarda la presa di posizione che egli si trovò ad assumere nei confronti della teoria agostiniana dei due amori.

Ma procediamo con ordine.

¹ Hirschman A.O., *Le passioni e gli interessi. Argomenti politici in favore del capitalismo prima del suo trionfo* (tit. orig.: *The passions and the interests. Political arguments for capitalism before his triumph*, 1977), Feltrinelli, Milano 1990, p. 14.

Si deve ad Hirschman il ridimensionamento della tesi classica di Weber secondo cui lo sviluppo del capitalismo sarebbe il risultato dell'influsso del Protestantismo. Per quanto la tesi mantenga una sua plausibilità, resta da spiegare il problema sollevato dallo stesso Weber: colpisce come per la peculiarità di questa filosofia poté accadere che un'attività la quale era a malapena tollerata, diventasse per Benjamin Franklin «una vocazione»². Per dirla in maniera più semplice: com'era potuto accadere che attività come quelle del commercio o, comunque, finalizzate al denaro e alla ricchezza, da sempre screditate come veicolo di perdizione, manifestazione di avidità e cupidigia, acquistassero una tale credibilità da essere valorizzate addirittura come un dovere? Dunque, sulla base di queste obiezioni si può arrivare a conclusioni meno perentorie: la spiegazione che si limita ad attribuire all'etica protestante le ragioni di tale cambiamento di opinione non è sufficiente a rendere ragione di un'inversione di tendenza così marcata.

In prima battuta, la questione potrebbe apparire di natura terminologica. Per i moralisti agostiniani del XVII secolo, la cupidigia non cessa, infatti, di essere connotata negativamente, di essere giudicata, cioè, come il peggiore dei vizi e dei peccati capitali. Ma l'impressione cambia quando la cupidigia viene considerata con un altro nome, nel senso che il far denaro viene reputato equivalente ad occuparsi di una questione di *interesse*. Con questo termine si ha l'impressione, infatti, di alleggerire il peso della condanna che invece il termine cupidigia si porta appresso. Si ha addirittura la convinzione di poter trasmettere un significato diverso, di ratificare, quasi, la metamorfosi di una passione che, ora, quanto meno, potrebbe assumere una funzione positiva. Sarebbe invocata per arginare quelle da sempre giudicate più difficilmente governabili: ad esempio, la lussuria e la brama di potere³. «Il termine 'interessi' - l'osservazione è sempre di Hirschman - in realtà portava una connotazione positiva e curativa derivante dalla sua stretta associazione con l'idea di un me-

² Weber M., *L'etica protestante e lo spirito del capitalismo* (tit. orig.: *Die Protestantische Ethik und der Geist Kapitalismus*, 1904-1905), Feltrinelli, Milano 2008/17, p. 76 e segg.

³ Hirschman, *Passioni...*, p. 37.

todo più illuminato per condurre gli affari dell'uomo, tanto privati che pubblici»⁴.

In seconda battuta, però, le cose appaiono molto più complicate. Suona un po' semplicistica l'idea che una parola nuova sia sufficiente a modificare antiche convinzioni. Al di là del suo significato, infatti, il termine *interesse* sottolineava anche un diverso atteggiamento nei confronti degli affari del mondo, era la spia di cambiamenti più radicali che dovevano essere portati alla luce per poter offrire spiegazioni più convincenti.

In quanto segue, si cercherà di far luce sinteticamente su questa nuova interpretazione della nostra storia economica, funzionale alla revisione critica del ruolo svolto da R. Oltre al già citato Hirschman, un sostegno decisivo viene da più volte citato economista contemporaneo Latouche. Questi fa propria la tesi di Hirschman - centrale è la sua valutazione politica delle passioni. Scavando in profondità sulle implicazioni politiche e morali si finisce per scoprire i legami con la teoria agostiniana dei due amori.

Prima dell'irruzione sul proscenio del dibattito pubblico del termine *interesse*, colpisce la sorprendente convergenza di analisi dei moralisti del '700 sul tema dell'*amor proprio*. Lo si vedrà in seguito, R gioca il ruolo fondamentale nel determinare il passaggio linguistico da "amor proprio" a "interesse".

⁴ Ibidem.

La teoria dei due amori e l'amor proprio

Partiamo da Latouche. Per lui, va detto subito, il fenomeno evidenziato da Hirschman - la conversione della cupidigia in interesse - ha radici lontane. Inizia, sono parole sue, da una «torsione dovuta alla secolarizzazione dell'etica puritana che genera lo spirito del capitalismo. L'abbandono del progetto religioso produce la laicizzazione e trasformazione in senso profano dei valori. Sulla rinuncia al godimento e sull'ansia di salvezza fa aggio (mai termine economicamente connotato sembra più pertinente, ndr) il risparmio da investire e la produttività del lavoro»¹.

I primi segnali di questo processo di secolarizzazione sono fatti risalire al XIV/XV secolo. Si guarda con occhio meno arcigno alle occupazioni finalizzate al guadagno, ma la svolta decisiva si registra con quella che Hirschman definisce la «demolizione dell'ideale eroico»², che è più o meno l'approccio realistico alla vita. Studiata da un altro studioso dell'età moderna, Charles Taylor, il fenomeno è stato etichettato come «affermazione della vita comune»³. Potremmo dire: l'uomo spogliato di ogni eroismo, colto nella sua quotidianità e normalità.

Ma dove comincia questo atteggiamento realistico nei confronti dell'uomo?

Qui si manifesta appieno la fecondità del citato concetto di «torsione»: è niente più che l'affermarsi di una visione antropocentrica. Assistiamo alla cesura che taglia di netto il *continuum* dei due amori

¹ Latouche S., *L'invenzione dell'economia...*, p. 111.

² Hirschman A.O., *Le passioni...*, p. 15 e segg.

³ Taylor C., *Le radici dell'io. La costruzione dell'identità moderna* (tit. orig.: *Sources of the self. The making of the modern identity*, 1989), Feltrinelli, Milano 1993, p. 141.

di agostiniana ascendenza. La teoria dell'amore di Agostino, *leit motif* dell'universo morale cristiano medievale, rappresenta, per un verso, il punto più innovativo rispetto a quello greco; per altro verso, come si vedrà, esso si configura come un vero ostacolo al progresso moderno.

La novità del concetto cristiano dell'amore si evince anche sotto il profilo terminologico. Per i greci, amore si dice *Eros*, per Agostino *Caritas*, traduzione del termine *Agape* (preferito dall'evangelista Giovanni).

Ma al di là delle divergenze lessicali, in un punto preciso si coglie lo spartiacque tra Agostino e l'antichità: è l'opposizione semantica tra *eros* e *caritas*. Il primo esprime bisogno, desiderio, ardore, tendere per raggiungere ciò che manca; la seconda, sulla scorta del testo di Giovanni, indica invece pienezza in quanto coincide con Dio. *Caritas* è Dio stesso perché «Dio ci ha dato l'amore, Dio ci ha fatto il dono dell'amore: l'amore viene da Dio. Dio è amore»⁴.

Questa trasformazione radicale del concetto d'amore segna l'assunzione di comportamenti diversi. Per il cristiano, in quanto dono di Dio, l'amore, nel rispetto della sua natura, richiede gratuità. Che è per altro condizione difficile da realizzare in quanto comporta l'oblio di se stessi. Questa posizione ritorna spesso nelle parole di una tra le maggiori studiose di Agostino, H. Arendt: l'amore cristiano richiede un progressivo distacco dalla materialità e da se stessi, la conquista del dominio sui propri istinti possessivi. Lo spiega bene lo stesso Agostino: «Due sono gli amori: quello del mondo e quello di Dio. Se abita in noi l'amore del mondo, non è possibile che entri l'amore di Dio. Si allontani l'amore del mondo e abiti in noi l'amore di Dio. Prenda posto in noi l'amore migliore»⁵.

I due amori che si contendono il cuore dell'uomo sono, dunque *Cupiditas* e *Caritas*. Essi «si distinguono reciprocamente per l'oggetto del loro tendere, non per il come del tendere medesimo»⁶. Per questo,

⁴ Reale G., *Introduzione*, in Agostino, *Amore assoluto...*, p. 19.

⁵ Agostino, *Commento alla Prima Lettera di Giovanni. Il Secondo Discorso*, 7/8, in Agostino, *Amore assoluto e "Terza Navigazione"*, a cura di Reale G., Rusconi, Milano 1994, p. 149.

⁶ Arendt H., *Il concetto d'amore in Agostino* (tit orig.: *Liebesbegriff bei Augustin. Versuch einer philosophischen Interpretation*, 1929), SE, Milano 1992, p. 30.

in tema d'amore, sottolinea Agostino, è facile perdersi, perché noi «diventiamo tali e quali l'oggetto del nostro amore»⁷.

Evidente come l'amore superiore sia solo quello rivolto a Dio che, «in quanto realtà invisibile, va cercata non con gli occhi ma con il cuore»⁸. Non, dunque, all'esterno, confondendolo con i beni del mondo, ma nella nostra interiorità, anche se «Dio non ti proibisce di amare queste cose, ma ti proibisce di amarle allo scopo di trovare in esse la felicità. Ci è invece lecito stimarle e lodarle per amare il Creatore»⁹.

La "torsione" di cui stiamo trattando nasce allora da questa confusione. Nell'inversione di tendenza si finisce per amare le cose del mondo per loro stesse, cedere alla *cupiditas*, che è «il desiderio della carne, il desiderio degli occhi e l'ambizione del mondo»¹⁰. Il desiderio della carne è la lussuria, quello degli occhi è la cupidigia, quello del mondo è la brama di potere. Le tre passioni, sempre unite tra loro, esprimono l'inversione che subisce l'amore sommo, quello di Dio, quando scade in amore proprio.

Per questa sua natura composita, l'espressione *amor proprio* ha contorni sfuggenti. A motivo del suo polimorfismo è di ardua definizione, un vero e proprio rompicapo per i moralisti del '700.

La questione è presa di petto da La Rochefoucauld. Il quale mette subito le mani avanti: «L'amor proprio è la chiave di tutti gli enigmi della vita umana»¹¹. Ma non rinuncia a fornirci delle spiegazioni: «L'amor proprio è l'amor di sé, e di ogni cosa per sé. Per ciò gli uomini adorano se stessi e si farebbero tiranni sugli altri se la fortuna ne desse loro i mezzi»¹². Ed altrove: «L'amor proprio è il più grande degli adulatori», «l'amor proprio è più abile del più abile degli uomini del mondo»¹³. Ancora, «abbiamo dentro di noi una piccola repubblica che ha le sue leggi, la sua politica e i suoi interessi. Come le più grandi repubbliche del mondo. L'amor proprio è il genio e il primo ministro di questo Stato. Niente si fa senza le sue sollecitazioni e i

⁷ Agostino, *In Epistolam Ioannis ad Parthos tractatus*, in PL, Migne, Paris 1844-1864.

⁸ Agostino, *Commento alla prima lettera di Giovanni, Discorso VII*, 10, in Agostino, *Amore assoluto...*, p. 351.

⁹ Agostino, *Commento...*, *Discorso II*, 11, p. 157.

¹⁰ Ibidem.

¹¹ LA Rochefoucauld F., *Maximes*, Bibliothèque Larousse, Paris 1913, p. 33.

¹² Ibidem, p. 71.

¹³ Ibidem, p. 33.

suoi consigli. Egli assoggetta le potenze dell'anima e mette in movimento le passioni. Tutto si piega al suo imperio. Lo spirito e il cuore gli obbediscono. La sua autorità non ha confini. Mette a partito le virtù e i vizi, e col pretesto del bene pubblico trae profitto dai servizi che rende agli individui»¹⁴.

Queste ed altre descrizioni non ci danno un quadro chiaro, definitivo. Parlando dell'amor proprio La Rochefoucauld oscilla tra vanità, narcisismo¹⁵, interesse, egoismo¹⁶. Ma nonostante indugi su queste descrizioni con analisi finissime, verso questo sentimento il suo atteggiamento è negativo, come del resto quello di altri moralisti del '700. Prevale la condanna per questa passione, perché in essa si concentrano tutte le spinte centrifughe, attrazioni che distolgono dalla via maestra della salvezza e ci allontanano da Dio.

¹⁴ Citato in Latouche S., *L'invenzione...*, p. 115.

¹⁵ LA Rochefoucauld F., *Maximes...*, p. 33.

¹⁶ Ibidem, p. 108.

Amore di sé e amor proprio

Rivalutare questa passione, capovolgere la condanna in accettazione. Dunque, invertire l'ordine dei valori in campo, scoprire la positività dell'amor proprio come cura legittima dei propri interessi, dare priorità alle esigenze umane rispetto alle prescrizioni divine. Per realizzare un'operazione così complessa doveva rendersi disponibile più che una sensibilità elevata, la capacità di misurarsi ed opporsi, se del caso, con i cliché sociali. Esattamente quella che poteva impersonare una figura come R.

Vi è una chiara distinzione tra amore di sé e amore proprio, il quale ultimo trae legittimazione dell'amor proprio da questa separazione. La teoria dei due amori - amore proprio e l'amore di se stesso - non viene ripudiata da R, ma applicata in modo esclusivo, vale solo per l'amore che l'uomo prova per se stesso. Infatti «non bisogna confondere l'amore proprio e l'amore di se stesso, si tratta di due passioni molto diverse per la loro natura e i loro effetti. L'amore di sé è un sentimento del tutto naturale che porta ogni animale a vegliare sulla propria conservazione e che nell'uomo, governato dalla ragione e temperato dalla pietà, dà luogo all'umanità e alla virtù. L'amor proprio, invece, è solo un sentimento relativo, artificioso, nato nella società, che porta l'individuo a far più caso a sé che ad ogni altro, e che ispira agli uomini tutto il male che si fanno a vicenda, costituendo la vera sorgente dell'onore»¹.

¹ Rousseau J.J., *Discorso sull'origine* ...Nota, p. 94.

Si assiste alla gemmazione di un nucleo concettuale ritenuto inscindibile. Per spiegare la rottura della polarità all'interno dell'amor proprio bisogna riferirsi al contesto in cui essa si è determinata.

Ritorniamo brevemente al quadro tracciato dal già citato Taylor. Come sottolineato, si "mondanizza", per così dire, il precedente orientamento di vita. Il processo si realizza nell'interiorità del soggetto. Ad Agostino e alla sua scoperta dell'interiorità come tappa del cammino verso la trascendenza, R oppone il piacere dell'appagamento nell'immediatezza della coscienza. L'autosufficienza della propria coscienza² coincide con la rinuncia a trascendere. Non serve andare troppo oltre per scoprire Dio alle radici del proprio io.

In questo modo la teoria agostiniana dei due amori viene convertita nella teoria dell'amore di sé e dell'amore proprio. L'amore alto, un tempo riservato a Dio, ora viene indirizzato all'uomo. Quando è amore di sé, si mantiene nell'ordine naturale, quando se ne allontana, la passione degenera in amore proprio. L'analisi di questo passaggio abbastanza ostico si deve alla suggestiva, anche se non sempre benevola, lettura psicologica che ne fa Starobinsky sulla base della biografia di R. Ma, onestamente, il tutto deve essere ricondotto prima al senso di disagio, sottolineato dall'interpretazione di Groethuysen.

Questi pone l'accento su una vera e propria sopportazione/estraneazione avvertita da R nei confronti della società parigina del tempo, brillante e frivola, in cui era impossibile sentirsi inserito e accettato per uno spirito controcorrente come il Nostro. Avevano grande circolazione le banalità, i moti di spirito, l'erraticità del pensiero, l'estemporaneità, l'improvvisazione: tutti cliché molto diffusi ma del tutto incompatibili con la sensibilità di un moralista facilmente eccitabile. «Al fianco di questi uomini - sottolinea Groethuysen - che sanno esprimere con garbo ciò che sentono, che vedono chiaro al primo colpo, che mettono finezza e tatto intellettuale al di sopra di tutto, R si rende conto - e lo dice lui stesso - che egli sente ogni cosa prima di vederla (...) e per trovare le parole appropriate, capaci di rendere ciò che egli sente, bisogna che abbia avuto prima il tempo di *calmarsi* (corsivo nostro). Dotato di temperamento impulsivo, di sentimenti impetuosi, formula i pensieri con lentezza, goffaggine, in ritardo. Il sentimento lo colpisce come la folgore; riempie, consuma,

² Taylor C., *Radici...*, p. 201.

abbaglia l'anima senza rischiararla. In società come al tavolo di lavoro egli ritrova questa vivacità di sentimenti e questa lentezza di pensiero: è fatto così. Come esigere da lui che abbia presenza di spirito, che possa fare entrare i suoi sentimenti e i suoi pensieri nell'insieme di una conversazione?»³.

Senza tenere conto del senso di alienazione che gli provocano gli altri nel momento in cui gli impongono il gioco sociale delle apparenze, non si capirebbe l'esigenza avvertita da R di essere se stesso, di riappropriarsi della sua vera natura, di liberarsi da costrizioni, vincoli, autorità esterne. Anche questo, probabilmente, è alla base della svolta impressa da R alla teoria dei due amori. La sua sensibilità, unita ad una vigorosa capacità di pensiero, era l'ingrediente necessario per poter dar voce, come egli fece, alle esigenze di affermazione di una società insofferente.

Per cogliere fino in fondo in che modo R converta in senso positivo una passione traviatrice come l'amor proprio, bisogna affiancare, alla descrizione empatica di Groethuysen, l'analisi tagliente di Starobinski.

La conversione della *caritas* in amore di sé è frutto di un'interiorizzazione del Cristianesimo che in R assume una forma così soggettiva da rendere ardua la distinzione tra storia personale e storia sacra. La prima si sovrappone alla seconda. Da spettatore, R diventa attore. Alle vicende bibliche antepone un'altra narrazione: la propria storia personale, raccontata utilizzando le categorie della storia sacra quali, Innocenza, Paradiso, Caduta, Esilio, Martirio. «La religione di cui è imbevuto - afferma Starobinski - si confonde con la sua persona per un atto di suprema eresia, in quanto da questo punto il cristianesimo non si distingue più dall'atto narcisistico attraverso cui l'individuo sceglie se stesso»⁴. In tal modo, la trascendenza scende sulla terra, si trasforma in immanenza; l'autorità religiosa esteriore diventa interiore e coincide con la voce della coscienza. Il cristianesimo diventa in R «una forza meramente soggettiva, confusa con la libertà e le esaltazioni della coscienza individuali»⁵.

³ Groethuysen B., *Filosofia della Rivoluzione...*, p. 198-199.

⁴ Starobinski J., *L'occhio vivente* (tit. orig.: *L'Oeil vivant*, 1961) Einaudi, Torino 1975.

⁵ Ibidem, p. 115-116.

Con la scelta di accreditare la coscienza, l'uomo, che prima si percepiva parte del mondo, conquista il centro e si fa promotore di un ordine in cui dovrebbe essere bandita ogni gerarchia, ogni privilegio, in nome del principio dell' uguale centralità di ognuno. Su queste basi R rischia di apparire indifferentemente un rivoluzionario o un pazzo. Ne è consapevole lo stesso Starobinski che si guarda bene dal farsi tentare da un giudizio definitivo, preferendo così consegnarci un profilo problematico di R: «Secondo che si ravvisi il lato irrazionale o l'aspetto razionale dell'egocentrismo di R, esso apparirà come il sintomo di un'ipertrofia morbida dell'io, o come l'indice della 'rivoluzione copernicana' a cui porta la filosofia dei lumi; uscendo di minorità (per riprendere l'espressione di Kant), la coscienza umana prende possesso della propria autonomia creatrice e si libera di ogni dipendenza dagli assoluti dogmatici e dai loro rappresentanti terrestri - le Chiese e i loro sacerdoti»⁶.

Ma al di là di questa ambiguità interpretativa, resta che la sovrapposizione dell'umano nel divino in R finisce per accreditare l'immediatezza intuitiva come forma di conoscenza superiore, il che consente di stabilire delle analogie con il modo di conoscere di Dio. Infatti, «l'intelligenza suprema - ricorda R - non ha bisogno di ragionare: per essa non ci sono né premesse né conseguenze, non si dà neppure proposizione; essa è puramente intuitiva, vede ugualmente tutto ciò che è e tutto ciò che può essere; tutte le verità sono per essa una sola idea, come tutti i luoghi un solo punto, e tutti i tempi un solo momento»⁷.

Il luogo comune della teologia tradizionale, che attribuisce solo a Dio questa forma di conoscenza, nel movimento di secolarizzazione del XVII secolo, ha già subito delle modifiche. La visione intuitiva non è più esclusiva solo di Dio, è parte anche dell'uomo. Ma, come chiarisce Starobinski, essa subisce una duplice interpretazione: per alcuni resta analoga a quella divina e rappresenta, per questo, il punto più alto di comprensione che l'uomo possa avere nei momenti di contemplazione, come nel caso dell'illuminazione di Vincennes narrata da R. Per altri, tra cui Locke, l'intuizione è una forma di conoscenza originaria, primordiale, che ha per contenuto non più Dio, ma

⁶ Ibidem, p. 117.

⁷ Rousseau J.J., *Emilio*....lib. IV, p. 554.

la nostra esistenza, che diventa un'evidenza immediata alla base di ogni pensiero, di ogni sensazione. Dalla punta dell'iceberg, la conoscenza intuitiva regredisce agli abissi dello stato prelogico, naturale⁸.

In R la conoscenza intuitiva ha, per così dire, una doppia faccia. Essa è propria dell'uomo naturale ma, stante la superiorità morale dell'uomo di natura rispetto a quello civilizzato, essa conserva quella aderenza alla verità, ciò che la rende superiore alla conoscenza argomentata, ragionata. In tal modo, recuperando l'immediatezza come forma di conoscenza, R le attribuisce valore di verità, così come al sentimento della propria esistenza che si appercepisce senza mediazione alcuna e che egli valorizza e distingue dall' "amor proprio" con il nome di "amore di sé".

Questo passaggio viene ben spiegato da R: «Le passioni primitive sono tutte tese direttamente alla nostra felicità! Non ci permettono di occuparci che degli oggetti che ad esse si riferiscono e, non avendo altro principio che l'amor di sé, sono tutte, per loro natura, amabili e dolci; ma quando, distolte dal loro oggetto da degli ostacoli, esse si adoperano più a muovere l'ostacolo che a raggiungere il proprio oggetto, cambiano natura e diventano irascibili e maligne. Ecco in qual modo l'amore di sé, cioè il sentimento buono e assoluto, si converte in amore proprio, cioè in sentimento relativo, in virtù del quale ci si confronta, un sentimento che pretende delle preferenze le cui gioie sono puramente negative, e che non cerca più la propria soddisfazione nel nostro vantaggio, ma nell'infelicità degli altri»⁹.

L' "amor proprio" si offre a noi in modo ambivalente, dunque, le luci si confondono con le ombre. È negativo, ma può volgersi nel suo contrario nella misura in cui rimane aderente a se stesso, sa liberarsi dai condizionamenti altrui. «L'amore di sé che non riguarda che noi, è contento quando i nostri veri bisogni sono soddisfatti; ma l'amor proprio, che si confronta, non è mai contento e non può esserlo, poiché questo sentimento preferendosi agli altri, esige anche che gli altri ci preferiscano ad essi; il che è impossibile. Ecco in qual modo le passioni dolci e affettuose nascono dall'amore di sé, e come le passioni odiose e irascibili nascono dall'amore proprio»¹⁰.

⁸ Starobinski J., *L'occhio...*, p. 125.

⁹ Rousseau J.J., *Rousseau giudice* ..., p. 1129.

¹⁰ Ibidem.

Amor proprio, interesse, utile

Abbiamo fin qui offerto delle ragioni per spiegare come si sia modificato il precedente quadro di valori, operazione funzionale in qualche misura a preparare la nascita dello sviluppo capitalistico. Ma per valutare la reale portata dello sforzo in R di nobilitare l'amor proprio dobbiamo allargare il discorso ed immaginare anche la suggestione di altri fattori. Non basta, cioè, condividere con Latouche, l'idea che i moralisti agostiniani siano diventati gli antenati dei filosofi utilitaristi¹¹.

Nella visione antropocentrica che imprime impulso al progresso sono intervenuti anche altri elementi di riflessione provenienti, come ha sottolineato Hirschman, dal versante politico. Ci si riferisce, cioè, alla ricerca che inizia in tale ambito di strategie più efficaci nel governo delle passioni umane. Si tratta di un'altra dimensione di quella esigenza/volontà di accreditare la vita umana integralmente, con i suoi punti di forza e di debolezza. Insomma: saper rinunciare, come suggeriva R, a scambiare l'uomo storico per l'uomo naturale; ma anche l'uomo com'è per l'uomo come vorremmo che fosse.

La questione risale niente meno che a circa tre secoli prima, a Machiavelli che, ponendo il problema della "verità effettuale", rivendica alla politica quel senso di realismo necessario per impedire a chi governa di abbandonarsi ad un utopismo inconcludente. Il riferimento è a quei filosofi morali e politici che, incapaci di affrontare il mondo qual è, si sono rifugiati in realtà immaginarie, disegnando diverse repubbliche di utopia.

¹¹ Latouche S., *L'invenzione...*, p. 112.

Questa esigenza di realismo sul piano politico fa immediatamente il paio con un'altrettanta esigenza sul piano antropologico. Studiando la vera natura dello Stato si sconfinava evidentemente nella conoscenza della vera natura dell'uomo. Anche rispetto ai comportamenti umani si avvertiva oramai l'insufficienza delle esortazioni moralistiche e religiose. Bisognava trovare mezzi più efficaci per contenere le passioni.

Fino a quel momento nei confronti delle passioni umane si erano tenute tre linee d'azione ben distinte:

- esortare, intimidire, minacciare;
- coartare, reprimere, impedire con la forza la manifestazione delle passioni riconoscendone l'impossibilità di governarle;
- imbrigliare piuttosto che reprimere, trasformare in positivo ciò che appariva negativo.

Quest'ultima è la logica seguita, ad esempio, da Bernard de Mandeville. Nella sua famosa *Favola delle Api* i vizi privati vengono trasformati in pubbliche virtù. Allo stesso criterio si ispira anche la teoria della mano invisibile di Smith. Ed infatti, come ricorda Hirschman, «l'idea di imbrigliamento riuscì a sopravvivere e a prosperare come uno dei più importanti principi del liberalismo ottocentesco e come struttura portante della teoria economica»¹².

In questa linea si trova anche R e la sua affermazione, secondo cui «le nostre passioni sono lo strumento della nostra conservazione. È dunque un'impresa tanto vana quanto ridicola il volerle distruggere (...). Ora io giudicherei colui che volesse impedire alle passioni di nascere quasi tanto pazzo quanto colui che volesse annientarle»¹³.

Ma pretendere di controllare le passioni, attizzandole l'una contro l'altra, richiede una conoscenza precisa delle dinamiche in tal modo attivate e delle conseguenze a ciò legate.

Anche di questo R ha piena consapevolezza. Non tutte le passioni sono positive perché non tutte sono naturali. O meglio, «la loro sorgente è naturale (...), ma mille rivoli estranei l'hanno ingrossata; è un gran fiume che si accresce di continuo, e nel quale si troverebbero appena alcune gocce delle sue prime acque»¹⁴.

¹² Hirschman A.O., *Le passioni...* p. 21.

¹³ Rousseau J.J., *Emilio* ..., lib. IV, p. 493-4.

¹⁴ Ibidem.

Per tentare di imbrigliare queste forze bisogna prima imparare a distinguerle, saperle individuare fin dalla loro insorgenza per cercare di contenere quelle negative attraverso la cura e la valorizzazione di quelle positive.

Il problema è alquanto arduo. Una volta assegnata centralità all'uomo, nel momento in cui si trova a dover considerare la natura delle passioni umane, R deve fare i conti con il suo agostinismo. La teoria dei due amori gli impedisce, infatti, di attribuire all'uomo la stessa natura dell'amore che si ha per Dio, per la semplice ragione che, come è stato detto, noi diventiamo simili all'oggetto del nostro amore. «Quando amo il mio Dio - spiega Agostino – amo (...) la luce, il suono, il profumo, il cibo, l'amplesso dello spirito, dove risplende dell'anima mia la parte che nessun luogo contiene e dove risuona la voce che il tempo non porta via ...»¹⁵. Quando invece amo nella *cupiditas*, divento mondo in quanto desidero, bramo ciò che io non sono: beni materiali che mi allontanano da me stesso. L'amor proprio, come insegna La Rochefoucauld, non può che essere negativo, perché ripropone una sfida insostenibile, perversa, fomentatrice delle peggiori inclinazioni umane.

R riconosce tutto questo, sa bene ciò di cui gli uomini sono capaci ma, appunto, vuole salvare l'uomo. Se è vera la tesi di Cassirer secondo la quale la fonte del male per R è sempre sociale, allora bisogna riconoscere che, considerato in se stesso, l'uomo deve avere in sé qualcosa di buono. Ciò vale anche per l'amor proprio. Bisogna distinguere in esso la parte positiva dal suo contrario. Buono è il sentimento immediato che abbiamo di noi; il male è nel sentimento che abbiamo di noi stessi, filtrato, però, dall'opinione che gli altri esprimono nei nostri confronti. Il passaggio di capitale importanza è: dall'amore di sé all'amor proprio. Il primo è espressione della nostra natura, il secondo è un'alterazione di essa. R si esprime così: «La sorgente delle nostre passioni, l'origine e il principio di tutte le altre, la sola che nasce con l'uomo e non lo abbandona mai finché è in vita è l'amore di sé: passione primitiva, innata, anteriore a ogni altra, e di cui tutte le altre non sono, in un certo senso, che delle modificazioni. In un certo senso tutte sono naturali. Ma la maggior parte di queste

¹⁵ Agostino, *Le Confessioni*, introduzione di Mohrmann C., Rizzoli, Milano 2012, X, 6, p. 266.

modificazioni hanno delle cause estranee, senza delle quali non avrebbero mai luogo, e queste stesse modificazioni lungi dall'esserci vantaggiose, ci sono nocive, esse cambiano il primo oggetto e vanno contro il loro principio: allora l'uomo si trova fuori dalla natura, e si mette in contraddizione con se stesso»¹⁶.

Ma non basta. Continuando il suo ragionamento, nel voler giustificare questa fondamentale distinzione R finisce per proporci, attraverso l'amore di sé, la conversione dell'amore proprio in *interesse*: «L'amore di sé è sempre buono, sempre conforme all'ordine. Essendo ognuno incaricato specialmente della sua propria conservazione, la prima e la più importante delle sue cure è e deve essere di vegliarvi incessantemente, e come vi veglierebbe così se non vi prendesse il più grande *interesse*?»¹⁷.

Ecco il punto. Che altro può essere l'amore di sé se non interesse per se stessi nel rispetto della propria natura e, per questo, espressione dell'istinto di conservazione? Può essere condannata la sana esigenza avvertita da ognuno di provvedere al mantenimento del proprio essere? Al contrario, «bisogna, invece, che noi ci amiamo per conservarci, bisogna che ci amiamo di più di ogni altra cosa e, per una conseguenza immediata del medesimo sentimento, noi amiamo ciò che ci conserva»¹⁸.

Certo, l'interesse di cui parla R non è ancora quello economico, orientato alla ricchezza e al denaro. Ma la strada è stata aperta, lo scoglio dell'agostinismo è stato superato e con ciò sono state poste le premesse per spianare la strada all'utilitarismo, nel bene e nel male.

Non è un caso, infatti, che proprio il principio dell'utile sia proposto da R nell'*Emilio*, come uno dei motivi ispiratori della sua riflessione pedagogica. Come ben sanno gli studiosi di pedagogia, il terzo libro dell'opera su citata tratta quella che R definisce "educazione positiva". Riguarda la fase di trasmissione delle conoscenze, in una parola, l'istruzione che, nella prospettiva di R, inizia a partire dalla pre-adolescenza, età non ancora soggetta alle passioni, e per questo terreno ideale per apprendere.

¹⁶ Rousseau *Emilio*, lib. IV, p. 494.

¹⁷ Ibidem, p. 494.

¹⁸ Ibidem.

Ma che cosa si deve insegnare? R prevede la domanda che rende problematico l'avvio di ogni insegnamento. La sua risposta inaspettatamente è un invito a prendere in considerazione solo ciò che è utile: «Cercate di insegnargli tutto ciò che è *utile* (corsivo nostro) alla sua età e vedrete che il suo tempo ne sarà interamente assorbito»¹⁹. E aggiunge: «Durante la prima infanzia il tempo era lungo: unica nostra preoccupazione era di perderlo, per timore di adoperarlo male. Ora accade il contrario e non ne abbiamo mai abbastanza per tutto ciò che sarebbe utile fare»²⁰.

Ma che cosa significa “utile”? Esattamente ciò che, parlando dell'amore di sé, R aveva prospettato sotto la voce “interesse”. Con la differenza che ora, quasi a voler circoscrivere un ambito così vasto, preferisce parlare di *utile*. Con questa accortezza: utile sia infatti ciò che conviene conoscere, non perché lo stabiliscono gli altri, ma perché lo decreta la vita stessa. Quindi, l'utile roussoiano si mantiene nella linea dell'amor di sé, di un sentire naturale che non accetta interferenze degli altri. Neppure il precettore stabilirà ciò che è utile, perché Emilio dovrà scoprirlo da sé, imparando dall'esperienza, ascoltando il sentimento che essa provoca in lui: «Mai l'uomo sente così bene che cosa gli convenga come nelle circostanze che egli stesso ha vissuto»²¹. Di contro, se esistono persone che non sanno decidere su che cosa sia utile, per loro è un segno evidente che «c'è sempre qualcuno che provvede a ciò che è loro utile»²². Ma l'interferenza di altri, anche nel caso dell'educazione, ha un effetto negativo: allontana l'educando da se stesso, impedisce quel rapporto con sé da cui può scaturire la conoscenza dell'utile.

Tutto deve cominciare, allora, dal giusto rapporto con l'esperienza.

«A che cosa serve ciò ? - sottolinea R - Sarà questa ormai la parola sacra, la parola risolutiva tra me e lui, in tutte le circostanze della nostra vita, la replica infallibile a tutti i suoi quesiti, che arginerà quella folla di sciocche e fastidiose domande con cui i fanciulli tormentano senza posa né frutto quanti hanno intorno, più per esercitare una sorta di potere che per ricavarne qualche profitto. Non voler nul-

¹⁹ Ibidem, p. 207.

²⁰ Ibidem, p. 217.

²¹ Ibidem, p. 228.

²² Ibidem, p. 229.

la sapere se non ciò che è utile: ecco la lezione più importante»²³. Per questo, «poco importa che impari questo o quello; purché capisca bene ciò che impara e la sua utilità»²⁴.

Fin qui il testo dell'*Emilio*. Ma se solo si volesse andare un po' più addentro nell'idea roussoiana di *utile*, per evidenziare maggiormente la filiera che si è stabilita oramai tra le passioni a partire dalla matrice agostiniana dei due amori, possono risultare particolarmente illuminanti, se non risolutive, le riflessioni di R. Bodei²⁵.

La matrice dell'utile in R si trova nel concetto stoico di *oikeiosis* e in quello spinoziano di *utilitas*. Nella sua derivazione stoica *oikeiosis* (tradotto in latino con il termine *conciliatio*) è ambivalente, contiene due significati contraddittori: di "apertura" e insieme di "chiusura". Significa, infatti, per un verso, «comunanza di tutti gli esseri viventi»; per altro verso, «spontanea tendenza a seguire ciò che è utile per la conservazione della nostra natura», oppure «inclinazione di ogni essere a venir attratto da ciò che gli è proprio, essendo inammissibile che gli esseri viventi siano estranei a loro stessi»²⁶.

Dalla versione spinoziana (*utilitas*) il concetto roussoiano ricava l'idea della passione in grado superare il semplice istinto di autoconservazione. Essa esprime, infatti, il collegamento tra virtù, felicità e utile, per cui seguire il proprio utile significa non accettare niente contro natura e inseguire la propria felicità²⁷.

Come si vede, in entrambe le tradizioni, l'utile, messo in rapporto con autoconservazione, non viene confuso né con sordo egoismo, né con chiusura individualistica. Esso appare piuttosto coincidere con il sano, naturale interesse alla propria conservazione e non esclude l'apertura all'altro, allo stesso modo in cui come in R l'amore di sé si accompagna a pietà naturale.

Ma dal tempo di R il cammino dell'utile è stato più accidentato di quanto ne pensasse lui e forse R avrebbe qualche cosa da ridire da come sono poi andate le cose.

²³ Ibidem.

²⁴ Ibidem, p. 230.

²⁵ Bodei R., *Geometria delle passioni*, Feltrinelli, Milano 1992, p. 337 e segg.

²⁶ Ibidem.

²⁷ Ibidem.

Conclusione

Alla fine di queste riflessioni non abbiamo ancora riposto a quattro domande, ammesso e non concesso che le risposte, necessariamente succinte in sede di conclusione, siano esaustive:

1. In che modo R. ha contribuito a formare la nostra mentalità lavorista?
2. Quali insegnamenti possiamo ricavare per affrontare i problemi del /sul lavoro che abbiamo di fronte?
3. Quali in particolare dal punto di vista dell'educazione?
4. Rousseau teorico, della formazione, oltre che dell'educazione?

1. Per quanto riguarda il primo punto, la risposta va ricercata nel contributo del Nostro, spesso dato per scontato a motivo di quella carica sovversiva di un certo ordine che per essere quello inconsapevolmente perseguito ci pare essere sempre esistito. R si colloca, infatti, al vertice di una corrente, alternativa, antisistema si sarebbe tentati di dire con linguaggio aggiornato, che ha posto come centrale la visione antropocentrica della vita: l'uomo che si svincola da presupposti e limitazioni sociali per affermare se stesso.

La strada maestra è il sentimento, lo strumento che conduce alla verità per via immediata. Che il sentimento venga anteposto ai dettami della ragione rappresenta un capovolgimento delle tesi illuministiche, dominate dalla riflessione della ragione. Un'eresia, perché nel sentimento c'è anche l'amore proprio che consegna all'uomo la pretesa di anteporsi a Dio. E quando l'amore proprio viene nobilitato in amore di

sé, si apre la via alla legittimazione di quel sano egoismo: certo, cura di sé, che coincide alla fine con l'istinto di conservazione.

Davvero un'*impresa* intellettuale, il quanto di sfida lanciato alle convinzioni del tempo: l'amor proprio, tradizionalmente considerato la radice di ogni male, illuminato da un fascio di luce che ne disvela il lato fino ad allora invisibile e positivo. Ma, come capita all'apprendista stregone, l'esito finale è forse sfuggito di mano. R non era così *naïve* da sottovalutare il discrimine sottile che divide l'amor di sé dall'egoismo. Non aveva peccato di giudizio nel valutare che un sentimento dirompente come l'amore di sé finisse risucchiato dall'egoismo che è *naturaliter* conflittuale, poco sensibile ai richiami della solidarietà umana. No, il suo limite è stato di sottovalutare che le condizioni per mantenerlo nel suo naturale equilibrio erano troppo diverse da quelle storicamente esistenti.

Che l'agostinismo di R finisse per segnare la via che portava diritto all'utilitarismo può suonare un po' beffardo, forse ingeneroso, sicuramente R si sarebbe fermato prima se avesse immaginato a quale destino andava incontro. Ma le cose sono realmente andate così, anche se il cammino è stato graduale.

Mettiamola in questo modo: l'amor proprio, bonificato, genera un principio nuovo, l'interesse. Quest'ultimo viene accettato con quella benevola tolleranza che ci guida quando vogliamo reprimere passioni ritenute più odiose. Vengono riscoperti i principi di una scienza antica, la psicomachia, la lotta delle virtù con i vizi. In questo modo si individua la possibilità di incidere più efficacemente nella guerra contro le debolezze umane: non comprimendole, ma contrapponendole l'una all'altra. La lussuria e l'amore per il potere, passioni più odiose dell'interesse, possono venire limitate ricorrendo all'esaltazione del giusto impegno nei confronti della propria condizione. Così è per i vizi privati: si convertono in pubbliche virtù e dalla concorrenza di tutti può sortire l'inaspettata armonia grazie all'intervento di una mano invisibile, direbbe Adam Smith.

In tal senso, si può affermare che il contributo teorico di R alle tesi lavoriste aggiunge un tassello importante alla successiva interpretazione weberiana. R smonta un topos della sociologia occidentale: il collegamento tra etica protestante e spirito del capitalismo non è sufficiente per spiegare l'affermarsi, per usare le parole di Weber, della

«potenza più fatale della nostra epoca»¹. Si deve penetrare fino al punto di individuare i nodi in cui si àncora il cambiamento di mentalità introdotto dall'economia capitalistica. Seguendo la riflessione roussoiana è possibile dimostrare che il capitalismo fu meno nuovo di quanto si pensasse. Si trattava niente di più che di una sorta di evoluzione endogena delle idee sull'uomo che finiscono per trasformare il modo di rapportarci: a noi stessi, agli altri, al lavoro.

E ciò sia detto senza voler enfatizzare le conseguenze prodotte dalle tesi roussoiane ed invece e giustamente ricordare la fortissima carica umanistica, certamente non economicistica, con cui R giunge a sostenere le sue posizioni.

2. Per quanto riguarda il secondo interrogativo, bisogna ricordare che l'insegnamento più significativo che si può ricavare da R attiene al modo in cui egli pensa l'economia e conseguentemente il lavoro.

Fino a qualche tempo fa, la visione economica roussoiana sarebbe stata liquidata come pre-moderna: troppo lontana dalla nostra mentalità, e dunque superata. Oggi questa convinzione è meno salda. E questa è anche la motivazione che spiega lo spirito con cui è stata affrontata questa ricerca.

All'epoca di R, si è visto, iniziano le prime riflessioni di natura economica, nel passaggio dal lavoro agricolo a quello artigiano e a quello industriale. Allora si sperimentano le tesi smithiane sull'aumento della produttività attraverso la divisione del lavoro. Ma nella diade unità/divisione la sua preferenza va sempre al primo elemento della coppia. R è troppo affezionato al tema dell'unità per rinunciare a farsene paladino anche in un ambito - il lavoro - in cui quella certezza potrebbe essere incrinata: oggi massimamente, ma anche al tempo di R. Pur riconoscendo l'inevitabile frazionamento del lavoro nel momento in cui esso diventa un'attività sociale, R rimane fedele al paradigma olistico e pertanto non può rinnegare i fondamenti dell'impostazione classica dell'economia. Anche in sede di valutazione economica non viene mai meno l'attenzione ai risvolti etico-politici. Centrale resta sempre la considerazione di ciò che è bene per l'uomo e per la comunità anche all'interno di quella visione.

In un tempo di crisi come il nostro, la preoccupazione morale potrebbe suonare come una nota stonata, inappropriata all'interno della

¹ Weber M., *L'etica protestante e lo spirito del capitalismo...*, p. 37.

ratio economicistica. E se invece più e prima che un errore fosse il segno di un cambiamento radicale di prospettiva? Se fosse cioè il presupposto per un'alternativa teorica ancora credibile? Le tesi dell'economista indiano A. Sen sono un esempio emblematico della proponibilità di una controtendenza teorica significativa, che potrebbe attingere forse dalla matrice roussoiana sul lavoro.

La posta in gioco, come abbiamo cercato di dimostrare, non è di poco conto. Si tratta di prendere atto che le tesi economiche della modernità furono un processo ampio, articolato, complesso. Non furono cioè espressione di un pensiero unico, ma il frutto di una riflessione complessa, controversa, sicuramente dilaniata dal dubbio e dalle incertezze tipiche di epoche di crisi e di cambiamento.

Sono tesi che meritano di essere conosciute e rivalutate per il contributo che possono apportare sul piano economico, non meno che su quello pedagogico. Interrogarsi sulla priorità dell'etica o dell'economia nella vita umana significa avere consapevolezza della polarità delle rispettive azioni sul piano educativo. Detto con una formula molto semplice: da una parte il lavoro è funzione dell'educazione; dall'altra l'educazione è funzione del lavoro.

3. Il terzo interrogativo riguarda più direttamente il lavoro. A questo tema R ha fornito più di una risposta. Si potrebbe anche storcere il naso in qualche caso, specie da parte di chi in un classico cerca la risposta precisa o utilizzabile per risolvere problemi della contemporaneità. Si dirà che R appare legato al suo tempo. Verissimo, e questo è l'interesse per noi oggi. Il suo è un tempo travagliato, diviso tra tradizione e innovazione, caratterizzato da vivacità di idee e soprattutto da una vitalità nuova che attribuisce valore all'esperienza, alla vita.

Età di passaggio. Si assiste al declino di idee e valori dominanti su cui si impongono nuove prospettive. Ciò vale anche per l'idea di lavoro oggi, e da quell'idea possiamo attingere ancor oggi a piene mani.

Prima c'è la critica, poi la valorizzazione del lavoro agricolo, accreditato dalle tesi fisiocratiche di Quesnay. Ma ciò non impedisce a R, come visto, di analizzare anche i pregi del lavoro artigiano, così come di partecipare al dibattito che legittimerà, nell'azione lavorativa, la trasformazione del bene in interesse.

Ecco, dal confronto con la pagina roussoiana ricaviamo un stimolo fondamentale per affrontare i nostri problemi, questo: il lavoro è

una istituzione storica. Il “pensiero unico” che finora ci ha guidato non corrisponde alla vera natura del lavoro, ma solo a quella che si è affermata nella nostra epoca, quella che ha alimentato una forma nemmeno tanto velata di pregiudizio sul lavoro e di ideologia lavorista, che equivale alla tendenza ad assolutizzare un solo tipo di lavoro.

Se volessimo trovare un riscontro a questo punto di vista - la sufficienza con cui si guarda al mondo del lavoro - basterebbe osservare con un livello minimo di empatia le proteste dei lavoratori quando perdono il posto di lavoro. Di fronte a quei volti preoccupati e tesi, non sempre giovanissimi, non è difficile convenire che questa è una delle possibili logiche applicate al lavoro; l'altra è stata indicata da R che pensa il lavoro con il metro relativo della situazione, dando sempre precedenza al fine sul mezzo, senza lasciarsi condizionare da parametri a-storici, assoluti, del profitto. Per queste ed altre proteste che si levano in più parti d'Europa di questi tempi R ci ricorda che si può lavorare in tanti modi, che tutti sono validi nella misura in cui sono praticati a promuovere, innanzitutto, il benessere dell'uomo, prima ed oltre il profitto. Il messaggio potrebbe accendere la passione civica anche domani quando si pensa sarà attenuata l'eco triste delle questioni sociali or ora ricordate.

Il lavoro al singolare è, dunque, una semplificazione. Non esiste *il*, ma *i* lavori. E tanto più essi vengono riconosciuti quanto più si può raggiungere l'equazione lavoro = vocazione. Anche su questo punto il testo roussoiano ci attrae. Esso illumina sui criteri da seguire nella scelta di un lavoro, dove ci si imbatte subito sui problemi del merito e del talento. Le considerazioni svolte da R offrono più di uno spunto utile per capire anche il nostro oggi. Nella coppia merito-talento c'è un ricorrente e ancora irrisolta questione che chiama in causa un'altra coppia: differenza individuale vs differenze sociali. E se un moralista come La Rochefoucauld aveva ben donde per sostenere che «la nature fait le mérite, et la fortune le met en oeuvre»², R si era spinto oltre. Aveva cercato la causa di questa situazione che identifica, profeticamente, come visto, nella mancanza di collegamento tra quella che egli definisce disuguaglianza naturale e la disuguaglianza sociale. Egli si era reso conto che il merito non aveva cittadinanza nella società del suo tempo, che non è molto diverso da

² La Rochefoucauld F., *Maximes*, Bibliothèque Larousse, Paris 1913, p. 55.

quanto da più parti si lamenta oggi. Per dirla terra terra: il capitale umano, senza capitale sociale (leggi: relazioni, amicizie ecc), è destinato non di rado a soccombere.

4. Da questa disamina a volo d'uccello possiamo rivacare elementi utili per reimpostare il problema della formazione? È il punto cui deve approdare il percorso affrontato.

Formazione prima dell'educazione? O insieme? O alternativamente? Forse la valorizzazione del pensiero pedagogico di R, con riferimento alla formazione, può suonare inattesa. E del resto, se ci si riferisce alla sua opera pedagogica più importante, *Emilio*, è evidente la centralità della riflessione educativa. Sotto questo aspetto il contributo più innovativo di R riguarda l'attenzione nuova all'infanzia. Ma spunti importanti servono per definire il profilo educativo delle età successive, fanciullezza, adolescenza e maturità. E che dire dello stile attivistico della sua educazione, del protagonismo dell'educando, del valore dell'esperienza, della critica alla cultura libresca responsabile nel dar corpo a pregiudizi, perché astratta, separata dalla realtà della vita? Questo ed altro si trova nella pedagogia roussoiana. E la formazione? Come entra all'interno di questa riflessione?

Entra dalla prospettiva con cui abbiamo ragionato fino a questo momento e cioè quella del lavoro. Come ha sottolineato il già citato Casini, all'opera pedagogica di R ha nuociuto un lettura settoriale, limitata solamente ai testi principali. È mancato lo sforzo per contestualizzare adeguatamente le molteplici questioni educative affrontate inserendole nella totalità della riflessione. Ciò spiega un certo riduttivismo nell'interpretazione di R, rintracciabile soprattutto sulle idee con cui il Nostro affronta il ruolo del lavoro e della formazione professionale.

L'omissione è ingiustificata, se solo si tiene conto della visione organicistica di R. Come noto egli decide di occuparsi di educazione avendo in mente anche la questione politica del suo tempo. Per questo egli pensa all'infanzia con la consapevolezza di porre le basi del cittadino adulto, anche dal punto di vista del lavoro, tema, come si è visto, affrontato direttamente nel terzo libro dell'*Emilio*. Proprio in questa parte del testo si trovano idee originali e specifiche sulla formazione. Non solo, quando tratta dell'apprendimento del mestiere di falegname, ma quando precisa che in fondo la formazione non si sviluppa in un tempo particolare, in quanto coincide con l'educazione.

Ci si passi una lunga citazione anche in sede di conclusione che però ci aiuta a meglio ribadire la prospettiva su cui ci si è mossi. «Forse noi diamo qui troppa importanza alla scelta di un mestiere. Poiché non si tratta che di un lavoro manuale, questa scelta non è niente per Emilio; e il suo tirocinio è già fatto più che per metà, mediante gli esercizi in cui lo abbiamo occupato finora. Che volete ch'egli faccia? È pronto a tutto; sa maneggiare la vanga e la zappa, sa servirsi del tornio, del martello, della pialla, della lima; gli utensili di tutti i mestieri gli sono familiari. Non si tratta più di acquistare un uso abbastanza pronto, abbastanza facile, di qualcuno di questi utensili per uguagliare in diligenza i buoni operai che se ne servono; ed egli ha un grande vantaggio su tutti, ed è di avere un corpo agile, membra flessibili, per prendere senza fatica qualsiasi attitudine e per prolungare senza sforzo qualsiasi specie di movimento. Di più, gli ha degli organi giusti e bene esercitati; tutta la meccanica delle arti gli è nota. Per saper lavorare da maestro non gli serve che l'abitudine e l'abitudine non si acquista che col tempo»³.

Il passaggio riportato mette in luce la distanza che intercorre tra R e la nostra idea di formazione. Condizionati dal nostro specialismo scientifico, abbiamo sezionato l'educazione per età pretendendo di occuparci dell'infanzia conoscendo poco o nulla dell'adolescenza e della maturità, dividendo il ciclo di vita in segmenti scollegati tra loro. Sulla base di questa logica, la formazione ha dato vita per noi ad una problematica distinta dall'educazione al punto che un autore come R viene accreditato come pedagogista dell'educazione, ma non della formazione.

Per altro questa incongruenza non si spiega solamente con la divisione interna alla pedagogia. Conseguentemente, in base alla nostra idea di lavoro, si è consumata la separazione della formazione, finita all'ombra di un lavoro sempre più distante da finalità pedagogiche per poter rispondere solo alle richieste della produzione. Relegate all'esterno della pedagogia, le teorie della formazione nascono, infatti, e portano i segni delle diverse teorie organizzative del lavoro: dal taylorismo, al fordismo, alle *human relation*, alle risorse umane, alle competenze.

³ Rousseau, *Emilio...*, lib. III, p. 485.

Da questo punto di vista, la formazione è solo professionale e coincide con l'azione esterna, in gran parte addestrativa, funzionale a promuovere nel lavoratore conoscenze e abilità con l'obiettivo della maggior redditività. Partendo dall'assunto che il lavoro è un obbligo e, in tempo di crisi come il nostro addirittura un privilegio, l'azione formativa tende a trascurare la componente motivazionale nel soggetto cui si rivolge, puntando quasi esclusivamente sull'approccio comportamentista che meglio sembra corrispondere a finalità produttive.

Il quadro sembra modificarsi in forma più promettente con la nuova idea di formazione che sta lentamente maturando a livello almeno di progettazione. Ci si riferisce alla valorizzazione delle competenze. In quest'ottica, l'azione formativa implica un processo molto più lungo che pretende di *formare*, nel senso autentico del termine, *dare forma* a strutture sia cognitive che pratiche per poter incidere sul modo di essere complessivo del soggetto. Con questa interiorizzazione della formazione che punta alla competenza, risultato quest'ultima di un insieme di saperi che culminano nel sapere essere della persona, sembra colmarsi la divisione tra educazione e formazione. Il ritorno all'originaria identificazione del significato dei due termini in realtà è solo apparente. Che tipo di persona potrà mai diventare chi forma i propri poteri cognitivi, la propria sensibilità e capacità di giudizio e di relazione solo e sempre in vista di aumentare il vantaggio competitivo dell'azienda e di garantire il profitto?

Perché la formazione rientri nell'alveo pedagogico deve accettare una *retractatio* piena del suo apparato concettuale. Una vera e propria inversione di tendenza sarà possibile solo al seguito di una compiuta revisione del modo di concepire il lavoro attraverso una serie di operazioni che ci si limita qui solo ad elencare:

- storicizzare l'ideologia lavorista che ha condizionato e ancora condiziona le nostre mentalità;
- riconoscere che il lavoro che assolutizza se stesso ha finito per penalizzare l'uomo;
- riscoprire altre forme di lavoro;
- porre al centro sempre il valore della dignità della persona.

La rivoluzione copernicana - sono parole di Kant - che R aveva compiuto a proposito dell'educazione, non è riuscita ad incidere co-

me avrebbe meritato sulla questione della formazione, che è a tutt'oggi un cantiere aperto, ma per come sono ridotte le maestranze R avrebbe molto da dire e certamente si batterebbe per farle tornare ad occupare la scena del mondo e soprattutto l'anima dell'uomo.

Bibliografia

La bibliografia di R è sterminata, come si può constatare navigando sul web. Qui ci si è limitati a riportare solo le opere che sono state utilizzate nel testo.

Agostino A., *Amore assoluto e “Terza Navigazione”*, Rusconi, Milano 1994, a cura di Reale G.

Agostino A., *In Epistolam Ioannis ad Parthos tractatus*, in PL, Migne, Paris 1844-1864.

Arendt H., *Il concetto d'amore in Agostino* (tit orig.: *Liebesbegriff bei Augustin. Versuch einer philosophischen Interpretation*, 1929), SE, Milano 1992.

Barucci P., *Adam Smith e la nascita della scienza economica*, Sansoni, Firenze 1973.

Bertagna G., *Valutare tutti, valutare ciascuno*, La Scuola, Brescia 2004.

Blaug M., *Storia e critica della teoria economica* (tit orig.: *Economic Theory in Retrospect*, 1968), Bollati Boringhieri, Torino 1970.

Bodei R., *Geometria delle passioni*, Feltrinelli, Milano 1992.

Bonetti A., *Antropologia e teologia in Rousseau*, Vita e pensiero, Milano 1976.

Boudon R., *Effetti perversi dell'azione sociale* (tit. orig.: *Effets pervers et ordre sociale*, 1977), Feltrinelli, Milano 1981.

Capitani P., *Evidenza e legge naturale in Francois Quesnay*, in Casini P. (a cura di), *La politica della ragione. Studi sull'illuminismo francese*, Il Mulino, Bologna 1978.

Casini P., *Introduzione a Rousseau*, Laterza, Bari 1981/2.

Cassirer E., *La filosofia dell'illuminismo* (tit. orig.: *Die Philosophie der Aufklärung*, 1932), La Nuova Italia, Firenze 1974.

Cohen D., *La prosperità del vizio. Una breve storia dell'economia* (tit. orig.: *La prospérité du vice*, 2009) Garzanti, Milano 2011.

- Colletti L., *Ideologia e società*, Laterza, Bari 1969.
- Denis H., *Storia del pensiero economico* (tit. orig: *Histoire de la pensée économique*, 1965), Il Saggiatore, Milano 1968.
- Durkheim E., *Montesquieu e Rousseau. Le origini della scienza sociale*, (tit. orig.: *Montesquieu et Rousseau précurseurs de la sociologie contemporaine*, 1953) Laicata Editore, Manduria 1976.
- Fetscher I., *La filosofia politica di Rousseau* (tit. orig: *Philosophie Zur Geschichte des demokratischen Freiheitbegriffs*, 1968) Feltrinelli, Milano 1972.
- Gentile G., *Rousseau filosofo della crisi*, Guida Editori, Napoli 1980.
- Groethuysen B., *Filosofia della rivoluzione francese* (tit. orig.: *Philosophie de la Révolution française*, 1956), Il Saggiatore, Milano 1967.
- Hampson N., *Storia e cultura nel Settecento* (tit. orig.: *The Enlightenment*, 1968), Laterza, Bari 1976.
- Hirschman A.O., *Le passioni e gli interessi. Argomenti politici in favore del capitalismo prima del suo trionfo* (tit. orig.: *The passions and the interests. Political arguments for capitalism before his triumph*, 1977), Feltrinelli, Milano 1990.
- Illuminati A., *Jean-Jacques Rousseau*, La Nuova Italia, Firenze 1975.
- La Rochefoucauld F., *Maximes*, Bibliothèque Larousse, Paris 1913.
- Latouche S., *L'invenzione dell'economia* (tit. orig.: *L'invention de l'économie*, 2005), Bollati Boringhieri, Torino 2010.
- Latouche S., *La scommessa della decrescita* (tit. orig.: *Le pari de la décroissance*, 2006), Feltrinelli, Milano 2007.
- Lüthy H., *Da Calvino a Rousseau. Tradizione e modernità nel pensiero sociale e politico dalla Riforma protestante alla Rivoluzione francese* (tit. orig: *Le passé présent. Combats d'idées de Calvin a Rousseau*, 1965) Il Mulino, Bologna 1971.
- Mandeville B., *La favola delle api* (tit. orig.: *The Fable of the Bees 1714*), Einaudi, Torino 196.
- Meda D., *Società senza lavoro. Per una nuova filosofia dell'occupazione* (tit. orig.: *Le travail. Une valeur en voie de disparition* 1995), Feltrinelli, Milano 1997.
- Nussbaum M., *Le nuove frontiere della giustizia* (tit. orig.: *Frontiers of Justice. Disability, Nationality, Species Membership*, 2006), Il Mulino, Bologna 2007.
- Quesnay F., *Il "tableau économique" e altri scritti*, a cura di Ridolfi M., Isedi, Milano 1973.
- Rifkin J., *La fine del lavoro. Il declino della forza lavoro globale e l'avvento dell'era post-mercato* (tit. orig.: *The End Of Work: The Decline*

Of The Global Labor Force And The Dawn Of The Post-Market Era, 1995), Oscar Mondadori, Milano 2002.

Rousseau J.J., *Opere*, Sansoni Firenze 1993. a cura di Rossi P.

Rousseau J.J., *Oeuvres Complètes*, voll. 4, Gallimard, Paris 1959-1969, a cura di Gagnebin B. e Raymond M..

Rousseau J.J., *Saggio sull'origine delle lingue*, Longo, Ravenna 1970, a cura di Verri A.

Rousseau J.J., *Emilio e altri scritti*, Sansoni, Firenze 1970, a cura di Calò G. e de Anna L.

Rousseau J.J., *Giulia o La Nuova Eloisa*, Rizzoli, Milano 1996/4.

Rousseau J.J., *Scritti politici*, voll. 3, Laterza, Bari 1971, a cura di Garin E.

Sen A., *Lo sviluppo è libertà. Perché non c'è crescita senza democrazia* (tit. orig.: *Development as Freedom*, 1999), Mondadori, Milano 2000.

Senofonte, *Economico*, Rizzoli, Milano 2000.

Smith A., *Indagine sulla natura e le cause della ricchezza delle nazioni* (tit. orig.: *An Inquiry into the Nature and Causes of the Wealth of Nations*, 1776) a cura di Dobb M., Isedi, Milano 1973.

Sozzi L., *Jean-Jacques Rousseau*, Franco Angeli, Milano 1985.

Starobinski J., *L'occhio vivente* (tit. orig.: *L'Oeil vivant*, 1961) Einaudi, Torino 1975.

Starobinski J., *La trasparenza e l'ostacolo* (tit. orig.: *La transparence et l'obstacle*, 1957), Feltrinelli, Milano 1982.

Taylor C., *Le radici dell'io. La costruzione dell'identità moderna* (tit. orig.: *Sources of the self. The making of the modern identity*, 1989) Feltrinelli, Milano 1993.

Todorov T., *Una fragile felicità* (tit. orig.: *Frêle bonheur Essai sur Rousseau*, 1985), Il Mulino, Milano 1987.

Weber M., *L'etica protestante e lo spirito del capitalismo* (tit. orig.: *Die Protestantisch Ethik und der Geist des Kapitalismus*, 1904-1905), Rizzoli, Milano 2008/17.

Il mestiere della pedagogia
diretta da M. Baldacci

Ultimi volumi pubblicati:

MONICA GUERRA, RITA MILITELLO, *Tra scuola e teatro*. Per una didattica dei laboratori teatrali a scuola.

ROSELLA PERSI, *Ambiente: conoscere per educare*.

FRANCO FRABBONI, *La scuola rubata* (disponibile anche in e-book).

SILVIA FIORETTI, *Laboratorio e competenze*. Basi pedagogiche e metodologie didattiche.

MASSIMO BALDACCI (a cura di), *I profili emozionali dei modelli didattici*. Come integrare istruzione e affettività.

MASSIMO BALDACCI, FRANCO FRABBONI, *La Controriforma della scuola*. Il trionfo del mercato e del mediatico (disponibile anche in e-book).

Studi e approfondimenti

ANDREA PORCARELLI, *Educazione e politica*. Paradigmi pedagogici a confronto.

ROSA GALLELLI, *Educare alle differenze*. Il gioco e il giocare in una didattica inclusiva.

PIER GIUSEPPE ROSSI, *Didattica enattiva*. Complessità, teorie dell'azione, professionalità docente (disponibile anche in e-book).

DANIELA DATO, *Pedagogia del lavoro intangibile*. Problemi, persone, progetti.

ROSA GALLELLI, GIUSEPPE ANNACONTINI (a cura di), *E.brain*. Sfide formative dai "nativi digitali".

MARIA TERESA MOSCATO (a cura di), *Progetti di cittadinanza*. Esperienze di educazione stradale e convivenza civile nella scuola secondaria (disponibile anche in e-book).

BERTA MARTINI, *Pedagogia dei saperi*. Problemi, luoghi e pratiche per l'educazione.

MASSIMO BALDACCI, *La dimensione metodologica del curriculum*. Il modello del metodo didattico.

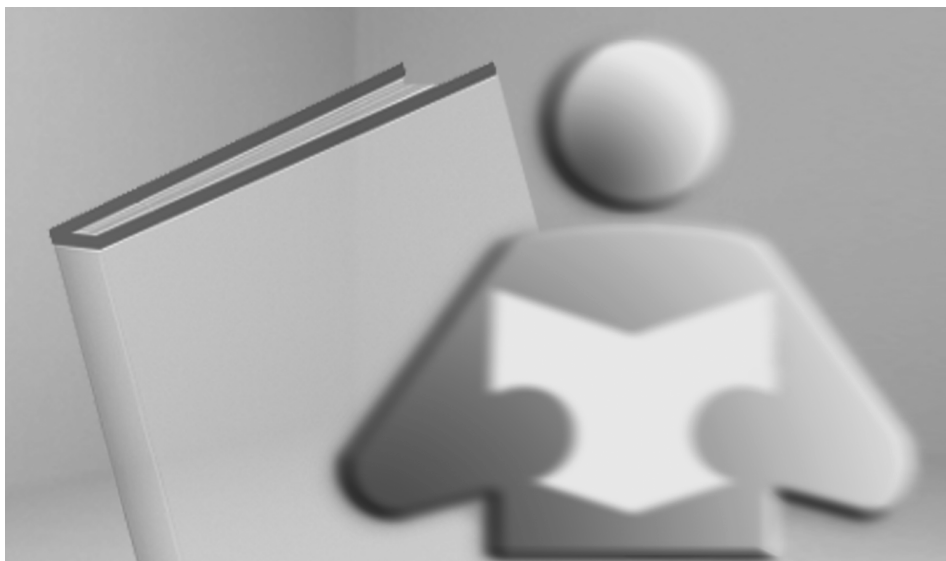
MASSIMO BALDACCI, FRANCO FRABBONI, FRANCA PINTO MINERVA, VITO LEONARDO PLANTAMURA, *Il computer a scuola: risorsa o insidia?*. Per una pedagogia critica dell'e-learning.

MASSIMO BALDACCI, *La dimensione emozionale del curriculum*. L'educazione affettiva razionale nella scuola (disponibile anche in e-book).

QUESTO LIBRO TI È PIACIUTO?



Comunicaci il tuo giudizio su:
www.francoangeli.it/latuaopinione.asp



**VUOI RICEVERE GLI AGGIORNAMENTI
SULLE NOSTRE NOVITÀ
NELLE AREE CHE TI INTERESSANO?**



Seguici in rete



Sottoscrivi
i nostri feed RSS



Iscriviti
alle nostre newsletter

FrancoAngeli

VAI SU: www.francoangeli.it

**PER SCARICARE (GRATUITAMENTE)
I CATALOGHI DELLE NOSTRE PUBBLICAZIONI
DIVISI PER ARGOMENTI E CENTINAIA DI VOCI:
PER FACILITARE LE TUE RICERCHE.**

Management & Marketing
Psicologia e psicoterapia
Didattica, scienze della formazione
Architettura, design, territorio
Economia
Filosofia, letteratura, linguistica, storia
Sociologia
Comunicazione e media
Politica, diritto
Antropologia
Politiche e servizi sociali
Medicina
Psicologia, benessere, auto aiuto
Efficacia personale, nuovi lavori



FrancoAngeli