

Et Rousseau...créa la femme.

Il «femminismo» rousseauiano alla prova delle *Osservazioni di Madame Dupin*

Elena Muceni

(Università degli Studi di Milano)

The article aims to re-discuss Rousseau's vision of women, in the light of alternative contemporary perspectives on the subject, and, more specifically, through a comparison with Louise Dupin's treatise Des femmes, which was physically drafted by Rousseau (as Dupin's secretary). Juxtaposed to the conclusions of this work, which result in the wish for female empowerment, the image of woman conveyed by Rousseau's philosophical texts appears as a full refutation of Dupin's ideas. The philosopher's reflection on woman thus lends itself to being interpreted as an ideological «construction», appropriate and functional to his political vision.

Keywords : Rousseau, Louise Dupin, feminism, politics, education

Il presente studio si propone di riesaminare la concezione rousseauiana della donna – più volte esplorata dalla storiografia filosofica con esiti contraddittori – alla luce di interpretazioni alternative del soggetto formulate da autori contemporanei, e, più in dettaglio, attraverso il confronto col trattato *Des femmes*¹ di Louise Dupin (1706-1799)²,

¹ Louise Dupin, *Des Femmes: Observations du préjugé commun sur la différence des sexes*, F. Marty (éd.), Paris, Garnier, 2022. Una traduzione inglese parziale è stata pubblicata da A. Hunter e R. Wilkin, *Louise Dupin's Work on Women: Selections*, Oxford, OUP, 2023. Tutte le traduzioni da fonti originariamente in lingua francese sono nostre; nel caso di Dupin per necessità, negli altri casi per evitare riferimenti a edizioni diverse e molteplici e per non dover discutere scelte che non sempre approviamo. Prendiamo come riferimento i testi di Rousseau la seguente edizione: R. Trousson e S. Eigeldinger (dir.), *Œuvres complètes*, Genève-Paris, Slatkine-Champion, 2012.

² Su Louise-Marie-Madeleine Guillaume de Fontaine, nota come Madame Dupin cfr. Jean Buon, *Madame Dupin: Une féministe à Chenonceau au siècle des Lumières*, Joué-lès-Tours, Simarre, 2014; F. Marty, *Louise Dupin. Défendre l'égalité des sexes en 1750*, Paris, Garnier, 2021.

di cui Rousseau fu materialmente, come segretario dell'autrice, il redattore³. Questo testo (edito nel 2022), che assume la donna come oggetto filosofico, si presenta come il più completo e articolato manifesto femminista della sua epoca. Oltre ad argomentare l'infondatezza degli assunti sulla presunta minorità fisica, intellettuale e morale delle donne, lo scritto indaga le ragioni e le vicissitudini storiche della subordinazione femminile e denuncia l'ingiustizia di un ordinamento giuridico che cristallizza nelle leggi pregiudizi iniqui, sottraendo ogni forma di libertà e diritto al sesso femminile. Giustapposta alle conclusioni di quest'opera, che sfociano nell'auspicio di un *female empowerment*, l'immagine della donna veicolata dai testi filosofici rousseauiani e l'architettura etica in cui viene inserita, appaiono come il risultato di un rovesciamento prospettico integrale. La riflessione di Rousseau sulla donna si presta così ad essere interpretata come una «costruzione» ideologica, adeguata e funzionale alla sua visione politica.

Rousseau femminista?

Come è noto, sul terreno dell'immagine della donna tratteggiata da Rousseau nei suoi scritti sono germogliate due tradizioni storiografiche antagoniste. Da un lato, quella a cui ci si riferisce comunemente con il termine di «canonica» o, più frequentemente, di «femminista» – che segnala la presenza, nella filosofia dell'autore, di tesi anti-femministe e di presupposti misogini⁴; dall'altro, una corrente, oggi prevalente, che rilegge le pagine

³ Al rapporto fra Rousseau e Mme Dupin sono stati dedicati diversi studi dallo stesso editore di *Des Femmes*, F. Marty, fra cui segnaliamo: *La correspondance de Rousseau avec la famille Dupin: Jean-Jacques était-il un parasite?*, in E. Francalanza (dir.), *Rousseau en toutes lettres*, Rennes, PUR, 2014, pp. 57-69; *J.-J. Rousseau, L. Dupin et les galeries des femmes fortes*, «Rousseau Studies», 7, (2019), pp. 197-213. Il tema è stato affrontato anche da G. Manfredi, *L'Amore e gli amori in J.J. Rousseau (1735-1755): Teorie della sessualità*, Milano, Mazzotta, 1979; occorre però segnalare che lo studio presenta come inediti di Rousseau testi comunemente non considerati come tali anche in virtù dell'adozione di una datazione già respinta (cfr. nota 35) – con conseguenze evidenti sull'interpretazione – e che la trascrizione di frammenti dell'opera di Dupin (provenienti dal fondo Dupin della biblioteca di Ginevra) contiene inesattezze anche gravi. Sulla cruciale influenza di Dupin per la genesi della filosofia politica di Rousseau cfr. R. Wilkin, *'Réformez vos contrats!': From the Marriage Contract to the Social Contract*, «Early Modern French Studies» 43 (2021), pp. 88-105.

⁴ Questa lettura, che ha avuto fortuna soprattutto negli anni Settanta, si riscontra anche in studi più antichi (ad es. L. Abensour, *La Femme et le féminisme avant la Révolution*, Paris, Leroux, 1923). Cfr. E. Figes, *Patriarchal Attitudes*, London, Faber & Faber, 1970; R. Christenson, *The Political Theory of Male Chauvinism* [...], «Midwest Quarterly», 13 (1972), pp. 291-300; V. G. Wexler, «Made for Man's Delight»: *Rousseau as Antifeminist*, «The American Historical Review», 81, (1976), pp. 266-291; E. De Fontenay, *Pour Émile et par Émile* [...], «Les Temps modernes», 358 (1976), pp. 1774-1795; S. Bovenschen, *Die imaginierte Weiblichkeit* [...], Frankfurt, Suhrkamp, 1979; S. Moller Okin, *Rousseau's Natural Woman*,

del Ginevrino cercando di mitigare o relativizzare l'impatto critico di alcune osservazioni e prescrizioni sulle donne, e attira l'attenzione sulle riflessioni che esaltano la figura femminile nella sua dimensione di alterità e complementarità rispetto all'identità maschile⁵.

Questa tensione sembra non poter essere sciolta attraverso il ricorso alla parola dell'autore, su cui entrambe le letture si fondano; o meglio, le nude pagine sembrano non poter fornire indizi conclusivi, se non ricollocate nel loro contesto e se approcciate senza tenere conto della natura dei testi in cui sono inserite. Riducendo la controversia storiografica ai suoi minimi termini, è possibile riconoscere alla base di queste letture antagoniste di Rousseau – come si verifica spesso in analoghi casi – un'implicita selezione delle fonti; le letture «femministe» si basano, in particolare, sulle pagine del capitolo V di *Émile* e hanno per oggetto le argomentazioni o, piuttosto, le allocuzioni, in cui l'autore rivela l'inferiorità biologica e intellettuale della donna e riduce ontologicamente l'individuo femminile all'essere moglie e madre, chiamata a perseguire lo scopo di incarnare un «piacere per l'uomo». Al celebre testo pedagogico, vengono

«The Journal of Politics», 41, (1979), pp. 393-416; N. Keohane, 'But for her Sex...': *The Domestification of Sophie*, «University of Ottawa Quarterly», 49 (1979), pp. 390-400; É. Badinter, *L'amour en plus* [...], Paris, Flammarion, 1980; M. Coquillat, *La poétique du mâle*, Paris, Gallimard, 1982, pp. 119-135; S. Kofman e M. Dukats, *Rousseau's Phallogocratic Ends*, «Hypatia», 3 (1988), pp. 123-136; C. Pateman, *The Disorder of Women: Democracy, Feminism, and Political Theory*, Stanford, Stanford University Press, 1989.

⁵ M. J. Senior, *Sophie and the State of Nature*, «French Forum», 2 (1977), 2, pp. 134-146; L. Lange, *Rousseau and Modern Feminism*, «Social Theory and Practice», 7 (1981), pp. 245-77; H. E. Misenheimer, *Rousseau on the Education of Women*, Washington DC, UPA, 1981; C. Garbe, *Sophie oder die heimliche Macht der Frauen*, in I. Brehmer et al. (hrsg), *Frauen in der Geschichte*, IV, Düsseldorf, Schwann, 1983; G. May, *Rousseau's «Anti-Feminism» Reconsidered*, in S. I. Spencer (ed.), *French Women and the Age of Enlightenment*, Bloomington, Indiana University Press, 1984, pp. 309-317; P. A. Weiss, *Rousseau, Antifeminism, and Woman's Nature*, «Political Theory», 15 (1987), pp. 81-98; ead., *Sex, Freedom & Equality in Rousseau's Emile*, «Polity», 22 (1990), pp. 603-625; P. Thomas, *Jean-Jacques Rousseau, Sexist?*, «Feminist Studies», 17 (1991), pp. 195-217; T. Sousa Fernandes, *Pouvoir féminin et ordre social* [...], «L'homme et la société», 103 (1992), pp. 131-144; E. Pulcini, *L'individuo senza passioni* [...], Torino, Bollati-Boringhieri, 2001; H. Rosenblatt, *On the "Misogyny" of Jean-Jacques Rousseau* [...], «French Historical Studies», 25 (2002), pp. 91-114; L. H. Walker, *A Mother's Love: Crafting Feminine Virtue in Enlightenment France*, Lewisburg, Bucknell University Press, 2008; L. Challandes, *L'âme a-t-elle un sexe?* [...], Paris, Classiques Garnier, 2011; R. T. Kennedy, *Rousseau in Drag: Deconstructing Gender*, New York, Palgrave, 2011; Y. Vargas, *Les femmes de Rousseau*, in J-L. Guichet (éd.), *La Question sexuelle. Interrogations de la sexualité dans l'œuvre et la pensée de Rousseau*, Paris, Garnier, 2012, pp. 151-164; C. Lebreton, *Environnement féminin et morale masculine* [...], ivi, pp. 165-179; C. Xodo Cegolon (a cura di), *Rousseau e le donne*, Brescia, la Scuola, 2014; E. H. Botting, *The Early Rousseau's Egalitarian Feminism* [...], «History of European Ideas» 43 (2017), pp. 732-744 (l'autrice sostiene però una visione evolutiva della posizione rousseauiana); F. Lotterie, *Un «sexisme intelligent»? [...]*, «Francofonia», 74 (2018), pp. 55-69.

inoltre generalmente affiancati passaggi emblematici della *Lettre à D'Alembert*⁶, in cui l'autore condanna il teatro in quanto sovversivo dell'ordine sociale⁷ e si dichiara apertamente ostile alla presenza nello spazio pubblico delle donne, additate come responsabili della decadenza dei costumi. Sul fronte opposto, le interpretazioni «concilianti», che riscontrano in Rousseau anzitutto un'inedita valorizzazione della sensibilità e delle caratteristiche della «natura femminile», valorizzate come virtù indispensabili alla coesione familiare e sociale, fanno principalmente riferimento a *Julie* e, talvolta, a *Émile et Sophie*⁸ – seguito inconcluso di *Émile*. Alcuni di questi studi menzionano anche la dedica del *Discours sur l'origine et les fondements de l'inégalité parmi les hommes* (in seguito: *Discours sur l'origine de l'inégalité*), e il suo encomio delle mogli ginevrine, a cui l'autore applica la sua intuizione del possesso da parte delle donne di un impalpabile potere politico reale, esercitato attraverso forme dolci di influenza sull'uomo. Fra i tasselli che compongono l'eulogia rousseauiana della donna viene, infine, talvolta annoverato il capitolo I di *Émile* – benché la trattazione riguardi qui specificamente la *madre*.

L'operazione di «selezione delle fonti» viene tuttavia attuata quasi sempre in maniera implicita; essa è raramente problematizzata secondo una modalità differente da quella dell'appello – ricorrente nelle letture di un Rousseau apologeta della natura femminile – alla «complessità» dell'opera. Nel rispetto di questa complessità sarebbe necessario andare oltre *Émile*, ed estendere la ricerca a ogni luogo in cui siano rintracciabili indizi sul rapporto dell'autore al genere femminile, cioè fin dentro le *Confessions* (la cui stessa affidabilità non viene sempre problematizzata) o la corrispondenza. L'enfasi dell'indagine finisce così per eclissare il presupposto che ciò interessa la storiografia filosofica non è tanto stabilire o escludere la «misoginia» della persona – se l'uomo Jean-Jacques odiasse o amasse le donne –, quanto valutare l'«antifemminismo» del filosofo, sulla base delle indicazioni circa il ruolo sociale e

⁶ Amsterdam, Marc-Michel Rey, 1758 (una nuova edizione critica del testo a cura di O. Mostefai e R. Le Mentheour, è attualmente in corso di pubblicazione per le *Œuvres complètes*, Paris, Garnier). Citiamo una sola frase emblematica di questa lunga requisitoria: « il n'y point de bonnes mœurs pour les femmes hors d'une vie retirée & domestique » (p. 529).

⁷ Ordine basato, precisa Rousseau, sui «rispettabili diritti dei padri sui loro figli, dei mariti sulle loro mogli e dei padroni sui loro servitori», *Lettre à D'Alembert*, in *OC*, XVI, p. 516.

⁸ Pubblicato nel 1780. Del testo, disponibile nelle diverse edizioni delle *Œuvres complètes* dell'autore, è stata realizzata un'edizione critica curata da Frédéric S. Eigeldinger, *Émile et Sophie ou les solitaires*, Paris, Champion, 2007.

politico che questi assegna loro. I difensori del «femminismo» di Rousseau tendono a cercare le donne là dove ci sono, cioè, nella fattispecie, nell'ambito del biografico, nella scrittura autobiografica e nei romanzi, piuttosto che, in maniera certo meno intuitiva, notare la loro assenza come soggetti altrove, al cuore di saggi di natura filosofica come il *Discours sur l'origine de l'inégalité* o il *Du Contrat Social* (in seguito *Contrat Social*), in cui ci si aspetterebbe di trovarle. Queste assenze appaiono meno accidentali di quanto si creda, tenuto conto del fatto che fra i *philosophes* uomini contemporanei, l'autore era probabilmente, come si vedrà, il più informato in assoluto sulla «scienza delle donne». Per questo, se non si può «rimproverare a Rousseau di non essere Condorcet» – per riprendere un'icastica massima⁹ – ci sembra tuttavia lecito domandarsi perché Rousseau non sia Condorcet¹⁰.

Il problema della natura delle fonti, che l'argomento del recupero della «complessità» induce a marginalizzare, ci sembra tuttavia ineludibile. Sul piano metodologico, presupporre che un trattato filosofico, un romanzo, un'epistola dedicatoria contestuale al recupero della cittadinanza, una lettera a un destinatario (che si immagina) prestigioso e influente¹¹, informino in maniera equivalente sul pensiero politico dell'autore, lo manifestino, cioè, con lo stesso grado di trasparenza, è, a nostro avviso, discutibile. Il caso di *Julie* è particolarmente problematico perché, nella visione stessa dell'autore, il romanzo rappresenta un prodotto letterario che deve necessariamente piegarsi a quella dittatura del gusto “corrotto” del pubblico, denunciata nella *Lettre à D'Alembert*¹²; è un «livre de femme»¹³ [un libro da donna], per cui Rousseau si scusa esplicitamente nelle due prefazioni: egli legittima il suo ricorso a questo piacevole “veleno” (il genere del romanzo, la rappresentazione dell'amore, la scelta di eroine femminili) in virtù della sua utilità come “eccipiente” per veicolare un messaggio

⁹ «Peut-on lui reprocher de n'être pas Condorcet?», scrive F. Lotterie (*Un sexisme intelligent?*, cit., p. 63) rifacendosi a H. Rosenblatt (*On the “misogyny” of Jean-Jacques Rousseau*, cit., p. 114): «Why did Rousseau not become Condorcet? To answer this question fairly and responsibly one would have to take into account many factors; “misogyny,” however, is not one of them».

¹⁰ Considerato come il più femminista degli autori francesi dei Lumi, Condorcet chiese l'estensione dei politici alle donne in *Sur l'admission des femmes au droit de cité* (1790).

¹¹ Ci riferiamo, in particolare allo scambio con Henriette; cfr. Y. Seité, *Rousseau et Henriette*, Paris, Manucius, 2014.

¹² Cfr. il confronto puntuale e l'analisi, che tiene conto delle strategie di diffusione dei due testi (diverse per la Francia e Ginevra), proposta da Ch. Hamman, *Déplaire au public: le cas de Rousseau*, Paris, Garnier, 2021.

¹³ Rousseau a Lenieps, 11 dicembre 1760, in *Lettres* II, in *OC*, XIX, p. 812.

moralizzatore¹⁴. Ora, il risultato di questo *miscere utile dulci* è tale da rendere problematica, e inevitabilmente arbitraria, una separazione fra questo eccipiente, e, restando nella metafora, autorizzata dalla terminologia dell'autore, il principio attivo. Diverso, nonostante la presenza dei personaggi e di una trama, è il caso di *Émile ou De l'éducation*, che Rousseau ha rivendicato come la più importante delle sue opere, e che è lecito approcciare come un saggio filosofico. Nella versione definitiva del testo, i due generi di romanzo e trattato, riflessi nella forma doppia del titolo, sembrano alternarsi; ma la genesi dell'opera leva ogni dubbio sulla sua identità letteraria: la parte di romanzo è un escamotage a cui Rousseau ricorre per rendere più gradevole e coinvolgente un testo di natura scientifica¹⁵. *Émile* è infatti assente dal manoscritto Favre, prima bozza del testo, che si presenta come un saggio di pedagogia¹⁶.

Il problema della selezione implicita dei testi in cui ponderare il modo (politico) di pensare la donna di Rousseau inficia indirettamente un'altra prova talvolta esibita nel quadro di questo processo storiografico, che si appella alla ricezione femminile contemporanea dell'opera. Questo argomento ci sembra poter essere riassunto come segue: nel formulare il nostro giudizio non possiamo ignorare la testimonianza del pubblico femminile dell'epoca, che ha esternato un grande entusiasmo nei confronti di Rousseau – si tratta, ancora una volta, principalmente di *Julie*¹⁷ –, criticato, all'opposto, da intellettuali considerati come antifemministi¹⁸. All'interno di questa prospettiva, quando non ci si accontenta di desumere l'approvazione nei confronti delle idee dell'autore da parte delle *femmes de lettres* sulla base di un'analogia di valori (l'amore) e di critiche (libera scelta del coniuge, difetti dell'educazione femminile)¹⁹, ci si rivolge agli scritti di due autrici, Mme Roland (1754-1793) e Mme de Staël (1766-1817)²⁰ – figure che appartengono, anagraficamente, alla generazione il cui gusto letterario si è

¹⁴ Cfr. la prefazione di *Julie*, che si apre con la celebre sentenza: «Il faut des spectacles dans les grandes villes, & des Romans aux peuples corrompus», *Julie ou La Nouvelle Héloïse*, in *OC*, XIV, I, p.146.

¹⁵ Alla stessa conclusione giunge anche J.-L. Lecercle, *Rousseau et l'art du roman*, Genève, Slatkine Reprints, 1979 (I ed. 1969), p. 311.

¹⁶ Cfr. P. D. Jimack, *La Genève et la rédaction de l'Emile de J.-J. Rousseau*, Genève, Institut et musée Voltaire, 1960.

¹⁷ Che provocò letteralmente un'ondata di reazioni, raccolte da R. Trousson: *Lettres à Jean-Jacques Rousseau sur La Nouvelle Héloïse*, Paris, Champion, 2011.

¹⁸ Cfr. C. Piau-Gillot, «Le discours de Jean-Jacques Rousseau sur les femmes, et sa réception critique», *XVIII^e siècle*, 13 (1981), pp. 317-333.

¹⁹ *Ibidem*.

²⁰ La cui posizione appare tuttavia ambigua; cfr. M. Trouille, *Sexual Politics in the Enlightenment [...]*, New York, State University of New York Press, 1997, pp. 163-192.

formato sulla lettura di Rousseau. Resistendo alla tentazione di immaginare quale accoglienza una Mme Du Châtelet²¹ avrebbe riservato al capitolo V di *Émile*, si possono però facilmente reperire dei controesempi di questa fascinazione femminile per il ritratto rousseauiano della donna fra le letterate della sua generazione e di quella successiva. Nella *Lettre au docteur Jean-Jacques Pansophe*, Voltaire aveva profetizzato: «Le Inglesi [...] rideranno quando verranno a sapere che volete che le donne non siano altro che mogli, che femmine di Yhaos [Yahoos]²²: che si occupino unicamente di preparare da mangiare per i loro mariti, di rattoppare le loro camicie e di offrire loro, immerse in una virtuosa ignoranza, piacere e figli»²³. In una certa misura, la previsione si è avverata: il progetto educativo di Rousseau per le bambine ha suscitato infatti le critiche di Catharine Macaulay (1731-1791)²⁴ e della sua celebre seguace Mary Wollstonecraft²⁵; non ha avuto più fortuna in Germania, dove Amalia Holst (1758-1829) lo ha respinto nel suo *Über die Bestimmung des Weibes zur höhern Geistesbildung* [*Sulla vocazione della donna a un'istruzione intellettuale più elevata*] (1802)²⁶; ha attirato, in Francia, il biasimo della contessa di Genlis (amica dell'autore)²⁷ e di Mme d'Épinay (sua protettrice) – già incredula di fronte all'articolo *Économie*²⁸. Sono tutte donne di lettere che si sono dedicate al problema dell'educazione; sono, cioè, idealmente, le *madri* così care a

²¹ La marchesa compagna di Voltaire, autrice di traduzioni e testi di divulgazione scientifica (in particolare le *Institutions de physique*, 1740), deplora l'esclusione delle donne dalle scienze e dalla filosofia (*Discours sur le bonheur*, *La Fable des abeilles*), e ha composto un sovversivo studio di critica biblica (*Examens de la Bible*).

²² Il riferimento è alle creature umanoidi immaginarie presenti in *Gulliver* descritte come vili, brutali e selvagge.

²³ Voltaire, *Lettre au docteur Jean-Jacques Pansophe*, in *Œuvres complètes* 60 C, N. Cronk (ed.), Oxford, Voltaire Foundation, 2013, p. 181.

²⁴ In particolare nelle *Letters on Education* (1790); cfr. C. Cossutta, *Avere potere su sé stesse* [...], Pisa, ETS, 2021 e E. Frazer, *Mary Wollstonecraft and Catharine Macaulay on Education*, «Oxford Review of Education», 37 (2011), pp. 603-17.

²⁵ In *A Vindication of the Rights of Woman* (1792) sono discussi passaggi di *Émile* sulle inclinazioni delle bambine. Cfr. M. Reuter, 'Like a Fanciful Kind of Half Being' [...], «Hypatia» 29 (2014), pp. 925-941.

²⁶ La traduzione del titolo è nostra (non esistono edizioni italiane del testo). Sulla critica di Holst a Rousseau cfr. R. B. Loudon, *A Mere Skeleton of the Sciences?* [...], in C. W. Dyck (ed.), *Women and Philosophy in Eighteenth-Century Germany*, Oxford, Oxford Academic, 2021 e A. Cooper, *Introduction*, in A. Holst, *On the Vocation of Woman to Higher Intellectual Education*, Oxford, OUP, 2023, pp. ix-lviii.

²⁷ In *Adèle et Théodore ou lettres sur l'éducation* (1782).

²⁸ Commentando il *DOI*, Mme d'Épinay aveva scritto: «Suivant M. Rousseau la femme, par sa nature et par son tempérament plus faible que l'homme, lui est par là même inférieure, et lui doit obéir et céder ses droits [...] Quels raisonnements! Comme si l'on avait des droits dans la nature jusqu'à proportion de ses forces [...] La philosophie de M. Rousseau peut être bonne pour les lions et les tigres, dont les droits sont en proportion de leur force; mais elle est contraire à la raison, et indigne du partisan de l'égalité de toutes les conditions» (Correspondance littéraire, 15 juin 1756, in M. Tourneux (éd.), *Correspondance littéraire*, Paris, Garnier frères, 1878, III, pp. 238-239). Le *Conversations d'Émilie* criticano diversi punti del capitolo V di *Émile*: cfr. Trouille, *La Femme Mal Mariée*, «Eighteenth-Century Life», 20 (1996), pp. 42-66.

Rousseau, nessuna delle quali auspica però per le figlie che esse incarnino il modello della donna “naturale” di *Émile*. In appendice a questa lista bisognerebbe menzionare anche la letterata svedese Hedvig Charlotta Nordenflycht (1718-1763), che pubblicò, in risposta alla *Lettre à D’Alembert*, una *Difesa delle donne contro J.-J. Rousseau, cittadino di Ginevra* (1761)²⁹, e ancora Octavie Belot (1719-1804), le cui *Réflexions*³⁰ sono indirizzate però al *Discours sur l’origine de l’inégalité*.

L’obiezione sollevata dall’esistenza di una serie di voci femminili critiche del paradigma rousseauiano della donna viene talvolta aggirata attraverso un altro argomento, che si appella al contesto culturale e scagiona, o spiega, le riflessioni antifemministe dell’autore invitando a considerarle come un epifenomeno della cultura dell’epoca. Secondo questo punto di vista, il modello proposto dall’autore è conforme all’ «ideologia dominante»³¹; in altre parole: Condorcet è un’eccezione, Rousseau la regola. Ora, questa considerazione è indubbiamente vera, in assoluto, ma non relativamente all’élite intellettuale in cui il Ginevrino, suo malgrado, è inserito e con cui si confronta, che comprende, peraltro, un numero non trascurabile di donne erudite e di autrici. Negli ambienti intellettuali che questi frequenta fra il 1745 e il 1760, è difficile trovare un altro autore che preconizzi esplicitamente progetti altrettanto penalizzanti dell’esistenza femminile in tutti i suoi aspetti (educativo, sociale, morale). Anche escludendo Condorcet, certo né Diderot, né Montesquieu, né Fontenelle – pur esprimendo opinioni diverse e non prive di ambiguità – né, ancor meno, Voltaire, l’abbé de Saint-Pierre, Helvétius, Marmontel³² o D’Alembert manifestano e legittimano desideri di subordinazione sociale e limitazione intellettuale del genere femminile paragonabili a quelli coltivati dal Ginevrino. L’*Encyclopédie* solleva apertamente, attraverso il contributo di Louis de Jaucourt alla voce *femme* (VI, 1756), la questione elusa, sorprendentemente, dal *Discours sur l’origine de l’inégalité*, e cioè se l’altra palese forma

²⁹ Traduzione nostra. Titolo originale è: *Fruentimrets försvar, gentemot J. J. Rousseau medborgare i Genève*, Stockholm, s.n., 1761; traduzione ed edizione inglese: H. Ch. Nordenflycht, *Defence of the female sex against J.J. Rousseau, citizen of Geneva*, E. Mansen (ed.), Lund, Ellerströms förlag, 2016. Sulla critica di Rousseau cfr. E. Mansen, *Delight and Defence - Women Reading Jean-Jacques Rousseau in Eighteenth-Century Sweden*, «ASJJR», 55 (2022), pp. 550-575.

³⁰ É. Flamarion (éd.), Octavie Belot, *Réflexions d’une Provinciale sur le Discours de M. Rousseau* [...], Artois, Artois Presses Université, 2015.

³¹ Piau-Gillot, cit., p. 322.

³² Che rispose direttamente alla *Lettre à D’Alembert* anche sul capitolo dell’accesso delle donne allo spazio pubblico, rivendicando per loro la partecipazione alla vita civile (*Réponse de Mr. Marmontel* [...], Genève, Du Vilard fils, 1759).

d'*inégalité parmi les hommes* (se intesi come esseri umani), quella fra i due sessi, sancita dal diritto positivo, sia fondata nel diritto naturale. Jaucourt avanza, a questo proposito, una conclusione che si articola in tre punti:

1° [...] sarebbe difficile dimostrare che l'autorità del marito viene dalla natura perché questo principio è contrario all'uguaglianza naturale degli uomini; e dal solo fatto che si è adatti a comandare non segue che se ne abbia attualmente il diritto. 2° L'uomo non sempre dispone di forza fisica, saggezza, inventiva e contegno superiori a quelli della donna. 3° Dal momento che il precetto della Scrittura è stabilito come una pena, ciò basta a mostrare che inerisce al diritto positivo. Si può dunque sostenere che non vi è, nella società coniugale, alcun altro tipo di subordinazione che quella stabilita dalla legge civile.³³

Sophie, o dell'obbedienza

En devenant votre époux, Émile est devenu votre chef;
c'est à vous d'obéir, ainsi l'a voulu la Nature³⁴.

Se nel primo e nel secondo *Discorso* lo statuto ontologico della donna e il suo ruolo nella proiezione rousseauiana si possono solo inferire deduttivamente, altri scritti di natura filosofico-scientifica offrono invece indicazioni positive ed esplicite; decidendo di escludere la *Lettre à D'Alembert*, in quanto testo di controversia, le riflessioni più significative sul tema sono affidate, come è noto, alle pagine di *Émile* e a quelle dell'articolo *Économie (Morale & Politique)*, redatto per il quinto volume dell'*Encyclopédie* (1755)³⁵.

Fin dal primo capitolo, il testo di *Émile* si prospetta sorprendentemente prodigo di istruzioni sul comportamento della donna, alla luce delle valutazioni sull'allattamento, la frequenza delle gravidanze e, persino, le pratiche ostetriche, che fanno irrompere uno spirito legislatore e moralizzatore in un ambito a-morale come la puericoltura; è interessante notare qui che Locke, medico di formazione, non aveva percepito la necessità, nei *Pensieri sull'educazione* di risalire così "indietro" nel suo progetto

³³ *Femme* (droit nat.), *Encyclopédie*, VI, Paris, Briasson et alt., (da qui in poi *Encyclopédie*), 1756, p. 471.

³⁴ Rousseau, *Émile* in *OC*, VIII, 2, p. 1013.

³⁵ Escludiamo dalla riflessione il frammento *Sur les femmes*, che è stato a lungo fatto risalire al periodo di Charmettes (verso 1735), sulla base della datazione proposta da Théophile Dufour (editore delle opere di Rousseau all'inizio del secolo scorso), ma che la critica più "recente" (a partire da Lecercle, *Rousseau et l'art du roman*, cit., p. 40) considera appartenere ai lavori preparatori dell'opera di Mme Dupin.

educativo³⁶: è il segno che a parlare, nelle prime pagine di *Émile*, non è tanto il pedagogista, quanto piuttosto il politico, mosso da preoccupazioni di ordine demografico, che non esita ad assoggettare alle esigenze dello Stato l'esistenza di individui che, come noterà Antoine-Léonard Thomas, «non possono dare la vita senza esporsi al pericolo di perdere la propria»³⁷.

È stato scritto, a proposito del rapporto di Rousseau con la religione, che tutto il suo pensiero sembra dominato dalla polemica contro il peccato originale³⁸. L'immagine della donna resiste tuttavia a questo paradigma interpretativo: designata in molte occasioni come ispiratrice, e per questo responsabile, del cattivo agire dell'uomo, essa è votata in *Émile* a un destino «naturale» perfettamente conforme a quello sancito in *Genesi* 3, 16³⁹. La familiarità dell'autore con la Bibbia sembra imprimere tracce anche sulla fraseologia, estremamente assertiva, del capitolo V, dove Sophie viene introdotta come Eva in *Genesi* 2, 18 – il passaggio che ha dato adito⁴⁰, storicamente, alle interpretazioni più radicalmente misogine, fra quelle elaborate nel quadro della prima *querelle des femmes*⁴¹. La diatriba esegetica ruotava allora intorno all'uso, in un passo della *Vulgata*⁴², di *sibi*, anziché di *ei*, come specificazione dell'*adiutorium simile* creato da Dio per Adamo (*ei*): *se simile sibi* (pronome riflessivo), questo aiuto assomiglia a sé stesso ed è dunque ontologicamente diverso all'altro, cioè l'uomo/maschio. Rousseau sembra ripercorre le tappe di questa narrazione, stabilendo, subito dopo avere introdotto la donna, che nonostante la somiglianza con l'uomo, essa è più simile *sibi* che *ei*. Se, da un lato, si legge qui che «In tutto ciò che non riguarda il sesso, la donna è uomo»⁴³, la trattazione rende chiaro che per l'autore l'identità di genere esercita un'influenza pervasiva sulla persona.

³⁶Le madri sono presenti anche qui, ma come educatrici dei bambini durante la prima infanzia. A questo proposito, segnaliamo che Locke immagina madri sufficientemente istruite da poter insegnare ai figli i primi rudimenti di latino (o le sollecita ad apprenderlo a questo fine).

³⁷A.-L. Thomas, *Essai sur le caractère, les mœurs et l'esprit des femmes dans les différents siècles*, Paris, Moutard, 1772, p. 2. Vale la pena di ricordare che anche la madre di Rousseau aveva perso la vita dandolo alla luce.

³⁸B. Cottret, *Rousseau était-il protestant ? [...]*, «Études théologiques et religieuses», 90 (2015), pp. 563-580, p. 571.

³⁹«Multiplicabo aerumnas tuas et conceptus tuos: in dolore paries filios, et ad virum tuum erit appetitus tuus, ipse autem dominabitur tui».

⁴⁰«Non est bonum esse hominem solum; faciamus ei adiutorium simile sui».

⁴¹Cfr. (fra altri) É. Viennot (dir.), *Revisiter la «Querelle des femmes» [...]*, Saint-Étienne, PUSE, 2012 e D. Haase-Dubosc e M.-É. Henneau (dirs.), *Revisiter la «Querelle des femmes» II*, 2013; (sugli sviluppi post-rivoluzionari anche oltre la Francia) P. Rudan, *Donna. Storia e critica di un concetto polemico*, Bologna, Il Mulino, 2020.

⁴²Oggi alterato nella Bibbia CEI.

⁴³Rousseau, *Émile, OC*, VIII, 2, p. 824.

La peculiarità fisica della donna, esasperata, viene proiettata transitivamente sulla sua dimensione spirituale, e vengono da ciò dedotte conseguenze di natura morale, sociologica e politica, che confermano, e insieme specificano, la definizione del genere femminile già palesata incidentalmente nel *Discours sur l'origine de l'inégalité*, come «le sexe qui devrait obéir» [il genere che dovrebbe obbedire]⁴⁴.

La consapevolezza che «il più forte non è mai abbastanza forte da essere sempre il padrone, se non trasforma la sua forza in diritto e l'obbedienza in dovere»⁴⁵ sembra fornire il programma che scandisce lo sviluppo della riflessione del capitolo V di *Émile*. Ne evochiamo solo le coordinate, cedendo la parola ad alcuni passi del testo. La premessa di partenza è, appunto, che la donna sia fisicamente più debole dell'uomo e più delicata perché «assoggettata alle esigenze del suo sesso [...] per tutta la vita o, almeno, per tutta la gioventù»⁴⁶. Da questa imperfezione fisica Rousseau inferisce – come nelle dimostrazioni tradizionali sull'inferiorità femminile – un'imperfezione spirituale, che si configura come un deficit della ragione, in conseguenza del quale le donne «non posseggono [...] sufficiente precisione e attenzione per riuscire nelle scienze esatte» e non sono capaci di «opere di genio»⁴⁷. Maggiormente sensibili alle passioni, esse sono soggette a «desideri [sessuali] illimitati»⁴⁸, dalle cui conseguenze, disinnescate negli uomini dalla ragione, le protegge una specie di istinto del pudore⁴⁹. Da queste presunte caratteristiche intrinseche, Rousseau desume delle conseguenze relative ai cosiddetti «rapporti morali» fra i due sessi – attinenti, nello specifico, al comportamento sessuale: «L'uno dev'essere attivo e forte, l'altro passivo e debole»⁵⁰; «la donna è fatta in modo particolare per piacere [...] se è vero che l'uomo deve piacerle [...] il suo merito è nella potenza. Non è questa la legge dell'amore [...] ma quella della natura, anteriore all'amore stesso»⁵¹. Non ci è possibile qui scandagliare più accuratamente questa sezione del discorso, che sfocia in una riflessione qualificabile oggi come un manifesto di *rape*

⁴⁴ Rousseau, *DOI* in *OC*, V, 2, p. 133. Come è già stato evidenziato da É. Flamarion, cit., Voltaire è stupito di fronte a questa affermazione, a cui reagisce commentando nel margine del suo esemplare del testo: «Pourquoy?» (cfr. G.R. Havens, *Voltaire's Marginalia on the pages of Rousseau*, New York, Askell House, 1966, p. 12).

⁴⁵ Rousseau, *CS* in *OC*, V, 2, p. 467.

⁴⁶ Rousseau, *Émile* in *OC*, VIII, 2, p. 830.

⁴⁷ Ivi, p. 873.

⁴⁸ Ivi, p. 827.

⁴⁹ Ivi, p. 826-827.

⁵⁰ Ivi, p. 825.

⁵¹ *Ibidem*.

*culture*⁵²: il presupposto che la donna sia preda di «desideri illimitati», permette all'autore di reinterpretare la resistenza sessuale femminile essenzialmente come una strategia per fomentare il desiderio (osservabile anche nel mondo animale), e di ridurre quindi l'idea della violenza sessuale ad un'impossibilità logica e reale⁵³.

Passando all'aspetto più propriamente etico del rapporto fra i generi, Rousseau riconosce uno sbilanciamento nella rigidità dei doveri reciproci nella coppia, che «non deriva da un'istituzione umana, o, almeno, non è opera del pregiudizio, ma della ragione». L'imperativo della fedeltà per la donna dipende dal suo ruolo di «legame fra i figli e il padre»⁵⁴ – specificazione da intendere qui non in senso morale o sentimentale, anche se questo *legame* è condizione dell'insorgenza dell'affetto paterno, ma brutalmente materiale: i figli, partoriti dalla donna, sono, tecnicamente, individui estranei per l'uomo che li riconosce come propri solo transitivamente, e in funzione della certezza della fedeltà della moglie/madre. Risuona qui la condanna «politica» per l'infedeltà coniugale della donna – «non vi sono delitti e disordini peggiori di quelli che derivano da questo

⁵² Ne citiamo solo una frase: «Se ai nostri giorni si dichiarano meno atti di violenza, non è certo perché gli uomini siano più temperanti, ma perché vi è minore credulità e un lamento del genere [...] non farebbe altro che suscitare risate ironiche: è più conveniente tacere» (ivi, p. 829). A questa conclusione è sottesa anche la premessa che il «sesso debole» non è così debole da non poter resistere a una violenza; convinzione condivisa da J.-F. Fournel, *Traité de l'adultère considéré dans l'ordre judiciaire*, Paris, Jean-François Bastien, 1778, pp. 82-83, che menziona a riguardo dello stupro (*viol*) un passo del Deuteronomio a cui anche Rousseau fa riferimento. Nella sua negazione della realtà del “crimine” di stupro (cfr. *infra*, nota 53), l'autore sembra spingersi più in là rispetto ai contemporanei, come ha notato anche Georges Vigarello, che osserva: «Rousseau dit plus encore. Il fait du «faux abandon» de la femme un trait de nature [...] mais, en justifiant la brutalité, il élabore aussi une logique implacable, un raisonnement en abîme qui conduit à innocenter le viol: la violence serait d'abord nécessaire [...], elle est même «réclamée» par elle [la donna]; cette violence serait ensuite anodine [...] La conséquence est inflexible : [...] un viol excusé avant même d'être jugé» (*Histoire du viol, XVI^e-XX^e siècle*, Paris, Seuil, 1998, p. 56).

⁵³ Rousseau, *Émile* in *OC*, VIII, 2, pp. 828-30. Questo passaggio del testo sembrerebbe contraddire le pagine precedenti, in cui l'autore afferma (citiamo l'originale per non tradire il lessico scelto, qui determinante): «Le plus libre et le plus doux de tous les actes n'admet point de violence réelle, la nature et la raison s'y opposent: la nature, en ce qu'elle a pourvu le plus faible d'autant de force qu'il en faut pour résister quand il lui plaît; la raison, en ce qu'une violence réelle est non seulement le plus brutal de tous les actes, mais le plus contraire à sa fin, soit parce que l'homme déclare ainsi la guerre à sa compagne, et l'autorise à défendre sa personne et sa liberté aux dépens même de la vie de l'agresseur, soit parce que la femme seule est juge de l'état où elle se trouve, et qu'un enfant n'aurait point de père si tout homme en pouvait usurper les droits» (Ivi, p.826). La terminologia utilizzata in queste righe (*compagne, père*) indica che Rousseau si riferisce in questo passo alla dimensione coniugale, a cui, all'epoca, la nozione di stupro non si applica, proprio in virtù del fatto che il marito “possiede” giuridicamente la moglie (lo stupro coniugale è stato definito dall'UNHCR solo nel 1993 e in seguito inserito nei sistemi giuridici dei diversi paesi europei). I passaggi a cui facciamo riferimento sopra parlano invece di *violenza* ritenuta tale anche all'epoca, dal punto di vista giuridico (si parla di *séducteur, fille abusée, délit*), cioè fra due soggetti non vincolati da contratto matrimoniale. Su questi temi, riguardo al caso francese, ci si può riferire ancora al classico di G. Vigarello, *cit.* o allo studio, basato su ricerche archivistiche, di E. Peronneau Saint-Jalmes, *Crimes sexuels et société à la fin de l'Ancien Régime*, Paris, Perrin, 2021.

⁵⁴ Ivi, pp. 830-31.

comportamento» – già espressa e nella voce *Économie*, in cui si legge che il marito *deve* controllare la condotta della moglie per assicurarsi che «i figli che è costretto a riconoscere e nutrire non siano di altri»⁵⁵.

Sul piano sociale, la differenza implica l'assegnazione ai sessi di spazi diversi, norma che si rivela funzionale anche alle esigenze di controllo della moglie appena evocate. Rousseau critica Platone, che concepisce una «promiscuità nella vita civile che, confondendo ovunque i due sessi nei medesimi lavori e funzioni, genera inevitabilmente intollerabili abusi»⁵⁶. Questa considerazione è approfondita attraverso l'elogio delle donne di Sparta che, educate nell'infanzia come i ragazzi per acquisire il vigore fisico necessario a garantire un giorno figli sani e libere, in gioventù, di mostrarsi in cerimonie pubbliche femminili, appena sposate «non comparivano più in pubblico; chiuse in casa riservavano tutte le loro cure alle faccende domestiche e alla famiglia»: «Questo – chiosa il Ginevrino – è il modo di vivere che la natura e la ragione prescrivono al loro sesso».⁵⁷ Il piano educativo che l'autore predispone per le bambine è interamente volto a prepararle ad adempiere tutti i doveri del loro sesso; il suo sviluppo è però messo alla prova dalla corruzione della vita urbana che forza l'inclusione di qualche forma di istruzione affinché la donna «sappia in precedenza ciò che le si può dire e ciò che ne deve pensare»⁵⁸; concessione relativa, che Rousseau sembra fare suo malgrado, poiché altrove ammette: «In senso generale, non disapprovo l'idea che la donna venga limitata ai soli lavori femminili, e lasciata nella più profonda ignoranza riguardo a tutto il resto»⁵⁹. Senza entrare nei dettagli di questa educazione, affidata alle madri, che devono soprattutto frenare lo sviluppo nelle figlie di caratteri intellettuali virili, ricordiamo il paradigma a cui dev'essere ispirata:

L'educazione femminile nel suo insieme dev'essere relativa agli uomini. Rendersi piacevole per loro, esser loro utile, farsi amare e onorare da loro, allevarli da giovani, prendersi cura di loro da anziani, offrir loro consiglio e consolazione, render loro la vita piacevole e dolce: ecco i doveri delle donne in ogni epoca e ciò che si deve insegnare loro fin dall'infanzia⁶⁰.

⁵⁵ Rousseau, *Discours sur l'économie politique* in *OC*, V, 2, p. 299. Notiamo che l'aristocrazia parigina non sembra percepire il riconoscimento dei figli illegittimi come una vergogna particolare. Ne è esempio vivente la stessa Louise Dupin.

⁵⁶ Rousseau, *Émile* in *OC*, VIII, 2, p. 830-833.

⁵⁷ *Ivi*, pp. 838-39.

⁵⁸ *Ivi*, p. 867.

⁵⁹ *Ivi*, p. 866.

⁶⁰ *Ivi*, p. 836.

Relativa all'uomo, e soggetta più di lui all'opinione altrui, la donna non trova uno spazio di libertà, per l'ideatore della professione di fede del Vicario savoiaro, neanche nell'intimità della coscienza: «ogni ragazza deve seguire la religione della madre e ogni moglie quella del marito. Anche se questa religione fosse falsa [...]. Non essendo in grado di giudicare da sole, le donne devono accettare le decisioni dei padri e dei mariti come quella della Chiesa»⁶¹.

Siccome l'appartenenza stessa al genere femminile predisporrebbe le bambine a tutti i doveri che esige da loro il sistema morale, l'idea dell'educazione naturale viene estesa anche a loro; è possibile tuttavia notare che le misure di intervento caldegiate qui da Rousseau sembrano contraddire questa felice convergenza di istinto e dovere. La parola che riassume la norma di riferimento per l'educazione delle bambine è, infatti, «costrizione» (*contrainte*): «Bisogna abituarle attivamente, anzitutto, a subire la costrizione, affinché questa non comporti mai alcun sacrificio per loro; a imbrigliare tutte le loro fantasie per sottometterle alla volontà altrui»⁶²; «non tollerate che un solo istante della loro vita rimangano senza un freno»⁶³. È proprio la costrizione abituale (*contrainte habituelle*) che produce nelle donne la *docilité* di cui avranno per sempre bisogno, «poiché non smettono mai di essere soggette o a un uomo o ai giudizi degli uomini, e non è mai concesso loro di porsi al di sopra di questi giudizi»⁶⁴.

La definizione del ruolo politico dell'individuo di genere femminile è coerente con la sua caratterizzazione: diversamente da Hobbes⁶⁵ e da Locke⁶⁶, Rousseau stabilisce, nell'articolo *Économie*, che nella famiglia – la società più antica e naturale – l'autorità appartiene solo al padre, a cui i figli devono *obbedienza* «prima per necessità e poi per riconoscenza»⁶⁷; questa stessa tipologia di rapporto caratterizza la relazione non solo fra la moglie e il marito, ma, in generale, fra la donna e ogni uomo, dal momento che la donna è, come viene ripetuto più volte in *Émile*, «fatta per obbedire»⁶⁸, e sente persino di essere «fatta per obbedire» fin dalla tenera età⁶⁹. Obbedire, è bene precisarlo, a un padrone che

⁶¹ Ivi, p. 855.

⁶² Ivi, p. 843.

⁶³ Ivi, p. 845.

⁶⁴ *Ibidem*.

⁶⁵ *Leviatano*, II, 20.

⁶⁶ *Due trattati sul governo*, I, VI, § 55.

⁶⁷ Rousseau, *Discours sur l'économie politique* in *OC*, V, 2, p. 300.

⁶⁸ Rousseau, *Émile* in *OC*, VIII, 2, p. 845.

⁶⁹ Ivi, p. 844.

non può scegliere, né rifiutare, cosa che l'avvincente retorica rousseauiana dell'amore rischia di far dimenticare, poiché il matrimonio nell'Ancien Régime è deciso dai genitori (Sophie non fa eccezione)⁷⁰. Quanto più questa obbedienza femminile, anche a un padrone tirannico, è incondizionata e volontaria, cioè quanto più si approssima a una forma di ottemperanza, tanto più si avvicina, per l'autore, alla perfezione. Così, Sophie, la cui «passione dominante è la virtù», «quando viene punita è docile e sottomessa [...] sopporta con pazienza i torti degli altri e ripara con piacere i propri. Questa è la natura gentile del genere femminile prima che noi lo guastiamo. La donna è fatta per cedere all'uomo e sopportare perfino la sua ingiustizia»⁷¹. Tolleranza verso l'ingiustizia di un uomo, a cui non si può, invece, mai, piegare un altro uomo, poiché nei ragazzi il sentimento interiore «si ribella contro l'ingiustizia, la natura non li ha fatti per tollerarla»⁷².

La donna di Mme Dupin

Come si potrà dimostrare, basandosi su una qualunque definizione della giustizia e dell'equità, che le donne sono subordinate agli uomini?⁷³

Non sembra, tuttavia, naturalmente incline a sopportare l'ingiustizia Louise Dupin, che descrive una donna radicalmente diversa, nel manoscritto la cui edizione critica reca il titolo *Des Femmes. Observations du préjugé commun sur la différence des sexes*. Questo testo è legato a Rousseau a doppio filo; in primo luogo, come si è detto, in virtù del contributo del Ginevrino alla «fabbricazione» dello scritto, di cui redasse, sotto dettatura, la maggior parte dei *folia*; in secondo luogo, perché l'opera è debitrice alla celeberrima calligrafia con cui è scritta – riconoscibile su quasi tremila pagine – per il suo recupero dal deposito dell'oblio: quando la raccolta dei manoscritti conservati dagli eredi di Mme Dupin venne messa all'asta⁷⁴, fu naturalmente la mano di Rousseau ad attrarre l'interesse

⁷⁰ Émile sì, perché nella finzione è orfano. Giuridicamente, l'accordo dei genitori si imponeva anche per gli uomini fino ai 30 anni, conformemente all'ordinanza di Blois del 1579, ancora in vigore nel Settecento.

⁷¹ Ivi, p. 888.

⁷² *Ibidem*.

⁷³ L. Dupin, *Des femmes*, cit., 283.

⁷⁴ In cinque aste, fra il 1951 e il 1958.

di collezionisti privati e biblioteche svizzere, francesi e americane⁷⁵, che ne acquisirono i frammenti⁷⁶.

Madame Dupin, nata De Fontaine⁷⁷, era moglie di Claude Dupin (*fermier général* dal 1726), insieme al quale animava uno dei più importanti *salons* di Parigi, fra i cui frequentatori si annoverano l'abbé de Saint-Pierre, Voltaire, Montesquieu e Fontenelle. Fu la prima protettrice di Rousseau a Parigi: lo ingaggiò dapprima, brevemente, nel 1743⁷⁸, e lo impiegò, in seguito, continuativamente, dal 1745 fino all'inizio del 1751. Per Frédéric Marty, editore di *Des femmes*, il progetto risalirebbe a una data anteriore al 1743, in ragione dei riferimenti a esso rintracciabili nella *Lettre sur les femmes* dell'abbé de Saint-Pierre⁷⁹, scomparso nell'aprile del 1743. La realizzazione materiale dell'opera va tuttavia situata nel periodo dell'ingaggio di Rousseau al servizio dei coniugi Dupin, per i quali egli ricoprì diverse mansioni come collaboratore⁸⁰, segretario e precettore⁸¹. Nelle *Confessions*, il Ginevrino precisa il ruolo da lui svolto nella preparazione del trattato, dichiarando che Mme Dupin non l'ha «mai impiegato altrimenti che a scrivere sotto la sua dettatura o a compiere ricerche di pura erudizione»⁸². Per l'elaborazione dell'opera, di ambizione enciclopedica, egli fu incaricato di percorrere decine e decine di testi⁸³, di

⁷⁵ Il dossier originario è stato frammentato in piccoli lotti, tutt'oggi dispersi in diversi archivi e biblioteche. L'ultima persona che ha avuto accesso al dossier completo prima della vendita è Anicet Sénéchal che, incaricato di compilare un inventario dei manoscritti, ne ha redatta una descrizione dettagliata (A. Sénéchal, *Jean-Jacques Rousseau, secrétaire de Madame Dupin* [...], «ASJRR», 36 (1963-65), pp. 173-288).

⁷⁶ Le parti più consistenti del dossier originario sono conservate nelle biblioteche di Genève e Neuchâtel, nel Ransom Center di Austin e nel museo di Montmorency e nella biblioteca dell'università di Yale.

⁷⁷ Riconosciuta e cresciuta da Jean-Louis-Guillaume de Fontaine, Louise era in realtà figlia naturale del ricchissimo finanziere Samuel Bernard.

⁷⁸ È altresì noto che il Ginevrino nutrì un sentimento acceso per Mme Dupin, non ricambiato. A testimonianza del maldestro tentativo di approccio di Rousseau resta la celebre dichiarazione d'amore (che ritrae la *salonnière* all'ascolto di lezioni di fisica): J.-P. Le Boulter, *La 'déclaration' de Jean-Jacques à Madame Dupin* [...], «Revue d'Histoire littéraire de la France», 81 (1981), pp. 431-437.

⁷⁹ In G. De Villeneuve-Guibert (éd.), *Le portefeuille de Mme Dupin*, Paris, Calmann Lévy, 1884, pp. 269-302.

⁸⁰ Ricordiamo il suo ruolo a fianco di Dupin de Francueil, figliastro di Louise – con cui Rousseau seguiva i corsi pubblici di Rouelle che hanno nutrito le *Institutions chimiques*. Mme Dupin aveva fatto installare nel castello di Chenonceau un laboratorio di fisica e chimica, come Mme Du Châtelet a Cirey e Mme d'Arconville a Crosne.

⁸¹ L'esperienza come precettore del figlio di Mme Dupin, Jacques-Armand Dupin de Chenonceaux, evocata in modo differente nel manoscritto Favre di *Émile* nelle *Confessions*.

⁸² Rousseau, *Confessions*, in *OC*, I, p. 462.

⁸³ Il numero approssimativo di questi testi dev'essere ancora definito; ai 184 riferimenti (fra testi riassunti e consultati) indicati da Sénéchal (*J.-J. Rousseau*, cit., pp. 212-225 e 282-288), si sono aggiunti nel tempo i libri presi in prestito dalla biblioteca reale, identificati da J.-P. Le Boulter e C. Lafarge (*Les emprunts de Mme Dupin à la Bibliothèque du roi* [...], «SVEC», 182 (1979), pp. 107-185.), i 27 riferimenti segnalati ulteriormente da J.-P. Le Boulter e R. Thiéry (*Une partie retrouvée de l'Ouvrage sur les femmes*, «SVEC», 1982, p. 390-393), e 18 altri testi identificati da Marty (*Des Femmes*, cit., Annexe VII, pp. 493-495).

natura estremamente varia – narrazioni storiche, raccolte giuridiche, relazioni di viaggio, opere religiose – in cui reperire i passaggi riguardanti le donne, e riassumerli o riportarli in estratti di lettura, con cui ha riempito oltre 1200 *folia*. Queste informazioni hanno fornito il materiale di cui Mme Dupin si è servita per elaborare un trattato, le cui fasi di composizione sono attestate dalla presenza di diverse bozze degli stessi articoli, in genere redatti dalla mano di Rousseau e corretti e commentati ai margini dall'autrice. L'impegno di ricerca bibliografica, lo sforzo di erudizione confluito nei contenuti e l'evidente lavoro di cesellatura dell'esposizione fanno presumere che il testo fosse destinato alla pubblicazione; proposito da cui l'autrice avrebbe desistito per ragioni su cui, in assenza di informazioni dirette, si possono solo congetturare ipotesi⁸⁴. Nel complesso, il manoscritto si componeva di 47 articoli (otto dei quali ancora non localizzati), organizzati in quattro sezioni: una parte *physique* (1-5) – che contiene riflessioni di natura medica e scientifica –, una parte *historique* (6-23) – in cui sono esposte le vicissitudini alterne della condizione femminile nella storia e viene offerta una rassegna di esempi di donne investite di potere politico –, una parte *juridique* (24-37) – dedicata all'esame dell'evoluzione nel tempo delle leggi aventi per oggetto la donna – e, infine, una parte *morale* contenente delle proposte di riforma dei costumi (38-47). Come si evince da questa rapida presentazione, il trattato sovrappone erudizione e ragionamento; per motivi di economia e per agevolare il confronto con Rousseau, che minimizza l'impatto della dimensione storica sulla condizione della donna, ci concentreremo qui esclusivamente sul secondo aspetto.

Riguardo appunto alle sezioni dedicate alla «storia delle donne», molto ben documentate, ci limitiamo a segnalare che l'autrice applica spesso una logica di deduzione in negativo: l'evidenza dell'adozione, in determinati momenti, di leggi restrittive dei diritti delle donne, autorizza a ipotizzare l'esistenza, in precedenza, di questi stessi diritti. Imprescindibile in questo segmento del trattato, venendo alla storia francese, è il riferimento all'imposizione della legge salica, che ha preservato la Francia dall'esperienza di uno Stato che obbedisce a una donna. Nel complesso, prende forma in questo modo un disegno in cui proprio nell'antichità più vicina allo stato di natura l'autrice rinviene una condizione civile più conforme alla reale uguaglianza fra i sessi:

⁸⁴ Marty imputa questa rinuncia alla sfortuna della refutazione di *De l'Esprit des lois* (1749), i cui esemplari furono ritirati da Claude Dupin su consiglio dei suoi amici (Dupin, *Des femmes*, cit., p. 20).

«ciò che vige attualmente contro le donne è il frutto dell'ingiustizia accumulata nel corso di diversi secoli»⁸⁵; «se si risale ai primi tempi, quando vi erano pochi umani riuniti sulla terra, è verosimile che non fosse in discussione l'uguaglianza del merito di uomini e donne»⁸⁶. Dall'analisi delle fonti scaturisce così una percezione pessimista del progresso storico analoga a quella attorno a cui prenderà forma il *Discours sur les sciences et les arts* di Rousseau. Un effetto d'eco si coglie anche in diverse considerazioni che scandiscono il capitolo V di *Émile*, che recuperano temi esplorati in *Des femmes*. Dupin riflette ad esempio sull'adulterio – che ritiene vada sì punito, ma con uguale severità per l'uomo e la donna⁸⁷; consacra un articolo (37) allo stupro e al consenso, dove conferma il giudizio di calunnia che aleggia sulla denuncia di questo crimine, tuttavia, a suo giudizio, reale e diffuso; esprime delle considerazioni sull'abbigliamento femminile e sull'uso del corsetto⁸⁸ (presenti anche in *Émile*), come ostacoli al movimento e allo sviluppo della forza nelle ragazze; fa riferimento alla cura dei figli e all'allattamento come aspetti dell'esistenza femminile di cui ci si serve come «prova che le donne sono incapaci di certe occupazioni nella società» – prova che non resiste però, nella sua visione, al calcolo del tempo (limitato) concretamente necessario alla gestione di queste incombenze⁸⁹. L'originalità di molti sviluppi rousseauiani sulla donna esce così fortemente ridimensionata dal confronto con *Des femmes*, che approfondisce diversi dei temi che riappariranno più tardi sotto la penna del Ginevrino, che ne offrirà notoriamente, il più delle volte, un'interpretazione opposta.

Sul piano teorico la tesi fondamentale dell'opera è, come accennato, quella dell'uguaglianza dei sessi; l'impostazione del discorso è espressa in maniera emblematica nelle prime righe:

Ciò che distingue gli uomini dalle donne non sembra in alcun modo essere la fonte di una differenza di merito, di intelligenza, di capacità di comprensione, né di qualsiasi altra qualità. Esiste forse una differenza fra loro, benché non la si conosca; se si trovasse, sarebbe di uno dei punti più singolari mai scoperti dalla metafisica, dalla fisica e dalla morale. Certo si può pensare che apporterebbe chiarimenti significativi sulla

⁸⁵ Ivi, p. 51.

⁸⁶ Ivi, p. 419.

⁸⁷ Ivi, p. 317 e 385.

⁸⁸ Ivi, p. 106.

⁸⁹ Ivi, p. 385 e L. Dupin, *Des femmes, discours préliminaire*, Paris, Payot, 2020, p. 30 (edizione di una bozza alternativa del discorso preliminare).

Natura in generale. Ma è concepibile che ciò assegnerebbe una preferenza alla natura maschile o femminile, che sembrano essere, con un minimo margine di differenza, così universalmente e costantemente uguali?⁹⁰

La convinzione della loro radicale eterogeneità deriva dal fatto che «Quando si parla dei due sessi, vengono ricordate tutte le differenze introdotte dalle usanze. Le si prende per altrettante differenze naturali e da ciò deriva l'opinione di una grande differenza».⁹¹

Dupin estrae qui le stesse carte di Rousseau – la necessità di esaminare la natura delle cose e di riassetare la morale su questa natura – ma inverte l'esito del gioco; precisamente il modo in cui «ciò che riguarda l'ambito fisico conduce insensibilmente all'ambito morale»⁹² rappresenta per lei il dispositivo logico da scardinare. Se bisogna anzitutto correggere la premessa dell'alterità, poiché la somiglianza fra i sessi è più importante della differenza, va anche disinnescata la convinzione che la diversità implichi una gerarchia di perfezione, generando un'idea di subordinazione poi trasformata in disposizione morale, giuridica e politica. È inevitabile qui il confronto con le riflessioni fisiche sull'animale umano e con le teorie che si rifanno all'*Historia animalium* di Aristotele per stabilire la superiorità (pressoché) universale del maschio (fisica e di spirito), fondamento della sua supremazia morale; l'autrice mette in crisi questo paradigma adottando una strategia che risuona oggi attualissima, e cioè attingendo dalla letteratura scientifica moderna esempi di animali che mettono in crisi questo schema binario: specie ermafrodite o in cui i ruoli sono invertiti; chi detiene, in questi casi, la perfezione?⁹³

Osservando l'uomo e la donna sul piano fisico, Dupin nota: «La struttura esterna è, all'incirca, la stessa [...] Le differenze nell'anatomia interna sono ancor meno rilevanti [...] Gli uomini nascono come le donne; vivono per lo stesso numero di anni, muoiono allo stesso modo [...] I sensi, su cui si fonda l'intelligenza dell'essere umano, sono gli stessi. In che modo gli uni sarebbero diversi e migliori degli altri?»⁹⁴. A questa somiglianza fisica corrisponde – ed è qui che il ragionamento sulla gerarchia morale è invalidato – un'identità nelle capacità dello spirito: «la natura ha fornito loro [ai due sessi] in maniera eguale le passioni e la ragione»⁹⁵, e per questo «tutto ciò che si può raggiungere

⁹⁰ Ivi, p. 50-60.

⁹¹ Ivi, p. 60.

⁹² Rousseau, *Émile* in *OC*, VIII, 2, p. 829.

⁹³ Dupin, *Des Femmes*, cit., pp. 79-80.

⁹⁴ Ivi, p. 60.

⁹⁵ Ivi, p. 345.

per mezzo dello spirito e della ragione senza cultura si trova tanto nelle donne che negli uomini»; ne forniscono la prova i bambini, in cui non si rileva alcuna differenza di sentimento o inclinazione fra maschi e femmine⁹⁶, insieme all'evidenza storica e empirica che «le donne sono capaci di tutte le scienze e di tutte le conoscenze»⁹⁷. Questa constatazione non può che ispirare una condanna dell'ignoranza in cui sono generalmente confinate le donne e l'auspicio di un'istruzione identica per i bambini dei due sessi, premessa l'utilità per il sesso femminile di tutte le conoscenze, comprese quelle filosofiche⁹⁸. L'unica soluzione a questo scopo è l'istituzione di collegi per le donne «più o meno simili a quelli per gli uomini e in cui l'istruzione sia assolutamente la stessa»⁹⁹.

La situazione giuridica della donna, che disprezza l'uguaglianza di capacità e merito, e la assoggetta, alla stregua di un minore, all'autorità del marito, oltraggia dunque l'idea stessa di giustizia:

L'indipendenza e la libertà sono un diritto naturale che appartiene tanto alle donne che agli uomini. [...] ciascuno riceve tale diritto in ugual modo alla nascita, e lo accresce nel tempo, con il progredire dell'età e della ragione. Ognuno lo custodisce gelosamente. Tuttavia, questa inclinazione ha sempre ceduto [...] a quelli che esercitano un'autorità di disciplina, secondo la giustizia e per il vantaggio comune. Non vi è nulla di più saggio e più necessario che l'autorità dei principi o delle repubbliche. [...] Ma per quel che riguarda l'autorità particolare degli uomini nei confronti delle donne non se ne coglie né la necessità, né il fondamento, né uno scopo ragionevole, e in qualsiasi circostanza i giureconsulti moderni la legittimo sono condannabili sulla base dei loro stessi principi¹⁰⁰.

Eppure, nonostante tutto, anche uomini ragionevoli, che provano orrore di fronte alla schiavitù e che declamano contro altre forme di ingiustizia, sorvolano su quelle perpetrate ai danni delle donne¹⁰¹. È difficile concepire come proprio la persona la cui mano redigeva tali considerazioni avrebbe confermato questa parzialità di vedute e sarebbe diventato uno dei più grandi apologeti della differenza (e della gerarchia) fra i sessi. L'articolo 38 di *Des Femmes*, che analizza il modo in cui gli autori di opere di diverso genere descrivono le donne, contiene una considerazione che appare, a posteriori, come una profezia. Louise Dupin detta a Rousseau:

⁹⁶ *Ibidem*.

⁹⁷ Dupin, *Des Femmes, discours préliminaire*, cit., p. 25.

⁹⁸ Dupin, *Des Femmes*, cit., 263.

⁹⁹ *Ivi*, p. 262.

¹⁰⁰ *Ivi*, p. 284.

¹⁰¹ *Ivi*, p. 405.

I filosofi, che sono degli esaminatori della Natura e della Verità, sono caduti negli stessi errori che rimproveriamo agli altri autori [...] Quando hanno parlato della felicità, sembra che ne abbiano parlato solo in riferimento agli uomini. Non si sono dimenticati di includere le donne nella loro idea di felicità, ma ne hanno parlato come degli altri beni della vita, come la ricchezza, il buon cibo, una bella dimora, delle belle porcellane, ecc. In una parola, come una cosa che convenisse loro, e a cui non avrebbero minimamente dovuto cercare di adattarsi: come una cosa che non avesse bisogno della propria felicità individuale, e che fosse costituita unicamente in relazione a loro. In virtù di questo principio gli uomini sono, spesso e gravemente, caduti in errore. Abbiamo ormai smesso di credere che le stelle siano state collocate nel cielo per far luce alle persone che viaggiano di notte, abbiamo smesso di credere che un elemento sia attivo e l'altro passivo. Non si tornerà dunque mai indietro dagli errori che riguardano le donne? O ci si adopera forse per alimentarli?¹⁰²

Et Rousseau...créa la femme: conclusioni

Venez apprendre comment, nées compagnes de l'homme,
vous êtes devenues son esclave¹⁰³.

Due modelli opposti di *natura femminile*, disegnati materialmente dalla stessa mano, si contendono la palma della verità: da un lato, un individuo con le stesse doti intellettuali di un uomo, che nasce libero e rivendica il proprio diritto civile alla libertà; dall'altro, una creatura debole, priva di volontà e opinioni proprie e «fatta per obbedire».

Mentre riflette sui contenuti di un'educazione consona alla donna, a un certo punto Rousseau si chiede: «L'uomo farà della sua compagna la sua serva? Per meglio asservirla le impedirà di sentire e di conoscere alcunché [...]? Ne farà un vero e proprio automa?». La risposta – basata anche sulla perdita di piacere per l'uomo che ne deriverebbe – è «certamente no»¹⁰⁴. Ma la domanda, sorprendente¹⁰⁵, lascia intuire la tentazione e, soprattutto, sottintende la possibilità. Una potenza creatrice è all'opera nel capitolo V di *Émile*: Rousseau non sviluppa qui una riflessione autenticamente filosofica (sperimentale), per cui disporrebbe di molti materiali provenienti dalla collaborazione al

¹⁰² Dupin, *Des Femmes*, cit., pp. 360-361.

¹⁰³ Choderlos de Laclos, *De l'éducation des femmes* (1783), Grenoble, Million, 1991, p. 48.

¹⁰⁴ Rousseau, *Émile*, OC, VIII, 2, p. 835.

¹⁰⁵ Va attirata nuovamente l'attenzione sulle scelte lessicali effettuate da Rousseau, autore che soppesava molto attentamente l'uso delle parole (come attesta la corrispondenza col suo editore Marc-Michel Rey). Nella versione originale dell'ultima frase citata – «en fera-t-il un véritable automate?» – non è anodino l'uso del termine *automate*, impiegato in genere nei testi filosofici dell'epoca per riferirsi all'animale-macchina del sistema cartesiano, associato altresì al tempo futuro (e non condizionale), e al pronome complemento oggetto impersonale «en».

lavoro di Mme Dupin; non è impegnato in un tentativo di comprensione, ma in un vero e proprio atto di costruzione teorica dell'identità femminile.

Resistendo alla tentazione di invocare qui spiegazioni di natura psicanalitica e biografica o di interpretare quelle pagine come un encomio della futura sposa Thérèse Levasseur, crediamo che questo atto creativo possa essere letto come la conseguenza di un'esigenza di ordine politico: il sistema dell'autodeterminazione e della libertà ha bisogno di conservare una zona grigia in cui sopravvive l'obbedienza incondizionata, non legittimata da una scelta volontaria. Gli individui, indefiniti dal punto di vista del genere, coinvolti nel patto del *Contrat social*, da cui scompare anche la figura della madre, non si possono concepire altrimenti che di genere maschile.

Rousseau critica Platone perché «avendo eliminato dal suo sistema politico le famiglie private e *non sapendo più che fare delle donne, si vide costretto a trasformarle in uomini*»¹⁰⁶. L'immagine assomiglia a quella di una scacchiera, su cui un demiurgo dispone le pedine; è la stessa postura che adotta il Ginevrino, che però *sa cosa fare delle donne*: le isola, le confina nello spazio domestico, le occupa assegnando loro la responsabilità della gestione *fisica ed emotiva* della famiglia, e sopprimerebbe idealmente per loro ogni stimolo intellettuale perché non funzionale: la domanda «ne farà un vero e proprio automa?» acquista tutto il suo significato. Ma l'ideologia rousseauiana sulla donna, affidata ai suoi felici personaggi, che l'hanno trasportata e introdotta dappertutto innescando una rivoluzione di costume, si mostra più insidiosa di una semplice utopia (o distopia) politica. Rousseau dimentica volentieri le lezioni di Dupin sul carattere circostanziale, storico e artificiale della condizione femminile e, ergendosi a profeta della natura, rivela e proclama che la donna è obbedienza o, con un lessico meno politico e più poetico, *douceur*. Ora, questa filosofia della *douceur* femminile, in cui convergono e si sovrappongono tutte le dimensioni della donna – fisica, emotiva, morale, sociale – si rivela una gabbia ben più stretta e intimamente dolorosa di quella giuridica: vincolata alla percezione della propria identità, diventa una gabbia psichica. La *douceur*, infatti, non solo ammutolisce ogni forma di ambizione – come in quegli schiavi del *Contrat Social* che perdono nelle catene anche il desiderio di liberarsene¹⁰⁷ – ma sottrae alla donna persino il diritto morale a non accettare lo stato di cose; la priva, cioè, del diritto alla

¹⁰⁶ Ivi, p. 833. Corsivo nostro.

¹⁰⁷ Rousseau, *CS* in *OC*, V, 2, p. 466.

rabbia. E da un individuo educato a vergognarsi della propria rabbia non potrà mai levarsi né rivendicazione, né, tantomeno, rivoluzione.