

UNIVERSITÀ
DEGLI STUDI
SUOR ORSOLA
BENINCASA



Anno III

Numero 1

2014



Civitas educationis

Education, Politics and Culture

SUOR ORSOLA BENINCASA
LIGUORI EDITORE

Civitas Educationis. Education, Politics and Culture

Ambiti di interesse e finalità

Civitas educationis. Education, Politics and Culture è una rivista internazionale peer-reviewed che promuove la riflessione e la discussione sul legame fra educazione e politica (intesa come dimensione fondamentale dell'esistenza umana).

Tale legame ha caratterizzato il pensiero e le pratiche educative occidentali sin dai tempi degli antichi greci, così come testimonia il nesso paideia-polis.

La rivista vuole essere un'agorà in cui sia possibile indagare questo nesso da diverse prospettive e attraverso contributi teorici e ricerche empiriche che focalizzino l'attenzione sulle seguenti aree tematiche:

Sistemi formativi e sistemi politici;
Educazione e diritti umani;
Educazione alla pace;
Educazione alla cittadinanza democratica;
Educazione e differenze;
Educazione e dialogo interreligioso;
Educazione e inclusione sociale;
Educazione, globalizzazione e democrazia;
Educazione e cultura digitale;
Educazione ed ecologia.

Aims and scope

Civitas educationis. Education, Politics and Culture is an international peer-reviewed journal and aims at promoting reflection and discussion on the link between education and politics (as a fundamental dimension of human existence).

That link has been characterizing western educational thinking and practices since the time of the ancient Greeks with the bond between paideia and polis.

The journal intends to be an agora where it is possible to investigate this topic from different perspectives, with both theoretical contributions and empirical research, including within its scope topics such as:

Educational systems and political systems;
Education and human rights;
Peace education;
Education and citizenship;
Education and differences;
Education and interfaith dialogue;
Education and social inclusion;
Education, globalization and democracy;
Education and digital culture;
Education and ecology.

Gli articoli pubblicati in questo periodico sono sottoposti preventivamente ad una doppia procedura di *peer review*.

Editor-in-chief

Elisa Frauenfelder

Advisory Editor

Enricomaria Corbi

Editorial Board

Fabrizio Chello, Daniela Manno, Stefano Oliverio, Pascal Perillo

National Scientific Committee

Massimo Baldacci (Università degli Studi di Urbino “Carlo Bo”), Franco Cambi (Università degli Studi di Firenze), Enricomaria Corbi (Università degli Studi Suor Orsola Benincasa – Napoli), Michele Corsi (Università degli Studi di Macerata), Lucio d’Alessandro (Università degli Studi Suor Orsola Benincasa – Napoli), Luigi D’Alonzo (Università Cattolica del Sacro Cuore), Ornella De Sanctis (Università degli Studi Suor Orsola Benincasa – Napoli), Franco Frabboni (Università di Bologna), Elisa Frauenfelder (Università degli Studi Suor Orsola Benincasa – Napoli), Cosimo Laneve (Università di Bari), Umberto Margiotta (Università Ca’ Foscari Venezia), Giuliano Minichiello (Università degli Studi di Salerno), Margherita Musello (Università degli Studi Suor Orsola Benincasa – Napoli), Vincenzo Sarracino (Università degli Studi Suor Orsola Benincasa – Napoli), Fabrizio Manuel Sirignano (Università degli Studi Suor Orsola Benincasa – Napoli), Giancarla Sola (Università degli Studi di Genova), Maura Striano (Università degli Studi di Napoli “Federico II”), Natascia Villani (Università degli Studi Suor Orsola Benincasa – Napoli), Carla Xodo (Università degli Studi di Padova).

International Scientific Committee

Gert Biesta (University of Exeter), Janette Friedrich (Université de Genève), Jen Glaser (Hebrew University of Jerusalem), Larry Hickman (Southern Illinois University Carbondale), David Kennedy (Mont Claire University), Walter Omar Kohan (Universidade de Estado de Rio de Janeiro), Marco Eduardo Murueta (Universidad Nacional Autónoma de México), Marie-Noëlle Schurmans (Université de Genève), Rupert Wegerif (University of Exeter).

Web site <http://www.civitaseducationis.eu>

e-mail: civitas.educationis@unisob.na.it

UNIVERSITÀ
DEGLI STUDI
SUOR ORSOLA
BENINCASA



Dipartimento di Scienze Formative, Psicologiche e della Comunicazione

Civitas educationis

EDUCATION, POLITICS AND CULTURE

Anno III
Numero 1
2014

SUOR ORSOLA BENINCASA
LIGUORI EDITORE

Iscrizione al Registro Operatori della Comunicazione R.O.C. n. 10757

Gli articoli pubblicati in questo periodico sono sottoposti preventivamente ad una doppia procedura di *peer review*.

Anno III, numero 1 – 2014

ISSN 2280 - 6865 (edizione a stampa)

ESSN 2281 - 9568 (edizione digitale)

Pubblicazione semestrale: abbonamento annuale (due numeri): € 36,00

Gli Articoli pubblicati in questo Periodico sono protetti dalla Legge sul Diritto d'Autore (<http://www.liguori.it/areadownload/LeggeDirittoAutore.pdf>).

Tutti i diritti, in particolare quelli relativi alla traduzione, alla citazione, alla riproduzione in qualsiasi forma, all'uso delle illustrazioni, delle tabelle e del materiale software a corredo, alla trasmissione radiofonica o televisiva, alla registrazione analogica o digitale, alla pubblicazione e diffusione attraverso la rete Internet sono riservati. La riproduzione degli Articoli di questo Periodico, anche se parziale o in copia digitale, fatte salve le eccezioni di legge, è vietata senza l'autorizzazione scritta dell'Editore.

Il regolamento per l'uso dei contenuti e dei servizi presenti sul sito della Casa editrice Liguori è disponibile all'indirizzo http://www.liguori.it/politiche_contatti/default.asp?c=contatta#Politiche

Direttore Responsabile: Arturo Lando

Amministrazione e diffusione

Liguori Editore - via Posillipo 394 - I 80123 Napoli

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

Informazioni per la sottoscrizione di abbonamenti dircomm@liguori.it

© 2014 by Liguori Editore, S.r.l.

Tutti i diritti sono riservati

Prima edizione italiana Dicembre 2014

Stampato in Italia da Liguori Editore, Napoli

ISBN 978 - 88 - 207 - 6558 - 3 (a stampa)

eISBN 978 - 88 - 207 - 6559 - 0 (eBook)

1. Educational-Political Practices 2. Pedagogy I. Titolo II. Collana III. Serie

La carta utilizzata per la stampa di questo volume è inalterabile, priva di acidi, a pH neutro, conforme alle norme UNI EN Iso 9706 ∞, realizzata con materie prime fibrose vergini provenienti da piantagioni rinnovabili e prodotti ausiliari assolutamente naturali, non inquinanti e totalmente biodegradabili (FSC, PEFC, ISO 14001, Paper Profile, EMAS)

Table of contents - Indice

EDITORIAL **1**

Elisa Frauenfelder

SYMPOSIUM

Education as inclusion

Edited by *Maura Striano*

Maura Striano

Introduction **11**

Sergio Tramma

Una lettura pedagogico-sociale
dell'inclusione: prospettive e criticità **19**

Stefano Maltese

Includere educando o educare includendo?
Questioni pedagogico-sociali e spunti di
riflessione sulle pratiche di intervento **35**

José Medina

Towards An Ethics and Pedagogy of
Discomfort: Insensitivity, Perplexity, and
Education as Inclusion **51**

Maura Striano

Inclusione e sviluppo sociale ed educazi-
one **69**

Andrea Canevaro

Educazione come inclusione **81**

Hans Schuman, Nicolina Montesano Montessori

International Developments on Inclu-
sive Education and the Presentation of a
Participative and Reflective Approach to
Research **99**

ESSAYS – SAGGI

Marinella Attinà, Paola Martino

Inclusive Pedagogy, Well-Being, Care and
Responsibility for the Humanisation of
Mankind **121**

Vasco d'Agnese

Otherness and Responsibility: Education as
Uncertainty-Based Practice **131**

Egle Becchi, Adolfo Scotto di Luzio

“Enciclopedia è termine di scuola” **143**

Marcello Ostinelli

Rousseau e l'educazione del cittadino **165**

BOOK REVIEWS – RECENSIONI

Raffaella Biagioli

M. Contini & S. Olivieri (a cura di), *Donne,
famiglia, famiglie*, Milano: Guerini Scientifica,
2010 **187**

Stefano Lentini

M.T. Trisciuzzi, *Hayao Miyazaki. Sguardi oltre
la nebbia*, Roma: Carocci, 2013 **191**

Rousseau e l'educazione del cittadino

Marcello Ostinelli*

Abstract: *This paper examines the idea of education of the citizen derived from the texts of Rousseau, with particular attention to the role assigned to patriotism and civil religion. With respect to patriotic education, I critically question Rousseau's thesis about the incompatibility between love of one's country and a sense of humanity, contrasting them with the idea of constitutional patriotism, founded on loyalty to universal values. I conclude with an examination of the idea that a civil religion constitutes an essential contribution to the citizen's education. I believe that the public ethics of political liberalism is better suited to the idea of civic education for democracy.*

Keywords: *Rousseau, civil education, patriotism, civil religion.*

Abstract: *Il saggio esamina la concezione dell'educazione del cittadino che si ricava dai testi di Rousseau, con particolare attenzione al ruolo assegnato al patriottismo e alla religione civile. Per quanto riguarda l'idea di educazione patriottica il saggio discute criticamente la tesi rousseauiana dell'inconciliabilità tra amore della patria e sentimento di umanità, contrapponendole la concezione del patriottismo costituzionale, fondata sulla lealtà a valori universalistici. Il saggio si conclude con l'esame dell'idea che una religione civile costituisca un supporto indispensabile dell'educazione del cittadino. Al suo posto ritengo che l'etica pubblica del liberalismo politico sia più adeguata a una concezione dell'educazione civica democratica.*

Parole-chiave: *Rousseau, educazione civica, patriottismo, religione civile.*

Nell'ultimo dei libri pubblicati in vita, le *Lettres écrites de la montagne* in difesa delle sue opere più famose, l'*Emile* e il *Contrat social*, oggetto di critiche velenose di alcuni suoi concittadini e poi condannate al rogo, Rousseau lamenta l'uso arbitrario di citazioni tolte dal contesto da parte dei suoi avversari: «Questo modo odioso di mutilare un'opera, di sfigurarne tutte le parti, di giudicarla su pezzi tolti a capriccio da un accusatore infedele» (*OC*, III: 707)¹.

Premessa 

* Scuola universitaria professionale della Svizzera italiana (Svizzera).

¹ Le citazioni dalle opere di Jean-Jacques Rousseau sono tratte dall'edizione delle *Oeuvres Complètes*, a cura di B. Gagnebin e M. Raymond (Paris: Gallimard, 1959-1996), indicata nel testo con la sigla *OC*, seguita dal volume in cifre romane e dalla pagina in cifre arabe. Per le lettere ho utilizzato l'edizione della *Correspondance complète de Jean-Jacques Rousseau*, a cura di R.A. Leigh (Genève: Institut et Musée Voltaire; poi Oxford, The Voltaire Foundation, 1965-1998), nel testo indicata con la sigla *C*, seguita dal volume in cifre romane e dalla numerazione della lettera in cifre arabe.

La storia della critica del pensiero di Rousseau mostra purtroppo quanto la sua opera potesse prestarsi a interpretazioni faziose e unilaterali. Rousseau è stato considerato, volta a volta, antesignano del totalitarismo piuttosto che della democrazia; per gli uni fu un pensatore liberale, per altri, invece, fu un precursore della critica marxista della società; più recentemente è stato riconosciuto per quel che egli verosimilmente era, ovvero uno scrittore politico repubblicano².

Non so se riuscirò a evitare la critica che Rousseau rivolse ai suoi concittadini ginevrini, colpevoli di averne giudicato arbitrariamente l'opera in base a "pezzi tolti a capriccio". Gli devo comunque delle scuse, poiché forzatamente dovrò contenermi nelle citazioni tratte dai suoi testi. D'altra parte devo delle scuse pure al lettore che conosce bene il suo pensiero, perché non potrò evitare qualche citazione. Mi auguro che il torto non sia troppo grave né alla memoria di Rousseau, né alla pazienza del lettore.

Rousseau è un autore classico, che appartiene al canone della filosofia politica e della pedagogia filosofica. Oltre a essere un interprete autentico del suo tempo, un classico è anche un pensatore in grado di offrire al lettore gli strumenti appropriati per interrogare criticamente il presente. Il mio contributo mira a ricavare dall'opera del Cittadino di Ginevra alcune indicazioni utili a mettere a tema la questione dei contenuti dell'educazione civica nel mondo contemporaneo. Considero in particolare il ruolo del patriottismo e quello della religione civile nell'educazione del cittadino così come sono proposte da Rousseau in occasioni diverse e ne propongo un esame critico, avendo come riferimento la visione «realisticamente utopica» di una società giusta (Rawls, 2001: 4).

Il patriottismo nei testi di Rousseau

Il tema del patriottismo (cioè dell'amore del cittadino per la patria) è presente in quasi tutte le opere di Rousseau e in alcune di esse costituisce uno dei temi dominanti.

Già nell'articolo sull'"Economie politique", edito nel 1755 nel quinto volume dell'*Encyclopédie* di Diderot e d'Alembert (che diventerà, nel 1758, il *Discours sur l'économie politique*), Rousseau esamina la questione allorché pone il problema della stabilità del governo. Esso è risolto «quando i cittadini amano il proprio dovere» (*OC*, III: 253). L'obbedienza alle leggi deve provenire dal cuore dei cittadini, non dal mero calcolo del vantaggio personale. Però, avverte Rousseau,

² Per questa interpretazione repubblicana del pensiero politico di Rousseau rimando in particolare agli studi di Maurizio Viroli, a cominciare dalla tesi di dottorato dedicata alla «teoria della società ben ordinata» in Rousseau (Viroli, 1988). Tra le opere successive è rilevante Viroli, 1995 (in particolare: 77-92); per la questione del patriottismo nel pensiero politico di Rousseau si veda Viroli, 1999 (soprattutto il capitolo VI, *Il patriottismo repubblicano*: 69-95).

«non basta dire ai cittadini: siate buoni; bisogna insegnar loro a essere tali; e l'esempio stesso, che pure costituisce a questo proposito la prima lezione, non è il solo mezzo a cui si debba ricorrere: il più efficace è l'amor di patria» (*OC*, III: 254).

Peraltro, se si vuole che i cittadini amino la patria con tutto il loro cuore, occorre educarli fin da bambini:

La patria non può sussistere senza la libertà, né la libertà senza la virtù, né la virtù senza i cittadini; otterrete tutto se formerete dei cittadini [...]. Ora, formare dei cittadini non è cosa di un giorno; e perché siano tali da uomini, bisogna educarli fin da bambini [...]. Se li si abitua abbastanza presto a considerare se stessi solo in relazione al corpo dello Stato, e a valutare, per così dire, la propria esistenza soltanto come una parte della sua, essi riusciranno infine a identificarsi in qualche modo con questo più grande tutto, a sentirsi membri della patria (*OC*, III: 259).

È per l'appunto questa formazione del cittadino che secondo Rousseau giustifica autonomamente il ruolo attivo che lo Stato deve avere in ambito educativo: l'educazione pubblica, scrive Rousseau nel già citato articolo per l'*Encyclopédie*, è per questa ragione «uno dei principi fondamentali del governo popolare o legittimo» (*OC*, III: 261).

Rousseau intende questa formazione del cittadino in modo conseguente. Essa è essenzialmente un'educazione patriottica; perciò formare un cittadino è altra cosa che formare un filosofo. Il modello da cui trarre l'esempio non può essere Socrate, bensì Catone, il cittadino che difese la libertà di Roma contro Cesare, fino a darsi la morte una volta che la libertà andò perduta: «Osiamo confrontare lo stesso Socrate a Catone: quello era più filosofo, questo più cittadino. Atene era già perduta, e Socrate non aveva più altra patria che il mondo intero; Catone invece portò sempre la propria in fondo al cuore; non viveva che per essa, e non riuscì a sopravvivere» (*OC*, III: 255).

Il tema del patriottismo è ampiamente trattato anche in una delle ultime opere politiche di Rousseau, le *Considérations sur le gouvernement de Pologne*, composte tra l'autunno del 1770 e la primavera dell'anno successivo ed edite postume nel 1782.

Rousseau evidenzia nuovamente che la formazione del cittadino richiede un'educazione affettiva, che sappia «commuovere i cuori» e «far amare la patria e le sue leggi» (*OC*, III: 955). Non si tratta di educazione alla giustizia: secondo Rousseau «la giustizia, come la salute, è un bene che si gode senza accorgersene, che non ispira grandi entusiasmi» (*OC*, III: 955). Occorre invece un'educazione patriottica che – come ai nostri giorni ha sostenuto William Galston (1991) – è altra cosa di un'educazione filosofica.

L'educazione patriottica del cittadino non è critica (come è invece quella filosofica, che solitamente ha conseguenze corrosive per le credenze), non deve suscitare dubbi e interrogativi, bensì deve essere persuasiva; perciò deve fare uso della retorica piuttosto che dei sottili ragionamenti filosofici. L'efficacia le è assicurata da «un pantheon di eroi che conferiscono legittimità alle istituzioni fondamentali e costituiscono degli oggetti degni di emulazione» (Ibid.: 243-244). Il suo scopo è muovere le passioni, “commuovere i cuori”, ovvero rafforzare la lealtà politica del cittadino, anche al prezzo di falsificare la storia della patria, rammentandone i meriti, ma tacendone intenzionalmente i torti morali. Scrive Rousseau nelle sue *Considérations* rivolte al popolo polacco:

Questo è l'argomento più importante. Soltanto l'educazione può dare agli animi la forza nazionale e dirigerne a tal punto opinioni e scelte, da farle diventare patriottiche per inclinazione, per passione, per necessità. Un bambino, quando apre gli occhi, deve vedere la patria, e non vedere altro fino alla morte. Ogni vero repubblicano ha succhiato col latte materno l'amore della patria, cioè delle leggi e della libertà. Tale amore costituisce tutta la sua vita; egli vede soltanto la patria, vive soltanto per lei. [...] Voglio che, imparando a leggere, legga cose del suo paese, che a dieci anni ne conosca tutti i prodotti, a dodici tutte le province, tutte le strade, tutte le città, a quindici anni tutta la storia, a sedici tutte le leggi; e che niente di tutto ciò che è avvenuto in Polonia, né una bella azione né un uomo illustre, non gli sia impresso nella memoria e nel cuore, e non possa renderne conto all'istante (*OC*, III: 966).

Rousseau accetta senza ipocrisia questo lato oscuro del patriottismo. Egli non sottace affatto che l'educazione patriottica è o potrebbe essere esclusivistica, a differenza di un'educazione filosofica, che è o dovrebbe essere cosmopolitica e universalistica. Anche la tesi che l'amor di patria non sia facilmente conciliabile con il sentimento di umanità non viene meno negli anni, anzi tende ad acquistare maggior forza negli ultimi scritti politici, parallelamente alla progressiva deriva del pensiero rousseauiano, dall'illuminismo dei *philosophes* alla critica dell'illuminismo e dal repubblicanesimo al nazionalismo: «Sembra che il sentimento di umanità svapori e si indebolisca a misura che si estende su tutta la terra e che non ci riesca di commuoverci per le calamità dei Tartari o dei Giapponesi come per quelle di un popolo europeo», scrive nel 1755 (*OC*, III: 254). Quasi dieci anni dopo, nelle *Lettres écrites de la montagne* la tesi si ripresenta, espressa in modo ancora più netto: «Il patriottismo e l'umanità sono [...] due virtù tra loro in contrasto. [...] Il legislatore che le vorrà ambedue, non otterrà né l'una né l'altra; questo accordo non si è mai visto e non si vedrà mai, perché è contrario alla natura, e non si possono dare due scopi alla stessa passione»

(OC, III: 706). In una lettera del 30 aprile 1763 al pastore protestante Leonhard Usteri (1741-1789), dal 1764 professore al *Collegium humanitatis* di Zurigo, Rousseau confessa le conseguenze meno nobili cui conduce o potrebbe condurre l'educazione patriottica del cittadino: «Lo spirito patriottico è così esclusivo che ci spinge a guardare chiunque non sia uno dei nostri concittadini come uno straniero e quasi come un nemico» (C, XVI: 2662).


A questo punto le domande filosofiche che si pongono sull'idea rousseauiana di educazione del cittadino non sono poche. Occorre chiedersi se l'amor di patria sia un ingrediente necessario dell'educazione del cittadino e, in caso affermativo, quale sia la sua importanza; occorre inoltre esaminare la validità della tesi rousseauiana dell'inconciliabilità tra amore della patria e sentimento di umanità e verificare che il patriottismo sia in quanto tale incompatibile con la lealtà a valori universalistici.

Per rispondere a queste domande il primo passo da compiere è disporre di un concetto chiaro di patriottismo, definendo con rigore analitico che cosa esso sia.

L'amore della patria è un'attenzione morale speciale per i propri compatrioti che va oltre quella che è dovuta a ogni altro membro del genere umano. L'idea di patriottismo implica che noi abbiamo dei doveri morali speciali verso i nostri concittadini che non abbiamo verso gli estranei (quale che sia il criterio per cui qualcuno è considerato estraneo in una particolare società). L'esistenza di doveri morali speciali verso i concittadini che non si applicano agli estranei è coerente con le basi teoriche delle concezioni politiche della giustizia, come quella di John Rawls, per cui l'assunto che «la giustizia è il primo requisito delle istituzioni sociali» (Rawls, 1971: 3) – come sostiene l'autore fin dal primo paragrafo di *A Theory of Justice* – andrebbe interpretato nel senso che i principi di giustizia si applicano all'interno di un sistema istituzionale ma non in assenza di esso.

Qual è il criterio fattuale che fa di uno Stato o di un luogo la mia patria? Si potrebbe pensare che questa è la mia patria perché, ad esempio, qui sono nato, sono cresciuto e sono stato educato, come asserisce la teoria della cittadinanza fondata sullo *ius soli*; oppure perché questo è il luogo d'origine dei miei avi, come sostiene la teoria della cittadinanza fondata sullo *ius sanguinis*³. Il mero fatto che qui sono cresciuto o che qui è il luogo d'origine dei miei avi non è tuttavia sufficiente per giustificare il mio amore per questo Stato (e non per altri), né la mia attenzione

Il concetto
di patriottismo




³ Nel primo caso la cittadinanza è ottenuta dall'individuo con l'integrazione sociale; nel secondo gli è trasmessa dai genitori.

morale speciale per le particolari persone che vivono in questo luogo (e non per altre).

Se così invece fosse, il patriottismo sarebbe un affetto totalmente irrazionale, «nient'altro che l'amore di un asino per la propria stalla», come scrisse il medico e scienziato svizzero Johann Georg Zimmermann (1728-1795), nel saggio *Vom Nationalstolz: über die Herkunft der Vorurteile gegenüber anderen Menschen und anderen Völkern*, pubblicato a Zurigo nel 1758 (Zimmermann, 1980: 80).

La patria non può essere definita sulla base di un mero criterio biografico (questa è la mia patria perché qui sono nato o perché qui sono vissuti i miei avi). Il solo legame affettivo non basta a giustificare quei particolari doveri che esige il patriottismo. È patria quello Stato che custodisce valori e nel quale i cittadini onorano valori che riconoscono essere tali: la libertà, l'eguaglianza, la giustizia. Patria è pertanto definita da un criterio etico.

Pertanto è evidente che qualsiasi Stato nel quale quei valori fossero custoditi e onorati dai suoi cittadini non fa di esso necessariamente la mia patria. Infatti potrei provare un amore per uno di essi nonostante che quello Stato non soddisfi affatto il criterio biografico. Condizione necessaria del patriottismo è invece che l'oggetto di questo amore, uno Stato che custodisce valori che io riconosco tali, sia pure sentito come il proprio Stato, che perciò è effettivamente la propria patria. Mentre l'argomento che fa uso del solo criterio biografico non giustifica alcuna dedizione speciale per la patria, quello che fa uso del solo criterio etico non è in grado di identificare l'oggetto specifico di quel sentimento speciale che sappiamo essere il patriottismo. La giustificazione del patriottismo esige, pertanto, che sia soddisfatto tanto il criterio etico (il paese nel quale sono nato, sono cresciuto e sono stato educato è la mia patria perché esso custodisce valori che coloro che ne sono cittadini si impegnano a onorare), quanto quello biografico (questa e non altra è la mia patria perché qui sono nato, sono cresciuto e sono stato educato come reputa la dottrina, originariamente francese, dello *ius soli* o perché questa è la patria dei miei avi, come sostiene la dottrina, originariamente tedesca, dello *ius sanguinis*⁴).

 *L'educazione
patriottica secondo
Rousseau*

Il pensiero di Rousseau conferma i risultati della nostra analisi del concetto di patriottismo. Anche per lui, infatti, non c'è patria se la patria non custodisce determinati valori e se i suoi cittadini non li onorano con la loro condotta e con le loro scelte politiche. Come già sappiamo, nel *Discours sur l'économie politique* Rousseau

⁴ Nonostante i cambiamenti recenti riguardanti l'acquisizione della cittadinanza negli Stati dell'Unione Europea, il testo di riferimento per un confronto tra la concezione francese e quella tedesca rimane Brubaker, 1992.

sostiene l'idea che «la patria non può sussistere senza la libertà, né la libertà senza la virtù, né la virtù senza i cittadini» (*OC*, III: 259); così come nel capitolo IV delle *Considérations sur le gouvernement de Pologne*, l'amore della patria è per Rousseau «amore delle leggi e della libertà» (*OC*, III: 966).

È d'obbligo però aggiungere che secondo Rousseau la patria non è soltanto «uno Stato libero» (*état libre*), come invece si legge nella voce “Patrie” dell'*Encyclopédie*⁵. Rousseau esprime il suo diverso punto di vista in una lettera del 1 marzo 1764 al generale Charles Pictet: «Non sono i muri o gli uomini che fanno la patria; sono le leggi, le abitudini, i costumi, la costituzione, il modo di essere che risulta da tutto ciò» (*C*, XIX: 3162). Per Rousseau l'amore per la patria non è soltanto amore delle leggi, della libertà, della costituzione, cioè una dedizione particolare ai principi e ai valori di una società giusta iscritti nelle carte dei diritti e nelle leggi dello Stato (la dignità della persona, l'eguale rispetto per chiunque, la libertà individuale, l'eguaglianza di trattamento, ovvero in una parola la giustizia); è invece anche amore delle abitudini, dei costumi, delle usanze particolari di un popolo, della sua memoria e dei suoi luoghi. Abbisogna per essere convenientemente alimentato di celebrazioni pubbliche, di feste repubblicane, di manifestazioni sportive, come l'autore spiega nella *Lettre à D'Alembert*, (*OC*, V: 114-124) e nelle *Considérations sur le gouvernement de Pologne* (*OC*, III: 962), così che ogni cittadino (qui, nella fattispecie ogni polacco) «dica dal profondo del cuore: *ubi patria, ibi bene*» (*OC*, III: 962).

Negli ultimi scritti è proprio questo particolarismo della memoria e dei luoghi che tende a prendere il sopravvento a discapito dell'universalismo dei valori politici, allontanando Rousseau da un'idea di patriottismo che noi oggi chiameremmo – sulle orme di Dolf Sternberger e di Jürgen Habermas – costituzionale. Nelle pagine delle *Considérations sur le gouvernement de Pologne* il patriottismo rousseauiano assume ormai i tratti del nazionalismo: «Bisogna ripristinare quegli antichi usi e introdurne di opportuni, che siano adatti ai Polacchi. Tali usanze, fossero pure insignificanti, fossero addirittura non buone per certi aspetti, purché non lo fossero nella loro essenza, avranno sempre il pregio di legare i Polacchi al loro paese suscitando una naturale ripugnanza a mescolarsi con lo straniero» (*OC*, III: 962). Perciò, promette Rousseau, «Se voi farete in modo che un polacco non possa mai diventare un russo, vi assicuro che la Russia non asservirà mai la Polonia» (*OC*, III: 960).

⁵ «Il filosofo sa che la parola deriva dal latino *pater* e rappresenta un padre e dei figli, e pertanto essa esprime il significato che attribuiamo a famiglia, società, Stato libero, di cui siamo membri, le cui leggi garantiscono le nostre libertà e la nostra felicità. Non c'è patria sotto il giogo del dispotismo» (*Encyclopédie ou dictionnaire raisonné des sciences, des arts et des métiers*, 1766, XII: 178. Corsivo nel testo).

Per ottenere questo risultato Rousseau raccomanda ad esempio che nelle scuole i fanciulli polacchi «devono avere come maestri soltanto polacchi» (*OC*, III: 966).

Oggi la deriva nazionalistica del patriottismo rousseauiano ci appare in tutti i suoi limiti, a cominciare da quelli pratici. In effetti nulla giustifica la convinzione rousseauiana, espressa in particolare nella lettera a Usteri del 30 aprile 1763, secondo la quale l'amore per i propri concittadini implicherebbe che gli estranei debbano essere trattati come dei nemici, escludendo l'esistenza di qualunque dovere morale verso di loro. Invece, contro l'opinione espressa da Rousseau, è possibile riconoscere la legittimità morale del patriottismo e affermare al tempo stesso l'esistenza di doveri morali verso gli estranei, seppur non identici a quelli che il cittadino ha verso i propri concittadini. È quanto sostengono le concezioni politiche della giustizia, a differenza tanto del nazionalismo (secondo il quale l'amore per i concittadini esclude l'esistenza di doveri morali verso gli estranei) quanto del cosmopolitismo (secondo il quale i doveri morali verso gli estranei sono identici a quelli verso i compatrioti).

In verità patriottismo e sollecitudine per i concittadini hanno un posto a pieno diritto, ovvero hanno un'«appropriata collocazione», come avrebbe detto John Rawls (1971: 475), nella teoria dello sviluppo morale della persona.

In effetti i doveri morali verso le persone e gli obblighi politici verso le istituzioni si apprendono nei rapporti che si stabiliscono con persone particolari e con istituzioni particolari. Non si impara a rispettare una persona in astratto, nonostante che il dovere di rispettare le persone sia espresso da una norma astratta. Impariamo a rispettare, a onorare e ad amare le persone rispettando, onorando e amando una persona o delle persone. Nessuno potrebbe dire di aver appreso a rispettare, a onorare e ad amare gli esseri umani, se costui come figlio non rispettasse, onorasse e amasse i propri genitori e, similmente, non agisse a questo modo come compagno verso la propria compagna, come padre o madre verso i propri figli. Così, in quanto cittadini di uno Stato, non abbiamo altro modo di manifestare sollecitudine per gli esseri umani e osservanza della legge che rispettando i doveri morali che abbiamo verso i nostri concittadini e gli obblighi politici verso le istituzioni del nostro paese. L'attaccamento ai propri concittadini, alle istituzioni politiche della patria, la cura per i luoghi e per la memoria del proprio paese hanno pertanto la loro «appropriata collocazione» in una teoria scientifica dello sviluppo morale della persona.

Inoltre occorre considerare che i doveri morali verso i nostri concittadini e gli obblighi politici verso le istituzioni del nostro Stato possono comportare la rinuncia a perseguire fini egoistici

e il contenimento di interessi particolari, a riconoscere un dovere di comportamento civile (*duty of civility*) (Rawls, 2005: 217) verso i concittadini e le istituzioni⁶, fino a richiedere in casi tragici anche il sacrificio della propria vita. Comunemente chiamiamo patrioti i martiri che hanno sacrificato la loro vita per la nobile causa della libertà della propria patria. In effetti è il valore della libertà minacciata o immaginata che giustifica l'atto eroico del patriota, non il gesto gratuito celebrato nel verso di Orazio per cui «è dolce e onorevole morire per la patria»⁷. Anche in questo caso è condizione necessaria del comportamento patriottico il criterio etico, ovvero il riferimento necessario a un valore che la patria custodiva o che avrebbe dovuto custodire e che i cittadini onoravano o avrebbero dovuto onorare, e non il mero criterio biografico. Ciò sarebbe sufficiente per provare la plausibilità di una concezione del patriottismo che, contrariamente a quanto pensava Rousseau, spinge a considerare anche i diritti e gli interessi di altri e non soltanto i propri e che invece di rinsaldare l'egoismo personale (se mai ce ne fosse bisogno), lo indebolisce, allargando il giudizio oltre il proprio *particolare* (come avrebbe detto Francesco Guicciardini), considerando valori universalistici di giustizia che la patria custodisce, a beneficio proprio, ma anche di altri, non esclusi gli estranei.

I critici radicali del patriottismo ritengono però che l'ipotesi sia implausibile. George Kateb, per esempio, esclude che nel patriottismo vi possa essere il riferimento ai valori universalistici di giustizia. Il patriottismo è invece una forma di lealtà «gelosa ed esclusiva» (Kateb, 2006: 10) verso la patria, espressione di una tendenza al particolarismo che nel pensiero contemporaneo ha trovato larga eco su numerose questioni pratiche. Lo caratterizzerebbe pertanto una disposizione a trascurare i doveri morali verso gli estranei. Secondo Kateb, in certe situazioni complesse, quando una persona deve scegliere tra la lealtà alla patria e l'adesione a un principio morale, sarebbe sbagliato scegliere ciò che il patriottismo richiede, vale a dire la lealtà esclusiva verso la patria. Ecco perché in fin dei conti il patriottismo «è un grave errore morale» (Ibid.: 3).

Così l'osservazione proposta tempo addietro da Alasdair MacIntyre, secondo cui dal punto di vista della concezione liberale della moralità «il patriottismo è una fonte permanente di pericolo morale» (MacIntyre, 1992: 74) potrebbe trovare un'ulteriore dimo-

⁶ Si tratta del dovere «morale e non legale» di ogni cittadino di saper giustificare nelle scelte compiute riguardanti gli «elementi essenziali» di una costituzione che esse «possano trovare un sostegno nei valori politici della ragione pubblica». Nei confronti degli altri il dovere di comportamento civile richiede «un atteggiamento di apertura mentale quando si tratta di decidere se è ragionevole far loro qualche concessione» (Rawls, 2005: 217).

⁷ *Dulce et decorum est pro patria mori* (Orazio, *Odi*, III, 2: 13).

strazione nel ragionamento di George Kateb. Anche MacIntyre ritiene, infatti, che un liberale debba escludere il patriottismo dal proprio orizzonte morale: «Se è inteso come l'ho inteso, il patriottismo non è che semplicemente non sia il nome di una virtù, ma deve essere il nome di un vizio, dal momento che il patriottismo così inteso e la moralità [così come è intesa da un liberale] sono incompatibili» (Ibid.: 58). Semmai può sorprendere che il giudizio negativo sulla possibilità di un patriottismo che non corrisponda al mero “amore di un asino per la propria stalla” accomuni tanto un pensatore comunitarista come MacIntyre a cui preme la critica della moralità liberale quanto un filosofo individualista come George Kateb, che della moralità liberale è invece un brillante e originale interprete.

Tuttavia il critico liberale del patriottismo e il critico comunitarista del liberalismo non tengono conto, quanto volutamente non saprei dire, di una forma di patriottismo che è in grado di soddisfare i requisiti dell'etica pubblica liberale. Si tratta del patriottismo costituzionale.

Il patriottismo costituzionale

È noto che il patriottismo costituzionale (*Verfassungspatriotismus*) fu inizialmente un «espediente» (Müller, 2010: 10) che avrebbe consentito al popolo tedesco di continuare a manifestare un sentimento patriottico, nonostante il significato che in Germania gli fu attribuito durante il nazismo. Per i cittadini della *Bonner Republik* il patriottismo costituzionale fu al tempo stesso un modo di misurarsi criticamente con la tragica storia della loro nazione, allora divisa, e di dichiarare la propria lealtà politica alla patria, stavolta però in nome della libertà, non più della razza.

Benché all'origine fosse un espediente tedesco, il patriottismo costituzionale non era destinato a rimanere tale. Concettualmente esso è la lealtà politica verso principi, norme e valori di una costituzione democratica e in primo luogo ai diritti della persona. In uno Stato democratico il riconoscimento dei diritti individuali è l'elemento costitutivo della cittadinanza e ciò che giustifica l'obbligo di obbedienza che i cittadini sono tenuti a prestare al potere politico.

Una costituzione democratica è tanto rispettosa dei diritti individuali che ammette l'obiezione di coscienza e perfino la disobbedienza civile, quanto meno quando siano l'espressione di una coscienza mite che si impegna a rispettare le condizioni generali della convivenza civile, nonostante la trasgressione di una particolare legge. Oggi in molti Stati democratici l'obiezione di coscienza è un atto *secundum legem*, che non comporta sanzione per chi lo compie. L'articolo 10 della Carta dei diritti fondamentali dell'Unione europea la considera un diritto soggettivo. In Germania, l'articolo 20 capoverso 4 della Legge fondamentale (*Grundge-*

setz) riconosce il diritto di resistenza (*Recht zum Widerstand*) a leggi promulgate dall'autorità legittima che fossero contrarie ai principi della democrazia costituzionale e dello Stato di diritto. Certo, una costituzione non è la garanzia sufficiente che la lealtà politica che essa richiede non sia "gelosa ed esclusiva" e non sia in contrasto con il sentimento di umanità, cioè con i diritti di ogni persona. Se un giorno, per sciagurata ipotesi, la Costituzione svizzera dovesse essere modificata dal popolo e dai Cantoni, completando l'attuale capoverso 3 dell'articolo 72 su rapporti tra Stato e comunità religiose che proibisce la costruzione di minareti (a seguito della votazione popolare del 29 novembre 2009) con un'analoga disposizione contro la costruzione di moschee, allora la lealtà pretesa dai cittadini sarebbe così «gelosa ed esclusiva» da essere in contrasto con i diritti fondamentali della persona (la libertà religiosa nella fattispecie) e in definitiva incompatibile con il sentimento di umanità.

La giustezza del patriottismo costituzionale dipende ovviamente dai principi, dalle norme e dai valori iscritti nella costituzione. Come osserva a giusta ragione Jan-Werner Müller, «patriottismo costituzionale è un concetto normativamente dipendente» (Ibid.: 62). Ciò significa che qualsiasi concezione del patriottismo costituzionale richiede una teoria normativa di sfondo che ne definisca in modo vincolante i principi, le norme e i valori. Una costituzione democratica rispettosa dei diritti della persona declina in un particolare contesto storico i principi di giustizia. Così intesa, la lealtà politica alla costituzione che si esprime per mezzo del patriottismo è anche l'adesione del cittadino a valori democratici nei quali chiunque è in grado di riconoscersi. Perciò la lealtà politica ai valori della costituzione (se la costituzione è ragionevolmente conforme a principi di giustizia) può essere pretesa da ogni membro di quella società, quale che sia la vicenda personale che lo ha condotto a diventare cittadino di quello Stato. Non gli si richiede di adeguarsi a una particolare tradizione culturale, a particolari "abitudini" e "costumi", come invece sosteneva Rousseau nella lettera a Pictet; gli si chiede invece di riconoscere come propri i valori politici della costituzione democratica, rispetto ai quali è possibile un consenso per sovrapposizione tra le diverse dottrine comprensive ragionevoli della vita buona a cui aderiscono i cittadini di quella società (Rawls, 2005: 38-40).

Poiché l'amore per i costumi locali non è condizione necessaria del patriottismo costituzionale, esso ci appare una forma di lealtà politica congeniale anche a una società multiculturale. Agli immigrati che hanno da poco acquisito la nuova cittadinanza la richiesta di lealtà ai valori della costituzione democratica risulta infatti meno problematica rispetto a quella a simboli particolari o a una peculiare memoria storica, che essi non possono condividere con i membri indigeni della società. Come ha notato Jürgen

Habermas, «la cittadinanza democratica non ha bisogno di essere radicata nell'identità nazionale di un popolo; richiede però la socializzazione di tutti i cittadini in una cultura politica comune, a prescindere dalla pluralità delle diverse forme culturali di vita» (Habermas, 1992: 643).

Giungiamo così a una prima conclusione del nostro ragionamento. Le ragioni a favore e contro il patriottismo e a favore e contro un'educazione del cittadino che inculchi l'amore per la patria sembrano «equamente bilanciate» (Hand, 2011: 344). Non vi sono ragioni decisive che ci fanno ritenere che il patriottismo sia necessariamente un bene oppure un male così come la lealtà alle istituzioni politiche non è intrinsecamente un bene o un male. La lealtà alle istituzioni politiche è un bene se esse sono giuste; è un male se sono inique. Similmente il patriottismo è un bene a condizione che il suo esclusivismo e il suo particolarismo siano temperati dai valori della costituzione democratica. Perciò il patriottismo è un bene, solo se lo intendiamo come patriottismo costituzionale e a condizione che si tratti di amore per la costituzione democratica. È invero soltanto nel patriottismo costituzionale che l'idea di patria definita in base a un criterio etico si può cogliere nel suo significato autentico.

D'altra parte nessuna delle ragioni *pro o contra* il patriottismo è irrilevante. Non è priva di valore, ad esempio, la ragione a favore del patriottismo che dice che lo Stato democratico ha un interesse genuino a sviluppare nei cittadini un attaccamento profondo alle sue istituzioni e a formare dei cittadini pronti ad assumere un impegno civico, ad agire in modo responsabile a sostegno dei principi e dei valori democratici e a sacrificarsi in loro difesa quando fossero minacciati. Neppure è priva di valore la ragione contro il patriottismo che dice che una storia patriottica ottunde la coscienza critica del cittadino in quanto tende a falsificare il passato, tacendo le colpe morali di coloro che avrebbero potuto agire in modo più coraggioso, ma non seppero farlo.

Possiamo pertanto concludere che soltanto come patriottismo costituzionale l'amor di patria può essere un ingrediente appropriato dell'educazione democratica del cittadino. In questa versione, se la costituzione considera le persone come cittadini liberi ed eguali, il patriottismo è compatibile con il sentimento di umanità, a differenza di ciò che pensava Rousseau.

Obiezioni contro
il patriottismo
costituzionale

In verità c'è chi, sulle orme di Rousseau, ritiene che il tentativo di proporre una versione del patriottismo compatibile con il sentimento di umanità, vincolata all'adesione ai principi, alle norme e ai valori di una costituzione democratica rispettosa dei diritti della persona, sia «illusorio» (Canovan, 2000: 419). L'obiezione

sostiene che non è possibile coniugare i principi universalistici con il particolarismo del sentimento patriottico. Secondo Canovan una prova dell'impossibilità di un patriottismo costituzionale è il dissenso nei confronti dei principi politici liberali che è più frequente proprio in una società multiculturale, nella quale risiedono persone di recente immigrazione che, praticando uno stile di vita differente, non si riconoscono nelle "abitudini" e nei "costumi" del luogo. Il critico del patriottismo costituzionale ritiene che ciò accada perché il cittadino manifesta la sua lealtà allo Stato soltanto se lo percepisce come la propria patria (in senso meramente biografico). Neppure gli Stati che talvolta sono additati come esempi nei quali i cittadini esprimono il loro patriottismo con la lealtà ai valori della costituzione democratica (gli Stati Uniti, la Svizzera, la Repubblica federale tedesca prima della riunificazione) proverebbero che l'argomento del patriottismo costituzionale sia valido. La lealtà del cittadino non deriverebbe dal riconoscimento della validità dei principi e dei valori della costituzione democratica, bensì dal mero fatto contingente che sono i principi dello Stato a cui egli appartiene. La lealtà nei confronti dei valori della costituzione dei cittadini americani deriverebbe dal fatto che essi li considerano i valori degli Americani, piuttosto che i valori di una costituzione democratica, quella americana. La motivazione del loro patriottismo sarebbe particolaristica, nonostante che i valori che essi abbracciano siano apparentemente universalistici: «Ogni ordinamento politico, per quanto liberale sia il suo ethos, è e deve essere un patrimonio tramandato di generazione in generazione» (Ibid.: 427). Pertanto l'idea che il patriottismo costituzionale possa costituire un sostituto credibile dei legami di nascita e di sangue sarebbe secondo Canovan «incoerente» (Ibid.: 419). Il patriottismo costituzionale esisterebbe soltanto nelle menti dei filosofi, ma non nei cuori dei cittadini.

La critica di Canovan proverebbe pertanto che in generale il patriottismo costituzionale non è grado di sostituire il legame di affetto per la propria patria, che è sempre un legame particolaristico e non può riguardare principi astratti. Nei pochi casi in cui il patriottismo si esprime come lealtà ai valori della costituzione democratica, esso è efficace nella misura in cui il cittadino riconosce quei valori come quelli propri della sua patria (in senso meramente biografico) e non il contrario: non è il riconoscimento dei principi della costituzione democratica che giustifica la lealtà verso lo Stato, ma l'amore per la patria (in senso meramente biografico) che motiva l'adesione del cittadino a principi, valori e norme della costituzione democratica. L'argomento porterebbe così a concludere che i cittadini sono democratici per caso, nel senso che l'unico motivo in grado di spiegare la loro adesione alla

costituzione sarebbe lo stesso per cui l'asino di Zimmermann ama la stalla: perché è la sua.

Si può rilevare che la critica di Canovan può essere accolta soltanto da chi ritiene che il criterio etico non sia una condizione necessaria del patriottismo e che non ci siano differenze tra l'amore per il luogo di nascita o di origine dei propri avi e il sentimento patriottico autentico. La posizione di Canovan si scosta dunque anche dalla posizione di Rousseau, che pure sosteneva che amore della patria è «amore delle leggi e della libertà» (*OC*, III: 966), ammettendo implicitamente che vi è vero patriottismo soltanto quando sia soddisfatto il criterio etico.

Il tema della
religione civile

Rousseau affronta il tema delle condizioni politiche e istituzionali che consentirebbero lo sviluppo nell'individuo di «sentimenti di socievolezza» (*sentiments de sociabilité*) (*OC*, III: 468) in una delle pagine più controverse dei suoi scritti politici. Si tratta del penultimo capitolo del *Contrat social* (1762), che reca il titolo «La religione civile», un capitolo che non era previsto nel piano originario dell'opera e che a prima vista potrebbe apparire non strettamente legato a quanto lo precede e che invece va letto come «la vera conclusione» (*la véritable conclusion*) dell'opera, come qualcuno ha giustamente osservato (Ferrari, 1995: 95).

Rousseau non fu il primo a impiegare il lemma «religione civile». Prima di lui lo usò Giambattista Vico. È però a Rousseau e non a Vico che si deve il significato attuale di «religione civile». Essa è «un credo civico comune» che «senza identificarsi con nessuna confessione religiosa particolare» e senza negare la separazione fra lo Stato e le comunità religiose, comporta «una forma di sacralizzazione di un'entità politica collettiva» (Gentile, 2001: 208-209). Essa sorse con le rivoluzioni del Settecento in America e in Francia, con l'obiettivo di «consacrare la legittimità della democrazia» e di «subordinare l'interesse particolare al bene comune» (Ibid.: 31).

Fu per l'appunto in quest'accezione che quasi cinquant'anni or sono il sociologo Robert Bellah poté identificare l'esistenza negli Stati Uniti di una «religione civile elaborata e ben istituzionalizzata» (Bellah, 2007: 27), facilmente rintracciabile nei testi dei padri fondatori dell'Unione e nei discorsi dei presidenti americani da Lincoln in poi e che noi non abbiamo difficoltà a cogliere oggi nella mirabile oratoria di Barack Obama. Anche la Svizzera conosce qualcosa che può essere definito religione civile. Per dare prova della sua esistenza è sufficiente rinviare al preambolo della Costituzione federale attualmente in vigore che inizia con un'invocazione a Dio onnipotente: un'invocazione, è bene ricordarlo, che può trovare l'adesione di un cristiano, sia esso cattolico, evangelico od ortodosso, come pure quella di un ebreo o di un musulmano,

ma non invece quella di un buddista, di un agnostico o di un ateo. Peraltro l'esistenza di una religione civile nella società (che nel caso della Svizzera sfiora perfino il testo costituzionale) non ha impedito a più riprese tanto alla Corte suprema americana quanto al Tribunale Federale di Losanna di ribadire con chiarezza di dottrina il principio della neutralità dello Stato rispetto alle diverse dottrine comprensive ragionevoli della vita buona, siano esse religiose o secolari.

Alla religione civile Rousseau assegnò la funzione di integrazione sociale dei membri della società. Perciò anche la religione civile risponde a suo modo all'esigenza di educare il cittadino, avendo a suo vantaggio quella forza di cui, secondo Rousseau, le sole leggi invece mancherebbero. Assieme al patriottismo essa contribuisce per la sua parte all'educazione politica del cittadino. Lo fa facendo leva anch'essa sul cuore piuttosto che sulla ragione, con l'istituzione di un sistema di miti, di riti e di simboli, piuttosto che con l'esposizione di argomenti convincenti a giustificazione dei valori della cittadinanza democratica,

Il tema della religione civile è introdotto da Rousseau al termine del *Contrat social* in manifesta opposizione a due speculari tesi sul rapporto tra politica e religione: l'una formulata alla fine del Seicento nelle *Pensées diverses sur la comète* da Pierre Bayle secondo cui «nessuna religione è utile al corpo politico» (OC, III: 464) perché «una società di atei potrebbe svolgere ogni attività civile e morale come qualsiasi altra società» (Bayle, 1984: § 172); l'altra dal vescovo anglicano William Warburton, che nell'opera *The Alliance between Church and State* del 1736 sosteneva che «il più sicuro appoggio» (OC, III: 464) per lo Stato fosse il cristianesimo.

Rousseau respinge la tesi dell'uno e dell'altro.

Secondo Bayle «il fatto di ignorare l'esistenza di un primo Essere creatore e conservatore dell'universo non impedirebbe ai membri di questa società di essere sensibili alla gloria e al disprezzo, alla ricompensa e alla pena, così come a tutte le altre passioni umane»: la spinta a compiere azioni moralmente virtuose, «che certamente riscuoterebbero il plauso della gente», «sarebbe il desiderio di essere lodati e il tornaconto di procurarsi amici e protettori in caso di bisogno» (Bayle, 1984: § 172)⁸. A differenza di Bayle, Rousseau ritiene che «la religione [sia] utile, anzi [sia] necessaria ai popoli», come sostiene nelle *Lettres écrites de la montagne* (OC, III: 695). La sua funzione è di mantenere la stabilità dello Stato. Peraltro non

⁸ Ognun vede che l'argomento di Bayle non è irresistibile. Sarebbe valido se fosse provato che le «persone oneste nel commercio, caritatevoli verso i poveri, nemiche dell'ingiustizia, fedeli ai loro amici, aliene dall'offendere, indifferenti ai piaceri della carne, incapaci di fare un torto a qualcuno» (Bayle, 1984) fossero oggetto immancabilmente del plauso della gente.

è un'idea che compaia d'improvviso negli scritti di Rousseau. Già nel 1756 egli aveva invitato Voltaire a proporre piuttosto che «*un catéchisme de l'homme*», «*un catéchisme du citoyen*», ritenendo che (così nella lettera a Voltaire del 18 agosto di quell'anno) «una forma di professione di fede civile è una condizione essenziale della riforma delle nostre società» (C, IV: 424). Sarà poi nella «*véritable conclusion*» del *Contrat social* che Rousseau preciserà le caratteristiche che la religione civile deve avere affinché sia garantita la libertà dei cittadini.

L'idea che la religione sia necessaria agli uomini per compensare la loro carente socievolezza non è nuova nella storia del pensiero occidentale. Nuova è invece l'idea che a questa funzione non si prestino le religioni tradizionali e che occorra forgiarne una nuova, che si affianchi a quelle tradizionali senza identificarsi con esse, se si vuole che l'obiettivo dello sviluppo di «sentimenti di socievolezza» in ogni cittadino possa essere raggiunto.

Rousseau esamina la fungibilità a tale scopo di tre modelli di religione che egli chiama rispettivamente «*religion de l'homme*», «*religion du citoyen*» e «*religion du prêtre*». Nessuna di esse soddisfa i requisiti richiesti dalla funzione di integrazione sociale che Rousseau vorrebbe assegnare alla religione.

A giudizio di Rousseau la meno adatta è la religione del prete, esemplificata dal cattolicesimo. Il suo inconveniente maggiore è che pone l'uomo di fronte a «doveri contraddittori», quelli derivanti da «due legislazioni, due capi, due patrie» (OC, III: 464). Agli occhi di Rousseau, questa religione «è così palesemente cattiva, che sarebbe sprecar tempo indugiarsi a dimostrarlo» (OC, III: 464). La spiegazione del ripudio rousseauiano del cattolicesimo romano è chiara: «Tutto ciò che rompe l'unità sociale non vale niente; tutte le istituzioni che mettono l'uomo in contraddizione con se stesso, non valgono nulla» (OC, III: 464).

Invece, tanto la religione del cittadino quanto quella dell'uomo hanno agli occhi di Rousseau almeno alcuni pregi, nonostante che nessuna delle due sia esente da difetti. La religione dell'uomo è il cristianesimo del Vangelo. «In questa religione santa, sublime, veritiera, gli uomini, figli dello stesso Dio, si riconoscono tutti come fratelli» (OC, III: 465). Il suo difetto è che essa è politicamente inefficace:

Non avendo alcuna relazione particolare col corpo politico, lascia alle leggi solo la forza che traggono da se stesse, senza aggiungerne alcun'altra; e perciò uno dei grandi vincoli della società particolare resta privo di effetto. Peggio ancora, invece di affezionare i cittadini allo Stato, li distacca da esso come da tutte le cose di questo mondo. Non conosco niente di più contrario allo spirito sociale (OC, III: 465).

Va bene all'interno dello Stato fintanto che essa è soltanto una religione, senza diventare parte della sua costituzione («*pourvu qu'on*

n'en fasse pas une partie de sa constitution) (OC, III: 706). Ciò che agli occhi del cristiano (che giudica dal punto di vista religioso) è una delle maggiori virtù del cristianesimo, è invece per Rousseau (che giudica dal punto di vista politico) il suo difetto peggiore: il cristianesimo del Vangelo è «una religione tutta spirituale», «la patria del cristiano non è di questo mondo» (OC, III: 466). A differenza delle altre religioni del mondo antico «il Cristianesimo è al suo sorgere una religione universale che non ha niente di esclusivo, niente di locale, niente di caratteristico di questo piuttosto che di quel paese» (OC, III: 704); di conseguenza non può diventare una religione nazionale.


Neanche la religione del cittadino risulta adeguata secondo Rousseau. È l'unica delle tre che non metta l'uomo in contraddizione con se stesso: tra obblighi politici e doveri morali non c'è conflitto perché non c'è possibilità che un dovere morale che risultasse in conflitto con un obbligo politico possa prevalere. La religione del cittadino è però «fondata sull'errore e sulla menzogna» e tende a diventare «esclusivistica e tirannica» (OC, III: 465) perché «non estende i doveri e i diritti dell'uomo oltre l'ambito dei suoi altari» (OC, III: 464); insomma «rende un popolo sanguinario e intollerante, in modo da non ispirargli che assassini e massacri, e da indurlo a credere di compiere un'azione santa uccidendo chiunque non ammetta i suoi dei» (OC, III: 465).

L'esito dell'analisi rousseauiana mostra pertanto che nessuna delle forme storicamente disponibili di religione si presta a svolgere il compito di sviluppare adeguatamente in ogni cittadino i «*sentiments de sociabilité*». La prima è incongruente; la seconda è inefficace; la terza è intollerante.

La religione civile immaginata da Rousseau dovrà dunque essere funzionale, efficace e tollerante. Infatti, sostiene Rousseau,

importa allo Stato che ogni cittadino abbia una religione che gli faccia amare i suoi doveri; ma i dogmi di questa religione non interessano né lo Stato né i suoi membri, se non in quanto tali dogmi si riferiscano alla morale e ai doveri che colui che la professa è tenuto a osservare verso gli altri. Per il resto, ciascuno può avere le opinioni che preferisce (OC, III: 468).

I dogmi di questa «professione di fede civile» del cittadino (come è definita già nella lettera a Voltaire del 18 agosto 1756) si riducono a poco: esistenza di Dio, vita futura dopo la morte, felicità dei giusti e castigo dei malvagi, santità del contratto sociale e delle leggi. A questi dogmi positivi si aggiunge un solo dogma negativo: l'intolleranza che deve essere bandita dalla società così come devono essere espulsi dallo Stato coloro che professano la dottrina di Cipriano secondo cui *extra Ecclesiam nulla salus*, fuori dalla Chiesa non c'è salvezza.


*Religione civile
o etica pubblica?*

In verità così tollerante la religione civile immaginata da Rousseau non è. Rousseau non rinuncia infatti alla condanna all'esilio e neppure alla pena di morte nei confronti di chi non si conforma ai pochi e semplici dogmi della religione civile: l'esilio o il confino per coloro che non sottoscrivono gli articoli di questa professione di fede civile, «senza i quali è impossibile essere buoni cittadini» (*OC*, III: 468); la morte per chi «dopo aver riconosciuto pubblicamente questi stessi dogmi, si comportasse come se non ci credesse» (*OC*, III: 468).

A ciò si aggiunga che la condizione degli atei e quella degli intolleranti (che Rousseau identificava probabilmente nei cattolici) diventa molto difficile in uno Stato fondato sui pochi e semplici dogmi della religione civile rousseauiana. Gli uni e gli altri non credono ai dogmi della religione civile: i primi a qualcuno dei dogmi positivi, i secondi a quello negativo. Entrambi sono banditi dallo Stato non perché sono persone empie, ma perché non sono cittadini politicamente virtuosi, sono «asociali» (*insociables*), «incapaci d'amare sinceramente le leggi, la giustizia, la patria» (*OC*, III: 468).

Questo però più che un difetto della particolare concezione di religione civile proposta da Rousseau, sembra esserlo della religione civile in quanto tale. In quanto sacralizzazione di un'entità politica collettiva essa può esigere la violazione dell'integrità fisica e morale dei membri della società, se lo richiede il superiore interesse dell'entità politica collettiva sacralizzata. In effetti, benché la religione civile sia distinta da altre forme di sacralizzazione della politica caratteristiche dei regimi totalitari, la differenza può scomparire, perché anche una religione civile può diventare, in circostanze particolari, «intollerante, impositiva, integralista» (Gentile, 2001: XIV).

Più che di una religione civile uno Stato democratico rispettoso delle convinzioni profonde, legittimamente diverse dei cittadini, avrebbe bisogno di un'etica civile o, si direbbe meglio, di un'etica pubblica liberale. Un'etica pubblica liberale, rispettosa dei diritti della persona, a cominciare dall'intimo foro di una coscienza mite, non ha gli inconvenienti gravi (sicuramente illiberali) della religione civile rousseauiana e assai meglio di essa è in grado di dare una risposta positiva al problema dell'integrazione sociale dei membri della società, richiedendo che ogni membro della società sviluppi le virtù politiche atte a garantire la convivenza di cittadini che si considerano reciprocamente persone libere ed eguali.

- Bayle, P. (1984[1682]), *Pensées diverses sur la comète*, Paris: Nizet.
- Bellah, R. (2007[1967]), *La religione civile in America*, Brescia: Morcelliana.
- Brubaker, R. (1992), *Citizenship and Nationhood in France and Germany*, Cambridge (USA): Harvard University Press.
- Canovan, M. (2000), "Patriotism Is Not Enough", in *British Journal of Political Science*, n. 30, pp. 413-422.
- Encyclopédie, ou Dictionnaire Raisonné des Sciences, des Arts et des Métiers*, consultato il 2 settembre 2013, <http://portail.atilf.fr/encyclopedie/>.
- Ferrari, J. (1995), "De la religion civile dans la pensée politique de Jean-Jacques Rousseau", in *Études Jean-Jacques Rousseau*, n. 7, pp. 79-99.
- Galston, W. (1991), *Liberal Purposes. Goods, Virtues, and Diversity in the Liberal State*, Cambridge: Cambridge University Press.
- Gentile, E. (2001), *Le religioni della politica. Fra democrazie e totalitarismi*, Roma-Bari: Laterza.
- Habermas, J. (1992), *Faktizität und Geltung. Beiträge zur Diskurstheorie des Rechts und des demokratischen Rechtsstats*, Frankfurt am Main: Suhrkamp Verlag.
- Hand, M. (2011), "Should We Promote Patriotism in Schools?", in *Political Studies*, n. 59, pp. 328-347.
- Kateb, G. (2006), "Is Patriotism a Mistake?", in G. Kateb, *Patriotism and Other Mistakes*, New Haven: Yale University Press, pp. 3-20.
- MacIntyre, A. (1992), *Is Patriotism a Virtue?* (The Lindley Lecture), Lawrence: University of Kansas, 1984; trad. it. "Il patriottismo è una virtù?", in A. Ferrara (a cura di), *Comunitarismo e liberalismo*, Roma: Editori Riuniti, pp. 55-76.
- Müller, J.-W. (2010), *Verfassungspatriotismus*, Frankfurt-am-Main: Suhrkamp Verlag.
- Rawls, J. (1971), *A Theory of Justice*, Cambridge (USA): Harvard University Press.
- Id. (2001), *Justice as Fairness: A Restatement*, Cambridge (USA): Harvard University Press.
- Id. (2005), *Political Liberalism*, New York: Columbia University Press.
- Viroli, M. (1988), *La théorie de la société bien ordonnée chez Jean-Jacques Rousseau*, Berlin-New York: Walter de Gruyter.
- Id. (1995), *Per amore della patria. Patriottismo e nazionalismo nella storia*, Roma-Bari: Laterza.
- Id. (1999), *Repubblicanesimo*, Roma-Bari: Laterza.
- Rousseau, J.-J. (1965), *Correspondance complète de Jean-Jacques Rousseau*, éditée par R.A. Leigh, Genève: Institut et Musée Voltaire.

Id. (1996[1959]), *Oeuvres complètes*, editée par B. Gagnebin & M. Raymond, Paris: Gallimard.

Zimmermann, J.G. (1980), *Vom Nationalstolz: über die Herkunft der Vorurteile gegenüber anderen Menschen und anderen Völkern*, Zürich: Tanner und Staehelin.