$

Capitolo terzo

LA SINTESI DI “NATURA” E “CULTURA”

$

1. L'isola di Clarens

Nonostante la frammentarietà dovuta alla forma epistolare, che peraltro si presta, come già avevamo avuto modo di osservare a proposito delle *Lettere persiane* di Montesquieu, al gioco della molteplicità prospettica, e al di là della "mollezza" ed "effeminatezza" che ne rendono ardua la lettura, la ben congegnata architettura della *Nuova Eloisa*, il *roman philosophique* forse più celebre del Settecento, ci presenta – lo ha ben messo in evidenza Elena Pulcini nella sua eccellente introduzione all'edizione italiana – «*il percorso morale del soggetto amoroso*», a partire dalla contraddizione originaria e radicata nell'interiorità dell'individuo tra la dimensione passionale e quella dell'auto-conservazione. Tale conflitto, che non avrà se non una pseudocomposizione, se da un lato appare come del tutto *naturale* – ci sembra che Rousseau abbia chiaramente

colto nelle passioni una pulsione distruttiva originaria che sempre accompagna e si intreccia all'istinto conservativo dell'*amor di sé* –, si complica d'altro canto con l'avvento e soprattutto l'istituzionalizzarsi della vita sociale[1]. Tralasceremo qui tuttavia la complessa *teoria delle passioni* con il correlato processo di purificazione dell'individuo virtuoso che Rousseau mette in campo, per soffermarci piuttosto sull'esito *sociale* di tale sviluppo.

La comunità di Clarens – che significativamente a Saint-Preux ricorda l'isola deserta e deliziosa di Tinian[2] – non ha certo molto dello stato selvaggio, né si presenta come raffinata simulazione dello stato di natura; tuttavia non ha nemmeno un carattere politico-contrattuale definito, e neppure si tratta di un vero e proprio *Stato ideale*. Questa strana famiglia allargata, anello di congiunzione forse tra *natura* e *cultura* (è quanto Rousseau dirà a proposito della famiglia nel *Contratto sociale*), certo con tratti marcatamente feudali, o comunque pre-borghesi; che offre lo spettacolo piacevole «d'una casa semplice e ben governata, nella quale regnano l'ordine, la pace, l'innocenza; dove si vede riunito, senza apparato e senza fasto, tutto quanto risponde al vero destino dell'uomo»[3] – ebbene essa presenta senz'altro i caratteri della *medietà* che già abbiamo

1 Cfr. J.-J. ROUSSEAU, *Giulia o La Nuova Eloisa. Lettere di due amanti di una cittadina ai piedi delle Alpi*, trad. it. di P. Bianconi, Rizzoli, Milano 1992, p. VIII dell'Introduzione: «Ciò vuol dire – ed è questo a mio avviso uno dei punti di maggior interesse del romanzo – che il conflitto si complica poiché non è riducibile all'opposizione tra l'individuo e la società, tra la vita pulsionale individuale e la norma collettiva, bensì esso si radica nell'*interiorità* stessa del soggetto, in particolare del soggetto amoroso». L'esito finale è quella che Pulcini definisce una "soluzione conflittuale", non potendo Giulia conciliare l'amore e la virtù e d'altra parte nemmeno rinunciare all'uno o all'altra: la rimozione della passione e la *nostalgia del desiderio* l'accompagneranno così, per quanto entro una dimensione *non tragica*, fino alle soglie della morte.

2 «Ho soggiornato tre mesi in un'isola deserta e deliziosa, dolce e commovente immagine dell'antica bellezza della natura, e che pare confinata in capo al mondo per servirvi da asilo all'innocenza e all'amore perseguitati: *ma l'avido europeo ubbidisce al suo umore selvaggio e non concede all'indiano pacifico di abitarla*» (*La Nuova Eloisa*, cit., parte IV, lettera III, p. 434 [corsivo nostro]). Da notare in particolare il rovesciamento terminologico che attribuisce la *sauvagerie* – qui da intendersi come crudeltà e *fureur* – al rapace colonizzatore europeo.

3 Ivi, parte IV, lettera X, p. 463.

visto affacciarsi più volte nell'immaginario roussoiano. Composta da uomini virtuosi (ma sono essi *uomini naturali*?), Clarens rievoca il mito della prossimità naturale e della vita semplice delle società patriarcali (si ricordi l'*Essai*), lontana dalle città e perciò dalle fonti di corruzione per eccellenza. È un vero e proprio ritorno alla natura da parte di individui che, dopo aver corso il mondo ed essere stati trafitti dalla passione o delusi dai caratteri e dai costumi degli uomini che hanno incontrato, e con ciò riportato ferite che difficilmente potranno rimarginarsi, si rifugiano nel sogno incontaminato ed *insulare* di una comunità *al di fuori del tempo* e chiusa ad ogni evento esterno che non si faccia ricondurre ad un ritmo vitale e ad una dinamica sociale alquanto semplici e lineari.

Clarens è sì autarchica e "reazionaria", ma ci prefigura, prima di *Emilio* e, soprattutto, del *Contratto sociale*, l'abbozzo di una alternativa che sia anche sociale – se vogliamo *comunitaria* (qualcuno ha opportunamente ricordato a tal proposito la distinzione di Tönnies tra *Gesellschaft* e *Gemeinschaft*) – e che rompa col corso storico, ed inarrestabile, descritto nel secondo *Discorso*. È il nucleo di un'immagine ricorrente in Rousseau, che tornerà insistentemente a farsi viva lungo gli scritti autobiografici e nelle lettere, e che segnala lo sforzo di vincere il solipsismo ed anche il narcisismo cui la rottura con l'ordine sociale sembra averlo costretto, sia teoricamente che personalmente – un idillio, *non* un progetto politico, «*le repos e des amis*» essendo i soli due beni di cui il suo cuore sia ormai avido, come si esprimerà alcuni anni dopo avere scritto la *Nouvelle Heloïse*[1].

Si delinea cioè qui un ideale di vita sociale che, non potendo essere quello del *puro stato di natura* che, come sappiamo, è uno stato di isolamento e di autosufficienza individuali, sia in grado tuttavia di costituire una radicale negazione ed una possibile alternativa alla deriva delle società moderne – quei mostri che sono gli imperi e le grandi potenze (si rammenti l'immagine diderottiana delle grandi macchine), con le loro

1 Cfr. *Lettre a Christophe de Beaumont*, in *O.C.*, vol. IV, p. 927.

affollate capitali, che similmente riducono i cittadini in guisa di «macchine che non pensano, e che si fanno pensare meccanicamente»[1] – e di operare così un'*inversione* nella linea natura-cultura, che non sia negazione di quest'ultima, ma sua reintegrazione entro la cornice del quadro naturale. Clarens, per lo meno, vi accenna – nonostante i suoi forti limiti antidemocratici ed elitari. Ma vediamone gli elementi essenziali.

In primo luogo la vita rurale – e come poteva essere diversamente? Rousseau ha da sempre esaltato il mondo contadino, oltre che per la sua semplicità e per il *radicamento* al luogo naturale che esso comporta, anche a causa della essenzialità della sua funzione economica: lontananza dal lusso e dallo sfarzo delle città (i cui signori, anzi, affamano i contadini), esclusione di ogni accumulazione del capitale che non sia orientata ad una sobria prosperità e conseguente inutilità della moneta, ideale autarchico, e così via. A tutto questo si accompagna un'apologia del lavoro – e dunque dell'*utile* nella sua forma naturale e non in quella dell'egoismo estremo, secondo l'ottica di Mandeville –, attività lavorativa che, se ben suddivisa, organizzata e diretta dai saggi, autorevoli e temperati (non tirannici) padroni e proprietari, non può che generare armonia sociale e *bonheur*, proprio perché «quella divisione di lavori e di cure è il legame più forte della loro unione». Sembra qui esserci una risoluzione felice del conflitto tra divisione sociale del lavoro, e dunque asservimento ed ingiustizia che il processo di formazione della proprietà aveva comportato, ed indipendenza naturale dell'individuo, unico vero responsabile della propria sussistenza, precisamente perché i legami sociali vengono ricondotti alla loro base naturale, ed anzi essi hanno la funzione di garantire la prosperità di tutti gli individui appartenenti alla comunità[2].

1 *La Nuova Eloisa*, cit., parte II, lettera XIV, p. 249. Questa lettera, con quelle che seguono, sono dedicate alla critica della vita cittadina parigina, «vasto deserto del mondo», caos «dove regna un cupo silenzio».

2 A proposito della proprietà Rousseau ha assunto via via posizioni oscillanti, se non contraddittorie; da quelle platealmente critiche del *Discours sur l'inégalité* a quelle più in linea con le idee enciclopediche e di Locke: «Non v'è dubbio che il diritto di proprietà è il più sacro di tutti i diritti dei cittadini, e sotto certi aspetti più importante

È proprio in questa luce che va letta, almeno in parte, la tanto discussa teoria roussoiana della *differenza sessuale*:

> marito e moglie sono sì destinati a vivere insieme, ma non allo stesso modo; devono agire di comune accordo senza però fare le stesse cose. La vita che piacerebbe all'uno [dice] sarebbe intollerabile all'altro; le naturali inclinazioni sono non meno diverse delle funzioni che la natura gli impone; i loro svaghi non sono meno differenti dei loro doveri; insomma, concorrono entrambi alla comune felicità, ma per vie diverse, e quella divisione di lavori e di cure è il legame più forte della loro unione[1].

Uomo/donna sono per Rousseau ruoli naturalmente determinati, e pertanto la loro funzione sociale non può trascendere i limiti ad essi imposti da una destinazione che sembrerebbe essere originaria. Essi sono diversi sia fisicamente che moralmente e l'ordine sociale non può certo invertire l'ordine naturale – e del resto «i selvaggi non si vedono indistintamente mescolati, uomini e donne»[2].

Ciascuno trova così a Clarens una collocazione gerarchicamente definita – la libertà individuale è qui alienata e sacrificata in nome di un'armonia generale volta a garantire il comune *bonheur*: siano essi servi, padroni, uomini o donne; eppure la

---

della stessa libertà» (*Discorso sull'economia politica*, in *Opere*, cit., p. 112). Una posizione a nostro giudizio più coerente, e comunque "sbilanciata" in favore dell'interesse pubblico, verrà assunta, come vedremo, nel *Contratto sociale.*

1 *La Nuova Eloisa*, cit., parte IV, lettera X, p. 472. Sono molti i luoghi in cui Rousseau espone le sue idee in tema di ruolo della donna e di differenziazione dei sessi; la trattazione più sistematica, come è noto, la troviamo nel libro quinto dell'*Emilio*, nella lunga digressione sull'educazione di Sofia. Certo, le idee di Rousseau in proposito – non diversamente da quelle degli altri pensatori dell'epoca dei lumi, fatta eccezione forse per il solo Condorcet – risultano più "arretrate" di quanto ci si possa attendere. «La maggior parte dei testi – scrive Michèle Crampe-Casnabet – si situa al di qua del pensiero di Poullain de la Barre [...]. Il secolo dei Lumi è, nel suo insieme, meno audace. Il permanere dei pregiudizi sul "bel sesso" (come se la bellezza fosse solo da una parte) è ancor più paradossale dal momento che lo spirito dell'Illuminismo combatte apertamente ogni opinione che non sia fondata sulla ragione, ogni sistema che non legittimi le sue premesse. Paradosso, ancora, nel sostenere l'ineguaglianza intellettuale delle donne, mentre invece alcune donne (di estrazione sociale elevata) animano i salotti in cui si diffonde il pensiero filosofico, contribuiscono all'evoluzione della letteratura, alla propagazione delle scienze» (si veda il saggio *La donna nelle opere filosofiche del Settecento*, in G. DUBY e M. PERROT, *Storia delle donne. Dal Rinascimento all'età moderna*, Laterza, Roma-Bari 1991, Ed. Club, 1993, p. 252).

2 *La Nuova Eloisa*, cit., p. 472.

rigidità dei ruoli viene in qualche modo temperata e persino addolcita (è la terminologia caratteristica di Rousseau in questi passi), dal sentirsi partecipi della concordia diffusa – anche se è dai padroni che essa promana, e in ispecie da quell'ideale di virtù e di perfezione che è Giulia: «mi pare che questa familiarità moderata crea tra noi dei legami dolci e un'affezione che *ci riconduce all'umanità naturale*, *temperando la bassezza della servitù e il rigore dell'autorità*»[1]. Il mitigamento dei rapporti di subordinazione avviene soprattutto tramite l'istituzione di alcuni riti sociali, il ballo, il canto e la festa in primo luogo. Starobinski insiste giustamente su tali aspetti della vita di Clarens:

> Proprio la festa campestre offre alle anime belle uno spettacolo che simula il *ritorno* all'innocenza primitiva. Sanno bene che non è altro che un'illusione, solo che l'effetto di tale illusione è quello di *riavvicinare* in modo meraviglioso l'immagine dell'innocenza idilliaca, al punto da far credere che la fine si congiunga coll'inizio e che, al termine dell'evoluzione morale, la coscienza possa nuovamente immergersi nella spontaneità irriflessa donde la storia l'ha strappata. Ma è simulazione, gioco simbolico, non un vero ritorno all'origine[2].

Avevamo già visto come fin dalle pagine del *Saggio sull'origine delle lingue* dedicate alla descrizione dell'età aurea della nascita delle società, Rousseau si soffermi sul valore che la festa assume nel processo di formazione di legami sociali non alienati.

Nello spazio mitico di Clarens è addirittura il lavoro stesso a farsi festa – non vi è dunque più una netta separazione tra un tempo della fatica ed un tempo del riposo; «accumulare intorno a sé l'abbondanza e la gioia, e del lavoro che li arricchisce fare una perpetua festa!», ecco l'ideale cui tendere, la rottura «con la nostra epoca e i nostri contemporanei» e l'evocazione del «tempo dei patriarchi»[3]. Il quadro idilliaco si arricchisce ora di un nuovo elemento: la festa della vendemmia descritta nella lettera VII della parte quinta, accenna anche ad una giocosità volta ad operare una sorta di

1 Ivi, p. 480 [corsivo nostro].
2 J. STAROBINSKI, *Jean-Jacques Rousseau. La trasparenza e l'ostacolo*, cit., p. 154.
3 Cfr. *La Nuova Eloisa*, cit., parte V, lettera VII, p. 626.

inversione dei ruoli sociali, ben più piacevolmente e con maggior profitto di quanto non facessero nei saturnali gli antichi Romani: «Il rovesciamento che quelli affettavano era troppo vano perché potesse istruire il padrone o lo schiavo; ma la dolce eguaglianza che qui regna ristabilisce l'ordine della natura, è un'istruzione per gli uni, una consolazione per gli altri e un legame d'amicizia per tutti»[1].

Lo stato festoso generalizzato rivela così una condizione indifferente delle diseguaglianze, indifferenza che se da un lato è illusoria, poiché dalla fissità dei ruoli si esce solo «ogni tanto», e senza che ciò comporti un reale rovesciamento dell'ordine gerarchico dato, dall'altro è supportata dal carattere di medietà, oltre che di assoluta concordia, dello *status* sociale degli abitanti di Clarens, dove nessuno è re o straccione – condizioni queste che Rousseau reputa infelici perché *estreme*. Come ha opportunamente osservato Duchet «tale ineguaglianza viene ridotta al punto che si confonde coll'ineguaglianza naturale e sembra dipendere ora solo dai talenti e dalle virtù»[2]. E poi perché mai rovesciare l'ordine di Clarens, una volta che il corpo sociale quivi rappresentato, a metà strada tra la famiglia e lo Stato – tra uno stadio che conserva molti dei tratti della *pura natura* e la *cultura* al suo più alto livello di complessità e di organizzazione –, del tutto *separato* dal caos delle progressive ineguaglianze indotte dal corso storico, abbia espunto da sé il *tempo della corruzione*, per assumere una dimensione temporale ridotta a mera ripetizione di una quotidianità pacificata? La festa è il simbolo più alto di tale tempo indeterminatamente felice: dopo avere cantato «all'unisono» (meglio la melodia dell'armonia in musica, come sempre Rousseau non manca di sottolineare), «un vero fuoco di gioia intorno al quale si salta e si ride» s'alza fino al cielo – ancora l'epoca aurea dei primi fuochi delle società nascenti! E finalmente «ci si corica contenti d'una giornata trascorsa nel lavoro, nell'allegria e nell'innocenza;

1 Ivi, p. 630.
2 M. DUCHET, *Le origini dell'antropologia*, cit., vol. III, p. 185.

giornata che si vorrebbe volentieri ricominciare l'indomani, e posdomani, e tutta la vita»[1].

Clarens riproduce insomma nell'«ordine armonioso del tutto», la magnificenza che è propria della natura e che non mostra nel «concerto delle parti» altro che l'«intenzione dell'ordinatore» – ben diversamente dalla falsa magnificenza che il fasto e l'orgoglio umano mostrano prodigandosi per erigere torri che vorrebbero elevare fino al cielo e altro non sono che prove di impotenza[2]. L'ideale di ordine che si viene qui realizzando è così la scelta dell'ordine naturale delle cose contro l'ordine sociale storicamente dato e dominante (dunque: il rientro in sé e nel proprio ruolo contro l'opinione e l'apparenza; l'utile e non il superfluo; l'uniforme semplicità della campagna contro la corruzione delle città) – scelta che però fa salvo un aspetto essenziale ed ormai irrinunciabile: a Clarens – è Starobinski ad averlo rimarcato – «nel mondo della sintesi dove le anime belle ritrovano dentro di sé la conciliazione fra natura e cultura, l'"appagamento" dello stato di natura si accorderà col lavoro, ormai divenuto indispensabile. *L'indipendenza primitiva ridiventa compatibile coll'attuazione dei mezzi della civiltà*»[3]. L'*arte* e la natura, dunque, possono insieme dar luogo ad un esperimento di socialità felice: *moralizzazione della natura* e *naturalizzazione delle relazioni umane* – per riecheggiare il linguaggio del Marx dei *Manoscritti del 1844* – sono due lati di un medesimo processo.

---

1 *La Nuova Eloisa*, cit., parte V, lettera VII, p. 633. Allo stesso modo un *montagnard* dell'alto Vallese, nonostante la sua vita da *quasi-automa*, sceglierebbe di sempre rinascere per vegetare in eterno, anche qualora gli fosse offerto in cambio il Paradiso (cfr. *Lettre a Voltaire*, in *O.C.*, vol. IV, p. 1063). A proposito poi di Voltaire, non ci sembra fuori luogo l'accostamento dell'ideale idilliaco roussoiano con l'insegnamento finale che Candido trae dalle sue peripezie e che per una volta vede i due *philosophes* nemici, in disaccordo proprio sulla grande questione dell'ottimismo, stranamente allineati: «"Voi dite bene," rispondeva Candido; "ma noi bisogna che lavoriamo il nostro orto"» (cfr. VOLTAIRE, *Candido*, trad. it. di M. Moneti, Garzanti, Milano 1992, p. 95).

2 Cfr. *La Nuova Eloisa*, cit., parte V, lettera II, pp. 568-69.

3 J. STAROBINSKI, op. cit., p. 176 [corsivo nostro].

Il sogno viene però infranto. Giulia muore accidentalmente. La forza di Clarens stava nell'accolita di «anime belle» che la governava – Wolmar, patriarca illuminato accanto alla sua sposa, simbolo eminente della virtù, con i loro nomadi congiunti (sempre pellegrini, ed in procinto di partire, come lo stesso Rousseau, ma inesorabilmente attratti dalla pace edenica dei paesaggi alpini). La sua fragilità è egualmente da addebitare al valore eccessivo, ma imprescindibile, che l'individuo vi ha. Non solo: in una delle sue ultime lettere, Giulia – che, non dimentichiamolo, è il cuore di Clarens – dopo avere intessuto le lodi della comunità nella quale ha la fortuna di vivere[1], ci dà un'immagine stranamente inquietante del suo stato di *bonheur*, cosa su cui i commentatori non hanno molto insistito e che, a nostro avviso, merita invece di essere rilevata – anche perché getta un'ombra su Clarens, che rischia di incrinarne irrimediabilmente la radiosa bellezza.

Lo «*stato desiderante*» in cui si trova (l'espressione è di Elena Pulcini) – non gli innaturali desideri dei cittadini, quelli apostrofati fin dal *Discours sur l'origine de l'inégalité* – in quanto condizione universale e costitutiva dell'essere umano, se da una parte le fa confessare che «il paese delle chimere è il solo degno di essere abitato quaggiù, e il nulla delle cose umane è tale che salvo l'Essere che esiste di per sé non esiste nulla di bello se non ciò che non esiste»; dall'altro le insinua in fondo al cuore «un segreto languore», fino a sentirlo «vuoto e gonfio». Giulia fa qui la singolare esperienza della «nausea del benessere»: «Amico mio, sono troppo felice; la felicità mi annoia [...] vivo inquieta; il mio cuore non sa cosa gli manca; desidera senza che sappia che cosa»[2].

---

1 Così ella si esprime: «tutto l'incanto della nostra società sta in quell'apertura di cuore che mette in comune tutti i sentimenti, tutti i pensieri, e che fa sì che ognuno, sentendo di essere ciò che deve, si mostra a tutti così come è» (*La Nuova Eloisa*, cit., parte VI, lettera VIII, p. 714). Viene qui chiaramente espresso quel *mito della trasparenza*, che è motivo centrale della riflessione di Starobinski.

2 Cfr. ivi, pp. 718-19.

Rousseau non tralascia in questo luogo – come del resto lungo tutta la *Nouvelle Heloïse* – di mettere in opera la sua altissima e raffinata capacità di introspezione e di analisi della psiche umana (d'altra parte metà delle opere del ginevrino sono discese vertiginose negli abissi dell'Io).

L'individuo, anche nelle migliori condizioni sociali possibili, rimane dunque essenzialmente *debole*: Giulia lascia Clarens per trovare la pace solo nella contemplazione dell'Essere immenso, con una devozione che, come indulgentemente motteggia Wolmar, «è un oppio per l'anima». La sua morte ha però i caratteri tanto auspicati da Rousseau dell'animalità incosciente che si eleva sì per tramutarsi in stato cosciente, ma che nel contempo sa conservare quei tratti originari, sublimandoli nel quadro rasserenante della *religiosità naturale*: «invece di prepararsi al terribile momento, invece di metter ordine nella sua coscienza, si diverte a ornare la sua camera, a farsi bella, a discorrere coi suoi amici, a rallegrare i loro pasti; e in tutti i suoi discorsi non una parola di Dio né della salvezza!»[1]. Nell'esperienza della morte Giulia trova paradossalmente la possibilità di garantire la *durata del bonheur*, di far sì che l'istante felice si perpetui: «la mia felicità è sicura, la strappo alla fortuna; i suoi soli confini sono l'eternità».

Ma il *bonheur* di Clarens è distrutto per sempre: troppo l'edificazione della comunità perfetta si era dovuta affidare all'eccezionalità aristocratica dell'individuo, dell'«anima bella». Tutto sommato, nonostante la sua pretesa *medietà*, Clarens è un

1 Ivi, parte VI, lettera XI, p. 738. Giulia muore *naturalmente* come muoiono i selvaggi e non diversamente dall'Epicuro che beve avidamente un bicchiere di vino puro e prende un bagno caldo – e Giulia berrà proprio una coppa di vino di Spagna (il vino di Spagna di Clarens!), offertole *puro* dal suo medico, poco prima di morire. Rousseau fa qui l'elogio della *buona morte* – la greca *euthanasìa* – intesa come compimento di una *buona vita*, criticando allo stesso tempo la cattolica e terrifica «religione dei moribondi» (cfr. ivi, pp. 741-43; cfr. anche la *Lettera a Beaumont*, in *O.C.*, vol. IV, p. 1024, là dove Rousseau attacca violentemente l'arcivescovo di Parigi proprio a proposito del carattere irrazionale e *tourmentant* del cattolicesimo, per il quale «bisogna senza tregua intimidire, spaventare gli uomini»). Tra breve, quando avremo ad occuparci dell'*Emilio*, non mancheremo di tornare a soffermarci sulla concezione roussoiana della morte.

luogo abitabile solo da semidèi – non per nulla Starobinski parla di *divinizzazione* a proposito tanto di «un'attività che non esca dall'orizzonte dell'io» qual è quella di Wolmar, quanto della «oziosa indipendenza» del Jean-Jacques delle *Rêveries*[1]: sembra che di nuovo tra l'originaria libertà individuale e la vita associata – tra *natura* e *cultura* – lo iato si sia fatto incolmabile.

Rousseau dopo avere scritto la *Nuova Eloisa* – che, non va dimenticato, è pur sempre un *romanzo*, e non un'opera teoretica né tanto meno un trattato filosofico-politico – sembra voler battere altre strade. Se l'illusione aristocratica sopravviverà nella sua «anima di fuoco», e fluirà liberamente nel costruire quella *scrittura della separazione* dal mondo che sono i suoi scritti autobiografici (sullo *scrivere* e il *celarsi* di Rousseau rinviamo ancora una volta a Starobinski), si fa però urgente il bisogno di disegnare e di concepire modelli di un *uomo naturale* e di una socialità egualitaria possibile, che sfuggano all'antitesi ora denunciata e che siano pertanto, se non unificabili, almeno correlabili tra di loro: il compito è quello di riportare Clarens sulla terra, adeguandone l'istanza *utopica* all'umana *faiblesse*.

2. La formazione dell'uomo naturale

Nato nel fondo di un bosco, sarebbe vissuto più felice e più libero; ma non avendo da combattere nulla per seguire le proprie tendenze, sarebbe stato buono senza merito, non sarebbe stato virtuoso, ed ora sa di esserlo malgrado le sue passioni. La sola apparenza dell'ordine lo induce a conoscerlo, ad amarlo. Il

1 «Per Rousseau, ciò che rende l'uomo simile a Dio non è mai il frutto dell'albero della conoscenza: è piuttosto l'autosufficienza, il completo riposo dell'autosufficienza, per quanto prossima sia all'assenza di conoscenza, per quanto smorzata, fino a ridursi alla mera "sensazione dell'esistenza"» (J. STAROBINSKI, op. cit., pp. 183-84). Ma non è questo un tratto caratteristico della vita selvaggia? L'indipendente Caraibo del secondo *Discorso* che «si abbandona al solo *sentimento dell'esistenza* attuale senza idea dell'avvenire», che si mantiene a distanza dallo *stato di riflessione*, ha forse qualcosa da invidiare alle virtuose anime belle che vivono a Clarens?

bene pubblico, il quale non serve che di pretesto agli altri, è per lui solo un motivo reale. Impara a combattersi, a vincersi, a sacrificare il suo interesse all'interesse comune. [...] Io non ti esorto per ciò ad andare a vivere nelle grandi città: al contrario, uno degli esempi che i buoni devono dare agli altri è quello della vita patriarcale e campestre, la primitiva vita degli uomini, la più tranquilla, la più naturale e la più dolce per chi non ha il cuore corrotto. [...] M'intenerisco pensando quanti benefizi Emilio e Sofia possono spandere dal loro semplice ritiro, intorno a loro, quanto possono vivificare la campagna e rianimare lo zelo spento dello sfortunato contadino. [...] Si tratta di chimerica età dell'oro, e sarà sempre una chimera per chiunque abbia il cuore e il gusto guasti. Non è neppur vero che la si rimpianga, poiché questi rimpianti sono sempre vani. Che occorrerebbe dunque per farla rinascere? Una cosa sola, ma impossibile: sarebbe di amarla[1].

Rousseau sintetizza bene in questa pagina, una delle ultime di quello che vorrebbe essere null'altro che «un trattato sulla bontà originaria dell'uomo», secondo l'espressione di cui s'avvale nel *Terzo dialogo*, i caratteri essenziali di Emilio, l'uomo naturale compiuto *kat'exochèn*.

Ritroviamo qui alcune delle immagini e dei tratti tipici della *sauvagerie*, anche se il quadro concettuale di riferimento – e soprattutto il fine teorico che l'autore-educatore ora si propone – è radicalmente cambiato: Emilio è sì un selvaggio, ma non «un selvaggio da relegarsi nei deserti; *è un selvaggio fatto per abitare le città*. Bisogna che vi sappia trovare il suo necessario, trar profitto dai loro abitanti, e vivere, *se non come essi, almeno con essi*»[2]. La distanza che separa il nostro fanciullo dal *sauvage* dei *Discorsi* è la specifica differenza esistente «fra l'uomo naturale che vive nello stato di natura, e l'uomo naturale che vive nello stato di società»[3]. Ora, è precisamente questo "scarto antropologico" ciò di cui vorremmo occuparci, poiché è solo in tal modo che un riavvicinamento più generale tra *natura* e *cultura*, stato di natura e stato civile per utilizzare i termini roussoiani, risulterà forse possibile. Solamente l'attento studio delle molteplici e contraddittorie manifestazioni della diadica condizione del mondo umano nelle sue estremità, può rivelarci cioè se per caso non vi sia il modo di renderne compatibili le rispettive positive peculiarità, pena la condanna della specie a vivere in uno stato di perenne scissione.

1 *Emilio o dell'educazione*, in *Opere*, cit., libro V, p. 707.
2 Ivi, libro III, p. 490 [corsivo nostro].
3 *Ibidem*.

Il “sauvage” e il “fanciullo” potrebbero così essere interpretati come due *specie* dell'unico *genere* “uomo naturale”, che in quanto tale è categoria astratta e puramente ideale, ma che tramite quelle due figure, anch'esse non meno ideali eppure, come abbiamo visto nel capitolo precedente per il selvaggio, tendenti a designare momenti antropologici storicamente determinati, vede la possibilità di riempirsi di contenuti ed eventualmente di prospettive pratiche. Emilio potrebbe rivelarsi nella fattispecie, ben più del selvaggio americano, l'anello di congiunzione esemplare tra mondo naturale e mondo civile. D'altra parte l'uomo naturale roussoiano non è reperibile compiutamente in nessuna singola opera, poiché è reperibile in tutte: si tratta quindi di riunire i frammenti sparsi della sua immagine, così da renderne un concetto compiuto.

La complessità del lavoro che ci attende, piuttosto che alla difficoltà del testo roussoiano è da attribuire alla sua vastità e stratificazione: *Émile* non è un trattato teorico sull'educazione, né un mero manuale pedagogico, e neppure un'opera psicopedagogica o di psicologia dell'età evolutiva. Se è tutte queste cose insieme, e, ben più compiutamente, uno scritto di antropologia, in un'accezione non specialistica ma ampia e filosofica del termine, è soprattutto l'unica opera roussoiana che, per quanto asistematica nella struttura per l'esplicita scelta filosofica di campo dell'autore, può a tutti gli effetti ritenersi una *summa* del suo pensiero[1]. Ci limiteremo pertanto a

1 L'*Emilio* è una sorta di “romanzo della natura umana” (l'espressione ci viene dallo stesso Rousseau, cfr. ivi, libro V, p. 660), un vero e proprio *Bildungsroman*; il migliore ed il più importante dei suoi scritti, come a più riprese viene detto sia nelle *Confessioni* che nei *Dialoghi* (nel terzo dei *Dialogues*, l'*Émile* viene addirittura designato come depositario dei princìpi primi del sistema roussoiano, da cui sono via via ricavabili gli altri, ripercorrendo a ritroso gli scritti nell'ordine inverso della loro pubblicazione. Cfr. *Rousseau giudice di Jean-Jacques*, in *Opere*, cit., dialogo III, p. 1283). Si veda anche il giudizio di Pierre Burgelin, nella relativa introduzione all'edizione della *Pléiade*, secondo cui è «l'opera maggiore della sua maturità, quella che contiene il suo “sistema” [...] il suo libro più completo, e per il contenuto e per la sua influenza, una delle opere chiave della nostra civilizzazione» (*O.C.*, vol. IV, pp. LXXXVIII-IX). Non è facile operare sull'*Emilio* una suddivisione di tipo strutturale e per argomenti (la partizione roussoiana non ci aiuta punto), specie se si considera l'ampiezza delle materie trattate, che spaziano dall'antropologia alla pedagogia, dalla gnoseologia alla teologia, dall'etica alla politica, dalla storia all'estetica, fino ad una vera

convogliare alcuni dei molteplici temi ivi trattati, entro la sfera che abbiamo individuato, al fine di definire gli elementi utili ad una *discussione sistematica intorno al rapporto contraddittorio di natura e cultura e alla sua eventuale ricomposizione*.

Tale lettura *indiziaria* verrà facilitata dall'assunzione del paradigma della *sauvagerie*, in tutta la poliedricità di significati fin qui occorsi: opereremo cioè una sovrapposizione delle qualità e delle facoltà del selvaggio lungo il cammino circolare che porta Emilio dalla *naturalità originaria* alla *naturalità compiuta*, per farne emergere identità e diversità – quello *scarto* di cui abbiamo prima parlato. Illumineremo cioè ancora una volta, attraverso l'insipienza selvaggia, per riprendere il paradosso diderottiano, il nostro vivere civile.

Necessità e sensibilità

Emilio è innanzitutto un essere sensibile: a questo tratto originario, su cui Rousseau insisterà a lungo e la cui minuziosa educazione costituisce il compito fondamentale della formazione nei primi anni di vita, è riducibile in ultima analisi ciò che chiamiamo *natura*. Ora, su questi due termini, "natura" e "sensibilità", occorrerà essere più precisi. Pierre Burgelin ha osservato che Rousseau

e propria teoria delle passioni e dei sentimenti; possiamo tuttavia identificare una serie di nuclei tematici all'incirca secondo il seguente schema: le condizioni materiali originarie e le prime esperienze sensibili (epoca dell'infanzia) – Libro I; l'educazione negativa, l'ordine naturale dell'apprendimento e l'educazione dei sensi – Libro II; formazione dell'idea di utilità, ripresa del discorso sullo sviluppo cognitivo – libro III; le passioni, l'ordine morale, i primi studi; la *Professione di fede del vicario savoiardo* (cosmologia, teologia naturale, religioni positive, morale); l'entrata in società di Emilio – libro IV; *Sofia o la donna*, *Dei viaggi* (che contiene un sunto del *Contratto sociale*), l'amore e il matrimonio – libro V. La partizione qui proposta non deve ingannare: Rousseau interseca e confonde spesso i diversi livelli e la varietà delle materie trattate nell'opera, utilizzando anche stili diversi di scrittura, non ultima quella della narrazione romanzesca – che non significa che l'*Emilio* non sia un'opera fortemente unitaria, specie nell'intento: fare del fanciullo un uomo naturale.

gioca senza rigore con il termine natura, egli si diletta della sua ricchezza e non ha mai acconsentito a legarsi ad una definizione. La natura ha una voce, delle mani, delle tenebre e delle luci. Essa è potenza e invito, germoglio e fioritura. Va dalle funzioni fisiologiche alla coscienza morale, include ed esclude la sociabilità, l'infatuazione sessuale e l'amore coniugale, interdice scienza e riflessione ma fa appello alla ragione. Essa designa infine la campagna verdeggiante ed il suo autore. Rousseau autorizza l'equivoco di indicare discretamente al filosofo una essenza e di risvegliare nelle anime sensibili uno spettacolo[1].

Nel medesimo passo, tuttavia, l'autore ora citato fa notare come, al di là dell'ostentata ambiguità, vi sia in Rousseau una connessione ricorrente tra i concetti di *natura* e di *ordine* – vi avevamo anche noi accennato a proposito dell'ideale di ordine che informa il mito di Clarens. Possiamo dunque supporre che naturale in massimo grado sia – agli occhi di Rousseau – quell'*ordine buono* che uscendo dalle mani dell'Autore delle cose, degenera poi passando attraverso l'orgogliosa manipolazione umana, così come egli si esprime nella celebre apertura del primo libro dell'*Emilio*. E ciononostante l'ambiguità e la genericità non si dissolvono. Atteniamoci per il momento alla definizione *negativa* che in queste pagine ci viene fornita – e che forse potremmo ritenere quella prevalente – secondo cui *natura* è ciò che si mostra nell'uomo *senza che* l'alterazione conseguente al formarsi delle abitudini e delle opinioni vi sia considerata[2]. All'incirca come lo stato di natura veniva nel secondo *Discorso* ricavato *regressivamente* scrostando dal volto umano sfigurato ciò che «circostanze» e «progressi» vi avevano indebitamente aggiunto.

Rimane tuttavia fermo e più chiaramente determinato l'altro termine qui strettamente correlato allo stato naturale, proprio perché «noi nasciamo sensibili». Sulla nozione di sensibilità – *sensibilité* e *sensualité* nella terminologia roussoiana, ciò che nel linguaggio filosofico tedesco veniva un tempo semanticamente coperto dall'unico e pregnante *Sinnlichkeit* – Rousseau si esprime con estrema chiarezza in una pagina del

1 Ivi, p. LXXXIX.
2 Cfr. *Emilio*, cit., libro I, p. 352.

secondo *Dialogo*, volta a sgombrare il campo da «idee così vaghe e spesso contraddittorie». La sensibilità appare qui come l'anima stessa dei processi naturali riguardanti la specie umana, «il principio di ogni e qualsiasi azione», al punto che persino Iddio, in quanto agente, vi partecipa. Si deve però distinguere tra una «sensibilità fisica e organica, la quale, puramente passiva, sembra non aver altro scopo che la conservazione del nostro fisico e quella della nostra specie, attraverso il piacere e il dolore», e un'*altra sensibilità* «che io chiamo attiva e morale, la quale non è altro che la facoltà di legare i nostri affetti a esseri al di fuori di noi»[1] – e con ciò Rousseau ribadisce l'opzione per una soluzione *dualistica* del problema gnoseologico, e delle sue conseguenze metafisiche, in polemica con i materialisti.

La sensibilità morale, insita *ab origine* nell'uomo esattamente come l'altra, e non diversamente dalle facoltà che lo distinguono dagli animali, è suscettibile però di un *duplice sviluppo*, l'uno *positivo* l'altro *negativo* – l'esempio utilizzato da Rousseau è quello dei poli di una calamita e delle forze di attrazione e di repulsione. Ora «l'azione positiva, o attirante, è semplicemente opera della natura, che cerca di estendere e rinforzare il sentimento che abbiamo dell'essere nostro: la negativa, o respingente, che comprime e soffoca quello altrui, è una combinazione prodotta dalla riflessione»[2]. Il *sentimento dell'esistenza* ha in sé una *automatica* disposizione ad affermarsi e nel contempo a propagarsi in una misura che non solo difende, ma esalta ed arricchisce l'ordine e la magnificenza della natura; laddove, viceversa, la sua derivazione degenerata, affermazione esclusiva di Sè che tende a respingere e a negare l'*altro*, comporta altrettanto automaticamente la rottura di un'armonia che è prestabilita

1 *Rousseau giudice di Jean-Jacques*, cit., dialogo II, p. 1208. Contro la duplice passività delle due *facoltà* sostenuta da Helvétius, Rousseau annota: «Mi sembra che bisognerebbe distinguere le impressioni puramente organiche e locali dalle impressioni universali che colpiscono tutto l'individuo. Le prime non sono altro che semplici sensazioni, le altre sono dei sentimenti» (*Note a «De l'esprit» di Helvétius*, in *Lettere morali*, cit., p. 165).

2 *Rousseau giudice di Jean-Jacques*, cit., dialogo II, p. 1208.

(Rousseau non lo *dimostra*, ma, certo, vi *crede* o lo *spera*, come attestato dalle obiezioni indirizzate a Voltaire nella famosa lettera sul terremoto di Lisbona). Le ormai consolidate categorie dell'*amor di sé* – questa originaria, dunque naturale – e dell'*amor proprio*, costola degenerata dell'altra, fondano l'intero sistema della sensibilità morale e attiva dispiegata:

> La sensibilità positiva deriva immediatamente dall'amore di sé; ed è naturale che colui che ama se stesso cerchi di estendere il proprio essere e i suoi godimenti, e di appropriarsi, attaccandosi agli altri, di quello che egli sente dovere essere un bene per lui: è una cosa di puro sentimento in cui non entra affatto la riflessione. Ma non appena un tale amore assoluto degenera in amor proprio, con l'esigenza di confrontarsi, produce la sensibilità negativa[1].

Il buon Gian-Giacomo sul quale si sta qui discettando, non fa che «seguire in tutta la sua semplicità l'istinto della natura», poiché «*l'uomo sensuale* [*sensuel*] *è l'uomo della natura*; l'uomo riflessivo è l'uomo dell'opinione»[2]. La *morale sensitiva* che Rousseau avrebbe voluto consegnare ad un'opera proprio negli anni del suo massimo fervore intellettuale, e tramite cui avrebbe contribuito a «forzare l'economia animale a favorire l'ordine morale che essa turba tanto spesso», aveva precisamente il significato di ricondurre lo sviluppo dell'ordine morale entro il suo alveo naturale, non *contro* ma *attraverso* l'ordine sensibile: «I climi, le stagioni, i suoni, i colori, l'oscurità, la luce, gli elementi, gli alimenti, il rumore, il silenzio, il movimento, il riposo, tutto agisce sulla nostra macchina e conseguentemente sulla nostra anima; tutto ci offre mille appigli sicuri per regolare, nella loro origine, sentimenti dai quali ci lasciamo dominare»[3]. Ora, questo progetto trova in parte esecuzione proprio nell'*Emilio*, dove Rousseau mette ordine nello sviluppo della sensibilità, al fine di produrre un mondo morale che sia a quella contiguo ed affine. Ma per far ciò è fin dai primi vagiti che si deve intervenire – o

1 *Ibidem*.
2 Ivi, p. 1210.
3 *Le confessioni*, cit., libro IX, p. 980.

meglio che ci si deve astenere dall'interpolare i frutti innaturali della sensibilità negativa.

Torniamo ora ad Emilio. Sul suo essere sensibile originario si esercita subito la disarmonia delle tre fonti educative che Rousseau individua (la natura stessa, gli uomini, le cose – come dire, l'interiorità, l'opinione e la necessità oggettiva; a un di presso come i tre codici di Diderot, che scompigliano l'ordine naturale dello sviluppo umano) – disarmonia che induce nell'uomo così originariamente costituito una frattura che a tutta prima appare insanabile: «colui che nell'ordine civile vuol conservare la prevalenza ai sentimenti della natura non sa quello che vuole. Sempre in contradizione con se stesso, sempre titubante fra le sue inclinazioni e i suoi doveri, egli non sarà buono né per sé né per gli altri»[1]. Emilio, come il corpo del selvaggio, dev'essere così considerato al di qua di ogni scissione, preso per se stesso, nella sua intangibile autonomia; di fatti «l'uomo naturale è tutto per sé; è l'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. Le buone istituzioni sociali sono quelle che sanno meglio snaturare l'uomo, togliendogli la sua esistenza assoluta per dargliene una relativa e per trasportare l'*io* nell'unità comune»[2].

Di nuovo Rousseau parte da uno stato di autonomia e di isolamento per compiere un secondo cammino di tipo congetturale: il suo fanciullo è un «allievo immaginario», «un essere immaginario e fantastico», per di più «orfano», che però affonda le proprie radici nella natura sensibile, e «fare dal di fuori ciò che essa fa dal di dentro» è precisamente il compito che l'istitutore ideale deve proporsi[3].

1 *Emilio*, cit., libro I, p. 353.
2 *Ibidem*.
3 Per la *costruzione ideale* di Emilio cfr. ivi, pp. 362-64; per il suo carattere *congetturale* si veda anche libro IV, p. 528: «non è l'uomo dell'uomo, è l'uomo della natura. Certamente deve apparire affatto estraneo agli occhi loro», agli occhi cioè di coloro che, abitando il paese del pregiudizio, vedono Rousseau muoversi nel paese delle *chimere*, e che pertanto «ostinandosi a non immaginare possibile se non ciò che vedono,

Ci si consenta un'altra breve digressione. *Fare dal di fuori ciò che la natura fa dal di dentro*, questa locuzione non può non rimandarci alla tanto celebrata immagine di «quel verziere così metamorfosato» che è il giardino personale di Giulia a Clarens, l'«isola nell'isola» ch'ella chiama *Eliso*:

> "È un posto incantevole, è vero, ma agreste e abbandonato; non vedo traccia di lavoro umano. Avete chiusa la porta; l'acqua ci è venuta non so come; la natura sola ha provveduto a tutto il resto, voi stessa non sareste stata capace di fare altrettanto". "È vero" disse lei "che la natura ha fatto tutto, però sotto la mia direzione, e non c'è niente che non sia stato ordinato da me". [...] "Tutto è verdeggiante, fresco, vigoroso, *ma la mano del giardiniere non la si vede*; non c'è niente che smentisca l'idea d'un'isola deserta che m'è venuta entrando, e non scorgo nessuna traccia umana"[1].

Spink – che ha ricostruito attentamente il legame che stringe la *Nuova Eloisa* (in particolare quel che egli chiama il "piano Wolmar" ed il "piano Saint-Preux" in ambito educativo) alla stesura dell'*Emilio*, fin dal cosiddetto *Manuscrit Favre* – insiste anche sulla metafora del giardiniere, per ricavarne la modalità con cui, nel pensiero di Rousseau, *l'arte cerca di rimpiazzare la natura*, visto che «la società attuale soffoca la natura nell'uomo e non mette niente al suo posto»[2]. Nell'Eliso il lavoro umano e il corso della natura per una volta non si elidono e trovano anzi una sintesi in grado di produrre l'*impressione* (o l'*illusione*) della spontaneità e dell'ordine immacolato delle origini; di più, l'arte richiede qui «più cura che fatica». Esso è, per usare le parole di Starobinski, «un'opera d'arte che dà l'illusione della natura selvaggia»[3]. Ebbene, di Emilio si vorrebbe fare precisamente la stessa cosa, una sorta di prodigio che veda rifuse in sé *arte* e

---

[essi] prenderanno il giovane ch'io rappresento per un essere immaginario e fantastico, perché differisce da quelli ai quali lo paragonano».

1 *La Nuova Eloisa*, cit., parte IV, lettera XI, pp. 494 e 500 [corsivo nostro].

2 Cfr. *O.C.*, vol. IV, Introduzione alla *Première version d'Émile*, p. LXXXIII.

3 Nella *Settima passeggiata*, dopo la descrizione della sorpresa provata per il brusco passaggio da un luogo assolutamente selvaggio alla vista di un paesaggio industriale durante un'escursione botanica, Rousseau prorompe in un appassionato elogio della Svizzera, che, unica al mondo, sa «presentare una simile mescolanza della selvaggia natura e delle umane industrie» (cfr. *Le passeggiate solitarie*, in *Opere*, cit., pp. 1362-3).

natura, senza scissione alcuna.

Poiché «l'infanzia ha delle maniere di vedere, di pensare, di sentire che le sono proprie»[1], è precisa cura dell'educatore, che in questo non deve far altro che accompagnare i processi naturali, di preservare e di conservare siffatta autonomia del mondo fanciullo: dalla libera immersione nella necessità dell'oggetto all'educazione dei sensi, lungo tutto il secondo libro dell'*Emilio* ci viene offerto da Rousseau un quadro alquanto articolato di quella che egli stesso definisce "educazione negativa". Vi è anzi un ordine naturale dell'apprendimento che non deve essere alterato: il fanciullo, come il selvaggio, sente «l'interesse presente» come «il grande movente, il solo che conduca sicuramente e lontano»:

> se, invece di spingere lontano lo spirito del vostro allievo, se, invece di farlo smarrire senza tregua in altri luoghi, in altri climi, in altri secoli, alle estremità della terra, e perfino nei cieli, voi vi adoperate a tenerlo sempre in se stesso, e attento a ciò che lo riguarda immediatamente; allora voi lo troverete capace di percezione, di memoria e perfino di ragionamento; è l'ordine della natura[2].

Lo stato di attività in cui il fanciullo deve essere costantemente mantenuto ha il preciso scopo di insegnargli a commisurare la ragione e le possibilità che ne derivano alle sue proprie forze: la prassi e la razionalità non dovranno mai esorbitare l'una dall'altra, piegate come sono a confrontarsi costantemente con la necessità naturale. In questo Emilio assomiglierà, più che al goffo contadino, al *fine* selvaggio, che

> non essendo affezionato ad alcun luogo, non avendo alcun compito prescritto, non obbedendo a nessuno, non avendo altra legge che la sua volontà, [egli] è forzato a ragionare in ogni azione della sua vita; non fa un movimento, un passo, senza averne anticipatamente considerate le conseguenze. In tal modo, quanto più il suo corpo si esercita, tanto più il suo spirito si rischiara; *la sua forza e la sua ragione crescono insieme e si estendono l'una per l'altra*[3].

---

1 *Emilio*, cit., libro II, p. 394.
2 Ivi, pp. 416-17.
3 Ivi, pp. 417-18 [corsivo nostro]. Si noti come in questo caso venga data del

Dobbiamo ora determinare più rigorosamente il concetto di necessità che Rousseau ritiene prioritario in ambito educativo, e più in generale entro la sfera della condizione naturale umana.

In primo luogo il fanciullo deve sentire su di sé, non certo per un capriccio dell'educatore ma proprio perché *sente naturalmente*, tutta la fatica e il giogo della fisicità: «fate in modo che, fino a tanto ch'egli non è colpito che dalle cose sensibili, tutte le sue idee si fermino alle sensazioni; cercate che egli non scorga attorno a sé da ogni parte se non il mondo fisico»[1]. Molta sensibilità e poca ragione in principio: l'ordine ha valenza ontologica e non solo pedagogica o storica, essendo la razionalità dispiegata, come già veniva chiarito nel *Discorso sull'origine della disuguaglianza*, una fase tarda dello sviluppo antropologico proprio perché così stabilito da un innato dispositivo gnoseologico, che potrebbe come non potrebbe avere corso e divenire in atto: «di tutte le facoltà dell'uomo, la ragione, la quale non è, per così dire, che un composto di tutte le altre, è quella che si sviluppa più difficilmente e più tardi»[2]. Capovolgere il processo, inculcare nel bambino precetti di morale, insegnamenti virtuosi o quant'altre cognizioni astratte, non può che essere un «cominciare dalla fine, è voler mutare l'opera in strumento di essa».

Potremmo immaginare che la colonizzazione culturale – oltre che materiale –

---

selvaggio un'immagine tutt'altro che indolente e statica, come se si trattasse di un *sepolto vivo* nella bara naturale, a riprova del fatto che in Rousseau la figura del *sauvage* è poliedrica.

1 Ivi, p. 392.

2 Ivi, p. 393. Non diversamente per Condillac l'intelligenza è «solo la collezione o la combinazione delle operazioni dell'anima» (cfr. CONDILLAC, *Saggio sull'origine delle conoscenze umane*, in *Opere*, trad. it. di G. Viano, UTET, Torino 1976, p. 136). Circa l'influsso di Condillac e di Locke sul metodo storico-genetico roussoiano, si veda G. GLIOZZI, *Natura e società in Rousseau*, in *Differenze e uguaglianza nella cultura europea moderna. Scritti 1966-1991*, cit., pp. 387-89. «La genealogia della ragione – scrive Gliozzi –, che Condillac ricostruisce nello sviluppo dell'individuo, è trasferita da Rousseau alla storia della specie umana» (ivi, p. 389).

delle pacifiche popolazioni selvagge da parte dell'«avido europeo», tanto nella modalità distruttiva quanto in quella interattiva, verrebbe similmente giudicata, oltre che un'ingiustizia, più specificamente un atto di autonomia violata, una assurda prevaricazione, un comportamento *antinaturale* (e ciò avevamo manifestamente colto nel giudizio netto di Diderot)[1]. Ci si potrebbe a tal proposito obiettare che l'indipendenza di Emilio è alquanto fittizia, essendo l'educatore una sorta di *deus ex machina* che da dietro le quinte muove astutamente i fili della sua marionetta naturale – e la critica non sarebbe certo priva di fondamento, tant'è vero che l'educazione negativa fallirebbe il suo scopo qualora non avesse a disposizione il fantasioso bagaglio di trucchi e marchingegni *artificiali* che, per quanto discretamente, in non poche occasioni sperimenta sul fanciullo. Risponderemmo tuttavia che non dovendo far altro che assecondare il corso naturale dello sviluppo antropologico, il maestro di Emilio vorrebbe tutto sommato essere più una sorta di figura simbolica, di quanto non sia un precettore in carne ed ossa[2].

Quella che abbiamo definito una *libera immersione nella necessità dell'oggetto* è il tratto distintivo dell'educazione negativa raccomandata da Rousseau: è bene che il fanciullo «senta per tempo sulla sua testa altera il duro giogo che la natura impone all'uomo, il pesante giogo della necessità, sotto il quale bisogna che ogni essere finito si pieghi; che veda questa necessità nelle cose, mai nel capriccio degli uomini; che il freno

1 Sono innumerevoli i luoghi delle sue opere in cui Rousseau condanna ogni forma di oppressione in generale, e di conquista politica o coloniale in particolare. Egli è, non c'è dubbio, «difensore indiscreto del debole e dell'oppresso che magari non conosce nemmeno» (si veda il *Secondo Dialogo*), che sempre prova «una violenta avversione per le classi che dominano le altre» e che odia i grandi e il loro stato (come scrive nella *Quarta lettera a Malesherbes*). All'occorrenza, si fa anche *patriota ed irredentista corso!*

2 Cfr. *Emilio*, cit., libro I, p. 371: «il fanciullo, nascendo, è già discepolo, non del precettore, ma della natura. Il precettore non fa che studiare sotto questo primo maestro e impedire che le sue cure siano contrariate». Pur tuttavia la figura del *mentore* ha, tanto negli scritti quanto nella biografia di Rousseau un'importanza che va sottolineata. Come dice Burgelin «nell'universo mitologico di Rousseau, l'archetipo del superuomo s'oppone a quello dell'umanità puerile» (*O.C.*, vol. IV, Introd., p. CXXXII).

che lo trattiene sia la forza e non l'autorità»[3]. La potestà sul fanciullo ha così valenza oggettiva, naturalmente determinata e non soggettivamente, e dunque arbitrariamente, fatta calare dall'alto del mondo degli adulti. È solo in questo modo che l'onnipotenza infantile può essere dominata: è il bisogno naturale e non il comando esterno la molla fondamentale dello sviluppo, l'unica condizione che possa garantire «l'esercizio della libertà naturale» da parte del fanciullo. Certo, una libertà ancora *in nuce*, trovandosi egli in uno stato di *faiblesse*, dunque di dipendenza fisica e materiale – debolezza originaria che se è dell'uomo in generale, nel fanciullo è in massimo grado.

Non vogliamo qui discutere – non ci sentiamo in grado né è questo il luogo per farlo – della validità pedagogica delle teorie roussoiane; del resto, la maggioranza degli studiosi ha riconosciuto lo straordinario significato rivoluzionario che esse avrebbero rivestito negli anni a venire – e ciò nonostante la loro paradossale, per lo meno in parte, inapplicabilità. Quel che ora ci interessa è la valenza antropologica delle osservazioni di Rousseau, la loro capacità cioè di costituire una *teoria compiuta dell'uomo naturale*, che ne metta in rilievo le possibilità nonché i caratteri. Un fanciullo così preservato dall'aria pestilenziale delle città, lontano dalla corruzione dei costumi e dalle società, ed allevato nella sua propria sfera naturale – sia fisicamente che spiritualmente, poiché egli vive all'aria aperta e in campagna, e può contare su un maestro speciale, che *sa cosa sia natura* – ebbene tale prodigio costruito quasi in provetta come l'*homunculus* alchemico, ma per nulla chimerico poiché i suoi fondamenti sono tutti interni alla sensibilità, ci mostra lo spettacolo della formazione di un insieme di idee sorprendentemente simili ai tratti esistenziali tipici della *sauvagerie*.

In primo luogo le idee del dolore fisico e della morte. O meglio il progressivo familiarizzarsi con esse, dato che nella loro astrattezza non potranno essere rappresentate e concepite da Emilio se non in una fase più tarda. È l'ordine naturale che

3 *Emilio*, cit., libro II, p. 394.

ancora una volta s'impone: se la necessità naturale è la condizione prima della libertà e dell'indipendenza di Emilio, che solo in quella riconosce i propri limiti – anche se ben presto vi vedrà gli strumenti per superarli –, la medesima necessità gli impone il giogo dei dolori, dei mali, dei pericoli e degli accidenti della specie, ma secondo modalità e gradazioni del tutto naturali. Fino al grado estremo della morte: «quanto più lo si familiarizzerà con tutte queste idee, tanto più lo si guarirà dall'importuna sensibilità che aggiunge al male l'impazienza di tollerarlo»[1].

La tradizione di pensiero cui Rousseau si riallaccia in questi passi è, come risulta evidente, quella che va dall' Epicuro della *Lettera a Meneceo* per giungere fino a Montaigne: «l'approssimarsi stesso della morte non essendo la morte, la sentirà appena come tale; egli non morrà, per così dire; sarà vivo o morto, e niente altro»[2]. Così muoiono i selvaggi, i quali «si spengono infine, senza che gli altri s'accorgano che cessano d'esistere, e quasi senz'avvedersene loro stessi»[3].

Ne deriva in secondo luogo una percezione e una visione del tempo del tutto peculiare: Emilio vive immerso nella pienezza del presente. L'intera opera roussoiana è punteggiata di considerazioni sulla temporalità che fanno della categoria del presente, del qui e dell'ora e del sentimento dell'esistenza, un carattere centrale ed irrinunciabile della vita umana naturale.

1 Ivi, p. 428.

2 *Ibidem*. Così Epicuro si rivolge al suo diletto discepolo: «Abituati a pensare che nulla è per noi la morte: in quanto ogni bene e male è nel senso, laddove la morte è privazione del senso. [...] Il più orribile dei mali, la morte, non è dunque nulla per noi; poiché quando noi siamo, la morte non c'è, e quando la morte c'è, allora noi non siamo più» (EPICURO, *Lettera a Meneceo*, in *Opere*, cit., p. 32). In questi tempi malsani di eccessi di terrore o di fascino della morte, riscoprirne il lato più semplicemente naturale, e pertanto guardarla con un poco di razionalità, senza morbosità alcuna, questo sì sarebbe un progresso spirituale!

3 *Discorso sull'origine della disuguaglianza*, in *Opere*, cit. p. 45. Accenti pressoché identici si ritrovano nell'*Emilio*: «La prima legge della rassegnazione ci viene dalla natura. I selvaggi, come le bestie, si agitano pochissimo contro la morte, e la sopportano quasi senza lamentarsi» (in *Opere*, cit., libro II, p. 387). E del resto – come viene detto nella *Lettera a Voltaire* – la morte «è un male quasi soltanto per via dei preparativi da cui la si fa precedere» (*O.C.*, vol. IV, p. 1061).

Abbiamo già visto in più d'una occasione che il *tempo selvaggio* – in quanto tempo della natura – predilige la forma dell'immediatezza, non preoccupandosi affatto di quanto il futuro – un di là da venire carico di mali, di tristi presagi e, non ultima, della paura della morte – possa riservare. Più rigorosamente un *futuro* non è nemmeno concepibile, essendo il mondo selvaggio astorico, immobile, ripetizione indefinita di sé e del suo circolo limitato di eventi connessi ai pochi bisogni. Anche nel caso di Emilio la preoccupazione di Rousseau è precipuamente quella di preservare il godimento del presente gioioso dell'infanzia, «d'un tempo così corto» che sfugge dalle mani di questi piccoli innocenti:

> Padri, sapete voi il momento in cui la morte attende i vostri figli? Non vi preparate dei rimpianti, togliendo loro i pochi istanti che la natura dà loro: appena essi possono *sentire il piacere di esistere*, fate in modo che ne godano; fate che, in qualunque ora Dio li chiami, non muoiano senza aver gustata la vita. Quante voci si leveranno contro di me! Odo da lontano i clamori di quella falsa saggezza che ci getta incessantemente fuori di noi, che sempre conta il presente per nulla, e, inseguendo senza posa un avvenire che fugge via via che ci si avanza, a forza di trasportarci dove non siamo, ci trasporta dove non saremo mai[1].

Un Rousseau alquanto compiaciuto, indugia qui a lungo sulla gaia immagine del *giorno d'allegrezza pieno* che si va vieppiù annunciando per il fanciullo «tutto dedito alla sua esistenza attuale, e godente di una pienezza di vitalità che sembra volersi estendere fuori di lui». Ciò che ha fatto di Emilio una *macchina sensibile* perfetta, è stata l'acribia dell'educatore nel coltivarne la sensibilità, non vi ha dubbio. Torniamo così alla base naturale del processo di formazione. Il nostro fanciullo, immerso fin da subito nella coriacea necessità oggettiva, deve poter sperimentare la molteplice varietà degli elementi: «Emilio starà nell'acqua come sulla terra. Perché non deve poter egli vivere in tutti gli elementi? Se si potesse imparare a volare nell'aria, ne farei un'aquila;

1 *Emilio*, libro II, p. 384 [corsivo nostro].

ne farei una salamandra, se si potesse abituare a sopportare il fuoco»[1]. Ravvisiamo qui una differenza evidente tra l'*onnilateralità* che l'educatore vorrebbe garantire al suo discente, a partire da una *Sinnlichkeit* lungamente esercitata e in grado di consentirgli l'adattamento in ogni ambiente sociale o naturale possibile, e, da una parte l'uso circoscritto di tali potenzialità nel mondo selvaggio, per palese mancanza di utilità; dall'altra la mutilazione dello sviluppo sensibile e la negazione della libertà di movimento, fin dalle fasce e dalle dande dei neonati, cui assistiamo nelle nostre asfittiche città: Emilio è privilegiato, poiché può unire l'indipendenza della *sauvagerie* all'apertura d'orizzonti che solo la società civile sa dare, evitandone i vizii deformanti dello snaturamento[2]. Rousseau si diffonde a lungo sull'educazione sensibile: il suo allievo eserciterà i cinque sensi in tutta la gamma possibile di esperienze, anche le più anomale ed inconsuete, anzi specie in quelle. Emilio dovrà adusarsi all'oscurità, al deforme, dovrà correre a piedi nudi, immergersi nell'acqua ghiacciata, misurare ogni cosa ed imparare ad usare riga e compasso – senza nulla apprendere dai libri, ma tutto dall'*unico vero libro che mai c'inganna*. In tutto ciò non dev'esservi comunque una

---

1 Ivi, p. 429.

2 *L'uso del termine Sinnlichkeit non è casuale: accostare le pagine di Rousseau sullo sviluppo sensibile a quelle dei Manoscritti economico-filosofici in cui Marx prospetta «la completa emancipazione di tutti i sensi umani e di tutte le qualità umane» da ottenersi attraverso la soppressione della proprietà privata, non ci pare sia fuori luogo. Emilio assomiglia alquanto all'«uomo totale» di Marx, che è uomo naturale in quanto uomo sociale disalienato, che nell'emanciparsi si riappropria della sua onnilateralità sensibile. Con una non irrilevante differenza: l'alienazione e la sua soppressione sono per Marx socialmente e storicamente determinate, l'uomo è ente sociale, così come ogni sua facoltà, attività o produzione spirituale, laddove per Rousseau il fanciullo-selvaggio è sì fatto per vivere in città, ma la sua formazione è del tutto estranea al contesto sociale: l'uomo naturale di Rousseau, che come quello marxiano è un uomo totale ed onnilaterale, sembra d'acchito fuggire dalla società più di quanto non si preoccupi di trasformarla (vedremo tra breve, però, come ciò non sia del tutto esatto). Ben altrimenti, secondo Marx «la società è la compiuta consustanziazione dell'uomo con la natura, la vera resurrezione della natura, il realizzato naturalismo dell'uomo e il realizzato umanismo della natura» (K. MARX, Manoscritti economico-filosofici del 1844, in Opere filosofiche giovanili, a cura di G. della Volpe, Editori Riuniti, Roma 1971, p. 227; sull'educazione dei sensi e in generale sulla Sinnlichkeit, cfr. in particolare pp. 229-33).*

eccessiva predeterminazione: se la sensibilità ed il suo progressivo sviluppo sono naturalmente definiti, è però consigliabile – ma anche questo ha una sua causa naturale – non dare in ogni cosa ad Emilio «una forma così determinata, che gliene costi troppo il cambiarla in caso di necessità». Fluidità ed onnilateralità nella percezione e nell'appropriazione del mondo oggettivo sono modalità della crescita forse più naturali che sociali. La metafora primaverile che conclude le pagine dedicate all'educazione dei cinque sensi, con il riferirsi alle immagini confortanti e commoventi ad un tempo del germogliare, della rinascita, del rianimarsi della natura, ed allo scarto in esse percepibili tra *ciò che è* e *ciò che può essere*, tra un presente statico e un succedersi di momenti, tra fattualità e desiderio, allude ad una concezione dell'infanzia che è insieme piena di sé e però *incompiuta ed aperta a ciò che non è ancora*: «Questa è la sorgente dell'incanto che si prova nel contemplare una bella infanzia piuttosto che la perfezione dell'età matura»[1].

Emilio, giunto a questo stadio, «ha forze superiori a quelle che gli occorrono; è il solo tempo della sua vita in cui si troverà in questo caso». Ma che fare di una tale *eccedenza energetica* senza rovinare l'opera? È forse possibile che la legge della necessità, per mezzo della «curiosità naturale» (che è altro dal *philodoxos* «ardore di sapere» dello pseudosapiente), sortisca una forma di «riguardo per ciò che è utile», che a sua volta possa condurre «a ciò che è conveniente e buono»?[2]

1 *Emilio*, cit., libro II, p. 451. Rousseau sostiene ad ogni modo – contro Helvétius – che la specificità individuale è già naturalmente determinata, e comunque mai del tutto riconducibile all'influsso totalizzante dell'ambiente socio-educativo. Si veda in proposito un passo dell'*Eloisa*: «Oltre la costituzione comune alla specie, *ognuno trova nascendo un temperamento personale*, che determina il suo genio e il suo carattere; non si tratta né di cambiarlo né di costringerlo, *ma di formarlo e di perfezionarlo*. [...] Cosa risulta da un'educazione iniziata già dalla culla, sempre con la stessa formula, senza riguardo alla *prodigiosa varietà degli spiriti?*» (*La Nuova Eloisa*, cit., lettera III, parte V, pp. 585-86 [corsivo nostro]). Non diversamente, al di là dell'universalità delle facoltà umane, non dovrà meravigliare (se non per ciò che potrà insegnarci), l'altrettanto *prodigiosa varietà di culture e nazioni!*

2 Cfr. *Emilio*, cit., libro III, p. 457. Compare qui una modalità del *progresso*, che sembrerebbe tuttavia non avere alcuna valenza storica o sociale, volta com'è a

La formazione dell'idea di *utilità* – l'utile per sé e per la propria conservazione: puro *amor di sé*, istinto primordiale che l'uomo ha in comune con gli animali – avrà un posto privilegiato nel processo educativo. Non è un caso che l'unico libro che Emilio deve per il momento leggere sia il *Robinson Crusoe*, «il più felice trattato di educazione naturale» che mai sia stato scritto. L'interesse di Rousseau per il celebre romanzo di Defoe, ha però un motivo di ordine più generale: Emilio avrà per suo tramite l'opportunità di potersi identificare nel salutare mito dell'uomo naturale ed autosufficiente (poco importa che lo *pseudoselvaggio* Robinson sia l'eroe-simbolo della libera e trasgressiva intraprendenza borghese, nonché il prototipo del pio puritano che più che nella società ripone la sua fiducia nella Provvidenza), immagine peraltro costruita nelle ideali condizioni del più estremo isolamento. Egli non dovrà far altro che agire *come* Robinson Crusoe, e cioè «mettersi al posto di un uomo isolato, e [di] giudicare di tutto come quest'uomo ne deve giudicare lui stesso, avuto riguardo alla propria utilità»[1]. L'isola deserta diventa così un'*idea regolativa*, lo stato in base al quale commisurare ed «apprezzare tutti gli altri».

L'esaltazione della tecnica e la scoperta della essenzialità per l'uomo dell'attività lavorativa anche al di fuori dei vincoli sociali, sono elementi centrali dell'opera di Defoe che non ci sembra debbano entrare in collisione con le vedute di Rousseau in proposito: solo «l'introduzione del superfluo rende indispensabile la divisione e la distribuzione del lavoro», e nel contempo il passaggio dalla pratica delle arti naturali – che vengono

---

considerare la sequenza "necessità→utilità→bontà" in un'accezione naturale, ed intendendo con ciò essenzialmente la linea di sviluppo che dall'*amor di sé*, senza degenerare in *amor proprio*, «diretto nell'uomo dalla ragione e modificato dalla pietà, produce l'umanità e la virtù» (cfr. *Discorso sull'origine della disuguaglianza*, cit., nota XV, p. 94). È vero che Emilio è già stato adusato all'*idea di proprietà*, ma non tanto nel suo significato sociale, quanto nella connessione che essa ha, insieme al lavoro, con la conservazione di sé ed il benessere, i quali sono «sentimenti primitivi» (cfr. *Emilio*, cit., libro II, p. 400).

1 Ivi, libro III, p. 473.

esercitate dai selvaggi e dai solitari – alla ricerca delle arti industriali[2]. Il lavoro anzi, e specialmente il lavoro manuale, costituisce un elemento della naturalità che si riversa in ogni condizione antropologica o storica possibile; è bene quindi dotare della solidità che l'agricoltura, la siderurgia o la falegnameria possono garantire all'interno di un ordine sociale instabile, chi si sta preparando ad entrarvi senza tema alcuna di eventuali crisi o rivoluzioni. Ad Emilio, pertanto, «occorre un mestiere quale avrebbe potuto servire a Robinson nella sua isola».

Da quanto è venuto fin qui emergendo, non può sfuggire che lo stato di relativo isolamento del selvaggio e l'autonomia sensibile di Emilio devono per molti aspetti considerarsi paralleli ed in sintonia: il loro mondo è un mondo di bisogni limitati e naturalmente determinati; lo sviluppo cognitivo che ne governa la dinamica si presenta in sé equilibrato – e come potrebbe essere diversamente? – nonché del tutto adeguato a risolvere i problemi che l'ambiente esterno pone. Emilio sente, come il selvaggio, e anzi più di lui, vista la sua assoluta *faiblesse*, che di fronte alla dura realtà della necessità – la natura in forma di *ostacolo*, anche quando questa assume l'aspetto tetragono della volontà non arbitraria dell'educatore –, non può che rispondere con i mezzi egualmente naturali (ed alquanto limitati, anche se perfettibili) che gli sono propri: è una lezione che non dimenticherà.

Tuttavia la concezione roussoiana del lavoro astrae qui totalmente dalla sua sostanza sociale: il primitivo, il selvaggio, lo stesso naufrago catapultato nell'isola deserta (ma quest'ultimo fornito di cognizioni ben più complesse e "avanzate" di quelli, proveniendo egli dal mondo *civile*), lavorano naturalmente *per se stessi*, per la propria conservazione. Emilio li imiterà, così da poter garantire l'indipendenza e la libertà del suo stato naturale, ma con una differenza: egli dovrà un giorno ripartire dalla sua isola deserta ed approdare ai lidi del vivere civile.

2 Cfr. *ibidem*.

L'ordine morale

Si tratta ora di riflettere su come Rousseau concepisca un passaggio così delicato e rischioso. Emilio alle soglie della società è soprattutto l'*uomo naturale onnilaterale*, colui cioè che avendo seguito le leggi di natura e godendo della pienezza della sua educazione sensibile, adusato alla necessità, libero al contempo pur nei limiti da questa tracciati, immerso nel presente e privo dell'innaturale paura della morte, dunque *aperto ad ogni evenienza futura* – si trova in una condizione nella quale nessuna possibilità gli viene preclusa: «egli ha uno spirito aperto, intelligente, pronto a tutto, e, come dice Montaigne, se non istruito, almeno istruibile». Il problema è però come «eccitare e alimentare questa sensibilità nascente», sensibilità che sappiamo essere diversa dalla precedente che era di ordine fisico-naturale, mentre si tratta invece ora di insegnare ad Emilio a muoversi nel mondo dei sentimenti e della volontà, ad un livello che è essenzialmente sociale e, pertanto, morale.

Sarà, non ne dubitiamo, la linea dell'amor di sé contro quella dell'amor proprio, a dover essere sollecitata ed attivata – l'espansione contro la repulsione (le medesime espressioni dell'*Emilio* ricorreranno, come abbiamo visto, anche nei *Dialogues*) – prospettando in tal modo una progressiva moralizzazione degli impulsi biologici originari (tra cui la *pitié*), che fanno dell'uomo un ente costitutivamente *buono* e non malvagio (è questa la sorprendente semplicità del *sistema*, cosa di cui Rousseau va tanto fiero). Ora, se tali impulsi si mantengono nel cuore del *sauvage* ad un livello embrionale, avendo egli una ridotta quando non nulla vita relazionale, in Emilio dovranno finalmente emergere dallo stato di latenza in cui si trovano, per dispiegare

tutta la loro potenzialità, poiché solo così garantiranno della tenuta del suo stato naturale contro le insidie della società in procinto di accoglierlo: del tutto paradossalmente sarà una *socialità istintuale* a contrapporsi ad una *socialità precostituita* – entrambe nate, ed è qui il paradosso, ma poi diversamente divenute, da una comune matrice antropologica.

Si badi bene che tale *morale originaria* avente al suo centro la pietà, il primo sentimento «secondo l'ordine della natura», e di cui Rousseau detta nell'*Emilio* le tre massime generali, ha *validità universale*, ed è dunque a suo giudizio precedente allo stabilirsi di nazioni e di classi particolari, dunque *presociale* (a rigore è una morale che non è una morale, se si ammette che sono i rapporti sociali ad essere l'oggetto di qualsiasi codice normativo)[1]. Ciò che fa dire a Rousseau: «rispettate dunque la vostra specie; pensate che è composta essenzialmente dalla colleganza [*collection*] dei popoli»[2].

Qualche pagina dopo viene di fatti enunciata una definizione di *entità morali* quali «affezioni dell'anima illuminata dalla ragione», che è inequivocabile: il mondo morale non è altro che «un progresso ordinato delle nostre affezioni primitive [...] tutto il diritto della natura non è che una chimera, se non è fondato su di un bisogno naturale al cuore umano»[3]. Ma Emilio si troverà di fronte un *mondo rovesciato*, dove «lo spirito universale delle leggi di tutti i paesi è di favorire sempre il forte contro il debole». Altrettanto universalmente però, e nonostante la «prodigiosa diversità di costumi e di caratteri», ed «alcuni usi incerti e bizzarri, fondati su cause locali che ci sono sconosciute», il vicario savoiardo ci designerà nella loro evidenza fattuale le nozioni

---

1 «Il principio fondamentale di ogni morale, su cui ho ragionato in tutti i miei scritti, e che ho sviluppato in quest'ultimo con tutta la chiarezza di cui sono capace – il riferimento è appunto all'*Emilio* – è che l'uomo è un essere naturalmente buono, amante della giustizia e dell'ordine; che non vi è alcuna perversità originaria nel cuore umano, e che i primi moti della natura sono sempre retti» (*Lettre a C. de Beaumont*, in *O.C.*, vol. IV, pp. 935-36).

2 *Emilio*, cit., libro IV, p. 505.

3 Ivi, p. 512.

trasversali a tutte le culture di *bene* e di *male*, insieme rivelandoci il «principio innato di giustizia e di virtù» che ha nome *coscienza*. L'allievo avrà così il privilegio del gioco cognitivo che dall'*interiorità* – un *interno* che ha valenza ontologica, non psicologica – lo porterà all'*esterno*, per poi farlo *rientrare in sé* ogni volta che vorrà – laddove il rimpianto *sauvage*, che non corre i pericoli dell'esteriorità e della corruzione, rimane ognora in se stesso, ancorato alla sua origine, *senza potere o volere uscire dal circolo ristretto della naturalità*:

> Non sono i filosofi che conoscono meglio gli uomini; essi non li vedono che attraverso i pregiudizi della filosofia; e io non conosco alcuno stato in cui ve ne siano tanti. Un selvaggio ci giudica più saggiamente di quello che faccia un filosofo. Questi sente i suoi vizi, si sdegna dei nostri, e dice fra sé: «Noi siamo tutti cattivi». L'altro ci guarda senza commuoversi, e dice: «Voi siete dei pazzi». Egli ha ragione; poiché nessuno fa il male per il male. *Il mio allievo è questo selvaggio, con questa differenza*, che Emilio, avendo riflettuto di più, confrontato più idee, visto i nostri errori più da vicino, si tiene maggiormente in guardia contro se stesso, e non giudica se non di quanto conosce[1].

Sarà dunque cura dell'educatore di mostrargli il mondo umano, dei rapporti sociali, delle passioni, della morale, e di farlo però un poco di sbieco e da lontano, non certo per alterigia; la passione fondamentale che muoverà Emilio sarà ovviamente la *pietas* – ciò che gli farà stimare ogni individuo e disprezzare la moltitudine: «sappia egli che l'uomo è naturalmente buono, lo senta, giudichi del suo prossimo da se stesso; ma veda come la società depravi e perverta gli uomini; trovi nei loro pregiudizi la sorgente di tutti i loro vizi; sia portato a stimare ogni individuo, ma disprezzi la moltitudine; veda che tutti gli uomini portano presso a poco la stessa maschera, ma sappia anche che vi

1 Ivi, p. 520 [corsivo nostro].

sono dei visi più belli della maschera che li copre»[1].

Quel che segue è una lunga teoria di insegnamenti e di dottrine – forse meno rivolta ad Emilio di quanto non voglia in realtà essere un'esposizione quasi sistematica del pensiero roussoiano – che comprendono la storiografia, la teologia, la morale, la teoria antropologica della differenza sessuale: idee che consentiranno al fanciullo naturale di non uccidere interamente in sé la naturalità una volta entrato in società[2]. Non vaglieremo qui le lunghe digressioni con le quali un Rousseau proclive al dibattito filosofico si cimenta – specie nella *Professione di fede*, questa breve e però densissima *summa* della metafisica roussoiana.

La *morale sensitiva*, se affonda le sue radici nella natura, dunque nel cuore dell'uomo dove viene da quella scritta con «caratteri indelebili», nulla ci dice tuttavia su come si possano risanare le città dove Emilio è destinato, pur da *sauvage*, a vivere (o a peregrinare). E del resto il trattato sull'educazione di Rousseau non si pone questo compito: esso è – almeno formalmente – destinato a far risorgere la naturalità in un individuo privato, entro una classe agiata, e che vive in uno stato monarchico-feudale – un *homme*, non un *citoyen*, come egli stesso ci chiarisce fin dall'inizio. Spink ha messo in rilievo tale *impasse*, da cui Rousseau non uscirà che «rinunciando, provvisoriamente, al quadro politico del suo pensiero, e isolando i problemi della pedagogia da quelli della città»[3].

Eppure, nonostante la netta separazione che viene a porsi tra riforma dell'uomo e riforma dello Stato, non solo perché trattate esteriormente in libri diversi (e comunque

1 Ivi, p. 514.
2 L'*addio a Parigi* con cui si conclude il quarto libro annuncia in verità un'entrata in società alquanto relativa, dato che Emilio e Sofia si dedicheranno al tentativo di ristabilire un equilibrio tra natura e società scegliendo di vivere in campagna, esattamente come Wolmar e Giulia a Clarens.
3 Cfr. *O.C.*, vol. IV, Introd., pp. XLIX e sgg.

Emilio ricomprende in sé anche la teoria politica), ma in quanto sono tenute distinte anche in linea di principio, il problema della grave frattura che si è storicamente aperta tra *natura* e *società* si fa sentire anche in più luoghi del testo che stiamo esaminando.

Ci limiteremo per il momento ad alcune osservazioni generali sull'opposizione natura/società e sul modo di superarla dialetticamente, così come vengono emergendo nell'*Emilio*, in vista di una loro collocazione all'interno del "sistema", e sulla scorta di quanto fin qui rilevato in tema di *uomo naturale*. Riteniamo a tal proposito fondamentali alcune pagine poste in principio del secondo libro, cui ci tocca tornare, e che rappresentano una potente sintesi della questione principale che stiamo affrontando.

«Riunire i vantaggi dello stato naturale con quelli dello stato civile»

Rousseau considera qui innanzitutto la condizione di prevalente *negatività* con cui la felicità umana – il *bonheur* – deve essere concepita e misurata, e ciò in conseguenza della dinamica del desiderio: ma se «ogni desiderio suppone una privazione», è soprattutto «nella sproporzione dei nostri desideri e delle nostre facoltà che consiste la nostra miseria». L'accesso alla felicità, o semplicemente ad uno stato che racchiuda in sé la minor quantità possibile di mali e di dolori, è così una semplice questione di *aritmetica del desiderio*, se così possiamo dire: non si deve far altro che «diminuire l'eccesso dei desideri sulle facoltà», così da sortire un effetto di riequilibrio che consiste «nel mettere in eguaglianza perfetta la potenza e la volontà». Il fanciullo e il selvaggio – da posizioni diverse, l'uno debole ma aperto a sviluppi successivi, l'altro del tutto autosufficiente ma in qualche modo congelato in una dimensione temporale immobile ed essenzialmente astorica – rinviano entrambi, e lo ricordano a noi civilizzati

smemorati, a quel che la natura ha «dapprima istituito». All'uomo naturale non vengono dati «se non i desideri necessari alla sua conservazione, e le facoltà sufficienti per soddisfarli. Essa ha messo tutte le altre come *in riserva in fondo alla sua anima*, perché si sviluppino quando sia necessario». Rousseau non parla qui delle facoltà originarie come aveva fatto nel secondo *Discorso*, la *libertà* e la *perfettibilità*, ma sembra sottintenderle là dove fa riferimento a quelle potenziali, eccedenti rispetto al fabbisogno dello stato primitivo, e pure giacenti in fondo all'animo umano. Egli introduce però una nuova facoltà, su cui, come già abbiamo accennato, Derrida ha molto insistito, che risulterà avere effetti moltiplicatori (e a volte devastanti) proprio sulla dinamica dei desideri, e che anzi costituirà l'impulso principale per uscire dallo stato di natura: «l'immaginazione, la più attiva di tutte, si sveglia e le sorpassa». L'immaginazione proietta l'uomo al di fuori dei suoi limiti naturali, permettendogli di estendere i suoi desideri ben al di là della loro soddisfacibilità, cosicché se «il mondo reale ha i suoi limiti, il mondo immaginario è infinito»[1].

La contrapposizione di uno stato *estensivo*, in cui le energie vengono liberate tutt'intorno per conquistare nuovi spazi ed insieme nuove miserie, ad uno *intensivo*, che fa del *ritorno in sé* dell'uomo e del suo rientro nella catena naturale l'unica meta, non è certo una novità del discorso roussoiano, e si arricchisce qui di ulteriori elementi e di nuove metafore. Tornano temi ormai consueti, quali la polemica contro la medicina e l'ideologia della guarigione ad ogni costo, il riferimento alla naturalità della morte del selvaggio, la critica alla fuga alienante, che ha nome "previdenza", dal godimento del tempo presente. L'uomo è così dislocato dal suo luogo naturale, alienato ed allontanato da sé, in uno stato di *non esistenza* e in un tempo perturbato dalla paura della morte:

1 Cfr. *Emilio*, cit., libro II, p. 385 [corsivo nostro]. Anche Giulia – come già abbiamo rilevato – fa l'esperienza dell'infinità immaginifica cui il desiderio conduce, cogliendo in ciò la distanza che separa il mero esistente da *ciò che non è*.

O uomo! Rinchiudi la tua esistenza dentro di te e non sarai più infelice. Resta al posto che la natura ti assegna nella catena degli esseri, niente potrà fartene uscire; non ricalcitrare contro la dura legge della necessità, e non consumare, per volerle resistere, quelle forze che il cielo ti ha date non per estendere o prolungare la tua esistenza, ma per conservarla come e quanto piace a lui. La tua libertà, la tua potenza si estendono solo tanto quanto le tue forze naturali, e non al di là; tutto il resto non è che schiavitù, illusione, prestigio[1].

Ciò deve valere in primo luogo per l'infanzia: «l'uomo veramente libero non vuole che quello che può, e fa ciò che gli piace. Ecco la mia massima fondamentale. Non si tratta che di applicarla all'infanzia, e ne deriveranno tutte le regole dell'educazione»[2].

Al termine di questa breve riproposizione dei temi antropologici del *Discorso sull'origine della disuguaglianza*, in una chiave che però non è qui punto storica o congetturale, ma funzionale piuttosto ad una *ricostruzione dell'uomo naturale* a partire dall'educazione, vi è un passo che crediamo di cruciale importanza per l'intero pensiero roussoiano, e che costituisce una sorta di cerniera tra il Rousseau antropologico e il Rousseau più propriamente politico:

Queste considerazioni sono importanti, e servono a risolvere tutte le contraddizioni del sistema sociale. Vi sono due specie di dipendenza: quella dalle cose, che è della natura; quella dagli uomini, che è della società. La dipendenza dalle cose, non avendo alcuna legge morale, non nuoce affatto alla libertà, e non genera alcun vizio [è questo un tratto caratteristico dello stato di natura prolungantesi in gran parte nello stato selvaggio]; la dipendenza dagli uomini, essendo disordinata, li genera tutti, ed è per essa che il padrone e lo schiavo si depravano scambievolmente [è un'anticipazione questa della hegeliana dialettica servo/padrone, certo non ancora colta in tutta la sua pregnanza storico-materiale e nel suo profondo significato spirituale, ma già avvertita con grande lucidità].

Ma come ottenere una *guarigione* da tali vizii d'origine insiti nelle società? Si dovrà certo operare una traslazione, una vera e propria *metàbasi*, di elementi naturali all'interno dello stato sociale. Partendo dalla considerazione che l'unica dipendenza naturale è quella dalle cose, mentre quella dagli uomini è evidentemente un rovesciamento che genera caos e corruzione all'interno della società – le ingiustizie del

1 Ivi, p. 387.
2 Ivi, p. 388.

secondo *Discorso* –, e dove le volontà particolari non sono "ordinabili" (è il termine che Rousseau utilizza in una nota al passo ora citato) in un sistema giusto, viene qui proposto un «mezzo per rimediare a questo male nella società», che è quello di

> sostituire la legge all'uomo e di armare le volontà generali di una forza reale, superiore all'azione di ogni volontà particolare. Se le leggi delle nazioni potessero avere, *come quelle della natura*, una inflessibilità che mai alcuna forza umana potesse vincere, la dipendenza dagli uomini ridiventerebbe allora dipendenza dalle cose; *si riunirebbero nella repubblica tutti i vantaggi dello stato naturale con quelli dello stato civile* [è un'ammissione importante ma non certo singolare o anomala se si guarda all'interezza del pensiero roussoiano, senza privilegiarne solo alcune parti, ed operando un confronto ed un'interazione dei suoi diversi ambiti]; si aggiungerebbe alla libertà che mantiene l'uomo esente da vizi, la moralità che lo eleva alla virtù[1].

Rousseau torna subito dopo, ed è ovvio, a curvare il discorso sul fanciullo, il quale solo se mantenuto – già lo abbiamo visto – in uno stato di necessità oggettiva può seguire l'ordine della natura nel progresso educativo. Noi però vorremmo occuparci più a fondo della *trasposizione* poco fa emersa, trasferendoci a nostra volta sul piano più convenientemente filosofico-politico: è finalmente venuto il momento di dare uno sguardo al *Contratto sociale*.

3. Natura e convenzione: dall'antropologia del *sauvage* alla politica del *citoyen*

La principale opera di teoria politica scritta da Rousseau, ci pare porsi, proprio per la sua intenzione fortemente *teoretica*, ben al di là dell'opposizione reale di natura e società, costituente un tema costante che pervade tutti gli scritti roussoiani di cui ci siamo fin qui occupati. Non che nel *Contratto sociale* la contraddizione venga dimenticata o viceversa risolta, tutt'altro: supponiamo semmai che la sua eventuale pacificazione possa ora darsi solo nei termini *puri* e *ideali* di una *astratta e geometrica*

1 Ivi, p. 389 [corsivo nostro].

costruzione dello Stato perfetto. Diciamo "astratta" e "geometrica" non per caso, poiché riteniamo che vi sia in Rousseau, come già in Montesquieu, l'ambizione di attingere, dopo oltre un secolo e mezzo – a loro giudizio – di improvvisazione e di sofismi (la *Politica methodice digesta* di Althusius è del 1603), uno statuto di *scientificità* e di rigore per la teoria politica, pur nel mantenimento della sua autonomia discorsiva, come del resto ci testimoniano le non rare metafore tratte dalle scienze fisico-naturali o ancor più dalla matematica sparse lungo tutto il testo[1].

Rousseau chiarisce fin dall'esordio che «il diritto non viene dalla natura; è dunque fondato su delle convenzioni». Se nell'*Emilio* tutto il processo educativo poteva senz'altro essere riferito e ricondotto alla naturalità – essendo del resto la sua base *sensibile* e le facoltà del tutto innate alla specie –, nel *Contratto sociale* è la *convenzione* a dover essere sancita, ad un livello – né più né meno che come per il linguaggio e la proibizione dell'incesto – che è senz'altro *supplementare*. Ciò è del tutto coerente, al di là di ogni apparente incongruenza, con quanto Rousseau ha sostenuto fin dai tempi del secondo *Discorso*: solo nello stato di natura l'uomo può conservare la sua solitaria indipendenza, quella che qui viene esemplificata con la sovranità assoluta di Adamo o di Robinson, nei loro rispettivi angoli edenici[2]; dopo di che vi è la nascita irreversibile dello stato sociale (e ciò, lo abbiamo visto, vale anche per i selvaggi, i quali hanno peraltro la loro forma propria di governo, quella *aristocratica*)[3]. L'unico anello

1 Scrive Rousseau nel libro quinto dell'*Emilio*, là dove riporta un breve quanto efficace sunto del *Contratto sociale*: «Il solo moderno in grado di creare questa grande ed inutile scienza sarebbe stato l'illustre Montesquieu. Ma egli non badò a trattare dei principi del diritto politico; si contentò di trattare del diritto positivo dei governi stabiliti» (ivi, libro V, p. 694).

2 Cfr. J.-J. ROUSSEAU, *Il contratto sociale*, trad.it. di V. Gerratana, Einaudi, Torino 1973, libro I, cap. II, p. 12. Poco oltre Rousseau precisa che «nessun uomo ha per natura autorità sul suo simile» (ivi, libro I, cap. IV, p. 15).

3 Si veda ivi, libro III, cap. V, p. 94: «Le prime società si governarono aristocraticamente. [...] I selvaggi dell'America settentrionale [si parla qui di *peuples sauvages* etnicamente determinati, e non genericamente del selvaggio] si governano ancora così ai giorni nostri e sono benissimo governati». Il *democratico* Rousseau non si perita di affermare che il governo dei più saggi, nella sua forma *elettiva*, possa costituire

ancora visibile che lega la società allo stato immediatamente naturale è la famiglia, «la più antica di tutte le società, e la sola naturale [...]. La famiglia è dunque, se si vuole, il primo modello delle società politiche»[1]. *Se si vuole*, e da lontano: in realtà, la dissociazione netta tra *forza* e *diritto* (e dunque la presa di distanza dal "fattuale" Grozio, «fanciullo in mala fede»), ci riporta al *diritto puro*, del tutto convenzionale, di cui Rousseau è qui alla ricerca.

Jean Starobinski, nel suo testo più importante su Rousseau, ha molto insistito sul concetto di *segno* e sull'intricato rapporto, nonché sulla tensione che tra *segno naturale* e *segno convenzionale* si viene instaurando nel pensiero roussoiano. Ci viene così ampiamente dimostrato come Rousseau aspiri ed operi costantemente affinché l'opacità che offusca la comunicazione umana – nelle sfere del linguaggio, della scrittura, della musica, ed in ogni codice in genere – possa dissolversi in una trasparenza del segno che restituisca l'immediatezza originaria[2]. In realtà, dicevamo, vi è una forte tensione tra i due lati – che è forse la tensione dialettica che attraversa tutta la sua opera – anche perché Rousseau ha comunque ben presente come il ritorno integrale alla *pura natura* sia per sempre interdetto. Il mondo umano è essenzialmente convenzionale – proprio perché irreversibilmente sociale – e dunque tanto vale adoperarsi perché la convenzione sia il più possibile speculare all'ordine naturale, contenga cioè in se stessa quel tanto di ordine e di razionalità che basti per assicurare la conservazione e la felicità della specie.

«l'ordine migliore e più naturale» – salvo, però, denunciarne nel contempo gli svantaggi e i pericoli degenerativi: il prevalere degli interessi corporativi, l'avvento dell'insano istituto dell'ereditarietà, l'irrealizzabilità di «un'uguaglianza rigorosa».

1 Ivi, libro I, cap. II, p. 10.

2 Si veda il paragrafo "Il potere dei segni", in J. STAROBINSKI, *La trasparenza e l'ostacolo*, cit., pp. 221-61. Tale esasperata ricerca si conclude tuttavia con uno smacco: «Non viene ad essere condannato a subire l'assenza di comunicazione per aver preteso più della comunicazione umana convenzionale? Non diventa così prigioniero di una trama di segni che, invece di annunziargli il mondo, di rivelargli l'animo altrui, o gli restituiscono la sua angoscia, oppure lo riconducono al suo passato? In effetti per Rousseau sembra che questo sia stato il potere dei segni: invece di favorirgli l'apertura al mondo sono stati lo strumento (come la superficie dello specchio per Narciso) per il cui tramite l'io diventa, per magia, schiavo del proprio riflesso» (ivi, p. 261).

L'elemento irrinunciabile che, proprio in forza della sua essenzialità ed originarietà, qualora venisse lasciato cadere nell'atto che porta a stringere il patto sociale comporterebbe lo snaturamento e la stessa disumanizzazione dell'ente umano – una frattura davvero insanabile tra *natura* e *convenzione* – è la libertà. Rousseau lo esprime con grande forza e chiarezza (nessun testo roussoiano appare limpido e determinato come il *Contratto sociale*): «Rinunciare alla propria libertà significa rinunciare alla propria qualità di uomo, ai diritti dell'umanità, anzi ai propri doveri. Non vi è nessun compenso possibile per chi rinunci a tutto. Una rinuncia simile è *incompatibile con la natura dell'uomo*»[1].

Il capitolo VI del libro primo, "Del patto sociale", approfondisce meglio la questione. La naturalità del patto sociale viene qui espressa nei termini necessitanti della *dialettica dell'ostacolo*: «Immagino ora che gli uomini siano arrivati *al punto in cui* gli ostacoli che nuocciono alla loro conservazione nello stato di natura prevalgono con la loro resistenza sulle forze di cui ciascun individuo può disporre per mantenersi in quello stato. Tale stato primitivo non può più sussistere in questa fase e *il genere umano perirebbe, se non cambiasse le condizioni della sua esistenza*»[2]. L'istinto conservativo, l'*amor di sé*, che è quanto di più naturale vi sia nelle individualità sensibili (animali e umane), è qui la potente molla che ingiunge di fondare il patto sociale. Mai come in questo momento Rousseau appare vicino a Hobbes, con, però, una differenza che va

1 *Il contratto sociale*, cit., libro I, cap. IV, p. 16 [corsivo nostro].

2 Ivi, libro I, cap. VI, p. 23 [corsivo nostro]. E del resto verrà più oltre chiarito che «il patto sociale ha come fine la conservazione dei contraenti» (V, II, p. 49). A proposito del passo in oggetto, Robert Derathé, che ha curato l'edizione della *Pléiade*, ritiene che: a) Rousseau si colloca qui *d'emblée* nella fase in cui, secondo il *Discours sur l'inégalité*, «la società nascente fece posto al più orribile stato di guerra»; b) ci sarebbe nella stesura definitiva una attenuazione dell'*artificialismo* rispetto al *Manoscritto di Ginevra*, dove il capitolo corrispondente riporta la variante «il genere umano perirebbe se l'*arte* non venisse in soccorso della natura»; c) infine, in linea più generale, dalla prima alla seconda versione Rousseau avrebbe insieme attenuato il carattere puramente *ideale* o normativo del patto sociale (cfr. *O.C.*, vol. III, pp. 1443-4, note 1, 2 e 5 alla p. 360 del testo).

altrettanto sottolineata: se l'uomo si lega all'altro uomo per meglio conservarsi, non lo fa in virtù di una innata distruttività generantesi dal naturale egoismo, che a sua volta induce la guerra generalizzata (Rousseau ribadisce nel *Contratto sociale* che lo stato primitivo è neutro, né di guerra né di pace)[1]; viceversa, è la necessità oggettiva esterna, l'ambiente naturale ostile o lo stato di guerra generalizzato sorto *ad un certo punto* – ed insieme il caso, ci preme ribadirlo –, che costringono gli uomini a riunirsi in società – tutte circostanze indotte a loro volta, come già sappiamo dall'apertura della prima versione del *Contratto sociale*, dalla *dinamica del bisogno* (libro I, capitolo II, "*De la société générale du genre humain*").

Far di necessità virtù, se così possiamo dire, questo il compito che Rousseau si propone – più precisamente «sforzarsi di trarre dal male il rimedio che lo deve guarire», secondo la formula tolta dal testo ora citato. Ma quale modello di società se ne vuole ricavare? Ne viene quindi dato il *concetto* in guisa di compito euristico: «"Trovare una forma di associazione che difenda e protegga con tutta la forza comune la persona e i beni di ciascun associato, e per la quale ciascuno, unendosi a tutti, non obbedisca tuttavia che a se stesso, e *resti libero come prima*". Questo è il problema fondamentale di cui il contratto sociale dà la soluzione»[2]. Poco più oltre (libro I, capitolo VIII, "Dello stato civile"), Rousseau stila un "bilancio" del convenzionale «passaggio dallo stato di natura allo stato civile»:

> Sebbene in questo stato egli si privi di molti vantaggi che gli vengono dalla natura, ne guadagna in cambio altri così grandi, le sue facoltà si esercitano e si sviluppano, le sue idee si allargano, i suoi sentimenti si nobilitano, tutta la sua anima si eleva a tal punto che, se gli abusi di questa nuova condizione non lo degradassero spesso al di sotto di quella da cui è uscito, egli dovrebbe benedire continuamente

1 Cfr. *Il contratto sociale*, cit., libro I, cap. IV, p. 17, dove viene nuovamente esclusa la *naturale inimicizia* tra gli uomini e riproposta la dottrina che fa della guerra una modalità della relazione tra Stati: «È il rapporto delle cose e non quello degli uomini che costituisce la guerra».

2 Ivi, libro I, cap. VI, p. 23 [corsivo nostro].

l'istante felice che lo strappò per sempre da quelle sue condizioni primitive e che di un animale stupido e limitato fece un essere intelligente e un uomo[1].

L'elevarsi al livello convenzionale è giudicato positivamente, poiché comporta lo «scambio vantaggioso [...] dell'indipendenza naturale con la libertà»[2], e nonostante la distanza che così si produce tra i due stati, la naturalità apparentemente smarrita è in realtà rinvenibile nel fine stesso del patto, che è null'altro che la «conservazione dei contraenti», tant'è che *segno* del buon governo – una volta stabilito che fine dell'associazione politica è «la conservazione e la prosperità dei suoi membri» – è semplicemente «il numero e la popolazione»[3].

L'effetto che ne sortisce è lo *Stato giusto*, la piena soluzione del nodo posto nel secondo *Discorso*: «Invece di distruggere l'uguaglianza naturale, il patto fondamentale sostituisce al contrario un'uguaglianza morale e legittima a quel tanto d'ineguaglianza fisica che la natura aveva potuto mettere fra gli uomini; questi, pur potendo essere disuguali per forza o per ingegno, divengono tutti uguali per convenzione e secondo il diritto»[4]. La proprietà, prima condannata come pura follia (si ricordi la celebre apertura della seconda parte del *Discours sur l'origine de l'inégalité*), trova solo ora l'adeguata legittimazione, ma proprio in quanto regolata dai criteri sociali del *bisogno*, della *sussistenza* e del *lavoro*; essa è ad ogni modo sempre subordinata ai diritti della comunità, non potendo la volontà dei singoli (e, al limite, nemmeno la *volontà di tutti*),

1 Ivi, libro I, cap. VIII, p. 29.
2 Ivi, libro II, cap. IV, p. 47.
3 Cfr. ivi, libro III, cap. IX, "Dei segni di un buon governo", pp. 113-14. Da segnalare inoltre in tale contesto l'apologia del *conflitto sociale*, segno evidente di prosperità dei popoli, che un Rousseau impavido e tutt'altro che moderato – e che anzi, non sembra per nulla spaventato da eventuali sommosse o rivoluzioni – celebra in una lunga nota: «Un po' di agitazione dà impulso [*ressort*] alle anime, e ciò che fa veramente prosperare la specie è non tanto la pace quanto la libertà»! Le astratte quantità della demografia e l'ideale repubblicano della libertà si coniugano qui con il fine irrinunciabile della giustizia sociale: «Bisogna guardar meno alla quiete apparente e alla tranquillità dei capi, che al benessere delle nazioni intere e soprattutto dei più vasti strati del popolo».
4 Ivi, libro I, cap. IX, p. 34.

travalicare in nessun caso la *volontà generale*.

Se dunque è giusto ritenere che Rousseau tende a sovrapporre con il *Contratto sociale* la sua idea di Stato alle insufficienze materiali dello stato di natura da una parte, e al caos storico-fattuale delle società ingiuste ed arbitrariamente sorte dai processi già analizzati nel secondo *Discorso* dall'altra, è però da sottolineare il fatto che la natura non trovi in ciò una morte per soffocamento. Ben altrimenti: è proprio per garantirne i diritti – *conservazione* e *libertà* degli individui (di *tutti* gli individui) in primo luogo – che la razionalità della convenzione può assolvere al compito di "reggenza" o di "vicariato" che le è stato assegnato.

Non solo. Anche nella diversificazione dei sistemi di legislazione, la natura, qui nei suoi aspetti più specificamente climatici e geografici, al di là dell'universalità del contratto, riemerge e pretende di avere voce in capitolo. Chi più di Montesquieu, proprio per essersi occupato più del particolare che del generale, ha potuto vedere questo lato necessario del costituirsi delle società, insieme al carattere morale di opposizione alla «forza delle cose» che la forza della legge deve avere? Il legislatore è, ancora una volta, il sapiente equilibratore di siffatte spinte contrarie, al punto che «ciò che rende la costituzione di uno Stato veramente solida e duratura è che le convenienze vi siano così bene osservate, che i rapporti naturali e le leggi vadano sempre d'accordo sui medesimi punti, e che le leggi non facciano, per così dire, che *assicurare, accompagnare, rettificare i rapporti naturali*»[1]. *Rectifier*: la legge può in alcuni casi persino far meglio della stessa natura!

In ogni sistema legislativo vengono dunque a comporsi da un lato l'universale («le regole che valgono per tutti»), di cui la convenzione – il *contratto* – è espressione determinata, e dall'altro la singolarità naturale, gli elementi materiali, ciò che conferisce il *tono* ed il *carattere* particolari a popoli e nazioni. Se però il contratto, con le diverse

1 Ivi, libro II, cap. XI, p. 73 [corsivo nostro].

modalità storiche con cui si manifesta, è condizione necessaria senza cui non si potrebbe a rigore parlare di *corpo sociale* (anche Rousseau, come già Hobbes, distingue tra *aggregazione* e *associazione*), ad avere un'influenza decisiva nella generazione delle molteplici forme di governo è nuovamente il clima. La teoria climatica di Montesquieu viene senz'altro assunta da Rousseau in tutta la sua validità ed estensione: «La libertà, non essendo un frutto di tutti i climi, non è alla portata di tutti i popoli. Più si medita questo principio stabilito da Montesquieu, più se ne sente la verità; più lo si contesta, e più occasioni si presentano di fondarlo su nuove prove»[1] – così esordisce l'importante capitolo VIII del libro terzo, "Come ogni forma di governo non sia adatta a ogni paese". Anche secondo Rousseau è prioritaria la considerazione del suolo, delle risorse e, di conseguenza, dell'organizzazione del lavoro al fine di determinare struttura e forma politica delle società; così come non sono secondari gli elementi quantitativi, dalla eccedenza dei prodotti del lavoro da destinare alla collettività al numero degli abitanti di uno Stato in relazione alla sua superficie:

> I luoghi ingrati e sterili, dove il prodotto non vale il lavoro, devono restare incolti e deserti, o popolati solamente da selvaggi; i luoghi dove il lavoro degli uomini rende solo lo strettamente necessario devono essere abitati da popoli barbari; ogni costituzione vi sarebbe impossibile; i luoghi dove l'eccedenza del prodotto sul lavoro è limitata convengono ai popoli liberi; quelli dove il terreno abbondante e fertile dà molto prodotto con poco lavoro, vogliono essere governati monarchicamente, per consumare con il lusso del principe l'eccedenza di superfluo dei sudditi[2]

– e ciò avevamo visto anche nell'*Esprit des lois*. La triade precedentemente determinata, del tutto teoricamente e in linea di principio, delle forme di governo, viene qui ricondotta alla sua base materiale, ed ogni eccezione, sostiene Rousseau, non fa che confermare la regola, e comunque presto o tardi essa verrà travolta da una qualche rivoluzione che vedrà restaurato l'ordine naturale. Ad ogni modo è di tutti gli elementi

1 Ivi, libro III, cap. VIII, p. 107.
2 Ivi, libro II, cap. VIII, pp. 108-09.

che si deve tener conto, poiché la cosa va esaminata «sotto tutti i suoi aspetti»: eccedenze e consumi, condizioni climatiche, minore o maggiore fertilità, differenze nei sistemi di coltivazione o negli usi alimentari – è sufficiente che una soltanto di queste variabili sia modificata perché effetti consistenti si producano sul piano politico-sociale. Se è vero dunque che il *Contratto sociale* si muove nei cieli della teoria (e secondo alcuni dell'*utopia*), non gli fa certo difetto lo spirito di osservazione – di cui è debitore in buona parte all'autore dell'*Esprit* – tipico dell'antropologo e dell'etnologo, e che Rousseau ha da sempre coltivato. È anzi la rotazione di questi molteplici punti di vista a generare piuttosto qualche difficoltà. Le medesime obiezioni – l'eccesso di determinismo in primo luogo – e i dubbi che già avevamo visto sollevarsi nei confronti delle dottrine di Montesquieu, parimenti si ripresentano.

«*L'uomo è nato libero*» – così esordisce il *Contratto sociale*; ma non tutti i popoli lo sono, o sono destinati ad esserlo. L'universalità del diritto deve piegare la *forza* e la *fattualità* – eppure esse a loro volta condizionano pesantemente non solo la forma del governo e le istituzioni politiche, ma le stesse leggi. Non sono, queste, contraddizioni che la scienza politica non è in grado di risolvere? Se, insomma, la convenzione ha il compito di sanare i guasti provocati dall'uscita dallo stato di natura, sforzandosi per quanto è possibile di *riprodurre ad un livello più alto e più avanzato* la condizione di primitiva libertà dell'uomo nell'unico modo possibile, associandolo cioè in un patto in cui l'armonia della *volontà generale* supplisca all'ordine naturale infranto; se cioè il *cittadino* può degnamente sostituire il *sauvage* senza perderne l'indipendenza, ma anzi acquisendo una moralità che altro non è che il dispiegarsi ordinato delle sue facoltà; se in definitiva l'"antropologia" riversa i suoi nodi irrisolti sul terreno della "politica", con l'ambizione di scioglierli (nelle *Confessioni* Rousseau scrive: «avevo visto che tutto, sostanzialmente, dipendeva dalla politica [*tout tenait radicalement à la politique*]»),

questa, per quanto un rigoroso ed astratto sistema di principî – «i veri principî del diritto politico» – possa sostenerla, non può però trascendere la natura umana, *faible* e limitata, né plasmarla come vorrebbe.

Del resto Rousseau ci aveva avvertiti nel prologo al primo libro del *Contract*:

> Io voglio ricercare se nell'ordine civile possa esservi una qualche regola d'amministrazione legittima e sicura, prendendo gli uomini *quali sono* e le leggi *quali possono essere*. In questa indagine cercherò di associare sempre ciò che il diritto permette con ciò che l'interesse prescrive, *affinché la giustizia e l'utilità non vadano separate*[1].

La convenzione non è in grado di risolvere tutti i problemi generatisi con la rottura della circolarità naturale. Ne può lenire alcuni, altri li dissimulerà, ma altri ancora – magari con una veste inusitata – si ripresenteranno all'attenzione del filosofo.

Tuttavia una qual certa sintesi di *natura* e *cultura* – un equilibrio per quanto instabile tra pulsioni individuali ed interesse generale, tra *liberté* ed *égalité*, se così possiamo dire, semplicità dei bisogni e prosperità collettiva – è ipotizzabile. E non è poco, se si pone mente all'esito funesto generalizzato che la dialettica della corruzione aveva lasciato intravvedere secondo la prospettiva del secondo *Discorso*. È vero, tale riconciliazione è più ideale che reale; «ciò che rende il successo così raro è l'impossibilità di trovare la semplicità della natura congiunta alle esigenze della società»[2]; ove se ne volesse esperire una realizzazione, non si potrebbe andare al di là delle città o dei piccoli Stati (il mito di Ginevra e delle valli svizzere non si è ancora spento), di *isole* quali la Corsica: «preservare i popoli moderni dalla depravazione» – usiamo le parole di Derathé – questo è il compito ed il monito lanciato dal *Contratto sociale* ed insieme la preoccupazione che sempre assilla il suo autore.

Il confluire della teoria antropologica e della teoria politica nel pensiero di Rousseau – lo svolgimento del *sistema* che a partire dai *Discorsi* si veniva già

1 Ivi, libro I, p. 7 [corsivo nostro].
2 Ivi, libro II, cap. X, p. 70.

dipanando – determina una serie alquanto complessa di conseguenze la cui indagine crediamo lungi dall'essere esaurita. Derathé, citando Bertrand de Jouvenel, rammenta uno schema divenuto classico, e che fa corrispondere al nodo rappresentato dalle "piccole società non del tutto perdute" la soluzione collettiva del *Contratto sociale* e al nodo delle "grandi società corrotte" la soluzione individuale dell'*Emilio*. L'uomo naturale rimarrebbe così *resecato a mezzo,* scisso in un *sauvage* a sua volta oscillante tra città e campagna, pendolare dal mondo dell'apparenza delle capitali fastose al mito sempre risorgente di Clarens; ed in un *citoyen* virtuoso e repubblicano, abbarbicato alle rocce dei valloni elvetici oppure in cerca di nuovi lidi che sappiano essere novelle *pòleis* contro l'inesorabilità del corso del mondo. L'*aut-aut* sì chiaramente esposto da uno dei frammenti politici, non diversamente dalla divaricazione tra *homme* e *citoyen* pronunciata nell'*Emilio*, non pare trovare soluzione: «Ciò che fa la miseria dell'uomo è la contraddizione che si trova tra il nostro stato e i nostri desideri, tra i nostri doveri e le nostre inclinazioni, tra la natura e le istituzioni sociali, tra l'uomo e il cittadino; *rendete l'uomo uno voi lo renderete felice quanto egli possa esserlo*. Datelo per intero allo Stato o lasciatelo interamente a se stesso, ma se voi spezzate il suo cuore, lo strazierete»[1]. In ultima analisi il modello di *società intermedia* scorto nella *Lettera sugli spettacoli* tramite la visione della "montagna di Neuchâtel", e che continuamente viene riproposto come ideale desiderabile della giusta proporzione tra arte e natura, finisce per rimanere l'orizzonte fisso entro cui l'immaginario politico roussoiano – al di là dei *principî* – sembra muoversi:

> Mi ricordo di aver visto, quando ero giovane, presso Neuchâtel, uno spettacolo molto piacevole e forse unico al mondo: una montagna intera coperta di case delle quali ciascuna sta al centro dei campi che ne dipendono; in modo che queste case, separate da distanze proporzionali alle ricchezze dei loro proprietari, offrono contemporaneamente ai numerosi abitanti di questa montagna *il raccoglimento tipico*

1 *Fragments politiques*, in *O.C.*, vol. III, p. 510 [corsivo nostro].

di un eremo e i piaceri della società[1].

Eppure, come vedremo, dal profilo basso della *conservazione* o delle riforme (nonostante il rilievo che gli scritti roussoiani di prassi politica e di "tecnica di governo" assumono all'interno del *sistema*), non mancherà di stagliarsi all'orizzonte – un orizzonte questa volta *mobile* e tutt'altro che prossimo – quella che già avevamo definito una *dialettica della speranza* e che nell'*uomo naturale* troverà insieme il mezzo ed il fine della sua eventuale futuribile realizzazione.

Nell'incerta attesa, l'*eremita* Rousseau, il nostalgico amante dell'immediatezza e della purezza delle origini, sembra ormai essersi lasciato alle spalle ogni residua e ragionevole possibilità di *mediare* con il presente.

4. Rousseau scisso, Jean-Jacques *sauvage*

Abbiamo fino ad ora evitato qualsiasi riferimento esplicito alle complesse e controverse vicende della vita di Rousseau, di cui lui stesso dà ampiamente conto negli ultimi scritti, che per certi aspetti altro non sono che l'infinito monologo interiore di un Io narcisista ed ipertrofico, in perenne espansione. Circola in essi, è vero, un'aria da «crudo referto clinico», per usare le parole di Paolo Casini che riferisce in proposito l'illuminante giudizio di Hume: «È come un uomo che si trovasse nudo, non solo di vestiti, ma della sua stessa pelle e così si trovasse a dover lottare contro le intemperie e i turbini, che perpetuamente agitano questo basso mondo»[2]. Mai come nel caso di Rousseau è impossibile operare la netta distinzione di vita ed opera, sì tanto raccomandata da Hegel, ed anzi autorizzata dal corso oggettivo della storia, a proposito

1 *Lettera a d'Alembert sugli spettacoli*, in *Opere*, cit., p. 232 [corsivo nostro].
2 P. CASINI, *Introduzione all'illuminismo*, cit., vol. II, p. 479.

in particolare dei pensatori moderni.

Molto è stato detto e scritto sulla *manìa* roussoiana, sul complotto e sulle persecuzioni – non certo solo puro parto della fantasia, viste le condanne del 1762, le successive fughe, la semi-clandestinità e il controllo poliziesco cui negli ultimi anni della sua vita veniva sottoposto a Parigi. La *proscrizione* dal genere umano di cui si sentiva vittima è stata oggetto di studi di vario ordine, alcuni invero forse troppo preoccupati dell'elemento *patologico*, non ultimo, ovviamente, quello psicoanalitico. Se ne possono dare letture disparate, se non antitetiche. Lo studioso italiano poco fa citato, ad esempio, osserva acutamente che «Jean-Jacques trasferì nella propria coscienza le più crude lacerazioni del suo tempo, tentò invano di sanarle, partecipò ai sommovimenti profondi della società borghese, ne interpretò le passioni e le aspirazioni: finché, rimasto vittima del suo stesso candore e della sua ipersensibilità emotiva, pagò con la nevrosi il tentativo di conciliare in sé idee e tradizioni che la storia violentemente separava»[1]. Lévi-Strauss, d'altro canto, legge la nevrosi o l'eventuale schizofrenia dei *Dialogues* come uno degli atti fondativi della moderna antropologia[2].

Ci piace pensare che, al di là di ogni referto o improbabile seduta analitica, le ombre che Rousseau vede sempre più oscurare i volti degli uomini della sua generazione, che va incontrando durante le sue ultime *promenades* di vegliardo sospettoso e guardingo, altro non sono che il *simbolo* o il *segno* da lui ritenuto indecifrabile e *misterioso*, di una rottura che si è ormai consumata tra concezioni radicalmente diverse dell'uomo e della società. Egli insiste molto negli scritti più tardi sul profondo *scarto generazionale*, sull'incomprensione – in verità reciproca – che tutta

1 Ivi, p. 446.

2 Cfr. C. LÉVI-STRAUSS, *Jean-Jacques Rousseau, fondatore delle scienze dell'uomo*, cit., pp. 88-89, dove a Rousseau viene attribuito il merito di avere anticipato la formula dell'obiettivazione radicale «io è un altro» – esiste un «lui» che si pensa in me –, «formula che l'esperienza etnografica deve avverare, prima di dimostrare, com'è suo compito, che l'altro è un io». In questo modo egli avrebbe aperto una breccia nella egocentrica (ed etnocentrica) filosofia cartesiana del *cogito*.

una generazione ha riservato alle sue idee (idee che fanno ormai tutt'uno con un'esasperata sensibilità e sovreccitabilità), e che, forse, solo una *nuova generazione* che nasca da una rottura radicale con la precedente, potrà accogliere e far proprie – insieme riscattando il perseguitato Jean-Jacques. A sostegno di questa interpretazione più *sociologica* di quanto non sia psicologica, c'è un solo dato certo: Rousseau, nonostante l'oscurità, le tenebre, lo stato confusionale in cui immagina di essere stato sprofondato dai suoi presunti aguzzini, e al di là delle torbide contese personali che lo oppongono ai *philosophes*, ha comunque ben chiaro che vi sono all'origine del «complotto» e della «lega» che lo anima, seri motivi di ordine teorico ed esistenziale; lui, che non ha padroni, partiti o sette da difendere, ha osato dire le *dure e disinteressate verità*[1].

Nella solitudine assoluta cui è stato in tal modo costretto, si dedica ormai, come sappiamo, principalmente a tre cose: scrive a iosa (nonostante l'avversione che va predicando contro i letterati, e l'annunciata fine della sua «carriera» di scrittore); erborizza e costruisce erbari ovunque si trovi; persegue l'isolamento – se non fisico per lo meno nell'originale dimensione della *rêverie*. Tutto ciò contribuisce alla costruzione di un mito – il termine è improprio, dato che al momento la sua elaborazione avviene pressoché totalmente nella testa di Rousseau – il mito di un nuovo tipo di *selvaggio* che, per salvare la propria natura, decide di autoescludersi dal mondo. È certo questa un'emarginazione fittizia, quasi solo letteraria (tale, ad esempio, venne interpretata da un prudente Condillac, depositario del manoscritto dei *Dialogues*), ma che testimonia di una contraddizione che permane nel pensiero di Rousseau: l'uomo naturale, in assenza di una trasformazione sociale che pure sembra paventare, è ognora costretto a fuggire la società e a rifugiarsi in un ambito privilegiato che – l'espressione è di Amiel – possa corrispondere al desiderio di *insularità*.

L'isola di Saint-Pierre posta nel lago di Bienne, le cui rive sono «selvagge e

1 Cfr. *Rousseau giudice di Jean-Jacques*, cit., dialogo II, p. 1256.

romantiche» (si noti l'accostamento insieme all'uso del neologismo *romantique*) e dove Rousseau passò poco meno di due mesi durante le peregrinazioni del 1765, rappresenta l'approdo simbolico, e definitivo, di quel desiderio, dove un'oziosa attività contemplativa (la botanica vi si presterà perfettamente) possa finalmente mettere fine alle persecuzioni e al languore. Tanto nelle *Confessioni* quanto nella *Quinta passeggiata* ci viene dipinta l'immagine felice di questo angolo edenico, ben più selvaggio e meno artificioso di Clarens, e dove del resto Rousseau non cerca una compagnia di *anime belle*, ma la solitudine e l'isolamento del *sauvage*:

> Prendevo, dunque, in certo senso congedo dal mio secolo e dai miei contemporanei, e davo il mio addio al mondo, confinandomi in quell'isola per il resto dei miei giorni; tale era infatti la mia decisione, ed era là che contavo finalmente di attuare il grande progetto di questa vita oziosa al quale avevo inutilmente consacrato fino ad allora tutto quel poco di attività che il Cielo mi aveva accordata[1].

La «vita dei beati nell'altro mondo» – ma anche quella del selvaggio, poiché anch'egli non v'è dubbio, «vive tranquillo in una eterna libertà» – è così riproducibile in questo. La passione per la botanica – cui Rousseau già da qualche anno aveva cominciato a dedicarsi e che quasi non abbandonerà più – s'innesta naturalmente al mito e alla sua temporalità dilatata, nonché ai ritmi naturali di un'oziosità che «è insieme quella di un bimbo che è sempre in movimento per non fare niente e quella di un farneticante la cui testa divaga non appena le sue braccia sono in riposo»[2].

L'unicità del Rousseau *botanico*, né scienziato né amatore né professore, è stata ben messa in rilievo da Roger de Vilmoren nella sua *Introduction* agli scritti di botanica nell'edizione delle *Opere complete* della *Pléiade*. Tale attività non è certo riducibile a quella contemplativa «pura e disinteressata», di «ricreazione degli occhi» o generante l'«estasi» e i «rapimenti inesprimibili» di cui viene fatta menzione nella *Settima*

1 *Le confessioni*, cit., libro XII, p. 1112.
2 Ivi, p. 1113.

passeggiata. Vilmorin apprezza in Rousseau la scelta e l'adozione del sistema di Linneo e l'impegno da lui svolto per una "democratizzazione" della scienza botanica, oltre a sottolineare la valenza pedagogica delle *Lettere* nonché quella divulgativa del *Dictionnaire* – ciò che farebbe di lui «un grande avvocato e volgarizzatore della botanica»[1]. È singolare e va sottolineato, come lo «scontroso e misantropo» Rousseau, che sogna di poter emulare Robinson nella sua isola, si occupi poi di progetti pedagogici e politici (le *Considérations sur le gouvernement de Pologne* vengono ultimate nel giugno 1771) fin nei suoi anni più tardi. È forse solo con le *Rêveries* – questo lungo, anche se meno disperante, *A se stesso* leopardiano che tanta impressione desterà nei romantici – che la vocazione all'isolamento precipiterà nell'esito estremo: «No, nulla di personale, nulla che tocchi l'interesse del mio corpo riesce veramente a occuparmi l'anima. Non medito, non sogno mai sì deliziosamente come quando dimentico me stesso. Provo estasi, rapimenti inesprimibili nel fondermi, direi quasi, col sistema degli esseri, nell'identificarmi con tutta la natura» – la rottura con i «fratelli» è oramai irreparabile e non resta che il rifugio nel seno della «comune madre»[2].

Ma è nella *Quinta passeggiata* che, rimembrando l'isola di Saint-Pierre, le implicazioni del desiderio *insulare*, con i suoi tratti chiaramente riconducibili alle modalità esistenziali del selvaggio, emergono con più energia; qui l'opposizione tra l'eracliteo mondo della storia in cui «tutto scorre in un continuo flusso» ed una dimensione in cui ogni struttura temporale possa essere sospesa, si fa acuta:

---

1 *O.C.*, vol. IV, p. CCXX. Vilmorin si rammarica che dell'eccellente metodo pedagogico di cui Rousseau dà prova nelle *Lettres sur la botanique*, insieme alla chiarezza e alla limpidità del linguaggio, a prescindere dalle fantasie extra-scientifiche qua e là presenti, riscattate comunque da punte alte di ricerca (la *Terza lettera* sarebbe ad esempio un autentico «capolavoro di morfologia comparata»), abbiano potuto approfittare all'epoca la sola Mme Delessert e sua figlia.

2 Cfr. *Le passeggiate solitarie*, cit., VII, p. 1360. Ci troviamo chiaramente di fronte qui alla descrizione di uno stato di *trance*!

Ma se vi ha una condizione in cui l'anima trovi un assetto abbastanza solido per riposarvisi interamente e raccogliervi tutto il proprio essere, senz'avere bisogno di rammemorare il passato o di anticipare sul futuro, dove il tempo presente non sia nulla per lei, *dov'esso presente continui a durare, senza nondimeno far notare la sua durata e senza nessuna traccia di successione*, senza nessun altro sentimento di privazione o di desiderio che *quello solo della nostra esistenza*, e che questo sentimento da solo possa colmarla per intero; sino a tanto che questa condizione dura, colui che vi si trova possiamo chiamarlo felice non d'una gioia imperfetta, povera e relativa, come quella provata nei piaceri della vita, ma d'una gioia bastevole, piena e perfetta, che non lascia nell'anima nessun vuoto che senta il bisogno di colmare[1].

Il *puro sentimento dell'esistenza*, già lo abbiamo veduto, è l'invidiabile condizione che il selvaggio e il fanciullo, nel loro pacato essere in sé e per se stessi autosufficienti – ben indirizzati in ciò dall'amore di sé che non disdegna l'*altro*, ma anzi lo fa partecipe di una forma di *sociabilité* del tutto naturale – esibiscono all'*alienato* cittadino (alienato non nella volontà generale, ma nell'apparenza che riduce l'individuo ad una maschera, cosa che per Rousseau costituirà una vera e propria ossessione negli ultimi anni, fino a rendere patologico ed offuscato ogni sguardo sugli altri e degli altri su di sé, ben al di là della sua portata teoretica). Tranne che ora tale *sentimento* si fa ancor più «trasparente» e lieve, quasi a significare il suo essere avulso dai «piaceri della vita» e proiettato in un'atmosfera magica, di celeste incanto, dove la gioia che si prova – ben più del *bonheur* terrestre – ha un segno ormai divino: «Di che cosa si gioisce in una simile situazione? Di nulla che sia esteriore a se stessi, di nulla che non sia di se stessi e della propria esistenza; sino a tanto che questo stato dura, *si basta a se stessi, come Dio*»[2] – è questa una *divinizzazione* dell'Io, che altro non è, a parer nostro, che una totale *naturalizzazione*. Agisce qui una forma di *misticismo*, che ha ben poco di religioso, o per lo meno nulla della religione *positiva*, e che ha tuttavia una funzione prevalentemente consolatoria:

1 Ivi, V, pp. 1349-50 [corsivo nostro].
2 Ivi, p. 1350 [corsivo nostro].

Liberato da tutte le passioni terrene che genera il tumulto della vita sociale, la mia anima si slancerebbe frequentemente al di sopra di quest'atmosfera, e in anticipo s'intratterrebbe con le Intelligenze celesti [si capisce come Gouhier abbia parlato di *tentazioni platoniche* in Rousseau], di cui spera tra poco di andar ad aumentare il numero. Gli uomini si guarderanno, lo so, dal restituirmi un sì dolce asilo, dove non hanno voluto lasciarmi [il riferimento è all'isola di Saint-Pierre], ma non m'impediranno tuttavia di trasportarmici ogni giorno sulle ali dell'immaginazione e di gustarvi per alcune ore lo stesso piacere come se ancora vi abitassi[1].

* * *

I *Dialogues* – scritti prima, tra il 1772 e il 1775 – ci presentano un Jean-Jacques ben più materialmente *sauvage*, immerso e concentrato nella *Sinnlichkeit* della propria corporeità. Di sfuggita, in una nota, dopo aver ricordato l'accostamento fra Émile e il selvaggio suggerito da Georges Poulet, Starobinski osserva a ragione che «il Jean-Jacques dei *Dialoghi* – "indolente", "buono", ma incapace dello sforzo che può costituire la "virtù" – presenta più di un tratto in comune col "selvaggio"»[2]. Vorremmo aggiungere che il binomio che più crediamo si confaccia all'immagine che di sé costruisce Rousseau in queste sofferte pagine, è quella dello *straniero-selvaggio*, che insieme però riconduce la sua *alterità* all'originaria condizione di prodotto plasmato dalle *mani della natura*.

Il «porco del gregge di Epicuro», a più riprese infilzato dallo «stiletto» di d'Alembert e dei suoi amici, reietto e messo alla gogna dalla *coterie holbachique* e dall'intera umanità, il «mostro», il «satiro pieno d'impudenza», l'«*infâme*» su cui il focoso Voltaire ha vomitato a più riprese «a torrenti le sue abituali ingiurie», «straniero, orfano, senza appoggi, solo, abbandonato da tutti, tradito dai più», sfigurato fin nei ritratti che malignamente i suoi amici-nemici diffondono a sua insaputa – ebbene costui ha il solo torto di essere semplicemente l'«uomo della natura» e di essersi prodigato per dipingerne l'immagine che vedeva riflessa in sé. Il suo stato permanente e naturale è in

1 Ivi, p. 1351.
2 J. STAROBINSKI, *La trasparenza e l'ostacolo*, cit., p. 58.

realtà uno «stato di torpore»; la sua «sensualità» ha una vivezza piuttosto accentuata; è libero in massimo grado e ha un odio profondo per ogni setta o partito e per l'intolleranza (anzi, sono queste le uniche cose che sa odiare); egli «non progredisce, procede a salti»; ama l'ozio, la contemplazione, ha il gusto delle fantasticherie (in questo assomiglia molto agli Orientali), «il piacere di esistere senza esercitare nessuna nostra facoltà»; ha forti sbalzi d'umore; più voluttuoso che virtuoso, ma certo né vizioso né malvagio, egli ha adottato una *morale di astinenza*[1] (ricordiamoci che il *sauvage* primitivo, non associato, vive *al di qua* di ogni codice morale); trova faticoso pensare, più facile lasciar vagare le idee a suo piacimento, ma divertente lavorare manualmente – purché sia libero di scegliere quando lavorare; «accetta volentieri il giogo della necessità delle cose, ma non quello della volontà degli uomini»[2]; si è perfino liberato del suo orologio ed ambisce ad una vita dal ritmo «puramente macchinale» o «quasi automatica», abitudinaria, uniforme, i cui giorni siano «calati nello stesso stampo» e che anzi siano «lo stesso giorno ripetuto»; è *egoista* nella misura in cui s'occupa più di sé che degli altri; «il suo cuore, trasparente come il cristallo, non può nascondere nulla di ciò che vi succede; ogni sentimento che prova traspare dai suoi occhi e dal suo viso»[3].

L'uomo che qui viene ricostruito – e in cui certo in parte Rousseau si riconosce anche caratterialmente – non è proprio l'*uomo virtuoso*, quanto piuttosto l'*uomo naturale*, la cui morale non è quella sublime ed onorevole dei Fénelon o dei Catinat, e il cui istinto «forse è meno puro ma certamente più sicuro della legge della virtù». Sappiamo come Rousseau abbia sempre sostenuto che è la *morale* – con tutto quel che

1 Cfr. *Rousseau giudice di Jean-Jacques*, cit., dialogo II, p. 1237.
2 Ivi, p. 1232.
3 Ivi, p. 1240. Tale *resoconto* circa la reale natura di Jean-Jacques, occupa gran parte del *Secondo dialogo*, là dove Rousseau riferisce al Francese della sua attenta ed oculata osservazione *sul campo* dell'imputato Gian-Giacomo, al fine di ristabilire la verità. Sul *garantismo* dell'*illuminista* Rousseau, ben al di là della vicenda personale, si veda il *Primo dialogo* (in particolare pp. 1165 e sgg. dove la critica allo spirito inquisitorio e all'egocentrismo giudiziario è del tutto in linea con le grandi campagne d'opinione di Voltaire).

essa implica socialmente – a nobilitare l'uomo, rendendolo più di quel che egli è naturalmente, ed anzi ciò che egli è destinato ad essere: basti leggere alcune lettere dell'*Eloisa* o le *Lettere a Sophie*, ma ancor più la *Profession* dove quella morale viene fondata, per assicurarsene. Qui tuttavia tra l'inattingibilità della perfezione di Giulia e l'avvento rinviato *sine die* della repubblica giusta e virtuosa, si fa strada una terza soluzione che minima per quanto sia è deputata a rimanere la base da cui sempre occorre ripartire e che se non altro ha il pregio dell'*astensione dall'operare il male*: «Infine, l'uomo naturale, senza consumare le sue deboli forze a costruirsi quaggiù dei tabernacoli, dei *giganteschi meccanismi per la felicità e il piacere*, gode di se stesso e della sua esistenza senza preoccuparsi tanto di ciò che ne pensano gli altri e senza curarsi troppo dell'avvenire»[1].

Vi è comunque in Rousseau la costante consapevolezza che il *mito* letterario che viene via via costruendo (quella «parola accusatrice» che si tramuta in «appello seduttore» di cui ha suggestivamente parlato Starobinski e che ha fatto della *Nuova Eloisa* e dell'*Emilio* i prototipi dei miti moderni)[2], e nel quale anche si viene identificando, deve pur sempre avere un *contrappeso scientifico*, se così possiamo dire. L'antropologia del secondo *Discorso* ed il sistema che su quello aveva costruito in un decennio di intensa, addirittura febbrile attività intellettuale, non vengono certo dimenticati: «la natura umana non regredisce, e *mai più si risale verso i tempi dell'innocenza e dell'uguaglianza una volta che ci si sia allontanati da esse* [...] Il suo scopo non poteva essere quindi quello di ricondurre i popoli numerosi o i grandi Stati

1 Ivi, dialogo II, p. 1243 [corsivo nostro]. Il curatore delle note, Walter Bernardi, osserva in proposito, a mo' di bilancio conclusivo, quanto segue: «Rousseau ha costruito così la propria immagine su quella dell'uomo della natura, che aveva tracciato nel secondo *Discorso* e nell'*Emilio*. Disilluso nelle sue speranze di cambiare gli uomini e liberarli dai loro pregiudizi, si è ritirato in se stesso, e in se stesso ha trovato la pace e la tranquillità. La solitudine diventa anche una scelta di carattere ontologico» (*Opere*, cit., nota 33 al *Secondo dialogo*, p. 1423). È un giudizio finale a nostro parere condivisibile solo in parte – ne vedremo tra poco le ragioni.

2 Cfr. J. STAROBINSKI, op. cit., p. 21.

alla loro primitiva semplicità, ma soltanto di *fermare*, se fosse possibile, il progresso di quelli la cui piccolezza o le cui particolari situazioni hanno preservato da un cammino così rapido *verso la perfezione della società e verso il deterioramento della specie*»[1]. Lo spettro di possibilità viene dispiegato ed analizzato con cura e con grande lucidità ancora una volta – il Rousseau dei *Dialogues* è tutt'altro che folle! Tornare indietro – farsi realmente *sauvages* e disperdersi nei boschi –, già lo sappiamo, è pazzia il solo pensarlo. Dispensare consigli ai piccoli Stati resistenti alla dialettica storica della corruzione – questo è ancora possibile fare (e Rousseau lo ha fatto: con Ginevra, con la Corsica, con i Polacchi); è quella via della *medietà* che aleggia sempre intorno ad alcuni siti dell'Europa rurale ed artigianale, e che abbiamo visto presentarsi infinite volte. È poi da escludersi che Rousseau pensasse a una rivoluzione politica, in questo rivelandosi un grande rivoluzionario teorico (il *Contratto sociale* è ben più che la nostalgia per le minuscole repubbliche – la cui logica oligarchica ne veniva anzi del tutto rovesciata; e poi Rousseau ha scritto le veementi *Lettres écrites de la montagne*, proprio contro il degenerato governo di Ginevra) e nel contempo un perfetto conformista in fatto di *praxis* politica – si ricordi il finale della nota IX del *Discours sur l'inégalité*; e qui nel *Terzo Dialogo*, viene precisato che Gian-Giacomo «ha la più grande avversione per le rivoluzioni e per i mestatori di ogni specie»[2].

Vi è poi l'opera infinita dello «scavare dentro di sé», che in queste pagine trova un grande commento e che non terminerà che con la morte di Jean-Jacques (la *Decima passeggiata* rimarrà incompiuta). Un'opera che ci ha mostrato «a nudo l'uomo primitivo», anche senza dover necessariamente recarsi a Tahiti o risalire i fiumi della foresta amazzonica – un «viaggio filosofico» questo, che Rousseau ha compiuto ad un livello eminentemente *immaginario* e che ha partorito quello che Parinetto ha

1 *Rousseau giudice di Jean-Jacques*, cit., dialogo III, p. 1284 [corsivo nostro].
2 *Ibidem*.

giustamente indicato come *concetto-progetto*. Alla domanda del Francese nel *Terzo Dialogo*: «Ma dov'è mai quest'uomo naturale che vive veramente una vita umana, che senza tener conto delle opinioni degli altri si comporta unicamente secondo le sue inclinazioni e la sua ragione, senza curarsi di ciò che la massa approva o biasima? Invano lo si cercherebbe tra di noi», aveva implicitamente già risposto Rousseau nel *Secondo Dialogo*: «rimasto solo sulla terra, egli attende il momento di uscirne per vedere alfine realizzarsi le sue *visioni predilette*, ritrovare in un *migliore ordine di cose* una patria e degli amici»[1].

Se lo *stato di natura* del primo Rousseau aveva un carattere chiaramente congetturale, di ipotesi metodica ed insieme di idea antropologica feconda, finalizzata ad esaminare la natura ed il destino dell'uomo nella loro interezza e complessità; se il *contratto sociale* è l'*idea* dello Stato giusto che si libra sulle macerie della storia (pur tenendone ampiamente conto) ed Emilio l'*uomo naturale* pensato per gli interstizi (gli *intermundia*!) di quella storia; l'ultimo disincantato Rousseau potrebbe a prima vista apparire *rinunciatario*, irrimediabilmente ripiegato su se stesso e ormai - come già Julie - confidare soltanto nella pia e rassegnata attesa di una soluzione estrema e definitiva, ultraterrena, di tutti i conflitti rimasti irrisolti. Ma non ci si inganni. È vero che «la giustizia ha una base diversa dall'interesse di questa vita, che l'ordine morale, di cui nulla quaggiù ci dà un'idea esatta, ha la sua sede naturale in un *sistema differente che invano si cerca sulla terra*, ma al quale tutto dovrà essere un giorno riportato»[2]; non ci pare tuttavia di dover cogliere in *questo* Rousseau una caduta psicologistica o nostalgico-reazionaria del suo pensiero politico, quanto piuttosto il drammatico accentuarsi della sua valenza *escatologica*, così come Luciano Parinetto ha acutamente visto: «L'*uomo naturale*, poi, non è un' *ousìa*, una *substantia*, un'*anima*, ma un *progetto*,

1 Ivi, rispettivamente p. 1285 e p. 1221 [corsivo nostro].
2 Ivi, dialogo III, p. 1306 [corsivo nostro].

un *modello*, uno *schema* alla luce del quale proporre un radicale mutamento della società presente»[1]. Non solo, esso ha un carattere eminentemente *utopico*:

> L'uomo roussoiano non è *utopistico* bensì *utopico*, e come tale si proietta non nel *passato* ma nel *futuro*. Come Marx ha perfettamente riconosciuto (nel già richiamato *Diciotto Brumaio*), talora i *ritorni al passato* sono gravidi di *futuro*. Talora l'*ideologico* sogno della resurrezione della *pòlis* antica o dell'*Antico Testamento* sono validi stimoli alla reale prospettazione nel futuro di rivoluzioni. In questi casi l'*ideologia* si rovescia in *utopia*. L'*uomo naturale* di Rousseau è uno di questi *casi*, è un *pròteron-ùsteron*, è talmente un *non-essere-ancora*, talmente proiettato nel *futuro* che pare *inattingibile* (un état qui n'existe plus, qui n'a peut-être point existé, qui probablement n'existera jamais, et dont il est pourtant nécessaire d'avoir des notions justes), eppure su lui si deve orientare qualsiasi intrapresa che tenda a togliere l'uomo della *disuguaglianza* dal suo stato e a renderlo *libero* ed *uguale* nella *volontà generale* mediante quel *contratto sociale* che, a sua volta, *non c'è mai stato e non c'è ancora*[2].

Parinetto ci avverte subito dopo, a ragione, di non confondere l'*uomo naturale* e il *selvaggio*: noi abbiamo visto come quest'ultimo, che è nozione complessa e nient'affatto riducibile alla *légende du bon sauvage*, costituisca per certi aspetti un *paradigma* per l'altro e per la sua possibile *risocializzazione* (basti pensare al concetto di *società nascente*, che non ci sembra incompatibile con il livello *convenzionale* del contratto); d'altra parte l'uomo naturale *non si esaurisce in un ritorno all'uomo primordiale*, poiché l'*arte* – se lieve ed *invisibile* come la mano del giardiniere che manipola senza snaturare – non deve certo essere azzerata (e comunque sarebbe impossibile farlo). L'*homme naturel* non si limita così ad essere una rievocazione o la traslazione nel presente storico della *sauvagerie* – e con essa dei tratti esistenziali originari dell'uomo che non sono racchiusi in una *sostanza* o in'un'*essenza* statiche (giusta la critica parinettiana all'angusta lettura platonico-cristiana – invero più cristiana

---

1 L. PARINETTO, *Nostra signora dialettica*, cit., p. 14.

2 Ivi, p. 50. A proposito dell'*inversione* temporale (gli *spettri* del passato gravidi di futuro) notata da Marx, si legga il seguente passo tratto dai *Frammenti politici*, dove Rousseau rievoca, com'è sua consuetudine, la grandezza degli antichi repubblicani: «Si potrebbe dire della loro persona e dei loro discorsi quel che Pitagora diceva dei simulacri degli dèi, ch'essi danno un'anima nuova a coloro che vi si accostano per raccogliere i loro oracoli» (*Paralléle entre les deux républiques de Sparte et de Rome*, in *O.C.*, vol. III, pp. 538-39).

che platonica – dell'uomo roussoiano), ma che anzi sono essenzialmente dinamici, potendo la *libertà* e la *perfettibilità* generare, se bene e *razionalmente* orientate, il *contratto sociale*.

Di più: esso è, come vedremo, l'*utopia* della *mutazione antropologica* – "rivoluzione" che è *movimento circolare* che riconduce alla naturalità; ed insieme *nuova generazione* che rompe radicalmente col presente storico per rinascere *utopicamente* in un futuro che non sia più il tempo della corruzione ma *tempo naturale*. Se *uomo naturale* e *contratto sociale* non confluiscono in una *praxis* politica coerente, lo fanno però idealmente; l'un *concetto-progetto* rinvia inequivocabilmente all'altro, là dove l'amor di sé e la pietà naturali possono ora liberamente espandersi in una socialità trasparente.

Rousseau si è davvero spinto «tanto in là con lo sguardo» come con falsa modestia scrive nella Conclusione del *Contratto sociale* – e come con magnifici versi lo ha raffigurato Hölderlin nella lirica a lui dedicata:

> Qualcuno vede oltre il proprio tempo
> e un Dio gli mostra spazi aperti.
> [...]
> Anche per te c'è il sole
> a illuminarti da lontano il capo,
> ed i raggi di un'epoca più bella
> giungono messaggeri nel tuo cuore[1].

Ma ci piace concludere con le parole dello stesso Rousseau che, per quanto infelice e disgraziato – nuovo Giobbe – si reputi, seppure stoicamente «impassibile come lo stesso Dio» e vagante «sulla terra come in un pianeta straniero», oramai ridotto

1 F. HÖLDERLIN, *Le liriche*, a cura di E. Mandruzzato, Adelphi, Milano 1993, pp. 321-23.

ad uno stato *spettrale*, trova comunque delizia – e confortante *speranza* – nella compiaciuta contemplazione del popolo in festa, e nonostante il carattere transeunte dell'umano *bonheur*, che mai si fa fissare in una forma durevole: «Vi ha un godimento dolce come vedere un intero popolo darsi all'allegrezza in un giorno festivo, e tutt'i cuori schiudersi agli espansivi raggi del piacere, che passa rapidamente ma vivamente traverso le nubi della vita?»[1].

1 *Le passeggiate solitarie*, cit., IX, pp. 1370-1. A parere di Starobinski, che cita lo stesso brano, «l'esaltazione della festa collettiva presenta la medesima struttura della volontà generale nel *Contratto sociale*. La descrizione della *pubblica gioia* offre l'aspetto lirico della volontà generale: il suo aspetto nell'abito della domenica». L'*io narcisistico* – ma solo in quanto, crediamo, si rigenera nell'*uomo naturale*, che è tutt'altro che *insulare* e rassegnato alla *solitudine ontologica* della *rêverie* – si *aliena* così nell'*io comune* della festa e dell'uguaglianza (si veda J. STAROBINSKI, *La trasparenza e l'ostacolo*, cit., pp. 160-61).