



# GUGLIELMO FORNI ROSA

## DIZIONARIO ROUSSEAU

(2009)

<a href="#">PRESENTAZIONE.....</a>	<a href="#">3</a>
<a href="#">SIGLE (OPERE DI ROUSSEAU).....</a>	<a href="#">4</a>
<a href="#">AMORE.....</a>	<a href="#">5</a>
<a href="#">AMOR PROPRIO - AMORE DI SÉ.....</a>	<a href="#">6</a>
<a href="#">ANTROPOLOGIA.....</a>	<a href="#">9</a>
<a href="#">BONTÀ NATURALE.....</a>	<a href="#">13</a>
<a href="#">COSCIENZA.....</a>	<a href="#">14</a>
<a href="#">CRISTOLOGIA.....</a>	<a href="#">19</a>
<a href="#">DIVISIONE DEL LAVORO.....</a>	<a href="#">22</a>
<a href="#">FAMIGLIA.....</a>	<a href="#">26</a>
<a href="#">FELICITÀ.....</a>	<a href="#">27</a>
<a href="#">FILOSOFIA.....</a>	<a href="#">34</a>
<a href="#">FUTURO.....</a>	<a href="#">35</a>
<a href="#">ILLUMINISMO.....</a>	<a href="#">36</a>
<a href="#">ILLUSIONE.....</a>	<a href="#">38</a>
<a href="#">ISOLAMENTO E IMMAGINAZIONE.....</a>	<a href="#">42</a>
<a href="#">LIBERTÀ.....</a>	<a href="#">45</a>
<a href="#">MIRACOLO.....</a>	<a href="#">47</a>
<a href="#">NATURA - CULTURA.....</a>	<a href="#">48</a>
<a href="#">PASSIONE E MATRIMONIO.....</a>	<a href="#">51</a>
<a href="#">PERFETTIBILITÀ.....</a>	<a href="#">54</a>
<a href="#">PERSECUZIONE.....</a>	<a href="#">55</a>
<a href="#">PIETÀ NATURALE.....</a>	<a href="#">60</a>
<a href="#">PROFESSIONE DI FEDE.....</a>	<a href="#">62</a>
<a href="#">RAGIONE.....</a>	<a href="#">65</a>
<a href="#">RALLENTAMENTO.....</a>	<a href="#">69</a>
<a href="#">RELIGIONE CIVILE.....</a>	<a href="#">72</a>
<a href="#">RELIGIONE NATURALE.....</a>	<a href="#">75</a>
<a href="#">RIVELAZIONE.....</a>	<a href="#">79</a>
<a href="#">RIVOLUZIONE.....</a>	<a href="#">84</a>
<a href="#">SCHIAVITÙ.....</a>	<a href="#">86</a>
<a href="#">STORIA.....</a>	<a href="#">90</a>

<u>TEODICEA .....</u>	<u>93</u>
<u>VOLONTÀ GENERALE.....</u>	<u>96</u>
<u>CRONOLOGIA.....</u>	<u>100</u>
<u>BIBLIOGRAFIA.....</u>	<u>109</u>

"...Rousseau, il nostro maestro, Rousseau, il nostro fratello, verso cui abbiamo dimostrato tanta ingratitudine, ma al quale ogni pagina di questo libro potrebbe essere dedicata, se l'omaggio non fosse indegno della sua grande memoria"

C. Lévi-Strauss, *Tristi Tropici* (1955)

## PRESENTAZIONE

Questo lavoro nasce dall'attività didattica, dal rapporto con gli studenti, ed è a loro completamente dedicato. Non sono uno specialista di Rousseau; ho sempre rivolto i miei studi a vari argomenti, dalla fenomenologia di Husserl al modernismo cattolico, dalla psicologia descrittiva di Dilthey alla metafisica cristologica di Simone Weil. Ho conosciuto Rousseau nei primi anni Settanta, attraverso la lettura di Lévi-Strauss; in seguito l'ho abbandonato e ripreso molte volte, fino a farne un problematico compagno di molte esperienze. Questo, che presento ora, è certo per me il risultato più compiuto e, per quanto possibile, più obiettivo. Il resto non esiste più.

A Pianaccio, maggio 2005

## SIGLE (OPERE DI ROUSSEAU)

OC - *Oeuvres complètes*, sous la direction de B. Gagnebin et M. Raymond, Bibliothèque de la Pléiade, voll. I - IV, Gallimard, Paris 1959-69.

AL - *Lettre à M. d'Alembert sur son article Genève*, a cura di M. Launay, Flammarion, Paris 1967.

IN - *Discorso sull'origine e i fondamenti dell'ineguaglianza tra gli uomini*, a cura di V. Gerratana, Editori riuniti, Roma 1968, terza ed. 2002.

SP - *Scritti politici*, 3 voll., a cura di M. Garin, introd. di E. Garin, Laterza, Bari 1971.

CS - *Il contratto sociale*, a cura di V. Gerratana, con un saggio di R. Derathé, Einaudi, Torino 1966, 1994.

EM - *Emilio o Dell'educazione*, a cura di P. Massimi, Oscar Mondadori, Milano 1997.

EC - *Discorso sull'economia politica e frammenti politici*, trad. di C. E. Spada, introd. di U. Cerroni, Laterza, Bari 1968.

CF - *Le confessioni*, a cura di M. Rago, Einaudi, Torino 1955, terza ed. 1978.

NH - *Giulia o La nuova Eloisa*, trad. di P. Bianconi, introd. e commento di E. Pulcini, Rizzoli BUR, Milano 1992.

FT - *Le fantasticherie del passeggiatore solitario*, trad. di N. Cappelletti Truci, con un saggio di J. Starobinski, Rizzoli BUR, Milano 1979, seconda ed. 1990.

PF - *Professione di fede del Vicario savoiaro*, con una Appendice: *Estratti su virtù e sapere: Gesù, Socrate, Catone*, a cura di G. Forni Rosa, con un saggio di C. Tugnoli, Marietti, Genova 1998.

POL - *Scritti politici*, a cura di P. Alatri, UTET, Torino 1970.

OPE - *Opere*, a cura di P. Rossi, Sansoni, Firenze 1972.

## AMORE

Nell'*Emilio* (1762) Rousseau si occupa del rapporto fra istinto e amore in un modo che ci permette di valutare l'evoluzione del suo pensiero sull'argomento. Egli sostiene che l'amore è il frutto di una valutazione o di un giudizio inconsapevole, che viene dato sulle qualità di un'altra persona, e non è affatto il risultato dell'inclinazione o dell'istinto (OC IV, 493-94; EM, 282). Qui abbiamo già una situazione teorica complessa, perché secondo uno schema abbastanza elementare che viene spesso attribuito a Rousseau, si pensa che dal lato del matrimonio si trovi l'artificio, la convenzione, e dal lato della passione invece l'espressione di una tendenza naturale. L'uomo originario, che è prevalentemente istintivo, ha un certo orientamento, ma la società, che ha diviso gli uomini secondo la ricchezza, la nobiltà, la cultura, impone una determinata vita spesso innaturale, costringe le persone a un comportamento diverso da quello che sarebbe il loro comportamento spontaneo (OC III, 204-205; IN, 183-84). In quel passo dell'*Emilio* però, troviamo una valutazione complessivamente positiva della vita di coppia e anche del matrimonio, in quanto esso rappresenta un più alto livello dell'evoluzione storica. L'uomo che si trova nello stato di natura, l'uomo primitivo ha rapporti incerti, momentanei; mentre l'uomo civile ha rapporti diversi che sono fondati sul giudizio. "L'inclinazione dell'istinto è indeterminata. Un sesso si sente attirato verso l'altro: tale è l'impulso dato dalla natura. La scelta, le preferenze, l'affezione personale sono frutto del sapere, dei pregiudizi, dell'abitudine: occorrono tempo e cognizioni per renderci capaci d'amore; l'uomo ama dopo aver giudicato, preferisce dopo aver confrontato" (OC IV, 493; EM, 282).

Sappiamo che nell'*Emilio* Rousseau presenta una metafisica dualistica di derivazione cartesiana (materia-spirito, corpo-anima), che era quasi completamente assente nei *Discorsi*<sup>1</sup>. Mentre nel *Discorso sull'ineguaglianza* l'inclinazione dell'istinto viene valutata positivamente, perché gode di quella bontà premorale che appartiene alla condizione naturale (anche se rappresenta qualcosa di selvaggio, e per così dire un grado zero dello sviluppo storico), nell'*Emilio* l'evoluzione verso la civiltà, per quanto riguarda questo argomento, viene valorizzata Rousseau, perché attraverso l'educazione e la cultura noi scegliamo una sola persona e tutte le altre ci diventano indifferenti. Il passo che abbiamo citato continua così: "A chi non avesse alcuna idea di merito e di bellezza, ogni donna riuscirebbe egualmente gradita e la prima venuta sarebbe la più amabile". Ora questo è precisamente quello che dice anche il *Discorso sull'ineguaglianza* (1755), quando rappresenta la condizione dell'uomo naturale (OC III, 146-47; IN, 114-115). Ma nell'*Emilio* tutta la sfera dell'istinto sembra svalutata come una possibilità inferiore, troppo vicina all'animalità, un impedimento per la vita morale: "l'amore, lungi dall'essere opera della natura, è regola e freno delle sue inclinazioni" (OC IV, 494; EM, 282). La scelta di un compagno, di una compagna, ovvero il matrimonio, non sono soltanto una convenzione che la società ha stabilito

---

<sup>1</sup> Cfr. H. Gouhier, *Les méditations métaphysiques de Jean-Jacques Rousseau*, Vrin, Paris 1970, Cap. II: "Ce que le Vicaire doit à Descartes", 49-83.

per dare ordine alle relazioni sociali, ma rappresentano una necessità per la vita fisica e psichica dell'individuo; in questo senso sono naturali. Quindi l'amore è opera della natura e al tempo stesso "regola e freno" delle inclinazioni della natura, ed è "per opera sua che, tranne la persona amata, l'un sesso perde ogni fascino agli occhi dell'altro". Nella *Nuova Eloisa* la natura è la passione come rottura dell'ordine, come contestazione violenta del carattere artificioso o falso delle relazioni sociali; ma è al tempo stesso anche un ordine voluto da Dio che ci permette di reprimere, di regolare, di frenare le nostre inclinazioni (cfr. Passione e matrimonio). E questi due significati di natura convivono nell'opera di Rousseau.

Vi è quindi senza dubbio uno spostamento di accento e forse un mutamento di pensiero riguardo al matrimonio come istituzione naturale. Nella *Professione di fede* il matrimonio viene indicato come "la prima e la più santa istituzione della natura"<sup>1</sup>. Ora io non credo che questo pensiero sia da attribuire al Vicario e non a Rousseau, per le ragioni che in parte abbiamo già visto. E' possibile che in una fase precedente, caratterizzata da un radicalismo politico orientato in senso materialistico (*Discorso sull'ineguaglianza*), egli abbia inteso il matrimonio come una convenzione voluta dalla società, nata nel corso dell'evoluzione storica; mentre nell'*Emilio* il recupero di premesse metafisiche e teologiche di stampo tradizionale (svalutazione della corporeità, concezione della natura come ordine) lo conduca ad affermare il carattere naturale dell'istituzione.

## AMOR PROPRIO - AMORE DI SÉ

Secondo Rousseau il male si è introdotto nella società moderna con l'aumento dei bisogni, il carattere sempre più astratto e artificiale di essi (cfr. Divisione del lavoro, Teodicea). La sua critica parte infatti dalla considerazione, molto frequente nelle sue opere, che il benessere perseguito dall'individuo è un valore relativo, tanto che il piacere della ricchezza è dato soltanto dall'esistenza della povertà: i ricchi "stimano le cose di cui godono solo in quanto gli altri ne sono privi, e, senza cambiare condizione, cesserebbero di essere felici se il popolo non fosse più misero" (OC III, 189; IN, 159). Ciò che si persegue quindi, attraverso lo sviluppo dei consumi, è una certa apparenza socialmente positiva; è l'opinione che stabilisce i criteri di giudizio, in base ai quali gli uomini, invece di soddisfare i propri bisogni naturali, se ne creano di nuovi in funzione dell'apparire. "E' dunque certo che più che in noi stessi è nell'opinione altrui che noi cerchiamo la nostra felicità. Tutti i nostri sforzi tendono soltanto a sembrare felici" (*Frammenti politici*, V, 3)<sup>2</sup>. E poiché ognuno cerca di

<sup>1</sup> OC IV, 566; PF, 22. Afferma Giulia, riferendosi al giorno del suo matrimonio: "Quale diritto rispetterà mai fra gli uomini colui il quale ardisce violare il primo e più sacro?" (OC II, 354; NH, 374).

<sup>2</sup> OC III, 502; EC, 116. Variante nella *Lettera a d'Alembert* (1758): "Quando non si vive in se stessi ma negli altri, sono i loro giudizi che regolano tutto; niente sembra buono e desiderabile agli individui, se non ciò che il pubblico giudica tale; e l'unica felicità che la maggior parte degli uomini conosca, è di essere ritenuti felici" (AL,

superare il proprio vicino, è al limite indifferente, per la mia soddisfazione, che io mi arricchisca o che l'altro vada in rovina: perciò, sotto un velo di superficiale benevolenza o socievolezza, in questa società tutti desiderano il bene proprio e il male altrui. "Non appena un uomo si paragona agli altri diviene necessariamente loro nemico, poiché ognuno, volendo in cuor suo essere il più potente, il più felice, il più ricco, non può guardare che come un nemico in agguato chiunque, avendo lo stesso segreto progetto, diventa per lui un ostacolo. Ecco la contraddizione primitiva e radicale che fa sì che i turbamenti [les affections: gli affetti, i legami] sociali non siano che apparenza: ed è solo per eccellere sugli altri [pour nous préférer aux autres] in modo più certo che fingiamo di preferirli a noi" (OC III, 478; EC, 90).

Tutto ciò appare chiaramente nella distinzione di amor proprio e amore di se stesso, formulata nella Nota XV del secondo *Discorso*. "L'amore di se stesso è un sentimento naturale, che porta ogni animale ad avere cura della propria conservazione, e che, diretto nell'uomo dalla ragione e modificato dalla pietà, produce l'umanità e la virtù. L'amor proprio non è che un sentimento contingente, artificioso e nato dalla società", "un sentimento che trae origine da confronti" (OC III, 219; IN, 208). Più tardi, in uno scritto autobiografico, Rousseau esprime il senso della propria evoluzione dicendo che il suo amor proprio, "rinunciando ai paragoni e alle preferenze, si è contentato che fossi buono per me solo. Allora, ritornando amore di me stesso, è rientrato nell'ordine della natura e mi ha liberato dal giogo dell'opinione" (OC I, 1079; FT, 305). Cerchiamo di chiarire il senso di questa formula. L'amor proprio, cioè la volontà di emergere socialmente e superare gli altri, ha senso soltanto nell'ambito di una valutazione quantitativa, propria della civiltà moderna. In essa ogni uomo viene giudicato secondo certe componenti astratte e misurabili (nobiltà, ricchezza, cultura), non invece per se stesso, per la totalità particolare e irripetibile di vita o di esperienza che rappresenta. L'uomo non-naturale, l'uomo sociale o civile, vive un personaggio, un ruolo già stabilito, un'astrazione che è il solo oggetto valutabile: "Tutti cercano la felicità nell'apparenza, nessuno si preoccupa della realtà. Tutti fanno consistere il loro essere in ciò che sembrano; tutti, schiavi e vittime dell'amor proprio, non vivono per vivere ma per far credere di aver vissuto" (OC I, 936; OPE, 1285). Ora l'opposizione di essere e apparire, così come quella di amore di sé e amor proprio, esprime in modo diverso uno stesso rapporto, che è poi quello fondamentale di natura e civiltà (o storia). Da un lato sta l'amor proprio come dispersione della propria vita nell'apparenza, come schiavitù alle mode, come alienazione: è la malattia moderna, la corruzione e il male introdotti dal progresso, dall'incivilimento. Dall'altro, sta l'amore di sé come affermazione della propria umanità concreta, reale, e perciò irripetibile, unica. Rousseau scrive all'inizio delle *Confessioni*: "Non sono fatto come nessuno di quelli che ho incontrato; oso credere di non essere come nessuno di quanti esistono. Se non valgo di più, sono almeno diverso" (OC I, 5; CF, 7). Ed è questa natura che egli oppone alla natura astratta e indifferente dei suoi contemporanei: "Ne ho visti molti che filosofavano assai più dottamente di me, ma la filosofia era loro, per così dire, estranea. Volendo

essere più sapienti degli altri, studiavano l'universo, per sapere come era ordinato, nello stesso modo in cui avrebbero studiato una macchina che si fosse loro presentata allo sguardo, così, per pura curiosità. Studiavano la natura umana per poterne parlare con cognizione ma non per conoscere se stessi; si davano da fare per istruire gli altri, ma non per farsi luce dentro" (OC I, 1012-13; FT, 220).

Quest'ultimo passo indica una condizione di alienazione, che egli attribuiva indistintamente agli amici filosofi (cfr. Illuminismo). Ma egli ha visto anche la dialettica dell'alienazione, che conduce la cultura ad annullare completamente la natura, sostituendosi ad essa. L'astrazione è già un essere, una forma di vita del mondo contemporaneo: "nei nostri costumi regna una vile e ingannevole uniformità e tutti gli spiriti sembrano usciti dallo stesso stampo... Non si osa più mostrarsi come si è: e in questa perpetua costrizione gli uomini che formano il gregge chiamato società faranno tutti, nelle stesse circostanze, le medesime cose..." (OC III, 8; SP I, 7). Questi uomini, che non sanno apparire ciò che sono, sono destinati a diventare ciò che appaiono. Benché irreale, il ruolo sociale non è assolutamente separato dalla realtà, dalla vita; anzi la corrode lentamente e tende a sostituirla. Poiché, in questa società, soltanto certe qualità "potevano procurare stima, ben presto fu necessario averle o simularle. Bisognò, per il proprio vantaggio, mostrarsi diversi da come effettivamente si era". Non solo: ma questi uomini tendono a "essere felici e soddisfatti di sé in base alla testimonianza altrui piuttosto che alla propria... il selvaggio vive in se stesso; l'uomo socievole, sempre fuori di se stesso, non sa vivere che nell'opinione degli altri ed è per così dire unicamente dal loro giudizio che deriva il sentimento della propria esistenza" (OC III, 174 e 193; IN, 143 e 162).

Nell'*Emilio* troviamo alcune indicazioni importanti che riguardano la genesi dell'amor proprio, la quale può essere riferita essenzialmente a uno sviluppo della riflessione, dell'autocoscienza (cfr. Pietà naturale), oppure a un aumento dei bisogni. "Finora il mio Emilio ha pensato unicamente a se stesso; perciò il primo pensiero che rivolge ai suoi simili lo porta a confrontarsi con essi e il primo sentimento che nasce in lui da tale confronto è il desiderio di occupare il primo posto. E' questo il punto in cui l'amore di sé si trasforma in amor proprio e in cui cominciano a nascere tutte le passioni che dall'amor proprio risultano" (OC IV, 523; EM, 314). Da questo punto di vista occorre dire che la riflessione ha già condotto gli uomini a distinguersi, a concepirsi come esseri separati, innanzitutto dalla natura e dal mondo, e poi dagli altri uomini, come Rousseau aveva già detto, quasi con le stesse parole, parlando del selvaggio: "...il primo sguardo che rivolse a se stesso produsse in lui il primo impulso di orgoglio; e così, mentre a mala pena sapeva distinguere i ranghi e si vedeva nel primo di essi come specie, si preparava fin d'allora a pretendere di starci come individuo" (OC III, 166; IN, 135).

Per quanto riguarda invece l'altro argomento, le indicazioni sono più vaghe. Secondo il metodo storico, o storico-ideale (cfr. Storia) che Rousseau utilizza soprattutto nel secondo *Discorso*, si tratta di fissare un fondamento strutturale (natura umana) e poi di farlo interagire con le circostanze storiche. "Per seguire con profitto la storia del genere umano...bisogna risalire ai principi delle passioni degli uomini, alle cause generali che li fanno agire. Allora, applicando questi principi e queste cause alle

diverse circostanze in cui i popoli si sono trovati, si conoscerà la ragione di ciò che essi hanno fatto..." (*Frammenti politici*, X, 1)<sup>1</sup>. Nell'*Emilio* si mantiene lo stesso metodo: il fondamento antropologico viene unificato, poiché si ritiene che i due principi che muovono l'uomo nel secondo *Discorso* (l'amore di sé e la pietà naturale) siano riconducibili a uno solo; e di nuovo si parla di eventi casuali che hanno indotto trasformazioni anche rilevanti, ma senza indicarne il contenuto. "La sorgente delle nostre passioni, l'origine e il principio di tutte le altre... è l'amore di sé: passione primigenia, innata, anteriore a tutte le altre che, in fondo, non sono che sue modificazioni. In tal senso potremmo dire che tutte sono naturali. Ma queste modificazioni hanno per la maggior parte cause estranee, senza le quali non si sarebbero mai prodotte... è allora che l'uomo viene a trovarsi fuori della natura e si mette in contraddizione con se stesso". Si parla anche, in relazione all'amore di sé e all'amor proprio, di un aumento dei bisogni, però sul piano di una scelta morale che sembra non implicare un'evoluzione negativa dell'umanità: l'elemento di storia ideale di un principio e della sua corruzione a contatto con le circostanze storiche sembra del tutto scomparso. "L'amore di sé, che prende in considerazione esclusivamente noi stessi, è contento quando i nostri veri bisogni sono soddisfatti; ma l'amor proprio, che implica il confronto, non è mai contento né potrebbe esserlo... Così, ciò che rende l'uomo essenzialmente buono è l'aver pochi bisogni e il confrontarsi poco con gli altri; ciò che lo rende essenzialmente cattivo è l'aver molti bisogni e il tener molto all'opinione altrui" (OC IV, 491-93; EM, 279-81).

## ANTROPOLOGIA

Secondo il pensiero di Lévi-Strauss, la ricerca etnologica richiede un distacco dell'osservatore dalla propria unilaterale determinatezza storico-geografica, un abbandono dei propri pregiudizi eurocentrici: il *dépaysement* dell'etnologo tocca infine il suo io, lo getta in una condizione di estraneo rispetto alla cultura di origine e a quella esaminata, gli pone radicalmente il problema del suo essere e della sua identità. Quando l'antropologia cessa infine di porsi come sequela del colonialismo, cioè di guardare dall'alto non uomini, ma oggetti, l'antropologo viene coinvolto in una globale interrogazione sull'uomo: e innanzitutto su se stesso. Egli non è più l'unico soggetto per un mare di oggettività, ma, mentre osserva, si fa anche osservato, oggetto della propria indagine. In questo senso Lévi-Strauss rifiuta il "cosismo" positivista di Emile Durkheim: "La nostra scienza è giunta alla maturità il giorno in cui l'uomo occidentale ha cominciato a rendersi conto che non avrebbe mai capito se stesso, finché sulla faccia della terra una sola razza, o un solo popolo, fosse stato da lui trattato come oggetto"<sup>2</sup>. Non possiamo nasconderci la capacità d'iniziativa, l'originalità delle società "altre" dalla nostra; né il fatto che questa, e noi stessi in

<sup>1</sup> OC III, 529; EC, 144.

<sup>2</sup> *Elogio dell'antropologia* (Lezione inaugurale al Collège de France, 5 gennaio 1960), in *Razza e storia e altri studi di antropologia*, a cura di P. Caruso, Einaudi, Torino 1967, 82.

essa, possediamo una dimensione oggettiva, siamo compresi nel campo di osservazione.

Questa tematica è ripresa con particolare intensità in un saggio su Rousseau, che viene inteso da Lévi-Strauss come il fondatore del nuovo orientamento antropologico<sup>1</sup>. Non soltanto la conoscenza di "un mondo nuovo" ci insegnerebbe "a conoscere il mondo nostro" (*Discours sur l'origine de l'inégalité*, Nota X), ma più profondamente, è dalla conoscenza obiettivante del nostro mondo (del nostro io) che procede un'autentica comprensione dell'"altro". Ci si chiede infatti come mai "Rousseau sia riuscito, simultaneamente, a preconizzare lo studio degli uomini più lontani, ma dedicandosi soprattutto all'analisi di quell'uomo particolare che sembra il più vicino, cioè di se stesso"; come mai "in tutta la sua opera, la volontà sistematica di identificazione all'*altro* vada di pari passo con un rifiuto ostinato di identificazione a *sé*"; la risposta, se ancora ve ne fosse bisogno, la troviamo nell'etnologia contemporanea, dove "l'osservatore si coglie come proprio strumento di osservazione", impara a conoscersi: "a ottenere, da un *sé* che si rivela come *altro* all'*io* che lo utilizza, una valutazione che diventerà parte integrante dell'osservazione di altri 'sé'. Ogni carriera etnografica ha il suo principio in 'confessioni', scritte o inconfessate".

Sotto questo profilo, Lévi-Strauss vede in Rousseau il più diretto antagonista di Cartesio, cioè del solipsismo gnoseologico, espresso nel *cogito*, e della semplice identità con *sé*. E' ben comprensibile che questa filosofia, "prigioniera delle pretese evidenze dell'io", "non potesse aspirare a fondare una fisica se non rinunciando a fondare una sociologia e persino una biologia": infatti il soggetto cartesiano è una "trascendenza di ripiego" proprio nel senso che conserva tracce teologiche di unicità e di absolutezza. Il mondo che gli si dispiega davanti è univocamente "fisico" (geometrico-matematico) anche nelle sue zone "umane" o soltanto "viventi", poiché un unico soggetto fronteggia e al tempo stesso determina un mondo universalmente oggettivo. "Cartesio crede di passare direttamente dall'interiorità di un uomo all'esteriorità del mondo, senza rendersi conto che fra tali due estremi si collocano le società, le civiltà, ossia i mondi degli uomini"; in altri termini, concepisce l'intero mondo come oggetto perché pone soltanto se stesso come soggetto. Rousseau invece "che, con tanta eloquenza, parla di *sé* alla terza persona (giungendo persino talvolta, come nei *Dialogues*, a sdoppiarla), anticipando così la formula famosa: 'io è un altro'... si afferma il grande inventore di questa obiettivazione radicale, quando definisce il proprio scopo come quello, da lui indicatoci nella prima passeggiata, 'di rendermi conto delle modificazioni della mia anima e del loro succedersi'".

Rousseau, dunque, percorre una via in un certo senso inversa rispetto a quella cartesiana. E' la via di una partecipazione sempre più ricca e profonda all'intero mondo dei viventi; e, al tempo stesso, di un riconoscimento dell'"altro" che riduce

---

<sup>1</sup> *Jean-Jacques Rousseau, fondatore delle scienze dell'uomo* (1962), in *Razza e storia* cit., 83-96. Cfr. J. Derrida, *Nature, Culture, Ecriture: de Lévi-Strauss à Rousseau*, "Cahiers pour l'Analyse" n. 4 (settembre-ottobre 1966), 1-45; poi in J. Derrida, *De la grammatologie*, Paris 1967, 149-202.

l'obiettività o l'univocità a semplice aspetto di un mondo irreversibilmente policentrico e intersoggettivo. E' il primo grande attacco a quel dominio, non puramente teoretico, dell'uomo sulla natura vivente e poi dell'uomo sull'uomo, che era implicito nella fondazione solipsistica di tipo cartesiano. Infatti il movimento, che comincia con l'auto-obiettivazione ("esiste un 'lui' che si pensa in me, e che mi fa dubitare se sono io a pensare"), non riconduce in Rousseau alla fondazione egologica ("l'esperienza intima fornisce solo quel 'lui'"), ma a "una concezione dell'uomo che pone l'altro prima dell'io", e a "una concezione dell'umanità che, prima degli uomini, pone la vita". Così, "la fine del *cogito*" diventa anche la fine (o almeno, la demistificazione) dell'uso mondano (pratico-politico) della distinzione cartesiana, ma innanzi tutto antica e medioevale, dell'anima e del corpo. Alla base del mondo rousseauiano è un elemento pratico-affettivo: "la pietà, derivante dall'identificazione a un *altro* che non è solo un parente, un vicino, un compatriota, ma un uomo qualsiasi, dal momento che è un uomo, anzi, un essere vivente qualsiasi, dal momento che è vivente".

Non s'insisterà mai abbastanza sul ruolo che la posizione confessoria ha in questa prospettiva, che è poi quella, secondo Lévi-Strauss, di una corretta indagine antropologica ("E l'etnologo, che cosa scrive se non confessioni?"). E' in gioco la comprensione dell'altro come uomo, il riconoscimento della sua irriducibile soggettività: "la rivoluzione rousseauiana, preformando e avviando la rivoluzione etnologica, consiste nel rifiutare le identificazioni obbligate, siano esse di una cultura a *questa* cultura, o di un individuo, membro di una cultura, a un personaggio o a una funzione sociale che tale cultura cerca di imporgli. In entrambi i casi, la cultura, o l'individuo, rivendicano il diritto a una libera identificazione, che può realizzarsi solo *al di là* dell'uomo: con tutto ciò che vive, e quindi soffre; e anche, *al di qua* della funzione o del personaggio; con un essere, non già modellato, ma dato".

Vi è tuttavia un aspetto paradossale, che probabilmente è sfuggito al grande antropologo. Rousseau, lo scopritore del nuovo metodo, ha tuttavia avvertito dolorosamente la difficoltà e la rarità della conoscenza antropologica nel mondo moderno. "Ma la cosa ancora più crudele è che tutti i progressi della specie umana la allontanano sempre più dal suo stato primitivo; più accumuliamo nuove conoscenze, più sottraiamo a noi stessi la possibilità di conquistare la più importante di esse, ed è in un certo senso a forza di studiare l'uomo che siamo sempre meno in grado di conoscerlo" (OC III, 122-23; IN, 88). Queste battute potrebbero riferirsi alla divisione del lavoro, cioè al proliferare di indagini particolari che finiscono per perdere di vista il quadro d'insieme; ma soprattutto, lo sviluppo della riflessione e della cultura, che blocca la compassione (vedi: Pietà naturale), ci rende sempre meno capaci di conoscenza antropologica, ed è perciò che la conoscenza più importante, necessaria per comprendere il problema dell'ineguaglianza naturale e storica, ci sfugge e si allontana, mentre cresce per noi l'importanza della scienza, della cultura. Si potrebbe

applicare allo studio dell'uomo quello che Rousseau ha detto una volta del cristianesimo: "siamo tutti diventati dottori e abbiamo smesso di essere cristiani" (OC III, 48; SP I, 43).

## BONTÀ NATURALE

"Tutte le cose sono create buone da Dio, tutte degenerano tra le mani dell'uomo" (OC IV, 245; EM, 7). Non ci occupiamo di ciò che l'uomo è diventato nella storia (cfr. Teodicea), ma di ciò che egli era, originariamente e fundamentalmente, nella condizione naturale. Questa bontà non è da intendere nel senso della virtù moderna, la quale, dovendo fare i conti con un'aggressività o una violenza già sviluppate, possiede un carattere essenzialmente repressivo ("si può dire che la stessa virtù, che fa la felicità di colui che la pratica, non trae la sua bellezza e la sua utilità che dalle miserie del genere umano", *Frammenti politici*, II, 7)<sup>1</sup>. Si tratta di una bontà premorale, nella quale i due principi che muovono l'uomo, l'amore di sé e la pietà naturale, convivono armonicamente: mentre, nella storia, l'amore di sé è destinato a trasformarsi in amor proprio, e la pietà naturale in un sentimento di soddisfazione per le ineguaglianze introdotte nel mondo umano (cfr. Pietà naturale).

Le caratteristiche competitive e aggressive indicate da Hobbes appartengono secondo Rousseau all'uomo storico, e devono essere collegate (come, del resto, il permanere della famiglia oltre il tempo necessario alla sopravvivenza dei più giovani<sup>2</sup>) al regime della proprietà: "al contrario niente è paragonabile alla sua mitezza nello stato primitivo... Infatti secondo l'assioma del saggio Locke, *non potrebbe esserci offesa dove non c'è proprietà*" (OC III, 170; IN, 139). Già nel *Contratto sociale*, quando si viene a parlare della schiavitù, si sottolinea che la giustificazione di questo "preteso diritto" a partire da uno scambio fra libertà e vita, in una situazione di guerra (secondo Hobbes e Pufendorf, il vincitore concede la vita, che potrebbe togliere, al vinto, e così si assicura un servitore), non rispecchia le condizioni naturali della vita umana. Gli uomini "non sono naturalmente nemici. E' il rapporto delle cose e non quello degli uomini che costituisce la guerra..." (OC III, 356-57; CS, 17).

La storia dell'umanità sembra quindi, da questo punto di vista, una storia di corruzione e di decadenza; ma è importante notare che il privilegio concesso da Rousseau alla condizione naturale (a questa specie di Paradiso Terrestre, dove si vive ancora "l'innocenza originaria"), viene poi esteso alle prime società selvagge, dove sussiste certamente qualche alterazione della primitiva "benevolenza", compensata però da uno sviluppo delle facoltà umane<sup>3</sup>. "Più ci si pensa e più ci si convince che questo stato era il meno esposto alle rivoluzioni, il migliore per l'uomo, e che egli dovette uscirne solo per qualche caso funesto, che, per l'utilità comune, non sarebbe mai dovuto accadere. L'esempio dei selvaggi, trovati quasi tutti a questo punto, sembra confermare che il genere umano era fatto per restarci sempre, che questo stato era la vera giovinezza del mondo, e che tutti gli ulteriori progressi sono stati in apparenza altrettanti passi verso la perfezione dell'individuo, e in effetti verso la decrepitezza della specie" (OC III, 171; IN, 140).

<sup>1</sup> OC III, 476-77; EC, 88.

<sup>2</sup> Cfr. OC III, 146-47, 182 e 352; IN, 114-15, 151 e CS, 10.

<sup>3</sup> Cfr. *Frammenti politici*, II, 6-7 (OC III, 476-77; EC, 87-88).

## COSCIENZA

"Vi è dunque in fondo alle anime un principio innato di giustizia e di virtù, in base al quale, malgrado le nostre regole, giudichiamo le nostre azioni e quelle altrui come buone o cattive, ed è a questo principio che do il nome di coscienza" (OC IV, 598; PF, 56). La coscienza è per l'anima ciò che è l'istinto per il corpo: essa è il principio innato del giudizio morale, che può essere condizionato, sviato, ma non spento dalle pressioni della società (OC I, 972). Ancora verso la fine della sua vita, nella *Quarta Passeggiata*, Rousseau manifesta questa fiducia incrollabile: "Dovendo risolvere questioni di morale... mi sono sempre trovato bene nel seguire la guida della coscienza anziché la luce della ragione; l'istinto morale non mi ha mai ingannato..." (OC I, 1028; FT, 240).

Più difficile è cogliere il nesso fra "coscienza" e "ragione": d'Alembert chiama la coscienza "evidenza del cuore" (felice espressione, che collega il sentimento alla ragione), e Clarke aveva notato che la coscienza sceglie ciò che è conforme alla ragione (vi è quindi una universalità della coscienza, che giunge dappertutto agli stessi giudizi, una morale universale)<sup>1</sup>. La coscienza, perciò, non è affatto naturale nel senso di un primitivismo più volte contestato a Rousseau ("A leggere il vostro libro - scriveva Voltaire il 30 agosto 1755, a proposito del *Discorso sull'ineguaglianza* - viene voglia di camminare a quattro zampe")<sup>2</sup>. Un certo grado di sviluppo razionale è necessario perché la coscienza possa esprimersi, anche se in ogni sviluppo di questo tipo possono intervenire errori e la spinta segreta delle passioni: la coscienza allora non è più infallibile. Possiamo dire che il campo teorico strutturalmente più vicino è quello del contratto sociale, che deve essere applicato a popoli ancora non troppo civili e corrotti, e tuttavia usciti dallo stato di natura.

---

<sup>1</sup> Cfr. P. Burgelin, *Notes et variantes* all'*Emile*, in OC IV, 1556-57.

<sup>2</sup> *Lettre de Voltaire à J.-J. Rousseau*, OC III, 1379; IN, 219. Cfr. A. O. Lovejoy, *Il supposto primitivismo del discorso sull'ineguaglianza di Rousseau* (1923), in *L'albero della conoscenza. Saggi di storia delle idee*, Il Mulino, Bologna 1982, 43-68.

1) *Coscienza e ragione* - La coscienza è una inclinazione al bene, ma essendo un sentimento (che Rousseau intende come innato: OC II, 683; OC IV, 598-600), si applica soltanto agli oggetti (alle rappresentazioni, alle idee) che via via la ragione le presenta; questa invece, come sappiamo da altre indagini (cfr. Ragione, Perfettibilità), si sviluppa lentamente nell'individuo e nell'umanità. "Solo la ragione ci insegna a conoscere il bene e il male, e perciò la coscienza, che ci fa amare l'uno e odiare l'altro, benché indipendente dalla ragione, non può svilupparsi senza di essa. Anteriormente all'età della ragione facciamo il bene e il male senza conoscerlo; non c'è moralità nelle nostre azioni, benché ce ne sia talora nel sentimento che nasce in noi dal comportamento altrui nei nostri confronti" (OC IV, 288; EM, 53). Si può supporre quindi che gli uomini, nella condizione naturale, "non potessero essere né buoni né cattivi e non avessero né vizi né virtù" (OC III, 152; IN, 120); mancava in essi la conoscenza del bene e del male, e la coscienza non poteva esercitarsi.

Questo dualismo si ritrova dappertutto nell'opera di Rousseau. Già nella *Nuova Eloisa* la conoscenza del bene viene attribuita alla ragione, ma l'amore del bene alla coscienza; la coscienza "non ci dice la verità delle cose, ma la regola dei nostri doveri", doveri che vengono eseguiti soltanto ciecamente dal bambino, ma che richiedono, nell'uomo adulto, una conoscenza (cfr. OC II, 683, 698; NH, 708, 724). Vorrei anche osservare che, in un tempo certamente precedente, Rousseau aveva impostato un dualismo strutturalmente analogo nell'ambito del suo pensiero politico, quando ad esempio diceva: "Da sé il popolo vuole sempre il bene, ma da sé non sempre lo vede. La volontà generale è sempre retta, ma il giudizio che la guida non sempre è illuminato". Oppure: "Si vuole sempre il proprio bene, ma non sempre lo si vede..." (OC III, 380, 371; CS, 55, 42). Come dire, nel linguaggio che stiamo esaminando, che il popolo ha pur sempre una *coscienza* giusta, ma non sempre è sorretto dalla *ragione*.

2) *Coscienza e pietà naturale* - D'altra parte lo schema che abbiamo impostato è troppo semplice, e non rispetta altre indicazioni che ci provengono dai testi. La conoscenza del bene e del male non è astratta, puramente intellettuale, ma dipende dal nostro sviluppo emotivo dall'evoluzione della nostra sensibilità. "Se qui non fosse fuori luogo, cercherei di mostrare come dai primi moti del cuore sorgano le prime voci della coscienza e come dai primi sentimenti di amore e di odio nascono le prime nozioni del bene e del male" (OC IV, 522; EM, 313). Dunque si ammettono nozioni (notions) che non sono formate dalla ragione? Avevamo già letto qualcosa del genere: "Anteriormente all'età della ragione... non c'è moralità nelle nostre azioni, *benché ce ne sia talora nel sentimento che nasce in noi dal comportamento altrui nei nostri confronti*" (OC IV, 288; EM, 53). La coscienza è diretta essenzialmente dai due principi che muovono la natura umana, l'amore di sé e la pietà naturale, principi anteriori alla ragione (cfr. le Voci corrispondenti), e se diciamo che la coscienza è inclinazione verso il bene (un bene che, di per sé, la coscienza non è in grado di descrivere), significa che essa è rivolta a realizzare questi principi<sup>1</sup>. Quindi si può anche dire che la coscienza è "un principio innato di giustizia e di virtù" (PF, 56), se teniamo presente il carattere prerazionale (non irrazionale) di queste espressioni: "Farei vedere che *giustizia e bontà* non sono soltanto parole astratte, puri enti morali formati dall'intelletto, ma vere affezioni dell'anima rischiarata dalla ragione..." (OC IV, 522-23; EM, 313). La ragione si applica su un materiale preesistente, secondo il triangolo: coscienza - ragione - primi moti del cuore (amore di sé e pietà naturale). Triangolo infrangibile in ogni senso, perché sul piano morale una ragione che non si fonda sui principi che muovono l'uomo (autoconservazione e identificazione con l'altro) sarebbe puramente distruttiva<sup>2</sup>.

3) *Coscienza e universalità* - Rousseau ha sostenuto l'universalità del sentimento morale, contro coloro che vedevano nella coscienza soltanto una somma di pregiudizi

---

<sup>1</sup> "Ora, è proprio dal sistema morale formato da questo duplice rapporto, verso se stesso e verso i propri simili, che nasce l'impulso della coscienza" (OC IV, 600; PF, 58).

<sup>2</sup> Cfr. Illuminismo. "Volete un sensibile esempio dei vani sofismi di una ragione che non si fonda che su di sé? Consideriamo pacatamente i discorsi dei vostri filosofi..." (OC II, 359; NH, 378).

riferibili al contesto storico, e dunque variabili nel tempo e nello spazio. "Ci dicono che la coscienza sia il frutto dei pregiudizi; tuttavia so per esperienza che essa si ostina a seguire l'ordine della natura contro tutte le leggi degli uomini"<sup>1</sup>. E' possibile che una società falsa e artificiosa cancelli o soffochi l'amore per il bene, come accade nelle vicende di Saint-Preux a Parigi e nei turbamenti più o meno gravi della sua coscienza (cfr. OC II, 231-36, 255-56; NH, 246-51, 271-72); ma i sentimenti innati, "che la natura ha stampato in tutti i cuori", scacciati temporaneamente, riporteranno sempre gli uomini alle loro inclinazioni primitive (OC I, 972).

Però quest'universalità non dipende dal conformarsi della coscienza a leggi universali della ragione, come aveva pensato Clarke; si tratta dell'inclinazione universale al benessere, alla salvezza di sé e dell'altro uomo, che domina la coscienza e anche il diritto naturale. "Mostrerei inoltre che con la sola ragione, indipendentemente dalla coscienza, non si può stabilire alcuna legge naturale e che tutto il diritto di natura si riduce a una chimera ove non sia fondato su un bisogno naturale del cuore umano" (OC IV, 523; EM, 313). La ragione organizza soltanto, rendendolo più stabile e più oggettivo, ciò che la coscienza, nata dai "primi moti del cuore", aveva scelto da tempo: "Quanto a coloro che riconoscono una giustizia universale, prodotta dalla sola ragione e fondata nel semplice diritto dell'umanità, si sbagliano. Togliete la voce della coscienza e la ragione tace immediatamente" (*Manoscritto di Ginevra* - OC III, 326 var. (a)).

4) *Coscienza e dualismo metafisico* - Con l'affermarsi del dualismo corpo-anima, materia-spirito, riferibile in parte all'influenza cartesiana, in parte a quella platonica, si ha una modificazione della tematica della coscienza, che assume un tono più decisamente intellettualistico. Nella *Lettera a Christophe de Beaumont* (1763) Rousseau conferma l'antropologia della sua *Professione di fede*: l'uomo è formato da due sostanze, e dunque l'amore di sé deve scindersi in un appetito che mira al benessere del corpo, e in un "amore dell'ordine" che mira al benessere dell'anima. Soltanto questo secondo è la coscienza (che non è più il risultato di un "duplice rapporto, verso se stesso e verso i propri simili"<sup>2</sup>, nel senso di un riferimento - ancora presente nell'*Emilio* - all'antropologia del *Discorso sull'ineguaglianza*), ed essa deve nutrirsi di una considerazione razionale dell'universo: "E' con questi lumi che arriva a conoscere l'ordine, ed è solo quando lo conosce che la sua coscienza lo porta ad amarlo. La coscienza è quindi inesistente nell'uomo che non ha fatto confronti, che non ha considerato dei rapporti" (OC IV, 936).

Questo movimento si sviluppa già nella *Professione di fede* (1762), quando ad esempio la coscienza come cura di se stesso viene opposta alla pietà naturale, come

<sup>1</sup> OC IV, 566; PF, 21. Nelle *Rêveries* Rousseau riferisce all'educazione ricevuta una certa fedeltà a principi morali: "Nato da una famiglia in cui regnavano moralità e religione...avevo ricevuto alcuni principi, alcune massime che altri chiamerebbero pregiudizi..." (OC I, 1013; FT, 221).

<sup>2</sup> OC IV, 600; PF, 58.

se la prima inclinazione fosse soltanto un mascheramento degli interessi del corpo, un rifiuto della spiritualità, della libertà, delle ragioni dello spirito: "La prima cura è quella di se stesso; tuttavia quante volte la voce interiore ci dice che facendo il nostro bene a danno di altri facciamo il male! Crediamo di seguire l'impulso della natura e invece gli resistiamo: seguendo ciò che dice ai nostri sensi, trascuriamo ciò che dice ai nostri cuori... La coscienza è la voce dell'anima, le passioni sono la voce del corpo"<sup>1</sup>. Si tratta quindi di una svalutazione complessiva della corporeità, che si realizza anche (oltre che nella distinzione cartesiana di pensiero ed estensione) nella concezione platonica del corpo come prigione, impedimento, limite alla manifestazione dello spirito. "Aspiro al momento in cui, liberato dagli impacci del corpo, sarò *me stesso* senza contrasto, interamente, e avrò bisogno solo di me per essere felice..." (OC IV, 604-05; PF, 63).

5) *Coscienza come luce, assenso interiore* - Rousseau utilizza negli scritti autobiografici tutta una serie di espressioni per indicare la coscienza: essa è una voce, o una luce, e naturalmente un sentimento, sempre caratterizzato dal ritorno a se stessi, dal recupero della propria interiorità (OC I, 687, 1018). Già nella *Professione di fede* il principio di questa conversione o "rivoluzione" religiosa (così vicina a quella che colpisce Giulia nel momento del suo matrimonio<sup>2</sup>) viene indicato nella coscienza: "Presi dunque un'altra guida, e mi dissi: consultiamo la luce interiore..." (OC IV, 569; PF, 25). E nella *Lettera a M. de Franquières* la "voce forte e salutare del sentimento interiore" viene chiamata "santa e benefattrice": essa è la "luce del nostro debole intelletto" (OC IV, 1138-39, 1145).

Il problema che si pone però a questo proposito è se Rousseau abbia concepito la coscienza come una facoltà indipendente dalla fede religiosa. Questo sicuramente non è vero per quanto riguarda l'atteggiamento di Giulia, ampiamente descritto nel romanzo; Rousseau stesso afferma nella *Lettera a d'Alembert sugli spettacoli* (1758) di avere un tempo ritenuto che la virtù fosse possibile senza religione, ma di avere poi cambiato opinione<sup>3</sup>. Vi è poi una tirata nei *Dialoghi* che rinvia il fondamento ultimo

<sup>1</sup> OC IV, 594; PF, 52. Cfr. OC IV, 584; PF, 40-41: "se amare se stesso sopra ogni cosa è una tendenza naturale dell'uomo, e se però il primo sentimento della giustizia è innato nel cuore umano, colui che può fare dell'uomo un essere semplice tolga queste contraddizioni, e io non vi vedrò null'altro che una sostanza".

<sup>2</sup> Rousseau parla di "rivoluzione" in tre contesti differenti, ma strutturalmente simili. Dapprima in un senso politico (cfr. la Voce corrispondente e OC III, 384-86; CS, 61-63); poi a proposito del matrimonio di Giulia (OC II, 354-55, 364; NH, 373, 375, 384); infine durante il racconto della ricerca che si conclude con la *Professione di fede* (OC I, 1015, 1018; FT, 223, 227). E ciò che vi è di comune è il ritrarsi da uno stato di corruzione e di decadenza (ritrarsi difficile, ma non impossibile) per instaurare una condizione di virtù o di giustizia, che riproduca, nelle condizioni mutate, qualcosa della felicità originaria.

<sup>3</sup> AL, 190; POL, 587. Com'è possibile allora che Wolmar, benché ateo, sia presentato dalla moglie come un campione di virtù, al punto che potrebbe essere, senza saperlo,

della coscienza al mondo ultraterreno: "Questo sentimento interiore... grida a tutti i cuori che la giustizia ha un altro principio che l'interesse per questa vita, e che l'ordine morale di cui nulla quaggiù ci fornisce l'idea ha la sua base in un sistema diverso, che cercheremmo invano sulla terra, e al quale tutto un giorno sarà riportato" (OC I, 972).

Il romanzo argomenta ampiamente entrambe le posizioni, riferendole ai due principali protagonisti della vicenda: Saint-Preux e la sua amica Giulia. Nella discussione sulla preghiera (Lettere VI e VII della Sesta Parte) appare da un lato il carattere sostanzialmente non corrotto delle facoltà naturali (rifiuto del peccato originale, cfr. Teodicea), e quindi l'autonoma capacità dell'uomo di praticare le virtù cristiane (o semplicemente umane); dall'altro invece, cioè dal punto di vista di Giulia, troviamo l'insistenza sulla debolezza, sullo smarrimento sempre possibile, e dunque sulla necessità di un costante riferimento al divino come protezione dall'errore<sup>1</sup>.

D'altra parte la "voce segreta" che interviene nel matrimonio di Giulia manifesta la volontà divina, è una "mano soccorrevole che mi ha guidata attraverso le tenebre" (OC II, 356; NH, 376), e la coscienza non ha per lei quell'autonoma sicurezza che possiede nel pensiero del suo amico: "Non è forse noto che gli affetti sregolati corrompono il giudizio e la volontà, e che la coscienza si altera e modifica insensibilmente in ogni epoca, in ogni popolo, in ogni individuo, secondo l'incostanza e la verità dei pregiudizi? Adorate l'Essere Eterno..." (OC II, 358; NH, 378). Così, facendosi maestra di morale per il suo antico precettore, Giulia lo esorta seriamente a ricongiungere virtù e religione: "Rientrate nel fondo della vostra coscienza, e vedete se non vi riesce di rintracciarvi qualche principio dimenticato... Non basta, credetemi, che la virtù sia la base della vostra condotta, se non stabilite quella base stessa su un incrollabile fondamento"<sup>2</sup>.

## CRISTOLOGIA

Per comprendere la posizione che il Cristo occupa nell'opera di Rousseau, occorre avere presente la sua ricerca di un diverso modello culturale (cfr. Filosofia). Già il Vicario, nelle prime pagine della *Professione di fede*, si presenta come un uomo rimasto, malgrado gli studi, abbastanza semplice, e più tardi dirà di se stesso: "Servo Dio nella semplicità del mio cuore. Non cerco di sapere se non ciò che riguarda la mia condotta; per quanto attiene ai dogmi che non influiscono né sulle azioni né sulla

---

più cristiano dei cristiani che sono cattivi? Cfr. OC II, 699; NH, 724: "Il vero cristiano è l'uomo giusto; i veri increduli sono i malvagi".

<sup>1</sup> OC II, 672-73, 683; NH, 696-97, 707-08. La posizione di Saint-Preux è già chiara in una delle prime lettere: "Appena uno fa tanto di tornare in sé, subito sente ciò che è bene, discerne ciò che è bello; non abbiamo bisogno che ci insegnino a conoscere né questo né quello..." (OC II, 58; NH, 69).

<sup>2</sup> OC II, 376; NH, 396. Cfr. OC II, 362; NH, 381: "Il miglior modo di vedere che cosa è bene, è di cercarlo sinceramente, e non lo si può cercare a lungo senza risalire all'autore di ogni bene".

morale e per i quali tante persone si tormentano, non mi preoccupo affatto"<sup>1</sup>. Il messaggio e la figura del Cristo sono vicini alla religione naturale per la loro chiarezza, purezza, semplicità: quindi contraddicono gran parte di ciò che la Chiesa ha fatto nei secoli. Ma essi sono anche in netto contrasto con l'ambiente storico e con la religione di Israele<sup>2</sup>. Quando Rousseau, al termine della *Professione di fede* e in vari testi paralleli, esamina il contrasto fra la morte di Cristo e la morte di Socrate<sup>3</sup>, pone la prima molto al di sopra della seconda; la prima è divina, la seconda non lo è. Quella di Socrate è il segno della verità della sua vita; ma è una morte facile, senza dolore, senza vergogna, in compagnia degli amici; quella di Gesù è un "supplizio orribile". Socrate inoltre esprimeva nella sua morale un comportamento diffuso nella società greca, e dunque rifletteva semplicemente nel campo della teoria la vita sociale che scorreva sotto i suoi occhi. Mentre la proposta morale di Gesù, eccezionalmente elevata, non era preparata né sostenuta dal popolo ebraico, che era selvaggio e ignorante. "Ma dove Gesù poteva prendere tra i suoi questa morale sublime e pura di cui lui solo ha dato le lezioni e l'esempio? La saggezza più elevata si fece intendere uscendo dal più furioso fanatismo, la semplicità delle virtù più eroiche onorò il più vile di tutti i popoli"<sup>4</sup>.

Negli anni immediatamente successivi alla pubblicazione dell'*Emilio* (1762), ed anzi per tutti gli anni Sessanta, Rousseau ha approfondito notevolmente la sua posizione; non nel senso di modificarla, perché, come dirà nella *Lettre à M. de Franquières*, aveva fissato una volta per tutte le regole del suo pensiero e della sua condotta; nel senso, tuttavia, di un'attenzione sempre più acuta al tema della rivelazione e alla figura storica di Gesù<sup>5</sup>. Nel 1757-58 (*Lettre à d'Alembert*) si dichiara "pieno di amore e di rispetto" per il testo del Vangelo, cui si dedicava da qualche tempo, ed espressioni analoghe ritornano anche dieci anni dopo, nel Libro VIII delle

<sup>1</sup> OC IV, 627; PF, 87. Il senso rousseauiano della verità appare orientato da considerazioni etiche o pratiche: cfr. OC IV, 570, 580-81, 590 (*Profession de foi du Vicaire savoyard*), 955-57 (*Lettre à C. de Beaumont*), 1070-71 (*Lettre à Voltaire*), 1138-39 (*Lettre à M. de Franquières*).

<sup>2</sup> Le autentiche profezie del Cristo non si trovano nell'Antico Testamento: piuttosto, il ritratto del giusto sofferente nella *Repubblica* di Platone (Libro II, 360e-362c) è veramente un ritratto di Gesù, come hanno capito e affermato i Padri della Chiesa (cfr. OC IV, 626, 1144).

<sup>3</sup> OC IV, 625-27 (*Profession de foi du Vicaire savoyard*), 1044-1054 (*Fiction ou morceau allégorique sur la révélation*), 1144-47 (*Lettre à M. de Franquières*).

<sup>4</sup> OC IV, 626; PF, 86. Altrove Rousseau si esprime in termini positivi nei confronti di Israele, lamentando le condizioni di inferiorità sociale e politica riservate agli ebrei nei paesi dell'Occidente cristiano: inferiorità che non ci permette di conoscere e valutare attentamente la loro posizione religiosa (OC IV, 620-21).

<sup>5</sup> Si tratta, scrive Rousseau a M. de Franquières, di "separare quel che è veramente suo da ciò che gli è estraneo e che lo sfigura ai vostri occhi come a quelli di molte altre persone che, a mio avviso, non vi hanno prestato più attenzione di voi" (OC IV, 1145-46; PF, 129).

*Confessioni* (AL, 60; OC I, 392); d'altra parte la produzione della maturità contiene com'è noto dei veri ritratti del Cristo, in parallelo con figure classiche (Catone, Socrate). Rousseau dirà anche di Gesù, in un periodo imprecisato della sua vita: "si sentiva che il linguaggio della verità non gli costava nulla perché egli ne aveva la fonte in se stesso" (*Frammento allegorico sulla rivelazione*)<sup>1</sup>.

La figura dell'"idiota", di colui che dichiarando la propria ignoranza si oppone al suo ambiente, risale nell'evoluzione di Rousseau abbastanza indietro nel tempo; si riferisce a modelli antichi (Socrate contro i sofisti) e possiede chiare implicazioni autobiografiche (Rousseau contro gli enciclopedisti). Essa compare soprattutto nel personaggio del Vicario savoiaro, modello della semplicità, del non-sapere (Socrate, Cartesio), della "dotta ignoranza" (Cusano)<sup>2</sup>. "Lo stato di riflessione è contro natura", "l'uomo che medita è un animale corrotto": sono le battute del secondo *Discorso* che preparano, attraverso una strana inversione anti-naturalistica, la "santità" della natura e il carattere naturale del Cristo (cfr. OC III, 138; IN, 106).

Ma la figura del Cristo appartiene alla natura anche per altri motivi, che sono illustrati sulla base del triangolo Socrate - Catone - Gesù. La morte di Socrate è la prova, agli occhi di Rousseau, che non tutto nella nostra natura è riconducibile all'interesse. Vi è in noi, insomma, un amore del bene o della verità, una capacità di sacrificio, e questa è anche la morale del Vicario savoiaro. E tuttavia Socrate rimane inferiore a Catone ("l'uno era più filosofo, e l'altro più cittadino"<sup>3</sup>), cioè partecipa a una certa inefficacia o limitatezza della professione intellettuale. La ragione non è tutta la natura dell'uomo, e una virtù fondata soltanto sulla ragione manca di peso civile e politico. D'altra parte il modello Socrate soffre di un'altra inferiorità: "Se la vita e la morte di Socrate sono quelle di un saggio, la vita e la morte di Gesù sono quelle di un Dio" (OC IV, 626; PF, 87). Quindi la divinità di Gesù (vicina a ciò che Rousseau intende come natura) dipende dal fatto che in lui è superato ogni atteggiamento astratto o intellettuale (cioè parziale), che rimane ancora in Socrate; inoltre, dal fatto che Gesù non è come Socrate frutto di una cultura, di un certo ambiente storico, ma nasce in opposizione con questo. Egli semmai realizza la profezia platonica della *Repubblica* (il giusto sofferente) e non quelle ebraiche dell'Antico Testamento<sup>4</sup>.

<sup>1</sup> OC IV, 1054; PF, 127. La datazione del *Frammento* è incerta, ma l'ipotesi più probabile è quella del 1756-57, dopo l'arrivo di Rousseau all'Ermitage e il delirio che lo prende durante le passeggiate nel bosco di Montmorency, elevando la sua contemplazione fino al grande Essere (*Lettere a Malesherbes* in OC I, 1130-47; cfr. P.-P. Plan, *Rousseau et Malesherbes*, Fischbacher, Paris 1912; P. Grosclaude, *Rousseau et Malesherbes*, Fischbacher, Paris 1960).

<sup>2</sup> Per la figura dell'"idiota" cfr. H. Gouhier, *Les méditations métaphysiques de Jean-Jacques Rousseau* cit., 62-64 (i testi rilevanti si trovano nel *Discorso sulle scienze e le arti*: OC III, 1-5, 13-15, 73). Per il concorso dell'accademia di Digione, Rousseau aveva presentato il motto "Barbarus hic ego sum quia non intelligor illis" (Ovidio, *Tristia*, X, v. 37), ripreso poi in epigrafe ai *Dialogues* (OC I, 657).

<sup>3</sup> *Discorso sull'economia politica*, cfr. OC III, 255; trad. italiana in PF, 117.

Anche quando, più tardi, riprendendo il parallelo Socrate - Gesù (*Lettre à M. de Franquières*), Rousseau s'interessa - ben più che nella *Professione di fede* - alla dimensione storica del Cristo (e perciò al contesto ebraico: lo chiama per l'appunto "saggio ebreo"), il suo ragionamento non cambia. Gesù voleva richiamare e approfondire la legge di Mosè, che gli ebrei avevano quasi dimenticata ("il suo nobile progetto era di rimettere in piedi il suo popolo, di farne daccapo un popolo libero e degno di esserlo..."); non fu capito, e questo fallimento cambiò il senso della sua missione, che non fu più destinata agli ebrei ma al mondo intero ("Quel che fece fallire il suo piano primitivo, oltre alla bassezza del suo popolo incapace di alcuna virtù, fu l'eccessiva dolcezza del suo temperamento; dolcezza che ha più dell'angelo e del dio che dell'uomo...")<sup>1</sup>. Quindi la divinità di Gesù si manifesta nel contrasto fra la sua figura e l'ambiente storico (dapprima quello ebraico, poi quello cristiano); si tratta ancora di un contrasto fra natura e storia.

Nella linea di queste considerazioni, è possibile ipotizzare un conflitto fra Cristo e il cristianesimo, oppure fra due cristianesimi (che potrebbero avere i referenti storici più vicini nella confessione protestante e in quella cattolica). Il cristianesimo si è modificato e corrotto nella storia per il suo incontro con la cultura (filosofia greca: si veda la risposta al re Stanislao di Polonia)<sup>2</sup>. E tuttavia il cristianesimo, preso nella sua semplicità originaria, è l'espressione più pura della religione naturale. Nel *Frammento allegorico sulla rivelazione* un sogno ha per argomento la morte di un saggio, condannato dal popolo e dai preti per essersi opposto a una religione assurda, immorale e crudele (la morte del saggio è narrata secondo lo schema della morte di Socrate: rifiuta di fuggire, si sottomette alle leggi della città; beve il veleno e si trattiene in conversazione con gli amici). In seguito compare Gesù in persona, e rovescia la statua della falsa religione (questa religione può essere identificata con quella carnale e violenta, nazionalistica, esposta nella *Professione di fede*: la "sanguinaria intolleranza"). Gesù, qui, non è un intellettuale o un sapiente, come il vecchio che lo ha preceduto; parla semplicemente, appellandosi non alla ragione ma all'amore: "vengo a espiare e a porre rimedio ai vostri errori" (OC IV, 1048-1054; PF, 120-127).

## DIVISIONE DEL LAVORO

---

<sup>4</sup> OC IV, 625-26; PF, 86-87. Rousseau s'identifica talvolta con il giusto sofferente, come quando con stile inconfondibile riferisce al personaggio platonico le persecuzioni in vita e in morte che temeva da parte degli amici filosofi: "sicuro che l'odio dei malvagi non risparmierebbe la sua memoria, quando essi non potranno più niente sulla sua persona" (OC IV, 1144; PF, 127).

<sup>1</sup> OC IV, 1146; PF, 129-30. Si tratta, come si vede, quasi di un'accusa di debolezza, che proviene dal confronto con i modelli romani (Catone). Cfr. OC III, 466-67 (CS, 178-79).

<sup>2</sup> OC III, 44-48; PF, 110-116.

Si tratta di una questione centrale nella prospettiva politica di Rousseau: l'uomo, che naturalmente vive solo, che è buono, ma non virtuoso (perché la civiltà genera insieme vizi e virtù, così come malattie nuove richiedono sempre nuove medicine)<sup>1</sup> incontra altri uomini e si unisce stabilmente a loro. Come ciò sia avvenuto, è forse un mistero che non scioglieremo mai: Rousseau insiste sul fatto che la natura aveva preso molte precauzioni perché ciò non avvenisse. Al tempo stesso, però, cerca di abbozzare qualche ipotesi: che i bisogni, insieme all'evolversi delle condizioni ambientali, abbiano spinto gli uomini ad unirsi. Leggiamo ad esempio nei *Frammenti politici*: "Sia che un impulso naturale abbia spinto gli uomini a unirsi in società, sia che essi vi siano stati spinti dai loro reciproci bisogni..." (OC III, 504-05; EC, 118). Ma è soprattutto lo splendido *Frammento X*, 1 ("L'influenza dei climi sulla civiltà") che illumina il problema. Premesso che l'uomo "non può bastare a se stesso", dipenderà dall'ampiezza dei suoi bisogni il dipendere solo "dalle cose" o anche "dai suoi simili"; in ogni caso, tale dipendenza sussiste in relazione ai bisogni, "ed è in questi stessi bisogni, più o meno grandi, più o meno intensi, che bisogna cercare il principio di tutte le azioni umane". Rousseau distingue poi tre specie di bisogni: quelli strettamente fisici (condizione della sopravvivenza) sono solo due, "il nutrimento e il sonno"; quelli relativi al benessere più che alla conservazione, cioè "il lusso della sensualità, della mollezza, l'unione dei sessi e tutto ciò che lusinga i nostri sensi"; infine "quelli che derivano dall'opinione pubblica", gli onori, la reputazione, il rango, la nobiltà, ecc. Ovviamente, i secondi e i terzi sono avvertiti solo quando i primi sono soddisfatti: "l'amore della gloria tormenta poco la gente affamata", ed è quindi ai primi che siamo anzitutto rinviiati per comprendere l'origine della società (cfr. OC III, 529-30; EC, 144-45).

La terra offre una grande varietà di ambienti naturali, di climi, di vegetazioni; ma gli uomini non sarebbero mai passati da un ambiente a un altro, incontrandosi e stringendo legami, senza l'esistenza delle stagioni, che lo avevano già fatto resistente alle variazioni del clima. "Se l'eclittica avesse coinciso con l'equatore, forse non si sarebbe mai avuta la trasmigrazione dei popoli e ciascuno, non potendo sopportare un clima diverso da quello in cui era nato, non ne sarebbe mai uscito. Inclinare col dito l'asse terrestre o dire all'uomo: Invadi la terra e sii socievole, fu la stessa cosa per Colui che non ha bisogno né della mano per agire, né della voce per parlare" (OC III, 531; EC, 146). Stabilita così la possibilità delle migrazioni, occorre vedere la loro causa nella necessità di soddisfare i bisogni primari: furono le terre infeconde, le condizioni dell'aria e del cielo, le mille difficoltà di un ambiente sfavorevole, che spinsero gli uomini a viaggiare e a scambiare i prodotti. "Se tutta la terra fosse fertile

---

<sup>1</sup> Cfr. OC III, 152-54 (IN, 120-22) e 476-77 (*Frammenti politici*, II, 7: EC, 87-88).

in modo uguale, forse gli uomini non si sarebbero mai avvicinati. Ma la necessità, madre dell'attività, li ha costretti a rendersi utili gli uni agli altri per esserlo a se stessi. E' in questi contatti, dapprima forzati, poi volontari, che i loro spiriti si sono sviluppati... L'uomo isolato resta sempre lo stesso, non fa progressi che in società" (OC III, 532-33; EC, 148-49).

Le prime società erano però ancora abbastanza vicine alla natura: i conflitti erano "rari" e gli aiuti reciproci "frequenti", sicché gli uomini vissero "pacificamente in branco" (OC III, 476; EC, 87). E Rousseau loda questa condizione sopra ogni altra: nelle società primitive, lo snaturamento dell'uomo era appena agli inizi, mentre le sue facoltà si sviluppavano, traendolo dalla "indolenza dello stato primitivo" a una condizione più propriamente umana. E' questa "l'epoca più felice e più duratura", "la vera giovinezza del mondo", dalla quale l'uomo (che "era fatto per restarci sempre") uscì "per qualche caso funesto" (OC III, 171; IN, 140). Rousseau riconosce quindi la positività di un certo sviluppo (cfr. Storia, Bontà naturale); ma "l'uomo poteva essere un essere molto ragionevole con dei lumi assai limitati. Infatti, vedendo solo gli oggetti che gli interessavano, egli li avrebbe considerati con molta cura e combinati con notevole precisione in relazione ai suoi veri bisogni". Essendosi invece allontanato da questa condizione di felice equilibrio, propria delle prime società, e preso dalla smania di "conoscere tutto", ha moltiplicato i propri errori insieme alle proprie conoscenze: poiché la società era mutata, si era introdotto con l'ineguaglianza l'ozio, e con esso la scienza. "Tutti questi disordini attengono più alla costituzione delle società che a quella dell'uomo: infatti, che cosa sono i suoi bisogni fisici in confronto a quelli che si è creato e come può sperare di rendere migliore la sua condizione con questi ultimi, dal momento che, essendo tali nuovi bisogni alla portata di una minoranza e anche per la maggior parte esclusivi, un solo uomo non potrebbe gioirne senza che mille ne siano privati..." (OC III, 477-78; EC, 89).

La centralità di questo argomento nell'opera di Rousseau dipende da molteplici fattori. L'uomo non era fatto per la vita sociale, e la natura non aveva fatto nulla per introdurvelo: "In effetti è impossibile immaginare perché nello stato primitivo un uomo dovesse aver bisogno di un altro uomo più di quanto una scimmia o un lupo di un loro simile..." (OC III, 151; IN, 119). Però l'uomo isolato è un essere assai debole, le cui forze sono esattamente commisurate alle esigenze della condizione naturale, cioè alla soddisfazione di alcuni bisogni essenziali<sup>1</sup>. Non appena i suoi bisogni aumentano, le sue forze non sono più sufficienti ed egli deve organizzare una collaborazione. La crescita dei bisogni, e la conseguente divisione del lavoro, getta gli uomini in una condizione di dipendenza, che non è semplicemente un servizio reciproco, bensì anche conflitto, guerra per l'acquisizione di beni superflui: "E' così che le stesse cause che ci rendono malvagi ci rendono anche schiavi e che la nostra debolezza nasce dalla nostra cupidigia, i bisogni ci avvicinano nella misura in cui le passioni ci dividono e più noi diventiamo nemici meno possiamo fare a meno gli uni degli altri" (OC III, 479; EC, 90).

---

<sup>1</sup> D'altra parte questa debolezza è correlata a un'altra qualità, che nello stato di natura è ancora implicita: la facoltà di perfezionarsi. Cfr. OC III, 142; IN, 110.

D'altra parte la crescita delle scienze, l'organizzazione moderna della produzione, la diffusione della cultura, sono fattori che riducono (almeno per una parte della popolazione, come dice molto bene il *Frammento II*, 8 che abbiamo appena citato) la dipendenza dalla natura, o dalle cose, aumentando la dipendenza dalla società, dagli uomini: "l'uomo, da libero e indipendente quale prima era, eccolo, da una quantità di nuovi bisogni asservito per così dire a tutta la natura, e soprattutto ai suoi simili di cui in un certo senso diviene schiavo, anche quando ne diviene il padrone..."<sup>1</sup> Ed è quest'ultima la forma di dipendenza (cfr. Schiavitù) che Rousseau vede come fonte di corruzione, e che vorrebbe ridurre o annientare con una dipendenza di tutti dalla legge, dunque con l'esclusione della dipendenza personale (cfr. OC IV, 311; EM, 82). Il conflitto generalizzato creato dalla divisione del lavoro non può risolversi con un ritorno all'autosufficienza della condizione naturale; certo, sarà necessario un freno, un congelamento dello sviluppo (cfr. Rallentamento), e poi il passaggio alla società fortemente integrata del contratto. D'altra parte, se questa via si rivelasse impossibile per le condizioni cui sono giunte alcune società moderne, si può scegliere un certo isolamento, cioè un allontanamento dalla vita sociale e una corrispondente riduzione dei bisogni: e anche questa è una via che ha un fortissimo radicamento nell'esperienza complessiva dell'autore. Dunque dipendenza dalla legge o dalle cose (dalla natura, dal mondo); socializzazione radicale o allontanamento dalla società; non, però, dipendenza dagli uomini, mentre la divisione del lavoro rappresenta l'essenza moderna di questa dipendenza (cfr. OC III, 159-62; IN, 128-30).

Su questo tema della divisione del lavoro possiamo verificare il diritto dell'affermazione di Auerbach (che riportiamo più avanti nella voce Rallentamento), e anche la sua limitazione. "Il mondo parve a Rousseau sempre fundamentalmente malvagio (non solo temporaneamente imperfetto), in pieno contrasto con la fede nel progresso tipica del suo secolo. La sua ostilità nei confronti della civiltà è una teoria del peccato originale secolarizzata solo a metà. Il mondo è corrotto; ha perduto qualcosa di irrecuperabile, e la sua purezza originaria è stata perduta per sempre"<sup>2</sup>. In questo senso le parole di Auerbach ci sono parse unilaterali: egli non pensa insieme il carattere decaduto, corrotto, del mondo o della civiltà moderni ("teoria del peccato originale secolarizzata solo a metà") e il carattere fundamentalmente buono dell'uomo, connesso a una teoria dell'innocenza originaria (cfr. Teodicea). Solo considerando insieme questi due lati, è possibile cogliere l'effettiva ambiguità della civiltà stessa, che non è già determinata in senso distruttivo.

---

<sup>1</sup> OC III, 174-75; IN, 143-44. Cfr. la famosa apertura del *Contratto*: "L'uomo è nato libero, e dovunque è in catene. C'è chi si crede padrone di altri, ma è più schiavo di loro" (OC III, 351; CS, 9).

<sup>2</sup> E. Auerbach, *Da Montaigne a Proust*, Garzanti, Milano 1973, 143.

## FAMIGLIA

Nel *Discorso sull'ineguaglianza* Rousseau si domanda, in polemica con Condillac, se l'origine delle lingue abbia luogo all'interno della società familiare; se cioè nelle prime famiglie, quando l'umanità era ancora bambina, vi fosse un'educazione dei figli a certi rudimenti linguistici o espressivi, che poi maturando e complicandosi nel tempo avrebbero dato origine alle lingue vere e proprie. Ma secondo Rousseau noi applichiamo a un tempo così lontano, a un mondo così diverso dal nostro, idee che provengono dal nostro mondo, e quindi non teniamo conto del fatto che presso l'uomo primitivo non esisteva affatto famiglia. "Potrei dire, come molti altri, che le lingue sono nate nei rapporti domestici dei padri, delle madri e dei figli; ma... sarebbe cadere nell'errore di coloro che, ragionando sullo stato di natura, vi trasportano idee ricavate dalla società e vedono sempre la famiglia unita nella stessa casa e i suoi membri stretti in modo altrettanto intimo e permanente che tra di noi, dove sono riuniti da tanti interessi comuni; al contrario, in quello stato primitivo, non avendo né casa, né capanne, né proprietà di alcun genere, ognuno prendeva dimora a caso e spesso per una sola notte; i maschi e le femmine si univano fortuitamente, a seconda degli incontri, l'occasione, il desiderio, senza che la parola fosse necessariamente interprete delle cose che avevano da dirsi; ed essi si lasciavano con la stessa facilità" (OC III, 146-47; IN, 114-115).

Un atteggiamento simile Rousseau rivolge, nella seconda parte del *Discorso*, anche contro quegli autori che avevano ritenuto di poter giustificare il potere assoluto dei re sulla base di un modello patriarcale originale, di derivazione biblica o scritturistica<sup>1</sup>. Rousseau si ribella a questa concezione affermando appunto che la famiglia è qualcosa di storicamente successivo; inoltre il rapporto va anche rovesciato nel senso che soltanto quando esiste uno Stato e un ordinamento giuridico è pensabile la famiglia come istituzione regolata da leggi e quindi solidamente formata. "La grande società non ha potuto fondarsi sul modello della famiglia perché, essendo composta da una moltitudine di famiglie che prima dell'associazione non avevano alcuna regola comune, il loro assetto non poteva costituire alcun esempio per lo Stato. Al contrario lo Stato, se è ben governato, deve dare a tutte le famiglie regole comuni e assicurare in modo uniforme l'autorità del padre, l'obbedienza della servitù e l'educazione dei figli"<sup>2</sup>.

Tuttavia, secondo il passo del *Discorso* che stiamo esaminando, esistevano rapporti temporanei fin dall'origine; i figli inizialmente rimanevano vicini al padre, o ai

<sup>1</sup> Cfr. OC III, 182; IN, 151, e OC III, 353-54; CS, 12. Rousseau allude nel *Discorso* a Robert Filmer, autore di *Patriarcha, or the natural power of kings* (Londra, 1680), un'opera che raggiunse una certa notorietà per la confutazione fattane da Locke.

<sup>2</sup> *Frammenti politici*, III, 19 (OC III, 487-88; EC, 99).

genitori, ma unicamente per un motivo di sopravvivenza. Non appena i figli sono in grado di difendersi, di procurarsi il cibo, ecc., allora tutti diventano uguali e non c'è più subordinazione, poiché, come dirà anche un passo del *Contratto sociale* (OC III, 352; CS, 10), il primo dovere dell'uomo è l'autoconservazione, e dal momento che l'uomo è adulto decide liberamente quali sono gli strumenti atti a conservarlo.

Qui Rousseau giustifica l'unità familiare soltanto come una fase di transizione nella quale i figli, essendo ancora troppo deboli per procurarsi da sé gli elementi necessari alla vita, rimangono presso i genitori e subito poi se ne allontanano. Ipotizza però anche una situazione più civile, o storicamente più evoluta, nella quale i figli rimangono presso il padre ben oltre il tempo necessario, in quanto sono vincolati ai beni del padre e quindi all'eredità di questi beni. "I beni del padre, dei quali egli è realmente il padrone, sono i vincoli che trattengono i suoi figli alle sue dipendenze, ed egli non può farli partecipare alla sua eredità se non proporzionalmente a quanto avranno ben meritato nei suoi confronti con una continua deferenza alla sua volontà" (OC III, 182; IN, 151). In questo modo, secondo Rousseau, si formano famiglie stabili, che vanno nel tempo molto più lontano che non l'unità familiare strettamente necessaria alla sopravvivenza dei più giovani.

## FELICITÀ

Quest'idea (anche come benessere, serenità e pace) domina interamente la produzione filosofica di Rousseau, soprattutto nel suo periodo più maturo. Essa può essere ricondotta all'assenza di contraddizioni, alla coerenza, all'unità interiore, sia che questa si svolga sul terreno di una nuova costruzione politica, sia che l'individuo, oramai lasciato a se stesso, ritrovi un superamento dei propri conflitti nell'esporsi

completamente allo sguardo di Dio. Ma la nozione possiede una varietà di significati nelle diverse fasi dello sviluppo storico, ed è in questo senso che occorre rifarsi a quella "storia ipotetica dei governi" che viene tratteggiata soprattutto nel secondo *Discorso* (cfr. Storia). Bisogna anche dire che la realtà storica, così come la viviamo quotidianamente nelle nostre società, è una realtà inevitabilmente conflittuale, che oppone gli uomini fra loro e diverse tendenze, o diverse esperienze, all'interno della stessa individualità (cfr. Passione e matrimonio); e lo sforzo di tutta l'opera di Rousseau sarà per così dire prospettico, teso verso un futuro possibile di riconciliazione o di sintesi, cioè verso una felicità che ha sempre i caratteri di una costruzione della fantasia, anche quando appare come mondo della religione o dello Spirito (cfr. Isolamento e immaginazione).

La felicità ha una storia, che possiamo leggere in estrema sintesi in uno dei *Frammenti politici* (II, 7). Dapprima gli uomini vissero in uno stato d'innocenza, in una specie di Paradiso terrestre nel quale non era ancora penetrata la necessità di reprimere tendenze aggressive: "Finché gli uomini conservarono l'innocenza originaria, non ebbero bisogno d'altra guida che della voce della natura; finché non divennero malvagi furono dispensati dall'essere buoni..." (OC III, 476; EC, 87). Si tratta, come chiarisce soprattutto il secondo *Discorso*, di una condizione premorale, nella quale, non essendoci vizi, non troviamo neppure la virtù, oppure la bontà, la generosità, il senso del dovere proprio dell'uomo civilizzato (OC III, 152; IN, 120). Ora di questo stato d'innocenza noi abbiamo sempre mantenuto il ricordo, e tentiamo ancora oggi di recuperarlo attraverso una sorta di ascesi repressiva: "...si può dire che la stessa virtù, che fa la felicità di colui che la pratica, non trae la sua bellezza e la sua

utilità che dalle miserie del genere umano" (OC III, 476-77; EC, 88). Così la nostalgia dell'innocenza perduta e l'aspirazione a ritrovarla costituiscono una dei motivi centrali dell'opera, al punto che l'esperienza della modernità s'identifica per Rousseau con questo tentativo, apparentemente riuscito eppure talvolta intimamente fallito, di realizzare una sorta di nuova innocenza nelle condizioni della cultura.

Di questa condizione difficile troviamo numerose testimonianze nella vicenda della *Nuova Eloisa*. Verso la fine del romanzo, Giulia è ancora convinta che l'esperimento sia riuscito, che la purificazione dei suoi sentimenti nei confronti dell'antico amante sia ormai qualcosa di definitivo ed egli possa inserirsi armonicamente nel sistema familiare dominato dal marito, il signore di Wolmar: "Vedete invece qual è la nostra situazione attuale...Vederci, amarci, sentirlo, rallegrarsene, trascorrere insieme i giorni in una fraterna familiarità e nella pace dell'innocenza...ecco il punto al quale siamo giunti" (OC II, 664; NH, 689). Ma questo trionfo sulla passione è assolutamente incerto e così la felicità-virtù è frutto di uno sforzo dolorosissimo che rovescia la situazione in una infelicità ancora più profonda. Saint-Preux, l'amante, lo aveva previsto: "No, no; invano crede di potermi dimenticare...Trascorrerà i suoi giorni nel dolore, tormentata insieme da inutili rimpianti e da vani desideri, senza mai poter soddisfare né l'amore né la virtù" (OC II, 318; NH, 336). Però Giulia non aveva cercato la felicità in un amore colpevole, anzi non aveva mai sperato di trovarvela: "Sentivo che il cuore era fatto per la virtù, e che senza di lei non poteva essere felice...L'innocenza e l'amore mi erano ugualmente necessari" (OC II, 344; NH, 363). Sapeva, in fondo, di trovarsi in una situazione senza uscita, che l'avrebbe resa infelice per il resto della sua vita: "Mi vidi spregevole come ero infatti, e sventurata come sarei sempre stata, con un amore senza innocenza e desideri senza speranza, che tuttavia non potevo sopprimere" (OC II, 346; NH, 365). Dunque tutto il romanzo si svolge come un problema di *compatibilità*, che deve produrre la felicità: Giulia non può resistere né al padre, che rappresenta l'onore, la virtù, né all'amante che rappresenta la passione, e nemmeno potrà accordarli nascondendo qualcosa, cioè preferendo l'amore all'innocenza (OC II, 351; NH, 371). Si tratta allora di ricondurre tutte queste tendenze o esperienze, in se stesse legittime, a una *forma* che rende possibile la loro convivenza (non è lo stesso destino che colpisce l'interesse privato, quando diventa *volontà generale*?<sup>1</sup> e non è anche il destino di ogni religione che pretenda sottrarsi allo schema, alla cornice necessaria, di una *religione civile*?): la passione dovrà trasformarsi in amicizia, il matrimonio dovrà accogliere l'amore depurato per una terza persona; tutti dovranno in qualche modo contribuire, con il proprio sacrificio, al ristabilimento di un ordine, di un'armonia che mantiene alla propria base il mito dell'innocenza, nel duplice senso di una realtà che stava all'origine dell'umanità e di un tempo in cui gli amanti giovanissimi vivevano la loro attrazione nei limiti della virtù (OC II, 352; NH, 371). Così Giulia, nella

---

<sup>1</sup> "Un mondo unanime si costituisce, in cui, come nella società del *Contratto*, nessuna volontà particolare può isolarsi dalla volontà generale" (J. Starobinski, *J.-J. Rousseau, La transparence et l'obstacle*, Gallimard, Paris 1971, Cap. V: "La Nouvelle Héloïse", 107).

fondamentale Lettera XVIII della Terza Parte nella quale narra all'amante l'esperienza del suo matrimonio, si fa promotrice del nuovo ordine: "L'orrore del vizio, che ci è connaturato, toccherebbe ben presto il complice delle nostre colpe... Non è forse meglio purificare un sentimento così caro per farlo più durevole? Non è forse meglio conservarne almeno quanto si può accordare con l'innocenza? E così non è forse conservarne quanto ebbe di più incantevole? Sì, mio caro e degno amico per poterci amar sempre dobbiamo rinunciare l'uno all'altro. Dimentichiamo tutto il resto e siate l'amante dell'anima mia" (OC II, 363-64; NH, 383).

In un altro *Frammento politico* (VI, 3: "Della felicità pubblica") si affronta il cuore del problema: il superamento delle contraddizioni<sup>1</sup>. La condizione di scissione, di alienazione, è il presente, la realtà delle nostre società; così Giulia, in quanto scissa, è una donna "normale" in una società in cui amore e matrimonio vengono normalmente dissociati. E nel descrivere la condizione storica della modernità il *Frammento* di cui ci vogliamo occupare non si discosta dall'esposizione più ampia delle prime pagine dell'*Emilio* (OC IV, 248-51; EM, 11-13), ma in esso tuttavia si trova, dopo una rapida esposizione del problema, la formula di ogni possibile soluzione; formula ampia che si svilupperà, nel corso dell'opera, in molte direzioni, fino a quelle totalmente inedite degli scritti autobiografici, ma che per ora mostra soprattutto il lato delle realizzazioni politiche. "Ciò che fa misera l'umanità è la contraddizione che si riscontra fra la nostra condizione e i nostri desideri, fra i nostri doveri e i nostri impulsi, fra la natura e le istituzioni sociali, fra l'uomo e il cittadino; rendete uno l'uomo: lo renderete felice quanto può esserlo". E subito dopo, Rousseau presenta l'alternativa che è al centro di quelle prime pagine dell'*Emilio* e che spiega il rapporto fra le due opere, l'*Emilio* e il *Contratto sociale*: "Datelo anima e corpo allo Stato o lasciatelo tutto a se stesso, ma se dividete il suo cuore voi lo straziate..."<sup>2</sup>.

Rousseau aveva descritto, nelle corrispondenze da Parigi di Saint-Preux, la condizione delle società sviluppate, la scissione dell'essere e dell'apparire: "Finora non ho visto altro che maschere; quando mai potrò vedere volti umani?" (OC II, 236; NH, 251), e la liberazione da questa situazione di alienazione gli sembra possibile

<sup>1</sup> OC III, 510-11; EC, 124-25. Secondo H. Barth (*Verità e ideologia*, Il Mulino, Bologna 1971, 118-43) "l'uomo naturale è un uomo, in cui coincidono l'essere e l'apparenza. Egli si trova in uno stato caratterizzato dalla coincidenza con se stesso. L'uomo sociale è un essere che ha perduto questa coincidenza". Ora l'importanza di questa concezione, per Barth, si può misurare dal fatto che "la dialettica dell'autoalienazione e del suo superamento è rimasta il nucleo della filosofia della storia in tutto il secolo XIX fino ai giorni nostri" e "il primo pensatore del secolo XVIII in cui sia possibile trovare elementi costitutivi dell'autoalienazione è J.-J. Rousseau".

<sup>2</sup> OC III, 510; EC, 124. Il cattolicesimo, che comporta necessariamente una doppia obbedienza, "al signore o al prete", viene respinto come la religione più cattiva: "Tutto quello che rompe l'unità sociale è sbagliato; tutte le istituzioni che mettono l'uomo in contraddizione con se stesso sono sbagliate" (OC III, 462-64; CS, 174-76. Cfr. OC III, 112; IN, 76).

nella *trasparenza*, cioè nella riconciliazione dell'essere e dell'apparire come ripetizione - nelle condizioni storiche ormai mutate - dell'innocenza primitiva: "Rendete gli uomini conseguenti a se stessi: essi siano quali vogliono sembrare e sembrino ciò che sono. Avrete messo la legge sociale in fondo ai loro cuori: uomini civili per loro natura e Cittadini per le loro inclinazioni, essi saranno uni, saranno buoni, saranno felici e la loro felicità sarà quella della Repubblica..." (OC III, 510-11; EC, 124-25).

Questa era la situazione prevista anche per la piccola comunità di Clarens, dove le condizioni poste da Wolmar riguardavano proprio l'eliminazione del segreto, l'esposizione completa allo sguardo degli altri: "Ammettete almeno - scrive Giulia all'amico che fatica ad adeguarsi alla nuova situazione - che 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. Supponete per un momento qualche segreto intrigo, qualche legame che si deve nascondere, qualche motivo di riserva o di mistero; immediatamente svanisce tutto il piacere di vedersi..." (OC II, 689; NH, 714). La costrizione alla quale Wolmar sottopone gli amanti produce in loro l'unità, la coerenza del comportamento (in analogia con il *Contratto sociale*: "Chiunque rifiuterà di obbedire alla volontà generale, vi sarà costretto da tutto il corpo. Ciò non significa altro se non che lo si costringerà ad essere libero...", OC III, 364; CS, 28); essi scoprono infine una vita nuova, caratterizzata da quella fedeltà a valori ideali senza la quale dichiarano spesso di non poter vivere. "Sopprimete l'idea di perfezione e sopprimete l'entusiasmo; sopprimete la stima, e l'amore è ridotto a niente" (OC II, 363; NH, 383). Quindi Wolmar li ha effettivamente riportati alla loro più intima natura<sup>1</sup>, anche se questa realizzazione apparirà in seguito fittizia (cfr. Illusione); li ha portati, anche, a una sorta di felicità, perché li ha sottratti, almeno apparentemente, alla divisione interiore: "Non è forse del tutto indegno di un uomo, quel non mai potersi accordare con se stesso, e avere una regola per le azioni e un'altra per i sentimenti, e pensare come se fosse senza corpo, e agire come se fosse senz'anima, e non mai appropriarsi interamente qualcosa di ciò che compie nella sua vita?" (OC II, 362; NH, 382).

Ma a questo punto, nel prevalere di temi morali e religiosi che caratterizza l'ultima fase dell'opera, non è più soltanto la dimensione della comunità che assicura la riunificazione delle parti divise, ma l'esposizione a uno sguardo superiore, che ci penetra e ci scruta nei lati più segreti. Il tema dello sguardo di Dio domina il matrimonio di Giulia, producendo in lei l'unificazione dei contrasti (cfr. Passione e matrimonio); ma già nella sua prima giovinezza Giulia manifestava la tendenza, che poi manterrà per il resto della sua vita, a stare sotto gli occhi di un Testimone supremo (OC II, 362, 716; NH, 382, 741-42); e talvolta sarà proprio questo Sguardo assoluto, avvertito continuamente come presente, che, in assenza del marito, impedirà agli amanti di ricadere in un atteggiamento colpevole (OC II, 593; NH, 616). L'importanza di questo Sguardo consiste essenzialmente nel fatto che ciò che il

---

<sup>1</sup> "Ha fatto abbastanza per noi e per lui se ci ha restituiti a noi stessi" (OC II, 665; NH, 689).

mondo dimentica o nasconde viene messo in luce e ricongiunto al lato visibile dell'esistenza umana: "Adorate l'Essere eterno, mio degno e savio amico...lui che non smette di gridare ai colpevoli che i loro segreti delitti sono stati visti, e che sa dire al giusto dimenticato: le tue virtù hanno un testimonia; lui, la sua inalterabile sostanza che è il vero modello delle perfezioni di cui tutti portiamo un'immagine dentro di noi"<sup>1</sup>.

Se dunque la vita davanti a Dio comporta l'eliminazione del segreto (OC II, 360; NH, 379-80), anche Wolmar rappresenta uno sguardo, sia pure inferiore, un "occhio vivente" che garantisce, organizza e sorveglia la vita virtuosa degli amanti: egli è il legislatore della sua piccola comunità. Wolmar è un laico, di orientamento razionalistico, piuttosto freddo e obiettivo (uno dei crucci di Giulia è l'assenza di fede del marito), che privilegia l'osservazione come forma di controllo, traendone il massimo piacere; Giulia descrive più volte questo atteggiamento con un senso di rispetto e anche di affetto (OC II, 370-71, 491; NH, 390, 512-13) benché Saint-Preux, in un periodo precedente (nelle sue corrispondenze dalla capitale) avesse escluso che l'osservazione in quanto tale - il rilievo, freddo e distante, della vita altrui, senza alcuna partecipazione - portasse a qualche risultato<sup>2</sup>.

Ed ecco la legge di Wolmar, rivolta a Saint-Preux che la riferisce in una lettera a Milord Edoardo: "Il primo passo verso il vizio è quel circondare le azioni innocenti di mistero, e chiunque si nasconde volentieri presto o tardi ha motivo di nascondersi. Un unico precetto di morale può tenere il posto di tutti gli altri; eccolo: non fare né dire mai cosa che non vuoi che tutti vedano e ascoltino... Abbracciate la vostra sorella e amica, trattatela sempre come tale; più sarete familiare con lei e più penserò bene di voi. Ma vivete da soli come se io fossi presente, o davanti a me come se non ci fossi; ecco tutto quanto vi chiedo" (OC II, 424; NH, 446).

Negli scritti autobiografici il problema della felicità, cioè dell'unificazione della personalità, viene risolto diversamente. Vi è ancora l'idea di un'esposizione totale allo sguardo di Dio, o allo sguardo degli altri, che dovrebbe superare la scissione tra ciò che - nella persecuzione - gli altri vedono come il "vero" Rousseau e ciò che egli sente di se stesso; ma vi è anche la tendenza a un isolamento più completo, che rifiuta il giudizio degli altri, e tenta di ristabilire l'unità escludendo tutto ciò che non è la propria immagine di sé.

<sup>1</sup> OC II, 358; NH, 378. Questo passo, come pure qualche altro ("il giudice integro e tremendo che vede le azioni segrete e sa leggere in fondo ai cuori", OC II, 593; NH, 616) deriva forse dal ricordo di *Giov.*, 3, 19-21, dove si espone la dialettica di luce e tenebra ("E il giudizio è questo: la luce è venuta nel mondo, ma gli uomini hanno preferito le tenebre alla luce, perché le loro opere erano malvagie"). Cfr. pure la *Lettera agli Ebrei*, 4, 13: "Non v'è creatura che possa nascondersi davanti a lui, ma tutto è nudo e scoperto agli occhi suoi e a lui noi dobbiamo rendere conto".

<sup>2</sup> Cfr. OC II, 246; NH, 262: "Mi pare anche che sia pazzia voler studiare il mondo in veste di semplice spettatore. Colui che pretende di soltanto osservare non osserva niente... Non si vedono agire gli altri che in quanto si agisce; nella scuola del mondo come in quella dell'amore, bisogna cominciare praticando ciò che si vuole imparare".

Il primo tentativo è quello che si realizza nelle *Confessioni*: fin dalle prime pagine egli manifesta l'intenzione di mostrarsi totalmente, senza riserve e senza segreti. Ciò che della propria vita mostrerà agli uomini è ciò che appare alla coscienza stessa di Dio: "ho svelato il mio essere interiore come tu stesso lo hai veduto" (OC I, 5; CF, 7). Dunque, siamo ancora al tema della trasparenza, di un'esibizione completa allo sguardo di un pubblico che dovrebbe permettere la ricomposizione della sua personalità: "Vorrei in certo modo rendere trasparente la mia anima agli occhi del lettore, e per questa ragione cerco di mostrargliela da ogni visuale, d'illuminarla sotto ogni luce..."<sup>1</sup>. Ma naturalmente la conoscenza di sé è la cosa più difficile, e secondo il Nuovo Testamento (*I Cor.*, 13, 12) noi conosceremo come ora siamo conosciuti: come dire che nella vita presente ci è preclusa una conoscenza della nostra vita simile a quella che possiede Dio ("ho svelato il mio essere interiore come tu stesso lo hai veduto").

Il secondo tentativo si trova espresso soprattutto nei *Dialoghi*: "Non avrei forse compreso la vanità dell'opinione che per rimettermi sotto la sua tutela a spese della pace dell'anima e del riposo del cuore? Se gli uomini vogliono vedermi diverso da come sono, cosa m'importa? L'essenza del mio essere è forse nei loro sguardi?" (*Storia del precedente scritto*, luglio 1776)<sup>2</sup>.

Vorrei, per concludere questa voce, introdurre un diverso argomento, quello della felicità come assenza di conflitto. La costituzione dell'identità personale suppone, insieme, separazione e rapporto tra gli individui, e ogni rapporto ha ovviamente in sé la possibilità del conflitto. Non si ha conflitto soltanto in due casi: nella mancanza di rapporto, o anche nella mancanza di separazione, di distinzione. Appare allora significativo considerare le posizioni che emergono dalle principali opere di Rousseau: abbiamo da un lato le variazioni sul tema dell'isolamento (si pensi al selvaggio, ma anche alla situazione di Emilio, alla opposizione della vita di campagna alla vita di città, ecc.); dall'altro la mancanza di separazione tra gli individui espressa dal contratto sociale, l'eliminazione del segreto, l'immersione *totale* del cittadino nella vita dello Stato.

Perciò una lettura esclusivamente politica finisce per essere fortemente riduttiva. L'unità, l'armonia dell'uomo, che è il vero problema della sua opera, mantiene un senso etico-religioso proprio perché la scissione, o alienazione, da cui Rousseau prende le mosse non è soltanto quella della nascente società borghese, ma la generale condizione umana, che comporta la ricostruzione incessante dell'identità nella oscillazione essere - apparire (identità per sé - identità per altri); mentre, in fondo, quell'unità e quell'armonia dell'uomo non può realizzarsi nella storia; non appartiene alla storia reale degli uomini alcun "esperimento di pensiero" così radicale e felicemente arbitrario come sono invece l'*Emilio* e il *Contratto sociale*. E in altre opere, specialmente della maturità (l'*Eloisa* e gli scritti autobiografici), troviamo infatti altre vie: l'unità ritrovata attraverso la propria esibizione totale, la confessione

---

<sup>1</sup> OC I, 175; CF, 191. Nel segreto infatti è la radice della colpa, come aveva detto Wolmar, nella luce e nella trasparenza invece la base di ogni virtù.

<sup>2</sup> OC I, 985.

più completa (ma non è questo un volersi dissolvere totalmente nell'*apparire*, rifiutando di conservare un *essere*, cioè un nucleo privato, anzi segreto, dell'identità? Non è un liberarsi di se stessi, un mettersi totalmente nelle mani degli altri? La confessione come *rovescio della congiura...* cfr. Persecuzione), oppure attraverso l'esposizione allo sguardo di Dio, che riconcilia, al momento del matrimonio, la coscienza divisa di Giulia. Sono le vie di una ricomposizione *immaginaria* dell'identità, che non può passare attraverso il conflitto e dunque tentarsi nella realtà. Dice Giulia: "Il paese delle chimere è il solo degno di essere abitato quaggiù... non esiste nulla di bello se non ciò che non esiste" (OC II, 693; NH, 718).

## FILOSOFIA

L'idea di filosofia fa capo a due diversi principi, che indichiamo per il momento nel modo più semplice: l'esercizio della filosofia comporta un'analisi delle facoltà umane, delle loro effettive possibilità; la razionalità non può realizzarsi come facoltà sradicata (dal sentimento, dalla natura, dalla pietà naturale), ed è un elemento di crisi della presente civiltà il tentativo, ormai molto esteso, di sottrarre l'esercizio della ragione al suo contesto vitale.

Come risulta soprattutto dalla *Professione di fede*, Rousseau è orientato in senso anti-illuministico (cfr. Illuminismo) essenzialmente perché l'estensione indiscriminata di un criterio deterministico allo studio dell'uomo - estensione, che vedeva all'opera nella maggior parte dei suoi amici - distrugge il significato dell'azione morale; la quale poi, nella relativa oscurità che ci circonda riguardo alle verità fondamentali - tema dei limiti della ragione - rappresenta un momento importante, anzi decisivo, del nostro rapporto con Dio. Rousseau quindi recupera il dualismo cartesiano: noi siamo materia, e in quanto tali soggetti alla necessità della relazione causale; ma siamo anche spirito, e quindi libertà, capacità di contrastare le leggi del corpo e di aderire alla spiritualità somma, all'essere di Dio<sup>1</sup>.

Nelle *Confessioni* e poi nei *Dialoghi*, Rousseau ricorda il rapporto difficile che ha intrattenuto con il movimento enciclopedistico, perché il predominante materialismo di quella cultura filosofica contraddiceva la sua formazione religiosa, fino ad impedirne una libera espressione ("Il frequentare gli Enciclopedisti, nonché scuotere la mia fede, l'aveva rafforzata a causa della mia avversione naturale per la disputa e per i partiti"). D'altra parte la critica razionalistica e le nuove scienze filologiche e storiche lo avevano liberato da una certa ingenuità tradizionale, spingendolo a fondare il proprio sentimento religioso sulla ragione e sul cuore, piuttosto che sulle costruzioni dogmatiche e sull'autorità ecclesiastica ("la filosofia, legandomi all'essenziale della religione, mi aveva staccato da quel guazzabuglio di formulette col quale gli uomini l'hanno offuscata")<sup>2</sup>.

<sup>1</sup> Cfr. la *Professione di fede* (OC IV, 585-86, 604-05 ; PF, 42-43, 63) e la *Lettera a C. de Beaumont* (OC IV, 955-57).

<sup>2</sup> OC I, 392; CF, 430-31. L'effetto della critica filosofica sarà quello non di spegnere la religione, ma di ritrovarne il fondamento naturale: "Ma una volta che tutto è stato

La filosofia, poi, deve avere secondo Rousseau un rilevante significato esistenziale<sup>1</sup>, deve rappresentare una ricerca (della verità, della giustizia, ecc.) nella quale tutto il nostro essere appare coinvolto. Egli quindi si scaglia di nuovo contro il movimento enciclopedistico, perché a suo avviso i filosofi vogliono apparire, coltivano cioè la propria immagine (cfr. Amor proprio - Amore di sé) senza mirare realmente ad alcuna verità, e nelle loro ricerche perseguono una falsa neutralità o obiettività, che ha come modello le scienze naturali e dipende da un'idea di ragione staccata dal sentimento, dalla fantasia, dal "cuore". "La loro filosofia è fatta per gli altri; io ne avrei bisogno di una fatta per me. Cerchiamola, dunque, con tutte le forze, finché rimane tempo, così da avere una regola fissa di condotta che mi valga per il resto della vita"<sup>2</sup>. Perciò, soprattutto nella *Professione di fede*, che rappresenta la principale realizzazione di questo programma, e negli scritti che ne dipendono, viene a configurarsi una sorta di "antifilosofia" o comunque di modello culturale alternativo, che si salda all'alternativa politica e religiosa.

Si può dire che l'idea di pietà naturale o di compassione (cfr. la Voce corrispondente) risulta decisiva in questo contesto: l'affievolirsi di questo principio nel corso della civiltà rende difficile anche l'esercizio della filosofia, poiché la partecipazione alla vita (animale e umana), viene sostituita da una presunzione di autonomia del soggetto conoscente (cfr. Antropologia).

## FUTURO

Da un certo punto di vista, il mondo moderno non può finire che in una schiavitù generale; poiché le sue caratteristiche negative, accentuate dallo sviluppo della ragione e della cultura, non accennano a diminuire, e nei paesi più civili non si può attendere una modificazione positiva nemmeno da movimenti violenti (cfr. Rivoluzione). Dunque, possiamo aspettarci anche una distruzione radicale di quei valori di libertà e di uguaglianza che appartenevano alle prime società ed erano profondamente iscritti nel modello della natura umana: in una parola il dispotismo, l'annientamento della nostra libertà da parte di un potere supremo, e assolutamente arbitrario (OC III, 190-91; IN, 160-61). E però, la ragione e la cultura sono anche delle possibilità positive che, sostenute dalla fondamentale bontà dell'uomo, lo conducono alla vita morale, alla scelta di un compagno o di una compagna, a una fede religiosa semplice ma universale, ecc.

---

scosso, si deve conservare il tronco a spese dei rami; le coscienze agitate, incerte, quasi spente e nella condizione in cui ho visto la vostra, hanno bisogno di essere consolidate e risvegliate, e per ristabilirle sulla base delle verità eterne, bisogna completare lo sradicamento dei pilastri fluttuanti ai quali esse pensano di afferrarsi ancora" (OC IV, 630; PF, 90).

<sup>1</sup> Cfr. P. Burgelin, *La philosophie de l'existence de J.-J. Rousseau*, PUF, Paris 1952.

<sup>2</sup> OC I, 1016; FT, 225. Variante in OC II, 57; NH, 68: "Se volessimo, mia bella amica, caricarci di un'ostentata erudizione, e sapere per gli altri più che per noi..."

Allo stesso modo queste facoltà, se attentamente esercitate, potrebbero condurci a una società giusta, che attualmente non esiste, ma di cui intravediamo il modello e le regole fondamentali: il contratto sociale. L'idea che dal male possa derivare il bene, che da una certa considerazione del proprio interesse nasca la felicità universale, o almeno uno sviluppo materiale e sociale notevole, era già presente al tempo di Rousseau, ma egli svolge in maniera originale quest'argomento: l'interesse deve essere salvaguardato, non però come interesse privato, semplice egoismo, ma come interesse generale della collettività, quindi di ogni individuo. Se il cittadino partecipa attivamente all'attività legislativa e però la deve anche subire come suddito, allora egli sa che non potrà caricare sulle spalle degli altri un peso che lui stesso non sia destinato a portare, e dunque l'interesse dovrà essere sì perseguito, ma anche ricondotto a una misura comune.

Ma il futuro dell'Europa è incerto. Quando i grandi paesi sono già corrotti, è vano cercare di riformarli, e le guerre civili possono gettarli in una condizione ancora peggiore. E' vero però che, nei paesi del dispotismo realizzato, questo discorso lo fanno soprattutto i potenti, che temono di venire distrutti; perché tra il crollo di un regime e il sorgere di un altro la popolazione potrebbe godere di un momento di libertà, sia pure pericolosa, e la libertà - non si dà umanità senza libertà - è sempre preferibile alla pace (OC III, 420, nota; CS, 114). Se poi la situazione è veramente senza speranze, occorre sottrarre l'individuo alla collettività ed educarlo in un certo isolamento, non per sottrarlo alla civiltà ma per irrobustirlo e finalmente renderlo capace di un approccio originale a tutto ciò che gli altri ricevono passivamente: dove si vede chiaramente la sfumatura autobiografica di questa possibilità (cfr. Filosofia).

## ILLUMINISMO

"La letteratura e il sapere del nostro secolo tendono ben più a demolire che a edificare" (OC IV, 241; EM, 3). Rousseau ha respinto la filosofia del suo tempo soprattutto sul terreno della morale e della religione: la questione è già del tutto chiara nell'*Emilio* (in particolare nella *Professione di fede*) e viene ribadita negli scritti autobiografici e nelle lettere dell'ultimo periodo. Il Vicario si trova in uno stato di incertezza, o di dubbio, riguardo alle verità fondamentali, e si rivolge agli scritti dei filosofi, i quali però, invece che condurlo a un qualche porto sicuro, complicano ulteriormente la situazione. Essi non cercano una verità; sono arroganti, dogmatici, ed in effetti si oppongono violentemente fra di loro, perché vogliono affermarsi nella dimensione dell'apparire. "Se pesate i loro argomenti, ne hanno solo per distruggere;

se contate le loro opinioni, ognuno è ridotto alla sua; si accordano solo per litigare. Ascoltarli non era il mezzo per uscire dalla mia incertezza" (PF, 23-24). L'argomento viene ripreso verso la fine della *Professione di fede*, con aggiunte che ne approfondiscono il senso. Gli interessi del partito filosofico sono prevalentemente naturalistici, e però su questa base essi credono di poter negare la spiritualità, la libertà, l'esistenza di un'altra vita; inoltre lo fanno con una certa violenza, perché - in questo simili all'autorità ecclesiastica - vorrebbero costringere chiunque ad accettare i loro principi (occorre quindi difendersi su due lati, ed ecco spiegata la problematica solitudine dell'autore, che viene resa esplicita soprattutto nei *Dialoghi*). D'altra parte, riconfermando il senso etico o pragmatico della propria religiosità (OC IV, 570, 580-81, 590), ovvero una certa vanità della pura speculazione, Rousseau accenna all'utilità della religione come un tema che non contraddice la sua verità, anzi la rafforza e la impone: "Del resto rovesciando, distruggendo, calpestando tutto ciò che gli uomini rispettano, essi tolgono agli afflitti l'ultima consolazione della loro miseria, ai potenti e ai ricchi il solo freno delle loro passioni; strappano dal fondo dei cuori i rimorsi del crimine, la speranza della virtù, e si vantano ancora di essere i benefattori del genere umano" (OC IV, 632; PF, 92-93).

Nella *Lettera a Franquière*s (1769) alcune cose si chiariscono, riguardo alla scelta delle facoltà. Il partito filosofico sceglie di argomentare razionalmente anche su materie che sfuggono alla nostra comprensione, sulle quali non abbiamo informazioni sufficienti. Ma in questo caso il ricorso al sentimento è perfettamente giustificato. "Voi dite che la mia ragione sceglie il sentimento deciso dal mio cuore, e non lo nego. E' ciò che avviene in ogni deliberazione in cui il giudizio non ha abbastanza lumi per decidersi senza il concorso della volontà. Credete che prendendo con tanto ardore il partito opposto voi, signori, siate spinti da un motivo più imparziale?" (OC I, 879). Il naturalismo, il meccanicismo, sono forme d'intellettualismo che vanno però strettamente delimitate al campo della natura. Perciò, risponde Rousseau a M. de Franquière, la "legge della necessità" non va estesa alle azioni umane, altrimenti la moralità, la virtù, non avrebbero più senso: ma questa verità non è più frutto della ragione. "A dispetto dei vostri argomenti, il vostro cuore onesto protesta contro la vostra triste filosofia... Benedite, signore, questa voce santa e benefattrice che vi riconduce ai doveri dell'uomo, che la filosofia alla moda finirebbe per farvi dimenticare. Non abbandonatevi ai vostri argomenti che quando li sentite in sintonia con il dettato della vostra coscienza, e tutte le volte che vi sentirete una contraddizione, siate certo che sono gli argomenti a ingannarvi"<sup>1</sup>.

---

<sup>1</sup> OC IV, 1145; PF, 128. Si consideri la lettera di Saint-Preux a Milord Edouard nella Quinta Parte dell'*Eloisa* (Lettera V: OC II, 594; NH, 616) a proposito dell'ateismo di Wolmar: "... se si tratta soltanto di convincere, dove mai troveremo dei lumi che lui stesso non abbia avuti, e delle ragioni che gli siano sfuggite? Quando volli discutere con lui, mi sono accorto che tutti gli argomenti che potevo adoperare erano stati inutilmente adoperati già da Giulia... la prova intima o sentimentale gli manca, e quella sola potrebbe rendere invincibili tutte le altre".

I *Dialoghi* poi (in particolare il primo *Dialogo*, 1772) confermano ciò che sapevamo dall'*Emilio* e dalle *Confessioni*, e cioè che i motivi dell'opposizione di Rousseau sono essenzialmente religiosi. "Non ho mai adottato la filosofia dei soddisfatti di questo mondo; essa non è fatta per me; ne cercavo una più adatta al mio cuore, più consolante nell'avversità, più incoraggiante per la virtù". Rousseau racconta in questo scritto (*Rousseau juge de Jean Jaques*) che la sua fedeltà a una concezione religiosa (sia pure non identica a quella delle istituzioni o delle chiese) lo aveva gettato in un'esperienza di solitudine, dalla quale la filosofia consolante e altrimenti edificante (rispetto alle concezioni negative dell'illuminismo) di un certo Jean-Jacques ha provveduto a toglierlo. "Vidi che in questo secolo, in cui la filosofia non fa che distruggere, soltanto questo autore edificava con solidità" (OC I, 727-28).

## ILLUSIONE

Non sono gli avvenimenti reali ad anticipare la letteratura, a riflettersi in essa; al contrario, la preparazione letteraria, l'esercizio della fantasia conduce nella vita a nuove esperienze<sup>1</sup>. Nella primavera del 1757 Rousseau si trovava piuttosto avanti nell'elaborazione della quarta parte della *Nuova Eloisa*, e nel maggio riceve una seconda visita imprevista della signora d'Houdetot, che si trovava sola in una casetta non lontana dall'Ermitage, a Eaubonne, in mezzo alla vallata di Montmorency. "Vidi nella signora d'Houdetot la mia Giulia; e, in breve, non vidi più che la signora d'Houdetot, ma rivestita di tutte le perfezioni di cui avevo appena ornato l'idolo del mio cuore" (OC I, 440; CF, 483). Ma la signora lo respinge delicatamente, anche perché innamorata del suo amante, il conte di Saint-Lambert; Rousseau non rinuncia a qualche tentativo di renderla infedele, e infine accetta la trasformazione della passione in una sorta di amicizia amorosa, presentandola anzi come la possibilità più alta: "Lo splendore di tutte le virtù ornava ai miei occhi l'idolo del mio cuore: contaminarne la divina immagine sarebbe stato distruggerla... L'amavo troppo per volerla possedere" (OC I, 444; CF, 487).

Più tardi, nel quinto libro dell'*Emilio*, Rousseau ha teorizzato esplicitamente questa situazione: "Non c'è vero amore senza entusiasmo e non c'è entusiasmo se non per un modello di perfezione, reale o fantastico, non importa, ma pur sempre esistente nell'immaginazione... Nell'amore tutto è illusione, lo ammetto, ma ciò che è reale sono i sentimenti di cui esso ci anima per la vera bellezza che ci induce ad amare. Questa bellezza non esiste nell'essere amato, è frutto di un nostro miraggio"<sup>2</sup>. L'illusione è strettamente connessa all'idea dell'amore umano (cfr. Amore), che non sarebbe possibile senza un trasferimento di valori nell'essere amato. E Rousseau

<sup>1</sup> Per un'analisi di questo rapporto in Rousseau e Goethe, cfr. il mio articolo *Un mondo oltre il mondo. "Vita" e "poesia" nella formazione del concetto di "spirito"*, "Il Mulino" n. 302 (novembre - dicembre 1985), 872-95.

<sup>2</sup> OC IV, 743; EM, 547. Cfr. OC II, 86, 363; NH, 97, 383: "Sopprimete l'idea di perfezione e sopprimete l'entusiasmo; sopprimete la stima, e l'amore è ridotto a niente".

parla in vari luoghi non solo di entusiasmo, ma di "santo entusiasmo" (OC II, 223, 376; NH, 238, 396) perché sono i valori superiori che ispirano una dedizione assoluta, nel senso, che egli deriva dai dialoghi platonici (in particolare dal *Convito* e dal *Fedro*), del rapporto fra amore e perfezione ideale.

Nell'innamoramento come fenomeno violento e immediato<sup>1</sup> c'è il ritrovamento - nel senso, ancora platonico, della memoria - di un ideale di bellezza o di verità di cui portiamo il modello in noi stessi, ma che cogliamo come presente in una persona concreta. L'amore, perciò, è essenzialmente illusione, e quando esso tende alla realizzazione, o attraverso il rapporto sessuale o in una forma di regolata convivenza, si perde, si corrompe. Poiché, nel primo senso, la consuetudine, l'invecchiamento, la stanchezza, allontanano gli amanti; e nel secondo senso, nel caso cioè di una felicità realizzata, essa finisce per sembrarci comunque distante da quell'ideale che avevamo coltivato nel tempo della sua attesa, quando ci rimaneva soltanto la speranza, appunto l'illusione, di un futuro felice<sup>2</sup>.

Questo mi sembra il concetto più generale: l'illusione è superiore alla realtà; questa delude, stanca, quella non delude mai. Abbiamo poi, nel testo nella *Nuova Eloisa*, una varietà di significati particolari. Anzitutto la controillusione di un orientamento verso la corporeità e la sessualità, come se questa potesse farsi interprete del divino o dell'assoluto, realizzare per noi le aspirazioni supreme che, in quanto tali, possiedono inevitabilmente una radice spirituale. "Sono circa sei anni che vi vidi per la prima volta... Mi parve di scorgere sul vostro volto le sembianze dell'anima di cui la mia aveva bisogno. Mi parve che i miei sensi non fossero altro che organi di sentimenti più nobili; e in voi amai non tanto ciò che vedevo quanto ciò che mi sembrava di sentire in me"<sup>3</sup>.

. E' appunto in questo fraintendimento che erano caduti i giovani amanti, quando avevano creduto alla continuità del loro rapporto, alla possibilità o legittimità di una relazione fisica e insieme virtuosa ("le nostre illusioni", scrive Giulia all'amico nella famosa lettera XVIII della Terza Parte: OC II, 365; NH, 384); in realtà, per questa

---

<sup>1</sup> "Questo triste cuore...ti appartenne dal primo momento in cui i miei occhi ti videro..." (OC II, 334; NH, 353); "il mio cuore vi appartenne immediatamente appena vi ebbi visto" (OC II, 340; NH, 359). Dobbiamo pensare che il passaggio dal *tu* al *voi* dipende dal matrimonio che è intervenuto fra le due lettere?

<sup>2</sup> Cfr. OC II, 693; NH, 718 e OC IV, 821; EM, 631. Rousseau ha insistito spesso sulle differenze che separano le prime due parti del romanzo dalle altre: e in effetti noi troviamo nella Seconda Parte (Lettera XXIV) una diversa valutazione dell'illusione come inferiore alla realtà: "O dolci illusioni! - declama Giulia, separata dal suo amante - o chimere, estreme risorse degli infelici! Ah, se è possibile, mettetevi per noi al posto della realtà! Siete pur qualche cosa ancora per coloro che non conoscono più la felicità" (OC II, 289-90; NH, 307).

<sup>3</sup> OC II, 340; NH, 359-60. Cfr. pure OC II, 376; NH, 396: "...quell'amore forsennato che ci infuocava tutti e due mascherava i suoi trasporti sotto questo santo entusiasmo, per farceli ancora più cari e illuderci più a lungo...E' tempo che l'illusione scompaia; è tempo di ravvedersi da così lungo traviamiento".

strada, si sarebbero perduti, e Rousseau sottolinea ripetutamente - soprattutto attraverso la voce della protagonista - che la trasformazione della passione, richiesta dalle nuove condizioni di esistenza (matrimonio di Giulia), è anche una salvezza dell'amore e degli amanti, che proprio in quanto separati, rimarranno sempre in rapporto: "Il tempo avrebbe aggiunto alla sazietà d'un lungo possesso l'avanzarsi degli anni e il declino della bellezza; si direbbe che con la separazione si consolidi in vostro favore; sarete sempre l'uno per l'altro nel fior degli anni... i vostri cuori uniti fino alla tomba prolungheranno in una deliziosa illusione la vostra giovinezza e i vostri amori" (OC II, 320-21; NH, 339).

E dunque nell'amore trasformato in amicizia, nel sistema a tre (o a quattro: l'amica Clara) organizzato dal saggio Wolmar, noi possiamo leggere ancora un'illusione, però nel senso positivo di un'arte della vita e dei rapporti umani, che in questo modo sembrano raggiungere un equilibrio definitivo. Si tratta della felice illusione che è connessa alla vita matrimoniale - come spegnimento della passione, cioè dell'eccesso e dell'istinto - e anche dell'illusione che gli amanti, proprio attraverso l'ostacolo, si fissino in una sorta di eterna gioventù. Così Giulia richiama continuamente il suo amico a rientrare in se stesso, nella propria anima ("scendi in fondo alla tua anima", OC II, 223; NH, 238) e a riscoprirne l'"incrollabile fondamento" (OC II, 376; NH, 396); il che significa anzitutto un ricorso alle facoltà naturali (cfr. Coscienza), e più

profondamente alla luce inestinguibile innanzi alla quale vanno portati tutti i nostri comportamenti ("Il miglior modo di vedere che cosa è bene, è di cercarlo sinceramente, e non lo si può cercare a lungo senza risalire all'autore di ogni bene", OC II, 362; NH, 381). Al tempo stesso però Giulia avverte che una felicità realizzata, nella quale non si spera più niente, è uno stato troppo doloroso che la induce a meditazioni su una morte anticipata e, forse, desiderata (OC II, 694-95; NH, 719). Quindi nella *Nuova Eloisa* si parla di illusione nei tre sensi: come speranza di prolungare il rapporto amoroso in una prospettiva di vita, nonostante l'opposizione dell'autorità, come nuovo ordine instaurato dal matrimonio e come scoperta della permanenza della passione, che non è stata mai vinta, e che continua a covare sotto la

cenere: l'illusione, allora, è appunto quella del superamento definitivo dell'antico amore, come comprende finalmente Giulia morente nell'ultima lettera a Saint-Preux. "Mi sono illusa a lungo. Quell'illusione mi fu salutare; dilegua nel momento in cui non ne ho più bisogno. M'avete creduta guarita, anch'io ho creduto di esserlo. Ringraziamo colui (NB, Wolmar) che fece durare quest'errore fin che è stato utile..." (OC II, 740; NH, 767).

Il particolare effetto estetico del romanzo deriva proprio da questa impossibilità, dal carattere precario o illusorio della sintesi tentata, correlativo all'intensa nostalgia dei protagonisti per una realizzazione vera. A Clarens, tutti i tratti "naturali" sono *finzioni* (il giardino di Giulia è "un'opera d'arte che dà l'illusione della natura selvaggia", una "perfetta immagine dell'origine"; la festa campestre è "uno spettacolo che simula il ritorno all'innocenza primitiva", con l'uguaglianza fra padroni e servi, ecc.), dovute al rimpianto "sentimentale" per la natura perduta, per un passato che non può tornare<sup>1</sup>. Ora, questa finzione della natura originaria non ha un senso negativo in Rousseau: è l'*artificio*, l'arte del legislatore e del pedagogo (e Wolmar è ambedue), che crea un ordine dello snaturamento (*Contratto sociale*) o della virtù; un "mondo della sintesi in cui le anime belle riconciliano in se stesse natura e cultura"<sup>2</sup>. Se qui quest'arte sembra soltanto illusione, è perché non è riuscita; la piccola società di Wolmar non ha realmente integrato, accolto, l'esser-se-stessi degli amanti, che sono sempre costretti a reprimersi; ha creato soltanto l'*apparenza* di questa integrazione – come svela l'ultima lettera di Giulia. Ciò che è vagheggiato, infatti, non è semplicemente il passato (l'amore *colpevole*), ma un mondo originario in cui l'amore, l'esser-se-stessi, sarebbe senza colpa; è l'*innocenza dell'amore* la "natura" che ora si tenta di realizzare nella "cultura" (cfr. Felicità); ma il carattere colpevole dell'amore, cioè il dissidio natura - società, non ha in quest'opera nessuna soluzione storica, terrena. Le ultime parole di Giulia ("La virtù che ci ha separati sulla terra ci unirà nell'eterno soggiorno") indicano che Wolmar ha dato agli amanti una nuova innocenza, *togliendo* loro l'amore. Ma Giulia aveva anche detto: "L'innocenza e l'amore mi erano ugualmente necessari"; perciò è solo davanti a Dio che si possono conciliare questi termini (cfr. OC II, 743, 344; NH, 770, 363).

## ISOLAMENTO E IMMAGINAZIONE

La *Nuova Eloisa* (febbraio 1761) nasce essenzialmente dalle delusioni della realtà; è una specie di compensazione ideale o fantastica che l'autore si concede dopo aver lasciato la confusione e i conflitti della vita parigina. Più di un secolo dopo Dilthey osservava giustamente che questo grande romanzo moderno non nasce da una precisa conoscenza degli altri uomini o della vita sociale contemporanea, poiché queste erano proprio le qualità che più mancavano a Rousseau; il romanzo deriva tutta la sua forza

<sup>1</sup> Cfr. J. Starobinski, *J.-J. Rousseau. La transparence et l'obstacle* cit., Cap. V: "La Nouvelle Héloïse", 102-148. Starobinski usa il termine "sentimentale" nel senso di Schiller (*Sulla poesia ingenua e sentimentale*, 1795-96).

<sup>2</sup> *Ibid.*, 133.

"dalla ricchezza di una propria esperienza e riflessione interiore"<sup>3</sup>. E' insomma lo scontro col mondo, che accende la fantasia e lo spinge a creare un altro mondo vicino ai suoi sentimenti, alle sue speranze o illusioni.

Nel 1756 Madame d'Épinay offre una sistemazione a Rousseau, alla sua compagna Thérèse Levasseur e alla madre di quest'ultima in una casa chiamata l'Ermitage, presso il castello della Chevrette a Montmorency. Rousseau si ritira a vita solitaria con il senso di liberazione di un uomo che si trovava fortemente a disagio nella società colta parigina, sia dal punto di vista dei suoi rapporti privati, che dei rapporti pubblici, politici e filosofici. Ora si trova finalmente solo, in mezzo alla campagna, libero di immergersi nella natura e di popolarla di figure fantastiche, di "esseri fatti a immagine del (suo) cuore" (OC I, 427; CF, 469) che rappresentavano per lui la felicità perduta o mai avuta. Se si conosce un poco la vita di Rousseau, così dolorosa e incerta; se si osserva lo scarto irrecuperabile, incolmabile, tra il suo bisogno di affetto e di stima e le precarie o inesistenti possibilità di soddisfarlo, si capisce questo suo affidarsi quasi disperato alla fantasia, a un mondo irreali che possa in qualche modo ricompensarlo o rasserenarlo. E' da questi dolori che nasce il romanzo: "mi vidi già sul declinare dell'età, in preda a mali atroci, e credetti di precipitare verso il termine del mio cammino senza aver gustato pienamente quasi nessuno dei piaceri di cui sentivo avido il mio cuore, senza aver concesso il volo ai vivi sentimenti che vi sentivo repressi...". Rousseau si vede insomma come un uomo "divorato dal bisogno di amare, senza mai averlo potuto pienamente soddisfare", e trovandosi "alle soglie della vecchiaia", teme di "morire senza esser vissuto" (OC I, 426; CF, 467).

Perciò egli comincia a elaborare poeticamente certi episodi giovanili o a mescolare i ricordi con elementi letterari o immaginari: "Mi figurai l'amore e l'amicizia, i due idoli del mio cuore, sotto le più seducenti sembianze... Ma non ammiessi né rivalità, né litigi, né gelosia, perché ogni sentimento penoso mi costa da immaginare, e non volevo offuscare quel quadro ridente con nulla che ne degradasse la natura". Come scena, prese il lago di Ginevra che da tempo era legato ai suoi sogni di felicità: "Mi fissai nella zona delle rive di quel lago dove da molto tempo i miei voti hanno posto la mia residenza, nella felicità immaginaria in cui la sorte mi ha confinato. Il paese natale della mia povera Mammina aveva ancora per me un'attrattiva di predilezione" (OC I, 430-31; CF, 472-73).

---

<sup>3</sup> W. Dilthey, *Esperienza vissuta e poesia*, trad. di N. Accolti Gil Vitale, Istituto Editoriale Italiano, Milano 1947, 218. E' probabile che Dilthey abbia inteso Rousseau come l'autore rivolto prevalentemente verso l'interiorità e l'ideale, Shakespeare tutto preso dall'esteriorità, dalla concretezza della vita reale, e Goethe come la sintesi o l'equilibrio fra quelle due tendenze: nel senso della distinzione, operata da Schleiermacher, fra vari tipi di atteggiamento (verso l'interno, verso l'esterno, e verso la loro sintesi). Cfr. F. Schleiermacher, *Discorsi sulla religione e Monologhi*, trad. di G. Durante, Sansoni, Firenze 1947, 5-26. Ho trattato più ampiamente questo argomento in *Studi di ermeneutica. Schleiermacher, Dilthey, Cassirer*, CLUEB, Bologna 1985, 17-41, 91-121.

A questa descrizione della genesi dell'*Eloisa*, che si trova nel Libro IX delle *Confessioni* (1769), dobbiamo aggiungere qualche osservazione. Anzitutto, è possibile sottolineare una forte identificazione di Rousseau alla figura di Saint-Preux: "Innamorato dei miei due graziosi modelli (NB, Giulia e l'amica Clara) m'identificai con l'amante e l'amico più che mi fu possibile; ma lo feci giovane e attraente, dandogli per di più le virtù e i difetti che sentivo miei" (OC I, 430; CF, 472). Questo significa che Saint-Preux, che dopo un lungo viaggio attorno al mondo vive a Clarens, nella casa degli sposi, secondo il patto di amicizia a tre stabilito da Wolmar (cfr. OC II, 424-25; NH, 446-47), viene a trovarsi in una sfera ideale, che lo soddisfa completamente ("Meno una vita secondo il mio gusto, con una società secondo il mio cuore"), così come lo scrittore, creando un mondo ideale, se ne nutre popolandolo di "esseri fatti a immagine del (suo) cuore" (cfr. OC II, 441; NH, 463 e OC I, 427; CF, 469).

Vi è poi un'analogia strutturale, che induce alla riflessione, fra un passo della Lettera XVIII (nella Terza Parte dell'*Eloisa*) più volte citata, nella quale Giulia narra all'amante la vicenda del suo matrimonio, e il racconto della nascita del romanzo, nel IX Libro delle *Confessioni* (cfr. OC II, 343; NH, 362 e OC I, 427; CF, 469). La genesi dell'immaginazione è simile alla genesi della passione: entrambe nascono dall'impossibilità di ottenere un soddisfacimento reale, concreto. Dice Giulia:

"L'impossibilità di essere felice (NB, la consapevolezza che il rapporto con Saint-Preux era per sempre impedito, e che doveva sposare l'amico propostogli dal padre, il signore di Wolmar) irritò gli ardori che avrebbe dovuto spegnere. Una fallace lusinga mi sosteneva nei miei affanni: con quella perdetti la forza di sopportarli. Se mi fosse rimasta qualche speranza di potervi appartenere, forse avrei potuto vincermi..." E Rousseau, nell'appassionata narrazione della genesi dell'Eloisa: "L'impossibilità di raggiungere gli esseri reali (NB, la mancanza, di cui aveva già parlato, di amori o amicizie, il timore di "morire senza esser vissuto") mi lanciò nel paese delle chimere, e nulla vedendo d'esistente degno del mio delirio, lo nutrii con un mondo ideale..." Un'ultima osservazione ci sembra possibile sulla base di alcuni passaggi della Terza Passeggiata delle *Reveries*. La scelta della solitudine e lo scatenamento dell'immaginazione non costituiscono una svolta, nella vita di Rousseau, se non nel senso che lo riportano alla sua vera natura, dopo un periodo di traviamiento e di oscillazioni. In realtà egli era vissuto, fin dall'inizio, in cerca di qualcosa che il mondo e la società non avrebbero potuto dargli. "Cessando dunque di cercare fra gli uomini la felicità che sentivo di non potervi trovare, la mia ardente immaginazione saltava già oltre lo spazio della vita appena cominciata, come oltre un terreno che sentivo estraneo, per raggiungere un piano tranquillo ove potessi posarmi"<sup>1</sup>.

## LIBERTÀ

Per comprendere il concetto di libertà, occorre fare riferimento all'opera matura di Rousseau, cioè al dualismo antropologico che si manifesta soprattutto nel Libro IV dell'*Emilio*, nella *Professione di fede*. Qui abbiamo la contestazione più radicale dell'ideologia illuministica, cioè del determinismo che dallo studio della materia e della natura doveva estendersi allo studio dell'uomo. In realtà, afferma Rousseau, noi sentiamo che questa ideologia è falsa, "e questo sentimento che mi parla è più forte della ragione che lo combatte"<sup>2</sup>: certamente il nostro corpo è inserito nella catena causale, nell'ordine necessario del mondo, ma in quanto spirito (analogo, anche se inferiore, allo spirito divino) agisco liberamente e così recupero quella dimensione di responsabilità che il materialismo rischiava di cancellare. Quindi il terzo articolo di fede che Rousseau introduce nella sua *Professione* ammette un'anima che come "sostanza immateriale" dirige i movimenti corporei (ma com'è possibile, se questi movimenti sono presi e dominati dalla necessità naturale? problema che ritornerà in

<sup>1</sup> OC I, 1012; FT, 220. Nel primo Libro delle *Confessioni*, egli parla della sua prima giovinezza in questi termini: "L'amore per gli oggetti inesistenti [imaginaires] e la facilità di occuparmene finirono per darmi la nausea di quanto mi circondava, e determinarono la tendenza alla solitudine che, da quel tempo, mi è sempre rimasta" (OC I, 41; CF, 46).

<sup>2</sup> OC IV, 585; PF, 42. Affermazioni simili si trovano già all'inizio della *Professione di fede* (OC IV, 566), nelle *Lettere morali* (OC IV, 1083), e nella *Lettera a Franquière* (OC IV, 1145).

seguito con Kant, come ha sottolineato Lukács<sup>1</sup>): dunque "il principio di ogni azione è nella volontà di un essere libero, non si potrebbe risalire più indietro. Non è il termine libertà che non significa nulla, bensì quello di necessità" (OC IV, 586; PF, 43).

Ora le tracce di questo dualismo risalgono abbastanza indietro nel tempo, come ha mostrato Starobinski nel suo commento al secondo *Discorso* (cfr. Professione di fede). Quando ancora sembrava aderire al monismo materialistico dei suoi principali interlocutori, Rousseau introduceva la spiritualità dell'anima ("di cui niente è spiegabile con le leggi della meccanica") come base della libertà di scelta che distingue l'uomo dall'animale (OC III, 141-42; IN, 109-110). Se il *Discorso*, nel suo complesso, insisteva sugli aspetti prerazionali e sensibili dell'uomo naturale, che lo avvicinano all'animalità, nell'*Emilio* la situazione è profondamente mutata, probabilmente perché l'istinto, che nella condizione naturale è valutato positivamente (bontà premorale), nella civiltà diventa passione e vizio, di fronte ai quali sorgono allora gli antidoti, la virtù e la ragione: "Come, per impedire all'uomo di essere cattivo occorre limitarlo all'istinto e farne una bestia? No, Dio dell'anima mia, non ti rimprovererò di averla fatta a tua immagine, perché potessi essere libero, buono e felice come te!"<sup>2</sup>. D'altra parte la libertà viene ovunque identificata con la vita stessa, di cui non abbiamo il diritto di privarci. "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; togliere ogni libertà alla sua volontà significa togliere ogni moralità alle sue azioni"<sup>3</sup>.

Come tutto il *Contratto sociale* ha cercato di dimostrare, l'unica sottomissione possibile è alla legge, con l'esclusione della dipendenza personale: l'individuo non può perdere - alienare, vendere - la sua libertà (può però trasformarla da libertà naturale a libertà civile: contratto sociale), così come un popolo non può perdere, sul piano dei principi e non certo delle situazioni di fatto, la sovranità. E' preferibile perdere la sicurezza piuttosto della libertà (cfr. Rivoluzione); ma poi, anche se il trasferimento della libertà a qualcuno avvenisse sulla base di un contratto (cfr. Schiavitù), si tratterebbe di un patto fortemente squilibrato perché al vantaggio dell'uno corrisponderebbe l'annientamento dell'altro; egli potrebbe venire costretto a

<sup>1</sup> Cfr. G. Forni Rosa, *Destino della religione. Il cristianesimo moderno fra scienza storica e filosofia della storia*, Marietti, Milano 2005, 175-200.

<sup>2</sup> OC IV, 587; PF, 44. Cfr. OC IV, 582; PF, 39: "Come! Posso osservare, conoscere gli esseri e i loro rapporti, posso sentire cosa siano ordine, bellezza, virtù, posso contemplare l'universo, elevarmi alla mano che lo governa, posso amare il bene, farlo, e dovrei paragonarmi alle bestie?"

<sup>3</sup> OC III, 356; CS, 16. E' interessante notare come quest'ultima frase - prescindendo dalla questione molto intricata della datazione del *Contratto sociale* - rimanda necessariamente molto indietro nel tempo l'esigenza di respingere il determinismo materialistico, esigenza che diventerà del tutto esplicita nella *Professione di fede del Vicario savoirdo*.

compiere azioni, che altrimenti la sua coscienza rifiuterebbe (OC III, 183-84; IN, 153); è vero che il senso della libertà si trasforma nella condizione civile, ma l'adesione al patto deve essere libera, anzi "l'associazione civile è l'atto più volontario del mondo; essendo ogni uomo nato libero e padrone di se stesso, nessuno può, sotto qualsiasi pretesto, assoggettarlo senza il suo consenso" (OC III, 440; CS, 143).

## MIRACOLO

Come risulta abbastanza chiaro dal testo della *Professione di fede*, la rivelazione pone a Rousseau un problema in senso lato politico, poiché risalendo i vari gradi della sua legittimazione incontriamo il problema dell'autorità. Infatti la rivelazione è credibile perché ci viene trasmessa da persone specialmente incaricate, investite di una missione; questa missione è provata dai miracoli che l'accompagnano, e i miracoli sono riferiti da testimoni, che ci parlano attraverso altri testimoni e infine attraverso documenti (OC IV, 610-11; PF, 69-70). Perciò in ultima analisi ciò che garantisce l'autenticità di una rivelazione è in questo caso la comunità, la chiesa, che diventa la custode e la garante dei fatti. Rousseau cerca di prendere, per così dire, la strada inversa: l'evidenza per la ragione o la coscienza è la *prima prova* di una religione, e anche di una rivelazione ("...il Vangelo possiede caratteri di verità così grandi, così evidenti, così perfettamente inimitabili, che l'inventore sarebbe ancora più sorprendente del protagonista": OC IV, 627; PF, 87); il che permette di saltare la mediazione storica o collettiva. Quindi, se teniamo conto della posizione che il Cristo mantiene nella sua opera, possiamo dire che secondo Rousseau la rivelazione non è fondata su miracoli (dei quali anzi egli respinge il senso di manifestazione di potenza, o anche di prova della verità<sup>1</sup>), ma sull'unico miracolo che è la persona di Gesù e sull'unico miracolo che è il Vangelo (nel senso di messaggio morale o interiore).

Quanto agli inviati del Signore, i caratteri che rendono la loro missione riconoscibile sono, in ordine di importanza: 1) La natura della dottrina, cioè la bellezza, verità, santità, della proposta morale contenuta nei Vangeli; ma questo carattere è coglibile soltanto da persone istruite, pur essendo quello assolutamente decisivo (notiamo la difficoltà che si crea in questo modo circa lo stesso concetto di natura, e di religione naturale). 2) La virtù, santità, ecc. degli uomini chiamati a comunicare la Parola; a questo punto, però, ci si può ingannare, e questa prova diventa determinante solo per persone di cultura inferiore. 3) L'emanazione della potenza divina, che attraverso

---

<sup>1</sup> Cfr. la terza delle *Lettres écrites de la montagne* (OC III, 730-35; PF, 134-39): "All'inizio egli non si è annunciato con dei miracoli... il (suo) scopo era tanto poco quello di manifestare la sua potenza che, ogni volta che gli venivano richiesti per questo fine, li rifiutava. (...) Lo scopo reale dei miracoli di Gesù era così poco quello di stabilire la fede, che al contrario egli cominciava con l'esigere la fede prima di fare miracoli... Erano semplici atti di bontà, di carità, di generosità, che egli faceva in favore dei suoi amici... Queste opere contrassegnavano il potere di fare il bene piuttosto che la volontà di stupire, erano virtù più che miracoli".

certe persone interrompe o cambia il corso della natura, "secondo la volontà di coloro che ricevono questa emanazione". E' un carattere incerto, difficile da dimostrare, riservato al popolo, all'ignorante. Il primo e il secondo sono accessibili alla ragione, alla coscienza, al cuore, cioè all'individuo; ma già nel secondo e soprattutto nel terzo s'insinuano dei fattori incontrollabili che rinviano alla testimonianza della chiesa, quindi a mediazioni umane (OC III, 727-29; PF, 130-33).

Nei confronti dei miracoli Rousseau mantiene una diffidenza, se non propriamente un rifiuto, perché essi contraddicono l'ordine dell'universo che è la vera prova della potenza e della bontà di Dio: "E' l'ordine inalterabile della natura che ci mostra nel modo migliore l'Essere supremo; se avvenissero molte eccezioni non saprei più cosa pensarne, e quanto a me, credo troppo in Dio per credere a tanti miracoli così poco degni di lui"<sup>1</sup>. Del resto Rousseau non è interessato alla realtà storica come tale: "Gli antichi storici sono ricchi di idee che si potrebbero mettere in pratica, anche se i fatti cui le riferiscono fossero falsi. Ma noi non sappiamo ricavare nessuna vera utilità dalla storia... Gli uomini assennati debbono guardare alla storia come a un tessuto di favole, la cui morale è adattissima al cuore umano" (OC IV, 415; EM, 193).

## NATURA - CULTURA

Nel suo scritto autobiografico *Tristi tropici* Lévi-Strauss ha dato una definizione che possiamo ritenere conclusiva della posizione metodica di Rousseau. Costui, pur senza disprezzare la necessità dell'osservazione, di cui aveva ben compreso l'importanza, mirava alla costruzione di un modello (la natura umana), partendo da una sostanziale convergenza fra il metodo dell'antropologia e quello della fisica moderna (OC III, 132-33; IN, 98-99); e questa scelta ha determinato l'evoluzione della scienza sociale fino a Marx, a Freud e all'antropologia del XX secolo<sup>2</sup>. Lévi-Strauss si spinge poi fino a giustificare la storia ipotetica o congetturale (cfr. Storia) del *Discorso sull'ineguaglianza*, sulla base dei procedimenti di alcune scienze che erano state decisive per la sua formazione: "A differenza della storia degli storici, quella del geologo come quella dello psicoanalista, cerca di proiettare nel tempo, un po' come in un quadro vivente, certe proprietà fondamentali dell'universo fisico o psichico. Ho parlato di quadri viventi; effettivamente il gioco dei «proverbi figurati» offre l'immagine ingenua di una impresa che consiste nell'interpretare ogni gesto come lo svolgimento in durata di certe verità fuori del tempo"<sup>3</sup>.

<sup>1</sup> OC IV, 612; PF, 71-72. Su questo argomento si veda l'autodifesa contenuta nella terza delle *Lettres écrites de la montagne*, OC III, 727-54.

<sup>2</sup> Cfr. C. Lévi-Strauss, *Tristi tropici* (1955), Il Saggiatore, Milano 1960, 1972<sup>5</sup>, 56: "D'accordo con Rousseau, e in una forma che mi pare decisiva, Marx ha insegnato che la scienza sociale non si edifica sul piano degli avvenimenti, così come la fisica non è fondata sui dati della sensibilità...".

<sup>3</sup> *Ibid.*, 55.

Certamente non è possibile ammettere, secondo il grande antropologo, l'isolamento del selvaggio: "Chi dice uomo dice linguaggio, e chi dice linguaggio dice società"<sup>4</sup>. Quindi il modello che stiamo cercando, che Rousseau aveva in mente, argomenta Lévi-Strauss, sarà pur sempre un modello di società, che non potrà avere le caratteristiche della nostra e di nessuna società osservabile: "...sviluppando i caratteri comuni alla maggior parte delle società umane, essa (l'etnografia) contribuisce a costituire un tipo che non è riprodotto fedelmente da nessuna, ma che precisa la direzione verso cui l'investigazione deve orientarsi. Rousseau pensava che il genere di vita che noi oggi chiamiamo neolitico, ne offre l'immagine sperimentale più vicina...Io propendo a credere che avesse ragione"<sup>5</sup>.

Ci troviamo così di fronte a due, o tre, problemi difficili. Anzitutto si tratta di decidere se non vi sia contraddizione tra l'ispirazione scopertamente autobiografica della figura del selvaggio, nel secondo *Discorso*, e la costruzione di un modello teorico che, pur senza obbligarsi a ricerche comparatistiche, pretende all'universalità ("Ma questo modello - conclude Rousseau - è eterno e universale"<sup>3</sup>). Vi è poi la questione (trattata parallelamente nella voce Storia) del riferimento a un passato reale dell'umanità, che viene indicato come "natura"; sicché la natura è insieme regola delle nostre esperienze (non dovremmo seguirne ancora oggi i suggerimenti? che cosa è naturale nel corso della civiltà umana?) e una lontana origine da cui ci allontaniamo. E il terzo punto sarebbe di decidere che cosa significa appunto "natura" in quanto forma di vita opposta alla società e alla civiltà (e in ciò consiste appunto il radicalismo politico del secondo *Discorso*), e che cosa significa invece quando è già all'opera una volontà di mediazione, di conciliazione, per cui si cerca la "natura" nella "cultura" (*Emilio, Eloisa*).

Ricordiamo il passo famoso del 1775 (*Rousseau juge de Jean Jaques*, III): "Dove il pittore e il difensore della natura, oggi così sfigurata e calunniata, può aver preso il suo modello, se non dal suo cuore? L'ha descritta come si sentiva lui stesso" (OC I, 936). Ma questa affermazione non si riferisce alla soggettività di un'esperienza puramente privata e quindi, al limite, irrilevante. In un uomo abituato a mettere da parte i pregiudizi e le passioni artificiali, che vive in un modesto isolamento rientrando continuamente in se stesso per evitare il predominio dell'opinione, questa è la via regia che conduce alla scoperta di ciò che gli altri tendono generalmente a dimenticare, le caratteristiche fondamentali e universali della natura umana. Non c'è quindi contraddizione tra la particolarità dell'indagine e l'universalità del risultato: "In una parola, occorre che un uomo dipingesse se stesso per mostrarci così l'uomo primitivo" (OC I, 936). Non si tratta allora di risalire indietro nel tempo, per riscoprire un passato dimenticato: nella solitudine Rousseau può riscoprire l'essenza, l'essere profondo nascosto dalle regole sociali, e dunque trovarsi in comunicazione,

---

<sup>4</sup> *Ibid.*, 378. Cfr. 380: "L'uomo naturale non è né anteriore né esteriore alla società. E' nostro compito ritrovare la sua forma immanente nello stato sociale fuori del quale la condizione umana è inconcepibile..."

<sup>5</sup> *Ibid.*, 379.

<sup>3</sup> *Ibid.*, 381.

al di là della società artificiosa che lo ha escluso, con gli uomini di tutti i tempi. Dunque questo movimento non contraddice quello, più decisamente comparatistico, che troviamo espresso nel quarto libro dell'*Emilio*: "Non mi baso affatto su ciò che ho immaginato, ma su ciò che ho visto. Vero è che non ho limitato le mie esperienze entro le mura di una città né a una sola categoria di persone, ma dopo aver paragonato quanti ceti sociali e quanti popoli ho potuto vedere, durante una vita consacrata a tale lavoro di osservazione, ho eliminato come artificiale ciò che apparteneva a un popolo e non a un altro, a un ceto e non a un altro, e ho stimato come propri incontestabilmente dell'uomo solo gli elementi comuni a tutti, quali che fossero l'età, la posizione sociale, la nazione" (OC IV, 550; EM, 343).

Si tratta poi di vedere cosa significa "natura" quando si parla della società moderna (come nel caso dell'educazione di Emilio). Ci siamo allontanati dallo stato di natura, abbiamo perduto i nostri gusti naturali; al punto che le nuove condizioni (aumento dei bisogni, divisione del lavoro, ecc.) hanno fatto sorgere in noi una specie di seconda natura, e della prima non ci ricordiamo più<sup>1</sup>. Ma questa situazione non è necessariamente negativa: soltanto, richiede a noi un adeguamento e una correzione del nostro comportamento. Il selvaggio evitava l'errore con l'ignoranza: si occupava soltanto degli oggetti che lo interessavano, e limitava il giudizio, cioè il collegamento fra le immagini, attenendosi alle impressioni che le cose esterne operavano sul suo spirito. Ma questo non è più possibile oggi, continua Rousseau: "Tutto c'importa, ora che da tutto ci troviamo a dipendere: la nostra curiosità si estende necessariamente insieme coi nostri bisogni. Ecco perché ritengo che sia grandissima nel filosofo, inesistente nel selvaggio..." (OC IV, 483; EM, 268).

Ora, se noi andiamo a vedere testi precedenti che si muovono nella logica del *Contratto sociale* e del secondo *Discorso*, troviamo che l'abbandono della condizione primitiva ha costituito una disgrazia per l'uomo: "Quando si osserva la costituzione naturale delle cose, l'uomo sembra all'evidenza destinato a essere la più felice delle creature; quando si considera la situazione attuale, la specie umana, fra tutte, sembra quella più da compiangere" (*Frammenti politici*, II, 8). Certamente, prosegue il frammento, il sorgere della vita sociale ha sviluppato facoltà "sublimi" che erano soltanto implicite nell'uomo naturale ("In breve, soltanto diventando socievole egli diventa un essere morale..."); ma l'allontanamento dalla natura costituisce comunque un danno, un "disordine", verificabile soprattutto sul piano della conoscenza. "Ma l'uomo poteva essere un essere molto ragionevole con dei lumi assai limitati. Infatti, vedendo solo gli oggetti che gli interessavano, egli li avrebbe considerati con molta cura e combinati con notevole precisione in relazione ai suoi veri bisogni. Da quando i suoi orizzonti si sono ampliati ed egli ha voluto conoscere tutto, si è dispensato dal mettere una uguale evidenza nei suoi ragionamenti ed è stato molto più attento a moltiplicare i suoi giudizi che a garantirsi dall'errore..."<sup>2</sup>.

---

<sup>1</sup> OC IV, 407-08; EM, 186. Per questi riferimenti alla natura come passato reale dell'umanità cfr. il *Discorso sull'ineguaglianza* (OC III, 122-23, 132-33; IN, 88, 98-99).

L'*Emilio* ha preso una strada diversa. Ha stabilito la legittimità, o almeno l'inevitabilità, della conoscenza universale, della dipendenza reciproca (cfr. Divisione del lavoro), e dunque di una curiosità che si estende in proporzione all'estendersi dei nuovi bisogni. Ci troviamo così a vivere una "seconda natura", di cui possiamo già intravedere le caratteristiche di ordine, di controllo tendenzialmente repressivo (rapporto tra passione e matrimonio, virtù e vizio, ecc.): "Si dirà che così mi allontanano dalla natura: non lo credo affatto. Essa sceglie i suoi strumenti e li regola non sull'opinione, ma sui bisogni, e questi variano secondo la condizione degli uomini. Vi è una bella differenza tra l'uomo naturale che vive nello stato di natura e l'uomo naturale che vive nello stato di società. Emilio non è un selvaggio da relegare nei deserti, è un selvaggio destinato ad abitare in città. Bisogna che sappia trovarvi il necessario, che sappia giovare agli abitanti, e vivere, se non come loro, almeno con loro"<sup>1</sup>.

Le caratteristiche "naturali" di Emilio riguardano innanzitutto la sua indipendenza, poiché egli, contrastando la pressione della società che lo circonda, sceglierà sempre la via dell'evidenza personalmente vissuta, dunque del cuore o della ragione; e poi, l'equilibrio che deve esistere fra i vari aspetti della sua personalità, l'unità o l'armonia dell'essere umano, condizione della sua felicità. Se, in una società sviluppata, la crescita delle passioni è troppo rapida, occorre favorire parallelamente la crescita delle funzioni di controllo, "il progresso delle cognizioni che servono a regolare quelle passioni", altrimenti si esce dall'ordine della natura; se non possiamo moderare il progresso di una facoltà, dobbiamo far leva sulle altre che sono a quella necessariamente connesse, perché non ne risulti un rovesciamento dell'ordine, perché l'intero non subisca scissioni (OC IV, 551, 557; EM, 343, 350-51). Che questa "nuova natura" manifesti caratteri repressivi mi sembra evidente nel confronto fra istinto e amore, tra la natura come istinto e la natura come relazione stabile, come preferenza esclusiva (cfr. Amore, Passione e matrimonio): "A chi non avesse alcuna idea di merito o di bellezza, ogni donna riuscirebbe ugualmente gradita...Ma l'amore, lungi dall'essere opera della natura, è regola e freno delle sue inclinazioni: è per opera sua che, tranne la persona amata, l'un sesso perde ogni fascino agli occhi dell'altro" (OC IV, 494; EM, 282).

## PASSIONE E MATRIMONIO

<sup>2</sup> OC III, 477-78; EC, 88-89. Una più ampia teoria dei bisogni si trova in *Frammenti politici*, X, 1 (OC III, 529-33; EC, 144-49).

<sup>1</sup> OC IV, 483-84; EM, 268-69 (cfr. OC IV, 550-51; EM, 343: "Ma considerate in primo luogo che voler formare l'uomo secondo natura non significa farne un selvaggio e relegarlo nel fondo di una foresta..."). Nel vivere "con loro" ma non "come loro" vi è forse il ricordo di un passo evangelico: "Non chiedo che tu li tolga dal mondo, ma che li custodisca dal male. Essi non sono del mondo..." (*Giovanni*, 17, 15).

Possiamo partire dall'immagine più rozza e più diffusa di questo rapporto, che ha però un fondamento importante nel complesso dell'opera di Rousseau. Il matrimonio è qualcosa che avviene nella realtà, è un contratto che serve a dar forma e stabilità all'andamento sempre incerto dei sentimenti e delle inclinazioni; dunque nel matrimonio l'aspetto di convenzione o di artificio (anche nel senso positivo delineato sul terreno politico dal *Contratto sociale*) è pienamente sviluppato; d'altra parte nella realtà esistono le classi sociali, e dunque una assai grave difficoltà a mettere persone di ceto diverso in comunicazione fra loro. La passione appartiene alla sfera dell'immaginazione, mira a ciò che non esiste ("non esiste nulla di bello se non ciò che non esiste"<sup>1</sup>); permette una libera espressione delle proprie inclinazioni naturali, creando però un conflitto con la società e con le sue esigenze di stabilità e di ordine (tema della colpa, dell'amore colpevole); si getta per così dire in avanti, anticipando una condizione di uguaglianza fra tutti gli esseri umani (com'è noto Saint-Preux, il precettore protagonista della *Nuova Eloisa*, non può sperare in un rapporto pubblico, e tanto meno in un matrimonio, con la giovane nobildonna Julie d'Etange). Vi è poi un significato più misterioso della passione, che ci riporta alle letture platoniche di Rousseau: il desiderio porta oltre la realtà; nell'inquietudine dei protagonisti si può forse scorgere una insoddisfazione per tutto ciò che è realizzabile entro il mondo, e così nel loro stesso amore è presente un principio di autosuperamento verso la Bellezza e la Verità assolute, che si trovano soltanto oltre questo mondo (discorso di Giulia morente<sup>2</sup>).

Vi è per così dire una colpa all'origine della vicenda dell'*Eloisa*: la relazione segreta fra Giulia e il precettore. Giulia parla apertamente di un suo smarrimento, di un pericolo al quale non aveva saputo resistere, e al tempo stesso accetta il matrimonio; tutto il romanzo sviluppa una sorta di ambivalenza fra la dimensione del matrimonio che non viene affatto respinta da Giulia, anzi viene valorizzata, e la dimensione della passione che viene certo nascosta, ma mai annullata. Questa duplicità del romanzo si mantiene fino alla fine: il precettore non può essere un candidato accettabile per il padre e quindi rimane in una condizione inferiore, come un marito impossibile e quindi un amore impossibile (almeno sul piano della società, delle apparenze sociali), e d'altra parte si sviluppa la vicenda attraverso la quale Giulia sposa Wolmar, un anziano amico del padre che le viene imposto in un tempo brevissimo.

In questa stessa Lettera XVIII della Parte III, in cui narra all'amico l'incontro con Wolmar, Giulia esprime la sua sofferenza dicendo: "l'innocenza e l'amore mi erano ugualmente necessari" (OC II, 344; NH, 363). Si tratta di un tema decisivo perché in fondo Giulia non ha mai inteso scegliere fra queste due possibilità: l'innocenza significherebbe accettare il matrimonio combinato dal padre e dunque rinunciare all'amore; l'amore significherebbe mantenere una relazione segreta con il giovane e

<sup>1</sup> OC II, 693; NH, 718. "Non esiste nulla di bello se non ciò che non esiste, ripeteva d'altronde continuamente, con una formula propriamente odiosa" (J. Maritain, *J.-J. Rousseau et la pensée moderne*, "Annales de l'Institut Supérieur de Philosophie", Louvain, Tomo V - 1921, 241). La formula è ripetuta in OC IV, 821; EM, 631.

<sup>2</sup> OC II, 740-743; NH, 767-770.

quindi rinunciare all'innocenza. In realtà questa contraddizione non si scioglie, e la morte di Giulia alla fine del romanzo pare quasi una conciliazione: "No, non ti lascio, vado ad aspettarti. La virtù che ci ha separati sulla terra ci unirà nell'eterno soggiorno" (OC II, 743; NH, 769-770). Quindi il romanzo non esprime una scelta della passione contro le istituzioni o contro le regole sociali; esso rappresenta piuttosto un conflitto che valorizza in maniera estrema entrambe queste possibilità; le regole sociali hanno però un costo molto alto, e la sofferenza di mantenerle sempre presenti viene poi continuamente manifestata da tutti i protagonisti del romanzo. Questa sofferenza pervade la loro vita; e in questo senso, soltanto la rinuncia è ciò che permette il matrimonio di Giulia.

Tuttavia, nel momento del matrimonio Giulia avverte "una improvvisa rivoluzione. Una potenza ignota parve correggere a un tratto il disordine dei miei affetti e ristabilirli secondo la legge del dovere e della natura. L'occhio eterno che tutto vede, mi andavo dicendo, ora mi legge in fondo al cuore..." (OC II, 354; NH, 373). Nascondere la passione e accettare il matrimonio, significherebbe vivere in una condizione di scissione ("rendete uno l'uomo; lo renderete felice quanto può esserlo", aveva scritto Rousseau nei *Frammenti politici*: cfr. Felicità); e però Dio vede l'interno e l'esterno, l'apparire e l'essere. Giulia arriva in questo modo a una valutazione positiva del matrimonio e dichiara ormai una completa fedeltà al marito. Viene ribadita la concezione che abbiamo già visto in vari luoghi (cfr. Amore), che il matrimonio sia appunto "il primo e più sacro" diritto fra gli uomini, quello che ha un carattere di originarietà, non solo in senso temporale ma come fondamento della vita associata<sup>1</sup>. Questa è la concezione stessa che abbiamo intravisto nell'*Emilio*, e che dipende da una specie di rovesciamento del concetto di natura ("la legge del dovere e della natura", si legge nel passo che ho appena citato).

Ora, se Dio è un occhio vivente (OC II, 358, 593, 716; NH, 378, 616, 741-42), se cioè Rousseau presenta il tema dello sguardo di Dio innanzi al quale le contraddizioni dell'esistenza si trovano giustificate, questo è vero anche di Wolmar, perché agli occhi di Wolmar la piccola comunità di Clarens può comporsi come una comunità priva di segreti, nella quale ciascuno si trova completamente esposto allo sguardo degli altri (OC II, 592-93, 698-99; NH, 615, 723-24); Starobinski ha già fatto notare che la comunità di Clarens è anche un'immagine, da questo punto di vista, della società radicalmente pubblica rappresentata nel *Contratto sociale*<sup>2</sup>. "Se c'è in me passione dominante - afferma Wolmar - è quella dell'osservazione: mi piace leggere nel cuore degli uomini... Se potessi mutare la natura del mio essere e diventare un occhio vivente, farei volentieri questo baratto" (OC II, 491; NH, 512-13). Ma il tentativo di costruzione sociale che così avviene (il tentativo di una totale sincerità che si tenta sotto il controllo del marito) si può dire fallito, perché la passione in realtà non è mai stata vinta, come rivela l'ultima lettera di Giulia (Parte VI, XII).

<sup>1</sup> NH, 374. Veramente il testo francese dice soltanto "il primo": "Quel droit peut respecter parmi les hommes quiconque ose violer le premier de tous?" (OC II, 354).

<sup>2</sup> Cfr. J. Starobinski, *J.-J. Rousseau. La transparence et l'obstacle* cit., 102-110.

Nella sua fedeltà, ormai definitiva, Giulia avverte sempre più spesso una inquietudine, che la spinge a pensare anche alla morte: come se effettivamente tutta la sua vita fosse stata una specie di continua morte, o di continua rinuncia (OC II, 693, 741; NH, 718-719, 768). L'inquietudine di Giulia si esprime in una serie di contrasti fra un mondo ideale (sperato, futuro) e il mondo in cui viviamo, che viene dichiarato radicalmente insufficiente e insoddisfacente. Nella *Nuova Eloisa* non si tratta però, almeno direttamente, del passaggio a una nuova fase dello sviluppo storico, come in altre opere di Rousseau, o di una critica della civiltà nella forma storicamente determinata del presente; ma di uno sguardo radicalmente negativo sulla condizione umana, sulla inevitabile limitatezza e contraddittorietà di ogni esperienza terrestre. Di qui il rinvio a una dimensione ulteriore, che nella prospettiva di Giulia è il mondo della religione e che forse nella prospettiva di Rousseau è il mondo della rappresentazione artistica, cioè il mondo della "fantasia poetica"<sup>1</sup>. Va osservato che quando Giulia parla di questo mondo irreali verso il quale proietta le sue speranze lo chiama "il paese delle chimere", esattamente come nelle *Confessioni* Rousseau chiamerà il mondo della creazione romanzesca durante l'appassionata rievocazione della genesi dell'*Eloisa*<sup>2</sup> (cfr. Illusione).

## PERFETTIBILITÀ

Questa caratteristica che, insieme alla libertà, distingue l'uomo dall'animale, introduce una filosofia della storia (OC III, 142; IN, 110). Essa, anzitutto, si serve delle circostanze, come le difficoltà imposte all'uomo - singolo o associato - dall'ambiente naturale; poi sviluppa successivamente "tutte le altre facoltà", come la ragione e la coscienza (vedi le voci in questo Dizionario), conducendo l'umanità a situazioni sempre nuove, "mentre l'animale, passato qualche mese, è quale sarà tutta la vita". A questa facoltà di perfezionamento dobbiamo attribuire lo stato di corruzione, la decadenza dell'umanità? Effettivamente, essa ci ha fatto uscire "da quella condizione originaria nella quale (l'uomo) potrebbe trascorrere giorni tranquilli e innocenti" (ma altrove, in questo stesso *Discorso*, Rousseau aveva identificato la condizione più felice nelle prime società selvagge: "la vera giovinezza del mondo", OC III, 171; IN, 140). La perfettibilità ha prodotto insieme, come elementi correlativi, "progressi" ed "errori", vizi e virtù (l'espressione "vertu

<sup>1</sup> Mi servo qui di una espressione diltheyana che compare sul saggio su Goethe, cfr. il primo capitolo di W. Dilthey, *Das Erlebnis und die Dichtung* (1905), "Goethe und die dichterische Phantasie". In una prima versione (*Über die Einbildungskraft der Dichter*, "Zeitschrift für Völkerpsychologie", Bd. 10, 1878, 42-104) Dilthey non si serviva di questa espressione nel titolo, pur facendone ampio uso nel testo. Per una bibliografia minima: F. Rodi, *Morphologie und Hermeneutik. Zur Methode von Diltheys Ästhetik*, Kohlhammer, Stuttgart, 1969, 58-79.

<sup>2</sup> "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" (OC II, 693; NH, 718). Cfr. OC I, 427-28; CF, 469.

Naturelle" che si trova nel secondo *Discorso*, OC III, 154, è certamente paradossale: la virtù è solo civile); ha sviluppato un controllo scientifico della natura e insieme un dominio dell'uomo sull'uomo (OC III, 142; IN, 110). I luoghi più deserti del mondo, il mare aperto e l'alta montagna, sono ormai presi nella civiltà, invasi dalla storia: come dimostrano "il mare coperto di navi e di marinai" del secondo *Discorso* (OC III, 202; IN, 180) e la "manifattura di calze", scoperta durante una passeggiata su una montagna altissima, delle *Rêveries* (OC I, 1071; FT, 293). E gli uomini sono cattivi, se ci si riferisce alla situazione presente, non possono rimanere isolati e si cercano, si legano tra loro per combattersi. "Si ammiri quanto si voglia la società umana, non sarà meno vero che essa porta necessariamente gli uomini ad odiarsi tra di loro a mano a mano che i loro interessi s'incrociano, a scambiarsi servigi apparenti e in effetti a farsi reciprocamente tutto il male possibile" (OC III, 202; IN, 181). Per mostrare come si giunge dalla bontà iniziale alla malvagità presente occorre una "storia del cuore umano" di cui l'*Emilio* esamina i progressi<sup>1</sup> e un *Frammento politico* (II, 7) definisce le tappe fondamentali: anzitutto l'innocenza originaria, poi la correlazione di virtù e vizio (perché diventava necessario il controllo di tendenze aggressive), la relatività di tutte le posizioni sulla base dell'apparenza e dell'amor proprio ("guardare agli altri per sapere se si era felici": cfr. Amor proprio - Amore di sé), infine il sorgere delle leggi e dello Stato ("bisognò di necessità stabilire una barriera comune, rispettata da tutti, che limitasse gli sforzi fatti da ciascuno per arrangiarsi a spese degli altri")<sup>2</sup>.

Il *Discorso sull'ineguaglianza* sviluppa quest'ultimo punto fino alla conclusione finale (cfr. Schiavitù): dapprima "lo stabilirsi della legge e del diritto di proprietà" (differenza ricco/povero), poi l'istituzione delle magistrature, cioè del potere esecutivo (differenza potente/debole), infine la trasformazione del potere legittimo in potere arbitrario (differenza padrone/schiavo), "che è l'ultimo grado dell'ineguaglianza, il termine al quale infine conducono tutti gli altri" (OC III, 187; IN, 157).

## PERSECUZIONE

---

<sup>1</sup> Cfr. la lettera a Philibert Cramer del 13 ottobre 1764: "Voi dite giustamente che è impossibile fare un Emilio. Ma non posso credere che voi prendiate il libro che ha questo titolo per un vero trattato di educazione. E' un'opera abbastanza filosofica sul principio proposto dall'autore in altri scritti, che l'uomo è naturalmente buono. Per accordare questo principio con quell'altra verità, non meno certa, che gli uomini sono cattivi, bisognava mostrare nella storia del cuore umano l'origine di tutti i vizi" (*Correspondance générale*, a cura di T. Dufour, 20 voll., Paris 1924-34; n. 2230, vol. XI, 339).

<sup>2</sup> Cfr. OC III, 476-77; EC, 87-88.

Riassumo sotto questo termine la condizione dell'ultimo Rousseau, che ha un significato teorico importante (non soltanto biografico), perché prolunga, in un senso mutato, strutture di pensiero che ritornano in tutta la sua opera. Nella solitudine delle *Reveries*, la situazione è giunta a un limite di essenzialità e di consapevolezza, e insieme di angoscia, di tensione, che ne mostra ormai il senso profondo, l'intima struttura. Respinto dagli ambienti colti, abbandonato da tutti, egli non trova più un'immagine di sé cui abbandonarsi con fiducia: "Sono dunque solo sulla terra, senza fratelli, né parenti, né amici, né altra compagnia che me stesso...Ma io, separato da loro e da tutto, che sono io?" (OC I, 995; FT, 197). Il senso della propria identità diventa labile e incerto, quando altri non collaborano a stabilirla, quando manca un ambiente, un mondo obiettivo di valori in cui riporre la propria sicurezza. "Strappato, non so come, dall'ordine delle cose, mi sono visto precipitare in un caos incomprensibile dove non vedo più niente; e più ripenso alla mia situazione attuale, meno riesco a comprendere dove sono" (OC I, 995; FT, 198). Rousseau decide allora di applicarsi alla descrizione "delle modificazioni dell'anima e delle loro successioni" per ottenere un chiarimento: ma l'esposizione confessoria della propria vita psichica incontra qui un grave ostacolo. Egli è solo, e l'auto-obiettivazione divide il suo io, senza preparare un'identificazione all'amico, al compagno; può riconoscersi come altro da sé, ma non riconoscersi in un altro reale, in un uomo diverso da se stesso: "... scrivo le mie fantasticherie soltanto per me. Se nei giorni ancor più tardi, vicino alla morte, resterò - come spero - nella stessa disposizione di ora, la loro lettura mi ricorderà la dolcezza che provo a scriverle; e, facendo risorgere per me il tempo passato, raddoppierà per così dire la mia esistenza. A dispetto degli uomini, saprò gustare ancora la gioia della società, e vivrò decrepito con me in un'altra età come se vivessi con un amico meno vecchio" (OC I, 1000-1001; FT, 204-05).

Ecco dunque la sofferenza e il rischio cui Rousseau viene ad esporsi. La pratica della divisione dell'io (osservatore e osservato) non può ora condurre a un allargamento della "pietà", della partecipazione alla vita degli uomini<sup>1</sup>; anzi richiude pericolosamente l'io in se stesso. Quella divisione è sempre meno libera e sempre più coatta, nella misura in cui l'io manca di una conferma, di un riconoscimento intersoggettivo, e tenta di darselo nello sdoppiamento, cioè in una pluralità fittizia. Diverso ed estraneo rispetto al suo tempo, alla sua società, Rousseau ha sempre tentato attraverso la sua opera di costruire un mondo in cui riflettersi e riconoscersi: il mondo dei primitivi, o quello del contratto sociale. Ma ora, "solo e abbandonato, sentivo venire il freddo dei primi ghiacci, e l'immaginazione inaridita non popolava più la mia solitudine di esseri formati secondo il cuor mio" (OC I, 1004; FT, 209). Lo spazio intorno a lui si è fatto terribilmente esiguo. Un tempo, aveva creato con forza una obiettività corrispondente al proprio essere: la natura vasta e comprensiva, la varietà sconosciuta della vita; e la società, la società del suo tempo, era solo una deviazione, un errore che non lo toccava da vicino. Ma quando lo sforzo si interrompe e la creazione viene meno, il mondo in cui egli poteva riconoscersi

---

<sup>1</sup> Mi riferisco ai tempi del *Discorso sull'ineguaglianza* nell'interpretazione datane da Lévi-Strauss, cfr. *Antropologia*.

diventa un sogno lontano. Questa società è ormai la sola realtà: ma Rousseau non può chiederle nulla, tanto meno una conferma o un riconoscimento del proprio essere. Non gli resta che legarsi ancora a un mondo, che si è manifestato irreali, ma che ormai è irrimediabilmente il suo, l'unico in cui possa riposare, mantenendo la propria identità: "il cuore mi nutre ancora dei sentimenti pei quali ero nato e ne gioisco con gli esseri immaginari che li producono e ne parteggiano, come se questi esistessero realmente: esistono per me che li ho creati, e non temo né che mi tradiscano né che mi abbandonino...sto con le creature della mia fantasia, che ho creato secondo il cuor mio e ne alimentano i sentimenti" (OC I, 1081; FT, 306-07).

Ora, questa tendenza a richiudersi in un mondo particolare e privato ha radici lontane nell'opera di Rousseau: possiamo ricordare il periodo del suo trasferimento in campagna (aprile 1756) e l'entusiasmo con cui si abbandona alla creazione della *Nuova Eloisa* (cfr. Immaginazione). E tuttavia in questo allontanarsi dalla vita sociale sono anche presenti dei pericoli. Il sentimento di perdersi o d'immergersi nella natura, così frequente nelle *Reveries*, è tipico di un io fragile e incerto, che teme di essere distrutto, e tenta la via difensiva di affermarsi come nulla o come tutto: di scomparire cioè agli occhi di chi vorrebbe penetrarlo, colpirlo. Ora anche la "compassione", il naturale movimento verso l'altro, acquista un senso diverso da quello originario, angoscioso e inquietante. "L'immaginazione rafforza la mia sensazione e m'identifica con chi soffre, procurandomi sovente maggiore angoscia di lui. Un viso scontento: ecco uno spettacolo che non posso sopportare... Un segno, un gesto, lo sguardo di uno sconosciuto bastano a turbare il mio piacere o a placare la mia pena. Appartengo a me stesso soltanto quando sono solo; altrimenti sono in balia di quanti mi circondano" (OC I, 1094; FT, 322-23).

L'identificazione alla natura assume così in senso ambiguo. C'è ancora, in essa, l'intenzione più o meno consapevole di darsi un'obiettività, un mondo non fantasticato, e di riconoscersi in questo. Poiché, infine, se la società colta lo ha respinto, resta la gente comune, l'artigiano, il contadino; resta il mondo animale e vegetale, in tutta la sua sconosciuta bellezza e varietà. Così la compagnia di gente semplice e buona e la passione, tardiva ma imperiosa, per la botanica, sono espressioni di una ricerca mai interrotta, dell'aspirazione a ricreare un mondo fondato nella propria, ineliminabile, differenza. Sarà il mondo dell'uomo naturale, semplice o popolare, il mondo del contratto sociale, della Natura o di Dio<sup>1</sup>; comunque una sorta di anti-mondo in cui riconoscersi. Ma il tentativo riesce ormai soltanto a tratti. Accanto a questo senso dell'identificazione alla natura, si affaccia l'altro, di una difesa dell'io attraverso lo scomparire e l'immergersi. "La notte avanzava; scorsi il cielo, qualche stella e un po' di verde. Questa prima sensazione fu deliziosa; vi ero immerso tutto; in quell'istante nascevo alla vita e mi sembrava di riempire della mia lieve esistenza tutti gli oggetti che scorgevo. Rapito così nell'attimo presente, non mi

---

<sup>1</sup> Per il problema dell'identità-differenza tra Dio e Natura nel periodo dell'esilio sul lago di Bienna (isola di Saint-Pierre), si vedano le *Confessioni*, Libro XII (OC I, 639-44; CF, 700-705). Cfr. H. Gouhier, *Les méditations métaphysiques de J.-J. Rousseau* cit., Cap. III: "La métaphysique du promeneur solitaire", 85-131.

ricordavo di nulla, non avevo nessuna coscienza distinta della mia individualità e neanche la minima idea di ciò che mi era accaduto; non sapevo chi ero né donde venivo; non sentivo né male, né timore, né inquietudine..."<sup>1</sup>. Ora la tranquillità, la "calma inebriante" che gli procura questa condizione, va riferita a tutti i pericoli e le ansie di un'individualità distinta, che si sa fragile e inerme di fronte a quella che si presenta ormai come una congiura universale per distruggerlo. "L'unione di tante circostanze fortuite, l'innalzamento di tutti i miei nemici più crudeli favorito per così dire dalla fortuna; tutti coloro che governano, che dirigono l'opinione pubblica, tutta la gente in vista, tutti gli uomini di credito scelti appositamente fra quanti nutrono verso di me qualche segreta animosità, per concorrere a un complotto comune: questo accordo universale è troppo straordinario per essere puramente fortuito" (OC I, 1009-1010; FT, 216). Eppure è proprio ai suoi persecutori che rivolge la disperata e patetica autodifesa della *Quarta Passeggiata*. Aveva detto di scrivere per sé solo. Ma nell'atto di scrivere non era già implicita la speranza di farsi riconoscere nel suo essere più proprio?<sup>2</sup>

Il dramma dell'ultimo Rousseau è, abbiamo detto, il problema dell'identità personale: "che sono io"? E la sua vera sanità, psichica e morale, sta nel fatto che egli non può deciderlo da sé, né lasciare che altri lo facciano senza di lui. La sua identità-per-sé non coincide con la sua identità-per-altri: ed egli non sa chi o cosa è. Si può comprendere qui il senso della sua viva religiosità: Dio è necessario, come colui che conferisce ciò che la società non ha concesso, una identità un volto. I filosofi possono essere atei, perché è nella società, nel tempo, che si opera il loro riconoscimento; Rousseau non può essere ateo, perché non si riconosce nel giudizio della sua generazione, non sa chi è: chiede perciò a Dio di essere riconosciuto e amato, compreso e giustificato (si noti che il tema della ricomposizione dell'unità perduta, della riconciliazione esterno-interno, è al centro del matrimonio di Giulia nella *Nuova Eloisa*)<sup>3</sup>.

<sup>1</sup> OC I, 1005; FT, 210. Questa condizione rimanda indietro, alla descrizione del selvaggio nel secondo *Discorso*: egli "si abbandona al solo sentimento della sua esistenza attuale" (OC III, 144; IN, 112) e, per la debolezza della riflessione e della memoria, manca di un solido senso della propria identità (cfr. Pietà naturale).

<sup>2</sup> Per questo argomento si veda M. Foucault, *Introduzione ai Dialoghi di Rousseau*, in *Scritti letterari*, a cura di C. Milanese, Feltrinelli, Milano 1971, 23-40.

<sup>3</sup> Cfr. H. Gouhier, *Les méditations métaphysiques de J.-J. Rousseau* cit., Cap. III, II: "Le regard de Dieu", 93-101. Il movimento confessorio è qui un'autoesposizione completa, sia allo sguardo degli altri che allo sguardo di Dio: "ho svelato il mio essere interiore come tu stesso lo hai veduto", afferma Rousseau nelle *Confessioni* (OC I, 5; CF, 7). Secondo Starobinski (*J.-J. Rousseau. La transparence et l'obstacle* cit., 218-19) quest'opera è motivata principalmente dalla domanda: "Perché è così difficile far coincidere ciò che si è per sé e ciò che si è per gli altri?", ma è giusto anche notare che l'autoesposizione totale e unilaterale non esprime un corretto rapporto intersoggettivo. Lo capiva già Diderot, quando scriveva a Rousseau: "So bene che, qualsiasi cosa facciate, avrete a vostro favore la testimonianza della vostra

Ma il peso della malevolenza, di quella rete di sguardi da cui si sente avvolto, lo respinge sempre di nuovo su una posizione diversa. Per quanto, consapevolmente, si rifiuti alla reazione e all'odio ("Ciò significherebbe rinserrare, comprimere la mia esistenza, e io vorrei piuttosto ampliarla sino ai confini dell'universo intero": OC I, 1056; FT, 276), non si nega alla ritorsione dello sguardo reificante che sente di subire: "...cominciai a scorgermi solo sulla terra, e compresi che i miei contemporanei erano, riguardo a me, soltanto esseri meccanici che agivano per impulso e di cui non potevo calcolare le azioni se non secondo le leggi del movimento" (OC I, 1078; FT, 303).

Questa ritorsione ampiamente descritta dalla psichiatria contemporanea, nell'ambito di un processo di scissione dell'io: esso si divide in un io interiore, invisibile (il vero io) e in un io corporeo, visibile: il che permette di ritenere il proprio vero io al sicuro da ogni attacco e pronto a sua volta a colpire<sup>1</sup>. Naturalmente, poiché questo vero io non si muove nell'unica situazione reale, che è quella corporea, la sua libertà e potenza sono massime, però anche immaginarie e del tutto sterili. Ebbene, vi sono in Rousseau tracce di una simile situazione, e specialmente della connessione: mito dell'invisibilità - fantasia di potenza. In uno dei *Frammenti* riferibili alle *Reveries*, egli esclama: "Padrone e sovrano sulla terra, quanti mi circondano si trovano alla mia mercé: tutto io posso su di loro, ed essi nulla possono contro di me" (OC I, 1171; FT, 332). Le *Reveries*, forse, non conoscono affermazioni così decise, ma offrono tutta una serie ben articolata di ipotesi, d'importanza senza dubbio superiore. "Se il mio aspetto e i miei lineamenti fossero assolutamente sconosciuti agli uomini, come lo sono il mio carattere e la mia natura, potrei ancora vivere senza pena fra essi... Se fossi rimasto libero, oscuro e isolato, come ero nato per essere, non avrei compiuto che del bene... se fossi stato invisibile e onnipotente come Dio, sarei stato benefico e buono come Lui... Se fossi stato in possesso dell'anello di Gige (NB, che rendeva invisibili) mi sarei sottratto alla dipendenza degli uomini e li avrei messi nella mia..."<sup>2</sup>.

---

coscienza; ma questa testimonianza basta da sola, ed è permesso trascurare fino a un certo punto quella degli altri uomini?" (cfr. *Correspondance générale* cit., n. 404, vol. III, 133).

<sup>1</sup> Cfr. R. Laing, *The Divided Self. A Study in Existential Psychiatry*, Pelikan, London 1964.

<sup>2</sup> OC I, 1057; FT, 276-77. Sulla nostalgia per una vita oscura e nascosta, si vedano le *Confessioni* (OC I, 43-44, 212; CF, 48-49, 232). Secondo Starobinski, l'identità di Rousseau si presenta, nelle *Reveries*, "ora come quella di una *cosa* inerte e infinitamente docile agli impulsi esterni, ora come quella di uno *spirito* disincarnato sul quale nessuna forza materiale ha presa" (*J.-J. Rousseau. La transparence et l'obstacle* cit., 289). Abbiamo insistito sul secondo aspetto; ma anche il primo, in cui il soggetto si fa *cosa* nelle mani degli altri (vedi: la persecuzione), è molto importante: nella misura in cui l'io corporeo è una marionetta, e lo è completamente (congiura universale), tanto meno l'io interiore deve scoprirsi o esporsi. Così Rousseau tenta di sparire agli occhi degli altri facendosi pietra o giocattolo, risultato

Tutte queste fantasie, apparentemente disperse, si dirigono verso un punto, quello di un'altrettanto fantastica ritorsione. "Se gli uomini si ostinano a vedermi diverso da come sono e il mio aspetto ne irrita l'ingiustizia, per evitar loro questa vista bisogna fuggirli, ma non eclissarsi; devono essi nascondersi davanti a me, sottrarre al mio sguardo ogni manovra, fuggire la luce del giorno, cacciarsi sotto terra come le talpe. In quanto a me, che mi vedano pure, se possono; tanto meglio; eppure questo è impossibile; non vedranno al mio posto altro che il Gian Giacomo che si sono immaginati, che si sono creati secondo il loro cuore per odiarlo a piacere. Avrei dunque torto a turbarmi per il modo in cui mi vedono; non me ne dovrebbe importar nulla perché non sono io che essi vedono così"<sup>1</sup>. Nel tentativo di sfuggire alla presa, allo sguardo altrui, Rousseau dissocia l'io corporeo dall'io interiore in maniera tipica: il contrasto fra visibilità fisica e visibilità morale o intima domina queste pagine, e viene risolto, nel passo citato a favore dell'identità morale: essi non mi vedono perché vedono il mio corpo, non il mio vero io.

## PIETÀ NATURALE

Sotto questo concetto si trovano non vaghe illusioni di benevolenza, del resto riferite a un passato più o meno lontano, ma principi strutturali e trasformazioni successive che decidono del senso dell'antropologia rousseauiana e hanno conseguenze molto vaste, fino a condizionare la nozione stessa di filosofia.

Nella Prefazione del secondo *Discorso* troviamo la definizione che dovremo poi tenere sempre presente: "Tralasciando dunque tutti i libri scientifici che ci insegnano a vedere solo ciò che gli uomini sono divenuti, e meditando sulle prime e più semplici operazioni dell'anima umana, io credo di poter scorgere due principi anteriori alla ragione, dei quali, uno ci rende profondamente interessati al nostro benessere e alla conservazione di noi stessi, e l'altro c'ispira un'istintiva ripugnanza a veder morire o soffrire ogni essere sensibile, e soprattutto i nostri simili" (OC III, 125-26; IN, 91). Da un lato, questo principio della compassione equivale a un'affermazione della bontà naturale dell'uomo nella condizione primitiva: esso era sostanzialmente buono, di una bontà premorale che non conosceva ancora l'alternativa fra virtù e vizio; perché la virtù, nel mondo ormai avviato dei rapporti sociali, è essenzialmente repressione ("l'amore, lungi dall'essere opera della natura, è regola e freno delle sue inclinazioni", OC IV, 494; EM, 282). Trasferendo all'idea di natura caratteristiche che sono proprie della società, Hobbes ha pensato che l'uomo sia per natura malvagio; al contrario Mandeville, che nella sua opera principale, *La favola delle api* (1723) aveva cinicamente dimostrato l'incompatibilità della prosperità pubblica e della virtù privata, ammette questa "virtù naturale" che è appunto la compassione (OC III, 153-54; IN, 121-22).

---

di cieca necessità, "vita meccanica" e "quasi automatica" (*Rousseau giudice di Jean-Jacques*, Secondo Dialogo: cfr. OC I, 849).

<sup>1</sup> OC I, 1058-59; FT, 278-79. "Essi potevano dipingere sotto il mio nome un altro uomo..." (OC I, 639; CF, 700).

Ma che cosa è la compassione? "Virtù naturale" è un'espressione paradossale e in fondo metaforica: la virtù è solo civile. La compassione è il trasferimento del proprio essere nell'essere dell'altro, è il sentimento di non essere separato o distinto dall'altro. Possiamo allora comprendere perché tutti i principi sono, secondo Rousseau, riconducibili all'amore di sé: poiché sulla base della mia confusione o identificazione, difendo lui per difendere me stesso, sento la sua sofferenza, il pericolo che lo minaccia, come qualcosa che mi coinvolge direttamente. E deve trattarsi di un sentimento, in cui non interviene il ragionamento; questo, una volta sviluppato, porterà l'uomo selvaggio lontano dalla compassione ("L'errore della maggior parte dei moralisti è stato sempre quello di considerare l'uomo un essere essenzialmente ragionevole. L'uomo invece è soltanto un essere sensibile che consulta unicamente le sue passioni per agire...")<sup>1</sup>. Rousseau sottolinea con forza, e ripetutamente, che i principi indicati sono anteriori alla ragione, o alla riflessione; mentre al contrario lo sviluppo della scienza e della cultura favorisce la trasformazione dell'amore di sé in amor proprio e un'attenuazione, se non propriamente una scomparsa, della compassione. "Infatti la compassione sarà tanto più profonda quanto più intimamente l'animale che osserva s'identificherà con l'animale che soffre. Ed è evidente che questa identificazione doveva essere infinitamente più intima nello stato di natura che nello stato di ragione. E' la ragione che genera l'amor proprio, ed è la riflessione lo rafforza; è essa che fa ripiegare l'uomo su se stesso e lo allontana da tutto ciò che lo molesta o lo affligge. E' la filosofia che lo isola, perché è essa che suggerisce segretamente di fronte a un uomo che soffre: Muori, se vuoi; io sono al sicuro" (OC III, 155-56; IN, 123-24).

Rousseau aveva già condannato aspramente la riflessione, attribuendole l'origine di tutte le nostre disgrazie (cfr. Teodicea): "la maggior parte dei nostri mali è opera nostra, e...noi li avremmo evitati quasi tutti, conservando il modo di vivere semplice, uniforme e solitario che era stato per noi stabilito dalla natura. Se essa ci ha destinati ad essere sani, oso quasi affermare che lo stato di riflessione è contro natura e che l'uomo che medita è un animale corrotto" (OC III, 138; IN, 106). E' la riflessione che produce la nostra identità come esseri separati: il selvaggio vive soltanto nel presente (OC III, 144; IN, 112), non collega i propri stati psichici come appartenenti ad un'unica personalità, mentre "l'identità dell'io persiste solo attraverso la memoria, e...per essere davvero lo stesso, bisogna che mi ricordi di esser stato" (OC IV, 590; PF, 48). Quando questo processo è compiuto, la pietà è trasformata in uno sguardo condiscendente e in fondo piacevole sulle disgrazie altrui; piacevole perché non mi coinvolge, anzi mi fornisce la consapevolezza di un certo privilegio (cfr. Amor proprio - Amore di sé).

A quest'ultima situazione sono dedicati alcuni passi dell'*Emilio*: "Se il primo spettacolo che lo colpisce è motivo di tristezza, la sua prima riflessione [le premier retour sur lui-même] si traduce in un sentimento di piacere. Nel vedere da quanti mali sia immune, sente di essere più felice di quanto credesse. Partecipa bensì alle pene dei suoi simili, ma questa partecipazione è dolce e spontanea. Egli gioisce ad una

<sup>1</sup> *Frammenti politici*, XVI, 1 (OC III, 554; EC, 172).

tempo della pietà che prova per i loro mali e della fortuna di esserne privo..."<sup>1</sup>. D'altra parte la struttura della compassione è alla base della costruzione politica del contratto. Torniamo per un momento alla pietà naturale come identificazione, e alla sua riducibilità all'amore di sé: "quando l'impeto affettivo del mio animo...mi porta a identificarmi col mio simile, quando sento, per così dire, di vivere in lui, allora, se voglio che egli non soffra, è per non soffrire io stesso, m'interesso a lui per amore di me"; ora il cittadino che esercita la sua sovranità (ma che al tempo stesso deve obbedire) non ha interesse a caricare sulle spalle degli altri dei pesi eccessivi, che lui stesso dovrebbe portare (cfr. *Matteo*, 23, 4; *Luca*, 11, 46): egli intende l'altro come se stesso, e se stesso come l'altro. E' quindi per amore di sé, per il proprio interesse (inteso secondo giustizia, cioè pensando a se stesso come uno dei tanti destinatari del comando) che egli rispetta l'interesse altrui, secondo un'idea di universalità della legge (il cittadino è sovrano) ma anche dell'obbedienza (il cittadino è suddito). Dunque la giustizia non ha un fondamento nella pura ragione: "L'amore degli uomini derivante dall'amore di sé è il principio della giustizia umana. La somma di tutta la morale è offerta dal Vangelo mediante il principio fondamentale della legge" (OC IV, 523; EM, 314).

## PROFESSIONE DI FEDE

Rousseau ha scandalizzato i suoi contemporanei ed è divenuto un modello di modernità (sicché gli anti-moderni, come Maritain, lo hanno criticato proprio per questo<sup>2</sup>) non perché fosse ateo o anticristiano; infatti questo era meglio tollerato. Egli tuttavia, avendo un poco peregrinato attraverso le varie confessioni allora presenti in Europa con un riferimento molto stretto ai suoi sentimenti, alla sua vicenda privata, era giunto a ricostruire le fondamentali affermazioni della rivelazione biblica a misura della sua esperienza: voleva un cristianesimo adatto al suo cuore. Ma rimanere fedeli alla propria infanzia non significa rimanere fedeli a una verità oggettiva, bensì a quanto esiste di più personale; vuol dire immettere nell'assolutezza del dato teologico un elemento di confessione, di riflessione autobiografica.

La posizione religiosa di Rousseau non dipende, quindi, da scelte teologiche, ma da scelte antropologiche; il rinnovamento che si realizza attraverso la sua opera (rinnovamento cui ha attribuito tanta importanza Karl Barth nella sua storia della teologia nel XIX secolo<sup>3</sup>) non riguarda l'immagine di Dio, ma l'identificazione di

<sup>1</sup> OC IV, 514; EM, 304. Cfr. OC IV, 504; EM, 293: "La pietà è dolce, perché, mettendoci al posto di colui che soffre, sentiamo tuttavia il piacere di non soffrire come lui".

<sup>2</sup> Cfr. J. Maritain, *Tre riformatori. Lutero, Cartesio, Rousseau* (1925), Morcelliana, Brescia 1983<sup>6</sup>, 127-98, 245-58 ("Rousseau ossia il santo della natura"). Ma l'essenziale della sua posizione si trova già nella conferenza del 1921, *J.-J. Rousseau et la pensée moderne* cit.

<sup>3</sup> *La teologia protestante nel XIX secolo*, vol. I (1932-33), Jaca Book, Milano 1979, 223-279 (Cap. V: "Rousseau").

alcune strutture permanenti dell'esistenza umana, le quali vengono a costituire per così dire il filtro di ogni pensiero religioso.

Per comprendere la *Professione di fede* occorre quindi farsi un'idea della nozione chiave di "coscienza", che Rousseau approfondisce continuamente in relazione con altri concetti come "ragione" e "cuore", e nel quadro generale della sua filosofia della storia, che prevede, com'è noto, una critica della civiltà e della società, alle quali egli contrappone la vita naturale o selvaggia dei primi tempi. La coscienza (cfr la Voce corrispondente) è una luce interiore, che appartiene alla nostra natura e ci fornisce un orientamento nell'ambito della vita morale; è una capacità di decidere riguardo al bene e al male, a ciò che deprime o al contrario arricchisce il nostro essere.

Ma l'idea rousseauiana di "natura" si modifica sensibilmente nel periodo che va dal secondo *Discorso* (1755) all'*Emilio* e al *Contratto sociale* (1762), come testimoniano le osservazioni che si trovano da una parte e dall'altra a proposito del matrimonio, della pietà naturale, della proprietà privata (cfr. Natura - cultura). Rousseau ha costruito, nella *Professione di fede*, una antropologia dualistica (che ha il riferimento più prossimo nel cartesianesimo<sup>1</sup>) la quale comporta una forte svalutazione della corporeità, in antitesi al materialismo prevalente nel *Discorso sull'ineguaglianza*<sup>2</sup>.

Occorre chiedersi anzitutto che cosa significhi, dal punto di vista religioso, il contrasto fra natura e cultura, eventualmente il contrasto fra un cristianesimo "naturale" e un cristianesimo "colto" (che non è presente solo più tardi, ad esempio nella *Professione di fede*, ma già nelle risposte successive al primo *Discorso*)<sup>3</sup>. Che cosa vuol dire: "siamo tutti diventati dottori e abbiamo smesso di essere cristiani"? La cultura non si differenzia sostanzialmente dalla società: dipendere dall'una significa dipendere dall'altra, e in ogni caso approfondire la moderna divisione del lavoro. La conoscenza è ripartita secondo un criterio sociale, è organizzata dalla società. Possiamo dire: secondo il passato, le tradizioni, le lotte, si sono formati ovunque determinati obiettivi, e insieme certe aree discorsive, diversi "mondi" continuamente in espansione, all'interno dei quali lavorano gli individui che li scelgono. Dove va, e che cosa significa nel suo insieme quest'ordinamento (oppure uno dei settori nei quali si è organizzato) nessuno può dirlo: ecco il carattere sostanzialmente distruttivo dell'illuminismo, oppure il carattere irrazionale di un movimento che di per sé

<sup>1</sup> Cfr. H. Gouhier, *Les méditations métaphysiques de J.-J. Rousseau* cit., in particolare Cap. II, "Ce que le Vicaire doit à Descartes", 49-83.

<sup>2</sup> Dico prevalente, perché in realtà qualche traccia di quella che poi Voltaire chiamò una "cattiva metafisica" (cfr. G. R. Havens, *Voltaire's marginalia on the pages of Rousseau*, "Ohio State University Studies", 6, 1933) si trova già nel secondo *Discorso*, in particolare nell'esposizione delle qualità che distinguono l'uomo dall'animale: libertà e perfettibilità. Commenta Starobinski : "Questa metafisica non è altro che il dualismo cartesiano (o malebranchista)", cfr. OC III, 141-42 e 1316.

<sup>3</sup> *Observations sur la Réponse qui a été faite à son Discours*, in OC III, 44-48; trad. italiana in SP I, 39-43.

sembra eminentemente razionale (Rousseau nella *Professione di fede* avverte che la ragione è distruttiva se non è fondata nel sentimento, nel "cuore").

Anche la religione è trascinata in questo meccanismo e perciò il suo significato viene ampiamente falsificato: "siamo tutti diventati dottori", cioè specialisti, esegeti, critici di un oggetto che appare come particolare all'interno della cultura corrente (un oggetto come gli altri, e accanto agli altri: un musicista, un prete, un uomo di teatro, un commerciante, un medico, e così via, si occupano di aspetti particolari della vita e si legittimano reciprocamente).

Tuttavia, al di qua della cultura e dell'organizzazione sociale, noi siamo radicati in una realtà universale (ecco la scoperta di Rousseau) che Rousseau stesso chiama "natura" e per la quale non valgono le normali distinzioni di generi, di aree discorsive, di attività. Se la ragione ci conduce all'esercizio della scienza (che comunque rimane legata alla società: è il movimento enciclopedistico), il sentimento ci mette a contatto con la natura e ci conduce a una problematica solitudine che com'è noto ha costituito per tutta la vita di Rousseau una questione biografica e teorica estremamente complessa. La religione non è anzitutto uno dei tanti oggetti di cui ci occupiamo ("cultura"), ma la sorgente e il fondo d'essere da cui procede la nostra vita ("natura"); non è un significato che noi ci poniamo davanti in un atteggiamento critico o razionale, ma una dimensione fondativa, alla quale apparteniamo senza vederla, ma della quale riconosciamo l'esistenza soprattutto nel sentimento.

Se si prende questa strada, soprattutto nell'interpretazione della *Professione di fede*, si capirà meglio la protesta contro l'autorità religiosa, contro il carattere collettivo (o meramente sociale) delle costruzioni dogmatiche, e il grido continuamente ricorrente: quanti uomini fra Dio e me! Ma è proprio giusto, è proprio naturale che Dio, per parlare a Jean-Jacques Rousseau, abbia parlato anzitutto con Mosé!<sup>1</sup>

Il tema della distanza è già sviluppato nella *Professione di fede*: tutti i mezzi che dovrebbero collegarci alla religione, le testimonianze, i libri, formano un labirinto, diventano un fossato incolmabile che ci allontana per sempre dal divino. Tutto ciò che va sotto il nome di chiesa sta dalla parte dell'autorità, svolge un ruolo inautentico, o semplicemente umano. La critica della rivelazione e della tradizione elimina quindi tutti i fatti come base dell'annuncio cristiano.

D'altra parte, se si rimane nello schema rousseauiano del contrasto fra natura e storia, l'interpretazione del Cristo come perfezione della natura (semplicità, purezza, santità) pone numerosi problemi, in parte affrontati da Maritain nel suo scritto peraltro violentemente polemico nei confronti di Rousseau (il Vicario primo prete modernista)<sup>2</sup>. Il cristianesimo, affermerà lo studioso cattolico, comporta una trasformazione esistenziale e un distacco dalla natura, non già l'identificazione con essa: "non tardai a sentire che, obbligandomi a non essere uomo, avevo promesso più di quanto potevo mantenere", dichiara il Vicario alludendo alla propria vita sessuale (OC IV, 566; PF, 21).

<sup>1</sup> *Lettre à C. de Beaumont*, in OC IV, 987.

<sup>2</sup> *Tre riformatori cit.*, 189; *J.-J. Rousseau et la pensée moderne cit.*, 258-62.

Il tema dell'immediatezza è in Rousseau veramente centrale: è ciò che Starobinski chiama "trasparenza"<sup>3</sup>. Tutta la sua opera rinvia in varie forme al godimento immediato di una felicità, di una unione, di una società nella quale le anime sarebbero direttamente in rapporto fra loro: i cittadini del *Contratto sociale*, la famiglia della *Nuova Eloisa*, gli amici, gli amanti, oppure anche l'individuo solitario nel suo rapporto con Dio, con il mondo, con se stesso (l'autobiografia, la confessione come tentativo di ricomporre la propria individualità, di stabilire una continuità e una intimità fra le immagini).

Comprendere la religione di Rousseau significa comprendere questa particolare disposizione della sua affettività, del suo "cuore", che spiega anche il disprezzo e la protesta rivolti al mondo dei fatti; i quali comunque, anche se fossero veri, distoglierebbero il credente dalla luce presente universalmente in tutti gli uomini (*Giovanni*, 1, 9).

## RAGIONE

La ragione è, cartesianamente, la dimensione nella quale tutti gli uomini possono ritrovarsi, unificandosi; l'errore invece divide, allontana. Però il privilegio concesso alla ragione va inteso nel suo vero senso, che non è prevalentemente argomentativo. Rousseau identifica il momento più alto della ragione nell'afferrare intuitivo: la conoscenza discorsiva o deduttiva, che appartiene certamente all'uomo, è piuttosto una via di smarrimento, una possibilità di errore (come sempre quando ci allontaniamo dall'esperienza immediata: critica della civiltà). Dobbiamo quindi privilegiare l'evidenza, non filtrata dalla riflessione o dalla temporalità: conoscenza che nel *Discorso sull'ineguaglianza* era attribuita all'uomo naturale ("lo stato di riflessione è contro natura", "l'uomo che medita è un animale corrotto" - OC III, 138; IN, 106).

Quest'idea della ragione condiziona anche il concetto di coscienza nel senso della semplicità, dell'immediatezza, della trasparenza. Il Vicario, nella *Professione di fede*, non vuole discutere, argomentare astrattamente. Questo era piuttosto lo stile dei filosofi del suo tempo (cfr. Illuminismo), che sconcertava Rousseau per il carattere freddo, non sentito delle loro dimostrazioni (che si svolgevano prevalentemente in senso ateistico). Rousseau è alla ricerca di una filosofia "fatta per me" (OC I, 1016; FT, 225), e nelle *Confessioni* dichiara di aver scritto l'*Eloisa* per ritrovare esseri "fatti a immagine del [suo] cuore" (OC I, 427; CF, 469). Anche il Vicario vuole soltanto esporre ciò che pensa "nella semplicità del [suo] cuore" (OC IV, 627; PF, 87). Bisogna poi avere presente il senso politico di queste distinzioni: un razionalismo che privilegia l'evidenza permette il rifiuto rousseauiano dei partiti o comunque della rappresentanza (rifiuto motivato teoricamente nel *Contratto sociale*), inoltre permette la critica delle religioni positive (e perciò anche delle chiese, che sono sempre animate dallo spirito di partito, chiedendo ai loro seguaci un'adesione cieca e una fedeltà non pensante).

<sup>3</sup> Cfr. J. Starobinski, *J.-J. Rousseau. La transparence et l'obstacle*, cit.

1) *Universalità della ragione* - Questo principio viene ribadito all'inizio della *Professione di fede* ("se penso correttamente, la ragione ci è comune e abbiamo lo stesso interesse ad ascoltarla; perché non dovrete pensare come me?" - OC IV, 566; PF, 21), e certamente le parole di Rousseau seguono da vicino quelle di Cartesio: "il potere di giudicare rettamente discernendo il vero dal falso, ossia ciò che propriamente si chiama buon senso o ragione, è naturalmente uguale in tutti gli uomini" (*Discours de la Méthode*, Prima Parte<sup>1</sup>). Tuttavia altri testi vengono a modificare e a complicare la posizione di Rousseau su questo argomento: penso ad alcune note che si trovano quasi all'inizio della *Lettera a d'Alembert* e all'apertura della terza *Lettera dalla montagna*.

Nella prima, Rousseau difende le ragioni della tolleranza religiosa sulla base del fatto "che la ragione umana non ha una misura comune ben determinata, e nessuno ha il diritto di imporre la propria come regola per quella degli altri" (AL, 58; POL, 505). Aggiunge però subito dopo che vi è senza dubbio un nucleo di razionalità comune a tutti gli uomini (nel testo, Rousseau si riferisce all'esempio della geometria): "Fino a un certo punto ci sono dei principi comuni, una evidenza comune, e inoltre ciascuno ha la propria ragione che lo determina"; perciò non siamo abbandonati allo scetticismo. Ma "i limiti generali della ragione" non sono fissati, e questo induce alla prudenza: "nessuno può vedere entro quella degli altri" (AL, 59; POL, 505). Ora è la ragione così definita che in questo testo viene indicata come il tribunale innanzi al quale devono presentarsi tutte le affermazioni religiose: "per quanto autentico possa essere il testo sacro, è ancora più credibile che la Bibbia sia alterata piuttosto che Dio sia ingiusto o malefico" (AL, 60-61; POL, 506-07).

Nelle *Lettere dalla montagna* (si tratta della famosa discussione sui miracoli che apre la terza lettera) Rousseau s'interroga sulla varietà delle prove che Dio ha preparato per convincere gli uomini ad accogliere la Rivelazione (cfr. Miracolo), e a questo proposito afferma che tale varietà è provvidenzialmente rivolta alle differenze di mentalità, di attitudini, che si ritrovano nei singoli fedeli. "Gli uomini, che hanno cervelli organizzati in modo tanto diverso, non potrebbero essere influenzati tutti in maniera uguale dagli stessi argomenti... Ciò che appare evidente all'uno, non sembra all'altro nemmeno probabile; l'uno, per la conformazione del proprio spirito [par son tour d'esprit], è colpito solo da un tipo di dimostrazioni, l'altro lo è solo da un tipo completamente differente" (OC III, 727; PF, 130-31).

2) *Precedenza del sentimento sulla ragione* - "Esistere, per noi, significa sentire; la nostra sensibilità è certamente anteriore alla nostra intelligenza, e abbiamo avuto dei sentimenti prima che delle idee" (OC IV, 600; PF, 58). Le verità fondamentali non si presentano anzitutto alla ragione, che è una facoltà di coordinamento e di relazione, ma alla sensibilità, e sul piano morale alla coscienza o al cuore. Così Rousseau ha limitato le funzioni della ragione, o meglio ne ha ridisegnato il ruolo all'interno del suo schema antropologico complessivo; ma non si tratta di una posizione

<sup>1</sup> R. Descartes, *Discorso sul metodo*, trad. di M. Garin, Laterza, Bari 1998, 3-5.

irrazionalistica. Il riferimento al cuore, alla sua "semplicità" o "sincerità" come fonte delle verità fondamentali, significa che la ragione ha un compito ricostruttivo e selettivo (perché da queste prime verità se ne potranno ottenere delle altre, sulla base di una relazione necessaria), rimanendo tuttavia collegata a un fondamento vitale, sensibile: "deciso ad ammettere come evidenti tutte quelle cui, nella sincerità del mio cuore, non potrò rifiutare l'assenso, e come vere tutte quelle che mi sembreranno collegate necessariamente con le prime"<sup>1</sup>.

Il secondo *Discorso* aveva già indicato le due tendenze fondamentali che muovono l'uomo, autoconservazione e pietà naturale; abbiamo qui "due principi anteriori alla ragione", che dovrebbero fondare tutte le regole del diritto naturale. Questo infatti (cfr. *Coscienza*, 3) non deriva dalla sola ragione, anche se la ragione, in una fase più avanzata, provvede a esprimerne diversamente le prescrizioni "quando, per i suoi successivi sviluppi, è giunta al risultato di soffocare la natura"<sup>2</sup>. E anche in seguito Rousseau ha segnalato la priorità del sentimento sulla ragione: ad esempio nei *Frammenti politici* (XVI, 1) e nelle battute scherzose di Clara a proposito dell'educazione sentimentale (in cambio di quella razionale o filosofica) che Saint-Preux avrebbe ricevuto dalle due ragazze: "se la ragione forma l'uomo, è però il sentimento che lo dirige" (OC II, 319; NH, 338).

3) *Ragione e perfettibilità* - Le facoltà più importanti non sono innate se non come una disposizione, che diverrà pienamente valida e attuale (nello sviluppo dell'uomo e in quello dell'umanità) solo dopo una complessa evoluzione attivata dalle circostanze. "Fu opera di una Provvidenza molto saggia che le facoltà che aveva in potenza si sviluppassero solo con le occasioni di esercitarle... Egli aveva nel solo istinto ciò che gli serviva per vivere nello stato di natura, come ha nella ragione sviluppata ciò che gli serve per vivere nella società" (OC III, 152; IN, 120).

E' probabilmente inutile, o impossibile, tentare di stabilire una precedenza tra sviluppo della ragione e origine della società; entrambi questi fattori del progresso umano si sorreggono e si aiutano reciprocamente. E' chiaro che il selvaggio, vivendo isolato e dovendo provvedere ai propri bisogni, non ha occasioni per coltivare la riflessione, invecchia e muore senza abbandonare l'infanzia. "Non esisteva né educazione né progresso; le generazioni si succedevano inutilmente, e, siccome

---

<sup>1</sup> OC IV, 570; PF, 26. Questa distinzione si trova già espressa nelle *Lettere morali*, 2: "L'arte di ragionare non è affatto la ragione, spesso ne è una deformazione. La ragione è la facoltà di ordinare tutte le facoltà della nostra anima così come conviene alla natura delle cose e ai loro rapporti con noi. Il ragionamento è l'arte di confrontare le verità conosciute per comporne delle altre che ignoravamo e che quest'arte ci fa scoprire. Ma esso non c'insegna affatto a conoscere queste verità primitive che servono di elemento alle altre..." (OC IV, 1090).

<sup>2</sup> OC III, 125-26; IN, 91. Cfr. *Coscienza* 3: la legge naturale è fondata nella coscienza, "su un bisogno naturale del cuore umano" (OC IV, 523; EM, 313); qui, nei "due principi anteriori alla ragione" (ma la coscienza nasce proprio dai due principi, cfr. *Coscienza* 2, nota 1).

ognuna partiva sempre dal medesimo livello, i secoli passavano conservando la rozzezza delle prime età; la specie era già vecchia e l'uomo restava sempre fanciullo"<sup>1</sup>.

Però l'affermarsi della razionalità comporta, accanto a molti effetti positivi (soprattutto, nell'orientamento etico di Rousseau, la conoscenza del bene e del male, che viene offerta al sentimento morale, alla coscienza, per una scelta consapevole) anche sofferenze, difficoltà, e una crescente conflittualità. La riflessione separa gli uomini fra loro, favorendo l'orgoglio, l'ambizione (OC III, 166; IN, 135); attenua e trasforma la pietà naturale; stimola, attraverso la fantasia, ansie per il futuro e desideri crescenti, che il singolo non può soddisfare; di qui una frustrazione sempre maggiore e un affidamento alla divisione del lavoro, cioè a una dipendenza reciproca sempre più estesa (OC IV, 304; EM, 74-75).

Il carattere virtuale della ragione deve essere collegato alla nozione di perfettibilità. "Tra tutte le facoltà dell'uomo la ragione, che si può dire risulti dalla combinazione di tutte le altre, è quella che si sviluppa più difficilmente e più tardi" (OC IV, 317; EM, 88-89). Dobbiamo quindi osservare il particolare tipo di sintesi che si opera tra facoltà inferiori e superiori, a partire dalla situazione corporea: infatti è nei nostri bisogni, innanzitutto in quelli più semplici relativi al sostentamento e al benessere, "che bisogna cercare il principio di tutte le azioni umane" (*Frammenti politici*, X, 1 - OC III, 529; EC, 144).

5) *Limitazione delle funzioni della ragione* - Rispetto a concetti decisivi del dogma cristiano, la creazione dal nulla e la sopravvivenza dell'anima individuale, Rousseau ha manifestato numerose incertezze (OC IV, 580-81, 590; PF, 37, 47-48), che hanno attirato su di lui le critiche dell'arcivescovo di Parigi, alle quali egli ha cercato di rispondere con la sua *Lettera a Christophe de Beaumont* (OC IV, 955-57). La religione naturale ci affida certamente alla ragione per la determinazione delle verità fondamentali, a una ragione che ha le sue basi nella coscienza: ma ciò che importa sapere, al di là dei pochi e semplici dogmi che la debolezza della mente umana è in grado di riconoscere, è ciò che si deve fare, la pratica di vita che la divinità ci richiede (cfr. Religione naturale). Potremmo anche sbagliarci su questioni di dottrina, e tuttavia non saremmo colpevoli: perché non possiamo rivolgerci all'autorità di uomini che, tutto sommato, sono dotati delle nostre stesse capacità, e potrebbero avere interesse a ingannarci (OC IV, 610; PF, 69-70); d'altra parte la luce della coscienza può venire oscurata (ma non distrutta) dalle passioni, dai vizi, dalle opinioni diffuse di una società corrotta. Il comportamento è così l'unico criterio di una sincera adesione alla fede cristiana ("Il vero cristiano è l'uomo giusto; i veri increduli sono i malvagi", OC II 699; NH, 724); cercherò dunque di comprendere le nozioni che mi interessano, "lasciando tutte le altre nell'incertezza, senza respingerle

---

<sup>1</sup> OC III, 160; IN, 128. Cfr. la *Lettera a C. de Beaumont*, OC IV, 951, e la *Lettera a M. de Franquières*, OC IV, 1137.

né accoglierle, e senza torturarmi a chiarirle, dato che esse non conducono a nulla di utile per la pratica" (OC IV, 570; PF, 26).

7) *Ragione sensitiva e intellettuale* - Rousseau conferma il dualismo gnoseologico, per il quale l'uomo è contemporaneamente sensibile e passivo ma anche intelligente e attivo (OC IV, 573; PF, 29). Come la ragione pratica si radica nel sentimento, quindi "*giustizia e bontà* non sono soltanto parole astratte... ma vere affezioni dell'anima rischiarata dalla ragione" (OC IV, 522-23; EM, 313), così la ragione in quanto conoscenza si fonda nella situazione corporea, nelle relazioni che mettono il corpo a contatto con gli oggetti esterni, mirando alla sua conservazione. "Poiché tutto ciò che penetra nell'intelletto dell'uomo vi giunge attraverso i sensi, la prima ragione dell'uomo è una ragione sensitiva; essa costituisce la base della ragione intellettuale... Sostituire tutto ciò con i libri, significa insegnare non già a ragionare, bensì a fare uso della ragione altrui, a credere molto e a non sapere mai niente" (OC IV, 370; EM, 146).

Abbiamo quindi diversi livelli di razionalità. La verità è nelle cose, nel senso che esse sono veramente quali si offrono alla sensibilità; ma il giudizio se ne allontana cercando rapporti fra le sensazioni, e dunque la ragione, anche quella sensitiva, rappresenta una possibilità di errore. Occorrerebbe intervenire il meno possibile, anzi non intervenire affatto, poiché ogni nostra azione disturba il campo osservato ("la verità è nelle cose e non nel mio spirito che le giudica, e quanto meno aggiungo di mio ai giudizi che porto su di loro, tanto più sono certo di avvicinarmi alla verità" - OC IV, 573; PF, 29); ma la situazione è paradossale perché già nella percezione la ragione sensitiva interviene a collegare le sensazioni. Vi è infatti, secondo Rousseau, una specie di sesto senso o di senso comune (non tanto perché appartenga a tutti gli uomini, ma perché raccoglie e organizza le informazioni che ci giungono da tutti i sensi), che non ha un organo specifico e risiede nel cervello; le sue sensazioni si chiamano percezioni o idee. "E' dal numero di queste idee che si misura l'estensione delle nostre conoscenze, sono la loro nitidezza e chiarezza che conferiscono precisione alla mente, e l'arte di metterle in rapporto tra loro si chiama ragione umana. Così, quella che chiamavo ragione sensitiva o puerile consiste nel formare idee semplici con il concorso di più sensazioni; e quella che chiamo ragione intellettuale o umana consiste nel formare idee complesse con il concorso di più idee semplici" (OC IV, 417; EM, 196).

## RALLENTAMENTO

Rousseau ha concepito la storia umana come un processo di crescente degradazione; soprattutto in epoca moderna, quando le scienze e le arti accecano più gravemente l'umanità, aumentano mali di ogni genere e il mondo si avvia più rapidamente verso la vecchiaia e la morte. "Il mondo parve a Rousseau sempre fundamentalmente malvagio (e non solo temporaneamente imperfetto), in pieno contrasto con la fede nel progresso tipica del suo secolo. La sua ostilità nei confronti della civiltà è una teoria

del peccato originale secolarizzata solo a metà. Il mondo è corrotto: ha perduto qualcosa di irrecuperabile, e la sua purezza originaria è stata perduta per sempre"<sup>1</sup>.

Se questo è il corso della storia, la sua direzione di fondo, il problema politico è uno solo: il "rallentamento del progresso dei nostri vizi"<sup>2</sup>. Non dobbiamo cioè cercare di raggiungere un illusorio equilibrio futuro con un'accelerazione dello sviluppo, oppure con un'accentuazione dei contrasti, dei conflitti sociali; occorre invece spegnere, attenuare, semplificare, insomma rallentare e se possibile arrestare lo sviluppo ormai caotico e imprevedibile della civiltà moderna. E' così che Rousseau viene a lodare le civiltà primitive: è questa, per lui, "l'epoca più felice e più duratura", "la vera giovinezza del mondo", dalla quale l'uomo (che "era fatto per restarci sempre") uscì "solo per qualche caso funesto" (OC III, 171; IN, 140). E comunque le condizioni arretrate sono migliori di quelle più sviluppate: si criticano le macchine, che permettono all'uomo di lavorare senza fatica, si critica, ovviamente, la proprietà terriera scissa dalla coltivazione della terra, a favore del possesso temporaneo, sufficiente al lavoratore per raccoglierne il frutto.

Con questo non voglio dire che Rousseau pensi a restaurare un passato qualsiasi, o che la civiltà occidentale potrebbe, nel suo pensiero, far marcia indietro e tornare a livelli più primitivi di sviluppo. E' nota la polemica con Voltaire su questo punto e i testi inoltre parlano abbastanza chiaro, da quelli relativamente giovanili del *Discorso sull'ineguaglianza* (Nota IX) fino agli scritti autobiografici più tardi (*Rousseau giudice di Jean-Jacques*, Terzo Dialogo)<sup>3</sup>. Ma il tema del rallentamento ci invita a considerare il suo pensiero politico in questa chiave: l'interesse privato, che era ritenuto dall'economia politica inglese il motore dello sviluppo, viene, se non propriamente escluso, certamente ridimensionato nella posizione di Rousseau a favore dell'interesse comune (cfr. Volontà generale). Proprio in quegli anni Adam Smith sosteneva che, benché l'uomo abbia costantemente bisogno dell'aiuto dei suoi simili, "sarebbe vano attendere tale aiuto soltanto dalla loro benevolenza. Egli avrà maggiori probabilità di ottenerlo se riuscirà a volgere a proprio favore la cura che quelli hanno del proprio interesse e a dimostrare che torna a loro vantaggio fare per lui ciò di cui li richiede"<sup>4</sup>. Ora, l'idea che il perseguimento egoistico del proprio benessere produca automaticamente o provvidenzialmente il benessere generale trova in Rousseau una durissima opposizione: "Se mi si rispondesse che la società è fatta in modo tale che ogni uomo guadagna nel servire gli altri, replicherei che questo andrebbe benissimo se egli non guadagnasse ancora di più nel nuocere loro... Si tratta dunque, ormai, solo di trovare i mezzi per assicurarsi l'impunità, ed è a questo

<sup>1</sup> E. Auerbach, *Da Montaigne a Proust*, Garzanti, Milano 1973, 143.

<sup>2</sup> "Come Marx, invertendo la valutazione, giunge a teorizzare la necessità dell'inasprimento degli antagonismi al fine di *accelerare* lo sviluppo stesso, Rousseau deve scorgere il suo problema nel «rallentamento del progresso dei nostri vizi» " (I. Fetscher, *La filosofia politica di Rousseau*, Feltrinelli, Milano 1972, 13).

<sup>3</sup> OC III, 207; IN, 187. Cfr. pure OC I, 935; OPE, 1284.

<sup>4</sup> A. Smith, *La ricchezza delle nazioni. Abbozzo*, trad. di V. Parlato, Editori Riuniti, Roma 1997<sup>2</sup>, 24.

scopo che i potenti impiegano tutte le loro forze e i deboli tutte le loro astuzie" (OC III, 203; IN, 182).

Ma a quali società in particolare era rivolta la sua proposta politica? Qui, com'è noto, i pareri divergono. La tesi più diffusa, alla quale mi sento più vicino, è quella di credere a Rousseau quando dice di se stesso: "...il suo scopo non poteva essere quello di ricondurre i popoli numerosi o i grandi Stati 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" (OC I, 935; OPE, 1284). Rousseau in effetti è sempre molto negativo quando parla del futuro dell'Europa; non crede neppure alla possibilità di una rivoluzione (cfr. *Rivoluzione*) che liberi quei paesi dalla corruzione e dalla decadenza. Scrive a questo proposito nell'*Emilio*: "L'educazione pubblica non esiste più e non può più esistere, perché dove non è più patria non possono essere più cittadini. Queste due parole, 'patria' e 'cittadino', debbono essere cancellate dalle lingue moderne" (OC IV, 250; EM, 13). Per questi motivi egli dedicava le sue cure ai piccoli Stati, alla Corsica, alla Repubblica di Ginevra che descrive affettuosamente, nella *Nuova Eloisa*, come "un paese libero e semplice, dove si trovano uomini antichi nei tempi moderni" (OC II, 60; NH, 71).

D'altra parte abbiamo autorevoli interpreti, come il Derathé, che sono convinti esattamente del contrario: "Rousseau non ha mai creduto che l'applicazione dei suoi principi dovesse limitarsi a Ginevra, o anche ai piccoli stati". Si tratterebbe allora di far intervenire le *Considerazioni sul governo di Polonia*, e in particolare quella teoria dei mandati imperativi che attenua il rifiuto della rappresentanza politica, a parziale modificazione del *Contratto sociale*; e di insistere sul carattere essenzialmente normativo, cioè atemporale, della proposta politica di Rousseau<sup>1</sup>.

Nell'ambito del pensiero marxista, l'interpretazione engelsiana del secondo *Discorso* lo piega allo schema dialettico triadico: il dispotismo che conclude la storia, cioè l'estrema ineguaglianza, è la negazione della natura; il passo successivo, cioè la negazione della negazione, sarà una società egualitaria, diretta dalla volontà generale. Starobinski osserva che il *Contratto* non si colloca nella linea di sviluppo del *Discorso sull'ineguaglianza*, come se ne costituisse in qualche modo la soluzione: "se si considera il *Contratto sociale* separatamente, nulla interviene ad evocarvi le circostanze storiche presenti o future. L'ipotesi del contratto si colloca all'inizio della vita sociale, nel momento in cui si esce dallo stato di natura. Non vi è in esso motivo alcuno perché una società imperfetta sia distrutta per istituire la libertà egualitaria"<sup>2</sup>.

---

<sup>1</sup> Cfr. R. Derathé, *J.-J. Rousseau et la science politique de son temps*, Vrin, Paris 1970, 11, 276-80.

<sup>2</sup> J. Starobinski, *J.-J. Rousseau. La transparence et l'obstacle* cit., 44-45.

## RELIGIONE CIVILE

Henri Gouhier ha sostenuto, nei suoi lavori su Rousseau<sup>1</sup>, l'identità fra la "Professione di fede del vicario savoiardo" (nel Libro IV dell'*Emilio*) e la "religione civile" che viene presentata nell'ultimo capitolo del *Contratto sociale*. Vi erano, egli dice, due linee di ricerca che si sono sviluppate separatamente, ma che si sono in seguito incrociate e alla fine identificate: Rousseau era infastidito dalle posizioni materialiste o panteiste dei filosofi e stava cercando una concezione religiosa personale, che svilupperà nelle *Lettere a Sofia* (o *Lettere morali*), poi nel Libro IV dell'*Emilio*; d'altra parte, l'opera che aveva iniziato a Venezia negli anni 1743-44, e che diventa nel 1762 il *Contratto sociale*, non contiene alcun riferimento alla religione, salvo alla fine, quando (probabilmente nel 1760) Rousseau vi aggiunge il Capitolo VIII del Libro IV: "Della religione civile". Ma di una "professione di fede civile" aveva già parlato nella *Lettera a Voltaire* (15 agosto 1756), "che indica allora - scrive Gouhier - un momento comune ai due percorsi, abbozzo insieme della religione civile secondo il Legislatore e della religione naturale secondo il Vicario; entrambe riceveranno più tardi una forma definitiva nelle due opere scritte nello stesso periodo e pubblicate nello stesso anno, il 1762"<sup>2</sup>.

Gouhier si rende conto della difficoltà del suo compito, poiché la "professione di fede" del Vicario, o il vero cristianesimo secondo la ragione e la coscienza, è una religione universale, spirituale, e puramente interiore; mentre la "religione civile" deve rafforzare la fedeltà alla patria, l'amore per il dovere, e contiene impegni particolari come la santità del contratto sociale e delle leggi del paese. Inoltre questa religione è totalmente esteriore, come si può vedere facilmente nel comportamento di Wolmar nella quinta parte della *Nuova Eloisa*: "Non ne parla mai; viene con noi al tempio, si conforma all'uso stabilito; senza professare con la bocca una fede che non possiede, evita lo scandalo e per quanto riguarda il culto regolato dalle leggi egli fa tutto quanto lo Stato può esigere da un cittadino" (OC II, 592-93; NH, 615). Lo Stato deve riferirsi ai comportamenti, alle azioni concrete; poiché non possiede una competenza teologica o metafisica, la considerazione che esso eventualmente dedica alle visioni morali o religiose è rigorosamente limitata alla preoccupazione delle conseguenze che queste visioni potranno produrre nella vita della città.

Vorrei quindi mostrare che l'interpretazione di Gouhier non può riuscire, non può contare sull'appoggio dei testi, e anzitutto di quel testo che è decisivo per la discussione, il capitolo VIII del libro IV del *Contratto sociale*. In questo capitolo Rousseau comincia il suo discorso sulla religione mostrando come nell'antichità l'unità del corpo politico fosse garantita da una religione nazionale, mentre l'universalismo cristiano e la duplicità dei poteri, nell'Europa moderna, sono stati la fonte di conflitti inesauribili, hanno condotto alla decadenza dello Stato e alla corruzione della comunità politica (OC III, 460-64; CS, 171-75). Occorre dunque

<sup>1</sup> Cfr. *Les méditations métaphysiques de J.-J. Rousseau* cit., in particolare Cap. VI, IV: "La religion du Vicaire savoyard dans la cité du *Contrat social*", 244-258.

<sup>2</sup> *Ibid.*, 247.

ritornare all'unità, ma con quale religione, ovvero con quale concezione delle relazioni possibili fra l'elemento religioso e quello politico? Rousseau presenta due, o tre, tipi di religione per mostrare che nessuno di questi può veramente risolvere il problema dell'unità dello Stato, dell'obbedienza o della fedeltà dei cittadini alle leggi della città (è qui che ci separiamo nettamente dall'interpretazione di Henri Gouhier).

Anzitutto, Rousseau sottolinea - contro l'opinione di coloro che vorrebbero una fondazione dello Stato puramente laica - la necessità di un fondamento religioso, ma vede il cristianesimo come un elemento più dannoso che utile nella costituzione di uno Stato, per ragioni che spiegherà subito dopo. In realtà, se ci si mette dal punto di vista della società, abbiamo la "religione dell'uomo" che corrisponde alla "società generale", cioè alla totalità del genere umano, e la "religione del cittadino", che corrisponde a una società particolare; ma né l'una né l'altra può diventare una "religione civile". Vi sarebbe anche un terzo tipo di religione, quello che divide l'uomo fra due poteri differenti, come il cristianesimo romano, o "religione del prete". Essa è così cattiva che Rousseau si rifiuta persino di parlarne: "Tutto quello che rompe l'unità sociale è sbagliato; tutte le istituzioni che mettono l'uomo in contraddizione con se stesso sono sbagliate" (OC III, 463-64; CS, 176).

Quindi abbiamo soltanto due tipi di religione, di cui la prima, la "religione dell'uomo", possiede certamente gli stessi caratteri della religione proposta dal Vicario savoiano: essa rifiuta le manifestazioni esteriori, mira soltanto all'interiorità dell'uomo in rapporto con il suo Dio e ai doveri eterni della morale; è il vero cristianesimo, "la pura e semplice religione del Vangelo". Ma questa religione è rivolta a un mondo che è al di là della storia umana; essa non può rafforzare l'obbedienza o la fedeltà del cittadino, anzi lo stacca dalla vita dello Stato, come da tutto ciò che si svolge entro il mondo. Rousseau si spinge in questa direzione (che non può essere veramente compresa se si dimentica la sua inclinazione per la città antica, per i modelli eroici di Sparta e di Roma) fino a denunciare la spiritualità del cristianesimo come una specie di debolezza, di rinuncia, o forse solo d'indifferenza per gli avvenimenti mondani: "i veri cristiani sono fatti per essere schiavi; essi lo sanno e non ne sono gran che turbati; questa breve vita ha troppo poco valore ai loro occhi" (OC III, 467; CS, 179).

D'altra parte la "religione del cittadino" è cattiva per ragioni abbastanza evidenti. Certo, essa insegna a servire allo stesso tempo Dio e il proprio paese, e la fusione del potere politico e di quello religioso va nello stesso senso di una divinizzazione dello Stato che favorisce l'adorazione dei cittadini. Ma, essendo fondata sull'errore e sulla menzogna, preferendo cerimonie superstiziose al culto interiore della divinità, essa giustifica l'intolleranza, spinge all'assassinio o alla guerra contro coloro che appartengono a una religione diversa.

Quindi non abbiamo trovato una religione che potesse offrire un fondamento alla società prevista dal *Contratto sociale*, anzi, seguendo il testo di Rousseau, abbiamo sbarrato tutte le vie che potevano condurvi. Se Gouhier ha conclusivamente identificato la "religione civile" con la "religione dell'uomo" (e la fede del Vicario savoiano) è perché, quando ha cercato se vi fosse un'altra soluzione oltre il cristianesimo, ha poi concluso: "In realtà, non ce ne sono. Il Legislatore si trova

davanti a un'alternativa: o una "religione del cittadino" che tradisce la "religione dell'uomo", o la "religione dell'uomo" che diventa difficilmente "religione del cittadino"... Il Legislatore del *Contratto sociale* non può scegliere. Che vi sia qui una difficoltà, chi lo negherebbe? Tuttavia, è forse questa presente nella dottrina di Rousseau? O non è nell'idea stessa di una religione essenzialmente spirituale e universale?"<sup>1</sup> L'incertezza è abbastanza chiara e l'autore, nelle poche pagine che rimangono prima della conclusione del suo scritto, non farà grandi sforzi per uscirne. Cercheremo adesso di fornire qualche spunto in questa direzione.

Anche se sono stati pubblicati a qualche settimana di distanza l'uno dall'altro nel 1762 (o forse, proprio per questa ragione), il *Contratto sociale* e l'*Emilio* non esprimono lo stesso orientamento, ma due orientamenti diversi che potremmo intendere come complementari: rivolto all'individuo il secondo, e alla società il primo. Ma vi è forse qualcosa di più profondo, che il discorso della complementarità rischia di impoverire o di cancellare, come se le due opere capitali di Rousseau potessero rientrare in un piano sistematico, del quale esse sarebbero soltanto le parti. In altri termini, quello che è vero da un punto di vista non lo è dall'altro, e occorre sempre considerare che Rousseau lavora su piani differenti e secondo diverse verità. Ora nel caso in questione bisogna dire subito, mi sembra, che la "professione di fede civile" (per usare le parole della *Lettera a Voltaire*) o "religione civile" (*Contratto sociale*) non è propriamente parlando una religione, ma il piano (l'ordine, lo schema), provvisto dalla natura e dalla ragione, all'interno del quale ogni religione storicamente data deve trovare un limite e una forma necessaria<sup>2</sup>.

I "dogmi" della religione civile (però non bisogna intenderli come "dogmi di religione", ma come "sentimenti di socialità senza i quali è impossibile essere buon cittadino o suddito fedele") sono molto semplici, e sono diretti esclusivamente al controllo del comportamento pratico, dato che il corpo sovrano "non ha nessuna competenza per l'altro mondo" e quale sia "la sorte dei sudditi nell'altra vita non è affar suo, purché essi siano buoni cittadini in questa" (OC III, 468; CS, 181). La società chiede semplicemente a ogni cittadino rispetto e considerazione per la religione civile, cioè per la società stessa nei suoi valori o nelle sue regole fondamentali.

Si potrebbe anche dire che dal punto di vista della società (*Contratto sociale*), l'unità si genera al livello del *politico*, dunque in una forma generale di ogni religione possibile che noi chiamiamo "religione civile"; mentre, nell'*Emilio* e dal punto di vista individuale, l'unità è data nella forma universale e propriamente spirituale di una *religione* dell'uomo o del Vangelo, ma le particolarità storiche di cui essa si

<sup>1</sup> *Les méditations métaphysiques de J.-J. Rousseau* cit., 254-55.

<sup>2</sup> "Vorrei dunque che vi fosse in ogni Stato un codice morale, o una specie di professione di fede civile, che contenesse positivamente le massime sociali che ognuno sarebbe tenuto ad ammettere... Così ogni religione che potesse accordarsi con il codice, sarebbe ammessa; ogni religione che non vi si accordasse, sarebbe proibita; e ognuno sarebbe libero di non averne altra che il codice stesso" (*Lettre à Voltaire*, in OC IV, 1073).

riveste in ogni situazione concreta, hanno certamente un significato politico, cioè quello di una moltiplicazione esteriore non richiesta dalla sua *verità*, e tendente forse a ridurla o a nasconderla (*Professione di fede del Vicario savoiardo*).

## RELIGIONE NATURALE

Cominciamo a delimitare negativamente il problema. Nell'ambito del naturalismo tendenzialmente monistico dei primi discorsi (*Discorso sulle scienze e le arti*, *Discorso sull'ineguaglianza*), sembra chiaro che il selvaggio di Rousseau non possiede religione, così come non possiede famiglia, leggi, proprietà. Tuttavia già in questa fase si mostra il conflitto fondamentale fra natura e storia, natura e società, con una strana tendenza a mettere la religione dal lato del primo termine e dunque a considerare la possibilità di un cristianesimo originario (semplice, naturale) e di un cristianesimo derivato (colto, corrotto)<sup>1</sup>. Successivamente poi si sviluppano le tendenze ben note (derivanti, secondo la critica, da una rivalutazione del pensiero cartesiano) al dualismo antropologico corpo - anima, materia - spirito, con tutta la retorica di stampo platonizzante che attribuisce ogni positività al lato spirituale (*Emilio*, *Nuova Eloisa*)<sup>2</sup>. La religione originaria e universale, la religione dell'uomo, è la religione interiore, mentre le religioni storiche o positive appartengono alla sfera decaduta dell'esteriorità, della fisicità (che è anche quella che ha la massima rilevanza sociale). Queste due situazioni teoriche si sovrappongono se si pensa che la religione interiore o spirituale possiede la semplicità originaria, poiché si rivolge direttamente alla ragione e riguarda la vita del singolo; mentre quella esterna si carica, oltre che dell'inevitabile peso della corporeità che ci attira verso il basso, anche del carattere mediato o indiretto, dunque essenzialmente culturale, con cui ci giunge la Rivelazione.

La *Professione di fede* si apre con il processo, non solo negativo, attraverso il quale il Vicario si spoglia delle opinioni storicamente condizionate e ritorna alla natura; questo processo comporta una fase di smarrimento o di inquietudine, che ricorda la via cartesiana alla filosofia (ma le caratteristiche del procedimento cartesiano sono prevalentemente gnoseologiche, quelle del procedimento rousseauiano sono piuttosto esistenziali e pratiche<sup>3</sup>). Il percorso della *Professione di fede* suppone quindi una

<sup>1</sup> Cfr. in particolare *Observations sur la Réponse qui a été faite à son Discours*, in OC III, 44-48; SP I, 39-43.

<sup>2</sup> La valorizzazione dello "spirito" e l'identificazione di due culti, corrispondenti a due diverse dimensioni dell'uomo, si fondano evidentemente su questa metafisica, cfr. *Emile* in OC IV, 583-591, 603-605. Tracce del dualismo e conseguente svalutazione della corporeità si trovano però anche occasionalmente nel *Discorso sull'ineguaglianza*, in contrasto con il senso complessivo di quello scritto, cfr. OC III, 141-42 (il commento di Starobinski si trova in OC III, 1316-17).

<sup>3</sup> OC IV, 565-567. Cfr. H. Gouhier, *Les méditations métaphysiques de J.-J. Rousseau* cit., Cap. II : "Ce que le Vicaire doit à Descartes", 49-83; P. Burgelin, *La philosophie*

ricerca personale della semplicità e della verità, ed è certamente sollecitato, nell'evoluzione di Rousseau, dalla critica radicale degli amici enciclopedisti: "la filosofia, legandomi all'essenziale della religione, mi aveva staccato da quel guazzabuglio di formulette col quale gli uomini l'hanno offuscata"<sup>1</sup>. Il carattere paradossale di questa situazione teorica può essere indicato nel fatto che il ritorno alla natura comporta un'operazione critica complessa: servendosi in parte degli strumenti intellettuali del suo tempo e piegandoli a nuove esigenze, il Vicario dovrà ricostruire una religione che soddisfi il cuore e la coscienza, non soltanto la ragione; mentre la natura non è più quella dell'origine (che secondo il *Discorso sull'ineguaglianza* non era mai esistita: OC III, 123; IN, 88), ma è la natura ricostruita ad arte, nel senso di quell'artificio del legislatore e del pedagogo (e anche del buon marito, attento alla virtù della famiglia) che ha fatto altrove le sue prove, nel *Contratto*, nell'*Emilio*, nell'*Eloisa*. L'uso della ragione lasciato a se stesso è prevalentemente distruttivo (cfr. Illuminismo), quindi accentua quelle caratteristiche di smarrimento o di inquietudine già profondamente radicate nella civiltà moderna; l'uso della ragione fondato nel sentimento ("cuore") è ricostruttivo e selettivo. Questa posizione è ugualmente contraria a quella dei dogmatici (specialmente cattolici) che chiedono di ammettere tutto, e a quella dei filosofi (enciclopedisti) che chiedono di non ammettere niente<sup>2</sup>. Nel testo dell'*Emilio*, in particolare nella *Professione di fede*, possiamo osservare il confronto fra due culti. Il primo, condotto "in spirito e verità" (*Giovanni* 4, 20-24) e identificato con la religione naturale, mira all'universalismo e alla pace, il secondo (la religione rivelata) è sempre legato a una prospettiva particolare (popolo, nazione) e porta necessariamente alla guerra. Il primo nasce nell'interiorità della vita individuale, ma secondo le illuminazioni o i significati che sono comuni a tutti gli uomini (cfr. *Giovanni*, 1, 9: "Veniva nel mondo la luce vera, quella che illumina ogni uomo")<sup>3</sup>; il secondo è qualcosa di violento o di carnale che si realizza nella lotta di

---

*de l'existence de J.-J. Rousseau*, PUF, Paris 1952.

<sup>1</sup> OC I, 392; CF, 431. Cfr. *Profession de foi du Vicaire savoyard*: "Ma una volta che tutto è stato scosso, si deve conservare il tronco a spese dei rami" (OC IV, 630; PF, 90).

<sup>2</sup> "Raddoppiava il mio disagio il fatto che, essendo nato in una Chiesa che decide tutto, che non permette alcun dubbio, un solo punto respinto mi faceva respingere tutto il resto, e l'impossibilità di ammettere tante decisioni assurde mi allontanava anche da quelle che non lo erano. Dicendomi: credete tutto, mi si impediva di credere qualcosa, e io non sapevo dove fermarmi" (OC IV, 568; PF, 23). Cfr. inoltre OC IV, 1145; PF, 128 (*Lettre à M. de Franquières*), nella quale probabilmente Rousseau pensa a Helvétius, rimproverandolo di una felice contraddizione: "A dispetto dei vostri argomenti, il vostro cuore onesto protesta contro la vostra triste filosofia".

<sup>3</sup> "Presi dunque un'altra guida e mi dissi: consultiamo la luce interiore..." (OC IV, 569; PF, 25). Cfr. *Rousseau juge de Jean-Jacques*, Premier dialogue (OC I, 687: "voce interiore"); *Les Rêveries du promeneur solitaire*, Troisième Promenade (OC I, 1018: "assenso interiore"); *Lettre à M. de Franquières* (OC IV, 1139-39: "assenso interiore", "sentimento interiore").

gruppi particolari (tenebre, assurdità) e in una dimensione di esteriorità. Rousseau ha condannato la religione ebraica perché essa era dominata da un Dio - il Dio degli eserciti - che non ha nulla in comune con quello di Gesù Cristo; allo stesso modo, egli crede che il cattolicesimo non abbia realizzato l'universalità che era presente nel suo principio. Una teologia complicata, spesso contraddittoria o assurda, incomprensibile per la maggioranza, ha soffocato il messaggio che Dio rivolge al cuore dell'uomo, e che è lo stesso in ogni luogo (si tratta del conflitto natura - società che si ritrova dappertutto nell'opera di Rousseau).

Occorrerebbe ricordare qui come la nozione stessa di ragione si trovi in Rousseau profondamente modificata, nel senso che essa viene esercitata a partire da una situazione esistenziale o affettiva. Nozioni decisive, come quelle di "cuore" e di "coscienza", permettono di accertare questo spostamento (cfr. le Voci corrispondenti), per cui la formula completa è che si debba servire Dio "secondo le conoscenze che egli dà al [nostro] spirito, e i sentimenti che ispira al [nostro] cuore" (OC IV, 607; PF, 66). Anche la prevalenza della luce e del significato, che caratterizza questa esperienza religiosa, non va scissa dall'affettività e, se così si può dire, dalla memoria dell'infanzia ("Se esiste felicità sulla terra, è nell'asilo in cui viviamo che bisogna cercarla", OC IV, 867; EM, 680). E l'essenziale autonomia che vale per la ricerca della verità deve ispirare anche il nostro comportamento pratico: "Quale purezza morale, quale dogma utile all'uomo e degno del suo creatore posso ricavare da una dottrina positiva, che io non possa ricavare senza di lei dal buon uso delle mie facoltà?"<sup>1</sup>. Come dire che una regola di vita andrebbe cercata nella vita stessa, non in un mondo superiore; sempre Rousseau ha sentito che ciò che proveniva dall'esterno o dall'alto proveniva in realtà da certi uomini; quindi il contrasto decisivo non è quello fra ragione e sentimento, ma quello fra l'interno e l'esterno, fra evidenza e autorità, fra l'universalità dell'umano (natura) e la particolarità del sociale (cultura, storia)<sup>2</sup>.

La religione naturale è essenzialmente una, perché ha radici nella vita umana di tutti i tempi. Dal punto di vista della pura conoscenza sarebbe facile perdersi, smarrirsi, oppure accedere a un punto di vista particolare cercando poi di farlo valere come universale; mentre invece è la dimensione della prassi (o meglio: del sentimento realizzato in stile di vita) che crea l'identità, e la santità, di questa religione. Lo dice con passione Giulia, cercando di difendere l'ateismo del marito (ma si tratta di una posizione estrema, che se rappresenta il gusto e la sensibilità di Rousseau non ne manifesta forse compiutamente la posizione teorica): "Si è forse padroni di credere o di non credere? E' un delitto non aver saputo argomentare bene? No, la coscienza non ci dice la verità delle cose, ma la regola dei nostri doveri; non ci detta ciò che bisogna pensare, bensì ciò che si deve fare... la bontà, la dirittura, i costumi, l'onestà, la virtù:

<sup>1</sup> OC IV, 607; PF, 66. Rousseau ha esitato a lungo fra dottrina "positiva" e "artificiale", cfr. OC IV, 1571 (nota b a 607).

<sup>2</sup> Cfr. in particolare OC IV, 610-11; PF, 69-70 e la *Lettre à C. de Beaumont* (OC IV, 987): "E' semplice, è naturale che Dio sia andato a cercare Mosé per parlare a Jean Jaques Rousseau?".

ecco ciò che il cielo esige e premia; ecco il verace culto che Iddio vuole da noi... Se Dio giudica la fede sulle opere, essere uomini dabbene significa credere in lui. Il vero cristiano è l'uomo giusto; i veri increduli sono i malvagi" (OC II, 698-99; NH, 723-24).

La polemica antiteologica di Rousseau è continuamente accompagnata dal riferimento al "cuore" (nozione che ne sintetizza molte altre: coscienza, affetto, istinto, ma non nel senso ingenuo di natura, bensì nel senso di una natura seconda, ricreata nelle condizioni irreversibili della cultura<sup>1</sup>): il cuore, come la coscienza, è una guida sicura, evita lo smarrimento della ragione astratta. "Se si fosse ascoltato soltanto ciò che Dio dice al cuore dell'uomo, vi sarebbe sempre stata una sola religione sulla terra... Il culto che Dio ci chiede è quello del cuore; e questo, quando è sincero, è sempre lo stesso... Dio vuole essere adorato in spirito e verità; questo dovere appartiene a tutte le religioni, a tutti i paesi, a tutti gli uomini" (OC IV, 608; PF, 67).

Quindi la differenza tra i due culti si può ricondurre, in estrema sintesi, al motivo cartesiano del conflitto fra evidenza e autorità, principio di immanenza e principio di trascendenza<sup>2</sup>. Accanto alla nozione di cuore, e di ragione, Rousseau ha sviluppato com'è noto la nozione di coscienza, e ne ha fatto il centro, il supporto epistemologico della sua "professione di fede". Non è qui possibile approfondire i rapporti sottili fra queste diverse nozioni: è chiaro tuttavia che la nozione di coscienza doveva far sorgere l'esperienza e la conoscenza religiosa dalle profondità dell'individuo - che è comunque sempre già in rapporto con Dio - e non da istituzioni o organizzazioni religiose. Da questo punto di vista, l'impresa di Rousseau (come ha visto benissimo Karl Barth<sup>3</sup>) è di fare del problema religioso un problema universalmente umano, al

---

<sup>1</sup> "Più ci allontaniamo dallo stato di natura, più perdiamo i nostri gusti naturali; o meglio, l'abitudine fa nascere in noi una seconda natura, che si sostituisce così profondamente alla prima che questa, ormai, nessuno di noi la conosce più" (OC IV, 407-08; EM, 186).

<sup>2</sup> E' questo uno degli aspetti per così dire pre-modernistici messi in luce da J. Maritain: cfr. l'articolo del 1921 *J.-J. Rousseau et la pensée moderne*, "Annales de l'Institut Supérieur de Philosophie" (Lovanio), Tomo V, 221-262, poi il saggio *Rousseau ossia il santo della natura* (1924) compreso in *Tre riformatori: Lutero, Cartesio, Rousseau*, Morcelliana, Brescia 1983, 129-198. Egli parlava di Rousseau e vedeva Bergson (anti-intellettualismo, vitalismo), James (pragmatismo), Blondel (immanentismo), e naturalmente Loisy (modernismo). Il Vicario savoiano gli appariva come "il primo prete modernista", e Rousseau stesso come il "padre del modernismo" (cfr. 182-93). Dalle memorie della moglie di Maritain risulta chiaramente che la formazione teorica del marito, e la sua critica di Bergson, avevano come obiettivo fondamentale la lotta contro il modernismo (R. Maritain, *I grandi amici*, Vita e Pensiero, Milano 1956, 174-75, 356-59, 414-18).

<sup>3</sup> *La teologia protestante nel XIX secolo*, Jaca Book, Milano 1972, vol. I, 260-79. Anche Barth, tuttavia, non vede propriamente Rousseau: spesso vede Goethe o Schleiermacher e qualche volta anche Harnack.

di là della scissione e del conflitto tra ateismo e cattolicesimo, enciclopedismo e religione ufficiale. "Cerchiamo dunque sinceramente la verità? Non concediamo nulla al diritto di nascita e all'autorità dei padri e dei pastori, ma riportiamo all'esame della coscienza e della ragione tutto ciò che essi ci hanno insegnato dalla nostra infanzia". Tutto ciò significa, fatalmente, entrare in conflitto con la tradizione della chiesa, con l'idea stessa di eventi decisivi che sono stati riferiti o tramandati: "La testimonianza degli uomini è dunque in fondo soltanto quella della mia ragione, e non aggiunge nulla ai mezzi naturali che Dio mi ha dato per conoscere la verità" (OC IV, 610; PF, 69-70).

## RIVELAZIONE

La religione rivelata tende a imporre, con le sue pretese di trascendenza, la supremazia di una cultura, o di un popolo, su altre culture e su altri popoli; è una religione nazionale, come quella romana, o come la "religione del cittadino", descritta nell'ultimo capitolo del *Contratto sociale* (OC III, 460-69; CS, 171-83). Sostenendo lo Stato e le leggi, essa svolge la funzione di soddisfare il bisogno di identità: perciò insinua nei cittadini un'ostilità preconcepita nei confronti di altri popoli o di culture inferiori (che sarebbero prive di rivelazione, o dotate di una falsa rivelazione) e li predispone alla guerra (la possibilità del conflitto è indicata dallo stesso vangelo: "I nostri padri hanno adorato Dio sopra questo monte e voi dite che è Gerusalemme il luogo in cui bisogna adorare", *Giovanni*, 4, 20).

Il culto che vi si pratica è un culto esteriore, non vissuto: è il culto sociale o rituale ("Non confondiamo il cerimoniale religioso con la religione", OC IV, 608; PF, 67) che serve le ragioni dell'identità e dello Stato. Tuttavia anche il culto intellettuale che è stato largamente praticato nella chiesa cattolica deriva da un'analoga scissione nell'ambito delle facoltà che invece devono rimanere unite, e che Rousseau sintetizza principalmente nelle espressioni "coscienza" e "cuore"; il culto intellettuale è un culto non-vissuto che si accompagna benissimo al culto esteriore. "Consideravo questa diversità di sette che regnano sulla terra e si accusano reciprocamente di menzogna e di errore; domandavo: *qual è quella buona?* Ognuno mi rispondeva: è la mia; ognuno diceva: soltanto io e i miei amici pensiamo giustamente, tutti gli altri sono nell'errore" (OC IV, 609; PF, 68). La polemica anti-teologica di Rousseau va comunque compresa sulla base della sua gnoseologia e filosofia della storia: se nello sviluppo teologico vi è tenebra o mancanza di senso, è perché questo è il carattere stesso della scienza moderna e dell'esercizio dell'intelligenza, una volta che si siano smarrite le certezze immediate della percezione e dell'intuizione, o, nel campo morale, dello stile di vita e dell'adesione pratica ("Le nostre biblioteche rigurgitano di libri di teologia; e i casisti formicolano fra noi. Una volta avevamo santi, non casisti. La scienza si diffonde e la fede si sgretola...siamo diventati tutti dottori e abbiamo smesso di essere cristiani": OC III, 48; SP I, 43).

Le prove soprannaturali, miracoli e profezie della religione storica ottengono questo risultato: che crediamo tutto per fiducia, o per obbedienza all'autorità dei testimoni e dei loro successori (cfr. *Miracolo*). Ci sottomettiamo a uomini, ad autorità umane,

mentre queste non contano davanti all'autorità di Dio che si manifesta direttamente "alla mia ragione" (OC IV, 617; PF, 76). D'altra parte questo rovesciamento, per cui all'elemento umano si dà il massimo credito proprio quando ci si appella a una rivelazione trascendente, tocca anche la nostra idea di Dio, che viene identificato con un essere potente, preso dal gusto di vincere e di dominare. "Le loro rivelazioni non fanno che abbassare Dio, attribuendogli le passioni umane. Invece di chiarire le nozioni del grande Essere, vedo che i dogmi particolari le confondono, che invece di elevarle le avviliscono, e che ai misteri inconcepibili che lo circondano essi aggiungono contraddizioni assurde; che rendono l'uomo orgoglioso, intollerante, crudele, e invece di stabilire la pace sulla terra vi portano il ferro e il fuoco"<sup>1</sup>.

Le religioni storiche non possono essere che molte, proprio perché sono espressioni di differenti civiltà o società. Si cerca di difendere la necessità di una rivelazione con questo argomento, che la varietà e la stranezza dei culti sparsi sulla terra doveva spingere Dio a manifestare la sua volontà, a chiarire una volta per tutte "il modo in cui voleva essere servito"; e non si comprende che questa varietà dipende dalla "chimera delle rivelazioni", poiché in ogni religione storica è il popolo, lo Stato, che giungono a manifestarsi. "Dal momento che i popoli si sono decisi a far parlare Dio, ognuno lo ha fatto parlare alla sua maniera, e gli ha fatto dire quello che ha voluto" (OC IV, 608; PF, 67).

Quanto al culto esterno, "se deve essere uniforme per mantenere l'ordine, si tratta soltanto di una questione di polizia, e non occorre nessuna rivelazione per questo" (OC IV, 608; PF, 67). In questa battuta è racchiuso un aspetto importante della posizione di Rousseau (che abbiamo trattato in riferimento all'ultimo capitolo del *Contratto sociale*, cfr. Religione civile): il culto esterno è respinto soltanto in quanto portatore di verità e manifestazione di Dio stesso, non in quanto esigenza sociale di ordine e di unità politica (modello romano). "Considero tutte le religioni particolari come altrettante istituzioni salutari che in ciascun paese prescrivono un modo uniforme di onorare Dio attraverso un culto pubblico, e che possono tutte trovare la loro spiegazione nel clima, nel governo, nel genio del popolo, o in qualche altra causa locale che rende l'una preferibile all'altra secondo i tempi e i luoghi. Le reputo tutte buone quando vi si serve Dio in modo conveniente: il culto essenziale è quello del cuore"<sup>2</sup>. Vi è quindi un senso positivo di accettazione nei confronti del culto esterno

---

<sup>1</sup> OC IV, 607; PF, 66-67. Rousseau polemizza contro i dogmi *oscuri*, che non si possono *concepire*: essi sono privi di evidenza, e quindi sono creduti in omaggio all'autorità, non in omaggio alla ragione (di cui l'evidenza è la punta suprema). "Del resto, non attribuite ai miei discorsi che l'autorità della ragione..." (OC IV, 607; PF, 66).

<sup>2</sup> OC IV, 627; PF, 87-88. Nel Libro VIII delle *Confessioni* (novembre 1769) Rousseau motiva così il suo ritorno alla religione ginevrina: "Pensavo che, essendo il Vangelo il medesimo per tutti i cristiani, e il fondo del dogma non differendo che per la pretesa di spiegare quel che non si può capire, in ogni paese spettasse al solo sovrano di stabilire il culto e quel dogma inintelligibile, e che di conseguenza fosse dovere del cittadino ammettere il dogma e osservare il culto prescritto dalla legge"

quando esso, riportato alle modeste dimensioni delle sue funzioni sociali, e quindi a una condizione di essenziale pluralità, si accompagna - senza volerlo sostituire - al culto principale "in spirito e verità", che è naturale e universale (religione del cittadino - religione dell'uomo)<sup>1</sup>.

La distinzione dei due culti, che abbiamo cercato di presentare nei termini più generali, entra in crisi quando Rousseau affronta il cristianesimo. Egli accetta la rivelazione cristiana, in quanto tuttavia essa mantenga almeno in parte i caratteri della religione naturale, la razionalità, la semplicità; l'accetta come rivelazione interiore, non come rivelazione storica. Fede e ragione devono sostenersi reciprocamente: Dio, presente in noi, illumina la ragione, la rafforza, non ne chiede il sacrificio; e d'altra parte la rivelazione deve migliorare la nostra comprensione delle verità fondamentali. Ciò significa in parte far coincidere il cristianesimo con la morale evangelica e con certi tratti della figura di Gesù (cfr. Cristologia), in parte separare nettamente il cristianesimo dalle sue origini nell'ebraismo e dalla sua realizzazione storica successiva, in particolare nel cattolicesimo.

Se il cristianesimo proviene veramente da Dio, esso dovrà "portare il sacro carattere della divinità"; il che significa, per Rousseau, che la rivelazione può avere il compito, questa volta positivo, di completare e rafforzare le informazioni che ci giungono dalla ragione. "Questa dottrina, venendo da Dio... deve non solo illuminare le idee confuse che di lui il ragionamento forma nel nostro spirito; deve anche proporci un culto, una morale e dei precetti in armonia con gli attributi attraverso i quali soltanto noi pensiamo la sua essenza". Vi è quindi una certa fragilità della ragione, soprattutto quando si tratta di considerare l'oggetto più elevato, e più misterioso; d'altra parte la ragione stessa insegna che i dogmi devono essere chiari, luminosi, evidenti, e in questa direzione anche la rivelazione potrebbe avere una funzione utile. "Se la Religione naturale è insufficiente, è per l'oscurità che lascia nelle grandi verità che ci insegna: tocca alla rivelazione insegnarci queste verità in modo accessibile allo spirito umano, adeguarle alla sua capacità, fargliele comprendere perché le creda". Quindi la rivelazione cristiana è accolta perché è insieme anche negata, almeno come portatrice di eventi storici particolari che avrebbero bisogno dell'autorità di testimoni: essa deve soltanto rendere la situazione più comprensibile, prolungando e potenziando i compiti della ragione. "La fede si consolida e si rafforza con l'intelletto, la migliore di tutte le Religioni è immancabilmente la più chiara: colui che carica di misteri o di contraddizioni il culto che mi predica m'insegna con ciò

---

(OC I, 392; CF, 430).

<sup>1</sup> OC III, 464; CS, 176. "Il vero credente non può accontentarsi di questi formalismi; sente che l'uomo è un essere intelligente che ha bisogno di un culto ragionevole, e un essere sociale che ha bisogno di una morale universale. Troviamo anzitutto questo culto e questa morale, il che sarà per tutti gli uomini; poi, quando vorremo delle formule nazionali, studieremo i fondamenti, i rapporti, le convenienze, e dopo aver detto ciò che appartiene all'uomo diremo ciò che appartiene al cittadino" (*Lettre à C. de Beaumont*, OC IV, 969).

stesso a non fidarmene. Il Dio che adoro non è affatto un Dio di tenebre, non mi ha dotato di un intelletto per vietarmene l'uso..."<sup>1</sup>.

Ma il cristianesimo evangelico e la religione naturale devono anche permettere una selezione critica: il Dio violento dell'Antico Testamento non sembra compatibile con il Padre buono proposto da Gesù e riconosciuto come tale dalla coscienza e dalla ragione. "Se dunque essa (la rivelazione) ci insegnasse soltanto cose assurde e irragionevoli, ci ispirasse soltanto sentimenti di avversione per i nostri simili e di timore per noi stessi, ci presentasse solo un Dio collerico, geloso, vendicativo, fazioso, un Dio che odia gli uomini, un Dio della guerra e delle battaglie sempre pronto a distruggere e a fulminare, che parla sempre di tormenti e di pene e si vanta di punire perfino gli innocenti, il mio cuore non sarebbe affatto attirato verso questo Dio terribile... Il vostro Dio non è il nostro, direi ai suoi sostenitori. Colui che inizia scegliendosi un solo popolo e respingendo il resto dell'umanità non è il padre comune degli uomini; colui che destina all'eterno supplizio la maggior parte delle sue creature non è il Dio clemente e buono che la ragione mi ha mostrato". D'altra parte il cristianesimo non può essere (a costo dell'ingiustizia di Dio) un privilegio geografico, storico, etnico o culturale; Dio è ugualmente presente all'umanità di ogni paese e di ogni tempo. "Se esistesse una Religione sulla terra al di fuori della quale non vi fosse che pena eterna, e in qualche luogo del mondo un solo mortale in buona fede non fosse stato colpito dalla sua evidenza, il Dio di questa Religione sarebbe il più iniquo e il più crudele dei tiranni"<sup>2</sup>.

La questione decisiva che ritorna con sempre maggior forza nel corso degli anni Sessanta è che non abbiamo per guida soltanto la ragione, ma il Vangelo stesso<sup>3</sup>. Da

---

<sup>1</sup> OC IV, 613-14; PF, 73-74. Dell'idea di creazione il Vicario diceva: "l'accetto nella misura in cui posso concepirla" (OC IV, 593; PF, 50), e anche qui il concepire, il comprendere, è la premessa indispensabile del credere. Vorrei aggiungere che questa teoria dell'evidenza ha, nella versione rousseauiana, un significato esistenziale o morale che l'avvicina a una teoria del "vissuto" (cfr. H. G. Gadamer, *Verità e metodo*, Bompiani, Milano 1983, 86-98); essa si sviluppa anche in altre direzioni, ad esempio per giustificare la credenza nell'immortalità dell'anima ("non posso concepire una distruzione simile dell'essere pensante, e non immaginando affatto come possa morire, suppongo che non muoia", OC IV, 590; PF, 47-48).

<sup>2</sup> OC IV, 613-14, 609-610; PF, 73, 69. Cfr. la *Lettre à d'Alembert*: "...sostengo che se le sacre scritture ci dessero di Dio un'idea indegna di Lui, bisognerebbe respingerle su questo punto, come voi respingete in geometria le dimostrazioni che portano a conclusioni assurde. Infatti, per quanto autentico possa essere il testo sacro, è ancora più credibile che la Bibbia sia alterata piuttosto che Dio sia ingiusto o malefico" (AL, 60-61; POL, 506-507). Inoltre OC I, 228-29; CF, 250-51.

<sup>3</sup> Cfr. la prima delle *Lettres écrites de la montagne* (OC III, 697; POL, 861): "I nostri proseliti baseranno la loro fede sopra due principi, che poi ne fanno uno solo: la ragione e il Vangelo; il secondo sarà tanto più immutabile in quanto si baserà sulla prima, e non su certi fatti che, richiedendo una testimonianza, affidano la religione al giudizio umano".

questo punto di vista infatti esiste una differenza essenziale fra la tradizione cattolica e quella protestante. Per i cattolici il Vangelo è la regola che l'autorità interpreta in modo vincolante, mentre per la chiesa evangelica il Vangelo è sì una legge, una regola, che però ognuno interpreta secondo la propria ragione individuale<sup>1</sup>. Viene così a crearsi un nuovo genere di immediatezza. "Il Vangelo è il documento che decide, e questo documento è fra le mie mani. In qualunque modo esso vi sia arrivato, e qualsiasi Autore lo abbia scritto, vi riconosco lo spirito divino: questo è immediato quanto può esserlo; non vi sono affatto uomini fra questa prova e me"<sup>2</sup>. E' evidente che sostenere la ragione, la critica di ogni tradizione religiosa, significava sostenere anche politicamente la sovranità della vita individuale, e affermare inoltre una relazione diretta fra Dio e l'uomo, che non si serve più della mediazione storica o sociale. Anche il Vangelo però, in quanto afferma (perfeziona, rafforza) ciò che è riconosciuto dalla ragione, costituisce un simile terreno di contatto. Esso, nella sua storicità, può dar luogo a molti dubbi ed essere in parte criticato; perché vi si trovano anche cose assurde e incomprensibili. D'altra parte la sua veridicità non è soggetta a prova empirica, poiché questa strada passerebbe di nuovo necessariamente attraverso testimonianze e autorità: "E' semplice, è naturale che Dio sia andato a cercar Mosè per parlare a Jean-Jacques Rousseau?"<sup>3</sup>.

E però, se su certi argomenti la ragione tace, se l'evidenza ci manca, potrà il sentimento sostituire la ragione e fornire così un orientamento, se non conoscitivo almeno pratico? Secondo i *Dialoghi*, uno scritto autobiografico dell'ultimo periodo, il sentimento prevale quando il giudizio non ha abbastanza elementi per decidersi (OC I, 879). Ma questo potrebbe riportarci a una religione storica o positiva, a una religione del cittadino senza la superiore garanzia di una religione universale, spirituale. Vi è, già verso la fine della *Professione di fede*, uno stato di difficoltà della ragione, e insieme un'inclinazione potente del cuore: "Rispetto alla rivelazione...se vedo in suo favore delle prove che non posso combattere, vedo anche contro di essa delle obiezioni che non posso risolvere. (...) Vi confesso anche che la maestà delle Scritture mi colpisce e la santità del Vangelo parla al mio cuore"<sup>4</sup>. Questa dissociazione può condurre dove effettivamente conduce, a un positivismo della rivelazione nella forma storica della nostra prima educazione infantile, a una sorta di nichilismo o di scetticismo: "Ritornate nella vostra patria, riprendete la religione dei vostri padri, seguitela nella sincerità del vostro cuore e non l'abbandonate più...Voi sentirete che nell'incertezza in cui ci troviamo è una presunzione imperdonabile quella di professare una religione diversa da quella in cui siamo nati" (OC IV, 631; PF, 92). Dunque il cuore ci ha portato a fare concessioni: concessioni agli uomini,

<sup>1</sup> OC III, 713-14; POL, 875-77 (seconda delle *Lettres écrites de la montagne*).

<sup>2</sup> OC IV, 994 (*Lettre à C. de Beaumont*).

<sup>3</sup> OC IV, 987 (*Lettre à C. de Beaumont*).

<sup>4</sup> OC IV, 625; PF, 85. Cfr. OC IV, 964 (*Lettre à C. de Beaumont*): "Non ho la fortuna di vedere nella rivelazione l'evidenza che essi vi trovano, e se mi decido a suo favore, è perché il mio cuore mi ci porta, perché essa non ha nulla che non sia consolante per me, e perché a respingerla le difficoltà non sono minori..."

concessioni alle autorità che non erano previste dalla ragione, ma che la ragione non ha potuto impedire ("Finché non si fanno concessioni all'autorità degli uomini e ai pregiudizi dei paesi in cui si è nati, i soli lumi della ragione, nell'educazione secondo natura, non possono condurci oltre la religione naturale", OC IV, 635-36; EM, 430-31). E' possibile che l'equilibrio ragione-sentimento (che sembra realizzato specialmente nelle nozioni di coscienza e di cuore) si spezzi in alcuni punti della *Professione di fede* e soprattutto negli scritti autobiografici dell'ultimo periodo (*Confessioni*, *Fantasticherie*, ecc.), e ciò dia come risultato una possibilità che non è propriamente rousseauiana ma che spiegherebbe la sua influenza sul XIX secolo francese e tedesco, il ritorno alla religione positiva come religione nazionale.

## RIVOLUZIONE

Rousseau si è detto completamente contrario allo scontro armato. Nelle *Confessioni* (Libro V) ricorda con orrore la situazione di quei due cittadini che, schierandosi in partiti contrari: il figlio in quello della borghesia, il padre in quello dei magistrati, si trovarono a Ginevra, nel 1737, nella necessità di combattersi. "Questo spettacolo spaventoso mi fece un'impressione talmente profonda che giurai a me stesso di non immischiarmi mai in nessuna guerra civile, e di non sostenere mai all'interno la libertà con le armi, né con la mia persona né di mia scelta, se mai fossi rientrato nei miei diritti di cittadino"<sup>1</sup>. Per quanto riguarda la Francia, egli si mostra consapevole di tutti i motivi di scontento e addirittura del "prossimo sfacelo" che minaccia questo Stato, ma la situazione non lo spinge alla lotta, semmai a un certo isolamento: "Tale previsione m'indusse più volte a chiedermi se non avrei dovuto cercare io stesso un asilo fuori del regno, prima dei disordini che pareva lo minacciassero. Ma, rassicurato dalla mia piccolezza e dal mio temperamento pacifico, credetti che, nella solitudine in cui volevo vivere, nessun temporale poteva arrivare fino a me..." (OC I, 565; CF, 619). Rousseau ha poi confermato, quasi alla fine della sua vita, nel *Terzo Dialogo* (1775), questo significato della sua opera politica: "Aveva lavorato per la sua patria e per i piccoli Stati fatti come lei... Ma...le grandi nazioni hanno preso come indirizzato a loro ciò che era stato detto per le piccole repubbliche, e ci si è ostinati a vedere un promotore di disordini e di sommosse nell'uomo che più di tutti gli altri al mondo ha un vero rispetto per le leggi, per le costituzioni nazionali, e che ha la più grande avversione per le rivoluzioni e per i mestatori di ogni specie, che dal canto loro non gliela perdonano" (OC I, 935; OPE, 1284).

Ovviamente rimane possibile attribuire a queste affermazioni un valore diverso se le prendiamo come un tentativo di migliorare le sue relazioni con il mondo esterno, di essere compreso e amato nel periodo che seguiva alle condanne e in cui infuriava la persecuzione. Ma se fosse così, se egli avesse ritrattato soltanto successivamente alcune posizioni di critica attiva e potenzialmente eversiva nei confronti del potere, come avrebbe potuto scrivere, nel 1762, che "l'educazione pubblica non esiste più e

<sup>1</sup> OC I, 215-16; CF, 236. Questa posizione viene ribadita ulteriormente nel Libro XII (OC I, 609; CF, 667).

non può più esistere, perché dove non è più patria non possono essere più cittadini. Queste due parole, patria e cittadino, debbono essere cancellate dalle lingue moderne"<sup>1</sup>

La questione va inserita nel quadro più ampio della sua filosofia della storia (cfr. Rallentamento). Sono tra le pagine più famose del *Contratto sociale*, quelle in cui si dichiara l'inefficacia della violenza politica come strumento di libertà, o la si condiziona a momenti particolari nella vita dei popoli, che si troverebbero comunque in una fase giovanile e non in quella della maturità: "La maggior parte dei popoli, come degli uomini, non sono docili che nella giovinezza; invecchiando diventano incorreggibili. Una volta che i costumi siano fissati e i pregiudizi radicati, è impresa pericolosa e vana volerli riformare...Ciò non significa che, come accade durante certe malattie che sconvolgono la testa degli uomini e tolgono loro il ricordo del passato, non si trovino qualche volta nella vita degli Stati epoche violente in cui le rivoluzioni producono nei popoli ciò che certe crisi producono negli individui; in cui l'orrore del passato prende il posto dell'oblio, e in cui lo Stato, distrutto dalle fiamme delle guerre civili, rinasce per così dire dalla sua cenere, e riprende il vigore della giovinezza uscendo dalle braccia della morte...". Tuttavia questi avvenimenti richiedono circostanze eccezionali e non potrebbero nemmeno ripetersi, perché un popolo può ottenere la libertà se la sua condizione è abbastanza primitiva, le dimensioni del paese notevolmente ridotte; mentre cadrebbe soltanto in schiavitù se poi, in seguito, cercasse di trasformarsi con la forza. "Allora i torbidi possono distruggerlo senza che le rivoluzioni possano rigenerarlo; e, non appena le sue catene siano infrante, esso cade a pezzi e non esiste più: ha bisogno ormai di un padrone e non di un liberatore"<sup>2</sup>.

Le cose appaiono alquanto diverse se ci si riferisce a una nota che è ancora inserita nel corpo del *Contratto sociale* (OC III, 420; CS, 114). L'idea fondamentale è che possa esservi una tranquillità sinistra, la pace dello sfruttamento mantenuto con la forza delle armi; e allora è preferibile un po' di agitazione. Come Rousseau aveva già detto nel capitolo sulla schiavitù, un re non mantiene un popolo, anzi è mantenuto da esso; "e, secondo Rabelais, un re non vive di poco" (OC III, 355; CS, 15). La vera disgrazia, il male assoluto, è la stabilità di un potere arbitrario che spremendo la popolazione, mantenga una corte sempre più ricca e fastosa, senza nessuna

---

<sup>1</sup> OC IV, 250; EM, 13. Jean Starobinski sottolinea - occupandosi degli scritti autobiografici dell'ultimo periodo - che "un Rousseau innocente ha scritto solo opere innocenti", e che quest'atteggiamento potrebbe condurlo a presentare il *Contratto sociale* come un lavoro di riflessione astratta, per il quale l'autore non aveva previsto alcuna applicazione (cfr. *J.-J. Rousseau. La transparence et l'obstacle* cit., 46 nota 1). Secondo Derathé "qualsiasi cosa ne abbia detto, Rousseau non ha mai creduto che l'applicazione dei suoi principi dovesse limitarsi a Ginevra, o anche ai piccoli Stati" (*J.-J. Rousseau et la science politique de son temps* cit., 11).

<sup>2</sup> OC III, 385; CS, 61-62. Cfr. OC III, 431; CS, 129: "Considerata attentamente ogni cosa, non vedo ormai come sia possibile al corpo sovrano conservare da noi l'esercizio dei suoi diritti, se lo Stato non è molto piccolo".

prospettiva di mutamento; non una situazione di crisi, anche se questa portasse con sé qualche rischio di scontro armato. "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...Le sommosse, le guerre civili spaventano molto i capi; ma esse non costituiscono le vere disgrazie dei popoli, che anzi possono avere un po' di tregua mentre si disputa su chi sarà il loro tiranno. E' dal loro stato permanente che nascono le prosperità o calamità reali; quando tutto resta schiacciato sotto il giogo, tutto deperisce; è allora che i capi li distruggono a loro agio, *ubi solitudinem faciunt, pacem appellant*"<sup>1</sup>. Il valore essenziale, da non abbandonare mai, che costituisce il nostro stesso essere (sia nel *Contratto sociale* che nel *Discorso sull'ineguaglianza* umanità e libertà finiscono per coincidere<sup>2</sup>), è la libertà; ed è per questo che il capitolo sulla schiavitù, che troviamo quasi in apertura nel *Contratto*, non affronta una questione particolare, ma il centro stesso della proposta politica complessiva: si deve obbedire soltanto alla legge, e ogni diversa prospettiva (dipendenza personale da un re, da un partito, ecc.) ci scioglie da ogni impegno, ci restituisce a una situazione più arretrata in cui vale soltanto la forza. "Un po' di agitazione dà impulso alle anime, e ciò che fa veramente prosperare la specie è non tanto la pace quanto la libertà" (OC III, 420; CS, 114).

Vorrei ricordare, per concludere questa voce, l'analogia strutturale che lega l'evoluzione di Giulia nella *Nuova Eloisa* (cfr. Passione e matrimonio) e l'evoluzione - soltanto possibile - di alcune società nel *Contratto sociale*. "Penso che una volta corrotta - afferma Giulia nella famosa Lettera XVIII della Terza Parte - un'anima è corrotta per sempre, e da sola non ritorna più al bene; a meno che qualche subitanea rivoluzione, qualche improvviso mutamento di fortuna e di situazione non cambi di colpo i suoi rapporti, e con una violenta scossa non l'aiuti a ritrovare una sicura base. Rotte tutte le sue abitudini, e modificate le sue passioni, in quel generale scombussolamento a volte si riprende il carattere primitivo, si diventa come un essere nuovo, appena uscito dalle mani della natura" (OC II, 364; NH, 384).

## SCHIAVITÙ

E' importante anzitutto sottolineare che il problema della schiavitù, che Rousseau affronta nelle prime pagine del *Contratto sociale* (Libro I, IV), non è una questione particolare, sia pure importante, nel pensiero dell'autore, ma investe una delle strutture centrali dell'opera, l'eliminazione della dipendenza personale (di un uomo nei confronti di un altro) e la sottomissione esclusiva alla legge, come base della nuova costruzione politica. L'essenza dell'ineguaglianza (e, in fondo, della tirannia)

<sup>1</sup> "Dove fanno il deserto, lo chiamano pace": Tacito, *Agricola*, XXXI.

<sup>2</sup> Cfr. OC III, 355-57, 440 (CS, 15-17, 143) e OC III, 141-42, 183-84 (IN, 109-110, 153).

consiste in una situazione nella quale l'esercizio attivo della cittadinanza (sovranità) è separato dall'obbedienza del cittadino-suddito, cosicché un gruppo - non importa quanto numeroso - provvede alla formazione delle leggi, ma non obbedisce, un altro gruppo invece obbedisce, ma non comanda. In questo modo vi sono già padroni e schiavi, e questo è "l'ultimo grado dell'ineguaglianza": "finché nuovi rivolgimenti dissolvono completamente il governo o lo riavvicinano all'istituzione legittima" (OC III, 187; IN, 157).

Si cade in schiavitù anche quando si delega l'esercizio della sovranità. Nella Grecia antica, "tutto quello che il popolo doveva fare lo faceva da sé; esso era continuamente adunato nella piazza. Abitava in un clima dolce; non era avido; gli schiavi facevano i suoi lavori; il suo grande problema era la sua libertà. Non avendo più gli stessi vantaggi, come conservare gli stessi diritti?" (OC III, 430-31; CS, 128). Naturalmente non si tratta di restaurare il diritto di schiavitù, che Rousseau ha già respinto ripetutamente nel corso dell'opera; "dico soltanto le ragioni per cui i popoli moderni che si credono liberi hanno rappresentanti e i popoli antichi non ne avevano. Comunque sia, nel momento in cui un popolo si dà dei rappresentanti, non è più libero; esso non esiste più" (OC III, 431; CS, 129). In seguito però, nelle *Considerazioni sul governo di Polonia* (1772), Rousseau sceglie un atteggiamento più complesso e soprattutto più realista. Dovendo occuparsi di un grande Stato, dichiara che "il potere legislativo non può manifestarsi direttamente, può agire soltanto attraverso deputati" (OC III, 978). Non si tratta più, come nel *Contratto sociale*, di fare a meno dei rappresentanti, ma di cambiarli spesso e di legarli con mandati imperativi, cioè con istruzioni cui devono attenersi; ed è su questa loro fedeltà alle assemblee, cioè alla volontà popolare, che saranno giudicati in seguito (OC III, 979-80).

I ragionamenti favorevoli alla schiavitù, che vengono confutati nel *Contratto sociale*, sono sostanzialmente quattro. Se anche ammettiamo per un momento (Grozio, Pufendorf) che un uomo si venda in cambio del proprio sostentamento (tesi comunque già respinta nel secondo *Discorso*, perché non è possibile alienare la nostra qualità di uomini, cfr. Libertà), un popolo per che cosa potrebbe vendersi? Non è il che gli procura di che vivere, anzi è chiaramente il contrario; "e, secondo Rabelais, un re non vive di poco" (OC III, 355; CS, 15). Vi è poi l'idea che il despota assicuri la tranquillità dei sudditi; ma Rousseau si è sempre tenuto più vicino a Locke che a Hobbes, nell'affermare che questo non è veramente lo scopo della società civile, che non vi può essere pace senza libertà (OC III, 523; EC, 139). Anzi in una nota del *Contratto sociale* (Libro III, IX) si sostiene che le sommosse o le guerre civili non sono le vere disgrazie dei popoli: "Un po' di agitazione dà impulso alle anime, e ciò che fa veramente prosperare la specie è non tanto la pace quanto la libertà" (cfr. Rivoluzione). E poi chi ci assicura che le guerre fra Stati, o una fiscalità insensata, non tormentino i cittadini più dei loro eventuali dissensi? Bisogna anche chiarire il senso di questa tranquillità; potrebbe essere "l'ultimo termine dell'ineguaglianza", nel quale "tutti gli individui ridivengono uguali, perché non sono niente"; ma questa condizione autorizzerebbe la ribellione e la lotta, perché alla violenza del padrone si può legittimamente opporre la violenza dello schiavo. "La sommossa che finisce con

lo strangolare o detronizzare un sultano è un atto altrettanto giuridico quanto quelli con cui egli alla vigilia poteva disporre della vita e dei beni dei suoi sudditi. Solo la forza lo sorreggeva, solo la forza lo abbatte; tutto avviene in tal modo secondo l'ordine naturale"<sup>1</sup>.

Vi sarebbe poi l'idea di una schiavitù trasmessa o causata dai genitori, perché essi stessi schiavi o venditori dei loro figli: ma questo è impossibile, perché mentre la prima ipotesi esclude l'umanità del nuovo nato ("i giureconsulti, che con gravità hanno sentenziato che il figlio di una schiava nasce schiavo, hanno deciso in altri termini che un uomo non nasce uomo"), la seconda invece supera di gran lunga i diritti della paternità: perché la libertà non è qualcosa che il figlio abbia ricevuto dal padre, insieme eventualmente con i suoi beni, ma essa gli viene direttamente dalla natura<sup>2</sup>. L'ipotesi più interessante è però quella di Hobbes, secondo il quale la schiavitù deriverebbe legittimamente da una conversione del diritto di uccidere (vantaggiosa per entrambe le parti) che il vincitore possiede nei confronti del vinto. Ma lo stato di guerra non è, per Rousseau, lo stato normale o naturale dell'umanità; esso dipende da una socializzazione che, pur avendo abbandonato lo stato di natura, mantiene la scissione tra pubblico e privato, individuo e cittadino; ovvero da una rivendicazione della proprietà privata che sia superiore o preliminare rispetto alla legge. "E' il rapporto delle cose e non quello degli uomini che costituisce la guerra; e poiché lo stato di guerra non può nascere dalle semplici relazioni personali ma solamente dalle relazioni reali, la guerra privata o tra uomo e uomo non può esistere, né nello stato di natura, dove non vi è proprietà costante, né nello stato sociale, dove tutto è sotto l'autorità delle leggi"<sup>3</sup>.

Finora abbiamo parlato di schiavitù in senso giuridico, tentando cioè di ritrovarne una legittimità che si è rivelata inesistente ("Queste parole, *schiavitù* e *diritto*, sono contraddittorie; esse si escludono a vicenda")<sup>4</sup>. Ma un'altra schiavitù può derivare dall'organizzazione sociale, e prendere la forma di una dipendenza economica. Rousseau ha condannato molto spesso la divisione del lavoro e l'aumento dei bisogni, che nelle società sviluppate rendono gli individui dipendenti gli uni dagli altri. Ha ricordato la tesi (che egli riferiva soprattutto a Mandeville, nella Prefazione al *Narciso* e nel secondo *Discorso*) secondo la quale il perseguimento dell'interesse individuale conduce a un più alto livello di sviluppo sociale (la dipendenza reciproca, i bisogni reciproci, producono "interessi comuni", e ognuno deve contribuire alla felicità degli altri per poter fare la propria); ma ha respinto questa concezione

<sup>1</sup> OC III, 191; IN, 161-62. Cfr. *Frammenti politici*, VII, 2 (OC III, 523; EC, 139) e *Manoscritto di Ginevra*, Libro I, Cap. V (OC III, 302; SP II, 26).

<sup>2</sup> OC III, 183-84; IN, 153. Cfr. OC III, 356, 440; CS, 16, 143: "Decidere che il figlio di una schiava nasca schiavo, vuol dire decidere che non nasca uomo".

<sup>3</sup> OC III, 357; CS, 17. Cfr. OC III, 170; IN, 139: "Infatti, secondo l'assioma del saggio Locke, *non potrebbe esserci offesa dove non c'è proprietà*".

<sup>4</sup> OC III, 358; CS, 19. Cfr. il *Discorso sull'economia politica*: "Io non parlo affatto della schiavitù: questa, infatti, è contraria alla natura e nessun diritto può autorizzarla" (OC III, 243; EC, 35).

ottimistica ritenendo che l'integrazione sempre più stretta produce occasioni di conflitto inevitabili, e ognuno deve arrangiarsi a spese degli altri, truffandoli, asservendoli, rovinandoli. "La folla si trascina nella miseria, e tutti sono schiavi del vizio. I crimini non commessi sono già al fondo dei loro cuori, e ciò che manca alla loro esecuzione è la sicurezza dell'impunità"<sup>1</sup>. E i servi non sono meno corrotti dei padroni: un cittadino delle nostre società (come Rousseau stesso aveva personalmente sperimentato) "fa la corte ai potenti che odia e ai ricchi che disprezza; non risparmia niente per ottenere l'onore di servirli; si vanta orgogliosamente della sua pochezza [bassesse] e della loro protezione e, fiero della sua schiavitù, parla con disprezzo di coloro che non hanno l'onore di dividerla" (OC III, 192; IN, 162).

Già nel suo primo *Discorso* Rousseau aveva attribuito alle arti e alle scienze non la schiavitù in quanto tale, ma la dimenticanza, l'incoscienza della schiavitù: "Mentre il governo e le leggi provvedono alla sicurezza e al benessere degli uomini associati, le scienze, le lettere, le arti, meno dispotiche e forse più potenti, stendono ghirlande di fiori sulle ferree catene che li gravano, soffocano in loro il sentimento di quella libertà originaria per cui sembravano nati; li rendono amanti della loro schiavitù, ne fanno, come si dice, dei popoli civili" (OC III, 6-7; SP I, 6). E subito dopo, nella sua *Ultima risposta* (e ben prima del secondo *Discorso*) aveva individuato il nodo della proprietà privata come la radice di ogni dipendenza: "Prima che si inventassero queste orribili parole, *tuo* e *mio*; prima che esistesse quella specie di uomini crudeli e brutali che si chiamano padroni, e quell'altra specie di uomini, furfanti e bugiardi, che si chiamano schiavi...vorrei proprio che mi si spiegasse in che potevano consistere i vizi, i delitti che vengono loro rimproverati con tanta enfasi" (OC III, 80; SP I, 70-71). Prima di tutto ciò, quindi, la natura era buona, l'uomo era innocente, e soprattutto libero. Il *Contratto sociale* lo dice all'inizio, nel modo più chiaro ma in una formula eccezionalmente densa: "L'uomo è nato libero, e dovunque è in catene. C'è chi si crede padrone di altri, ma è più schiavo di loro. Come è avvenuto questo cambiamento? Lo ignoro. Che cosa può renderlo legittimo? Ritengo di poter risolvere questo problema" (OC III, 351; CS, 9). Coloro che, pur essendo padroni, sono anche schiavi, dipendono dal sistema generale dei bisogni nelle società sviluppate (cfr. Divisione del lavoro), cioè dall'infinità del desiderio e insieme dalla loro scarsa o inesistente possibilità di soddisfarlo. "L'uomo isolato è un essere talmente debole o almeno un essere la cui forza è a tal punto commisurata ai suoi bisogni naturali e al suo stato primitivo che, per poco che questo stato cambi e quei bisogni aumentino, egli non può più fare a meno dei suoi simili: e quando, a forza di aumentare, i suoi desideri abbracciano tutta la natura, il concorso di tutto il genere umano basta appena

---

<sup>1</sup> Prefazione al *Narciso*, OC II, 968-69. Cfr. il *Discorso sull'ineguaglianza* (Nota IX): "Se mi si rispondesse che la società è fatta in modo tale che ogni uomo guadagna nel servire gli altri, replicherei che questo andrebbe benissimo se egli non guadagnasse ancor più nel nuocere loro. Non esiste guadagno legittimo che non possa essere superato da ciò che può essere guadagnato illegittimamente e il torto che si fa al prossimo è sempre più lucroso di un servizio" (OC III, 203; IN, 182).

per appagarli. E' così che le stesse cause che ci rendono malvagi ci rendono anche schiavi..."<sup>2</sup>.

## STORIA

Rousseau è un filosofo della storia nel duplice senso che questa denominazione ha assunto nella tradizione filosofica: egli ha impostato un problema di metodo, che riguarda la conoscenza storica, e ha descritto un divenire dell'umanità, reale o soltanto probabile, dotato di un senso, di una direzione determinata, e scandito da precisi passaggi. Dal primo punto di vista, abbiamo numerose indicazioni che riguardano lo stato di natura, la sua conoscibilità, il carattere di passato reale dell'umanità oppure di semplice ipotesi teorica, che gli viene attribuito; dal secondo poi, dovremo osservare una speciale incertezza o problematicità che non tocca sostanzialmente ciò che è avvenuto finora, ma lo sviluppo delle società moderne (cfr. Futuro, Rallentamento), e perciò l'esito positivo o negativo di tutta la storia umana.

La sua diffidenza nei confronti della storiografia empirica si esprime dappertutto: occorre costruire un modello, non arbitrario perché fondato sul "cuore", sul sentimento interiore (OC I, 936), di ciò che l'umanità poteva essere essenzialmente e originariamente (oscillazione tra passato reale e riferimento ideale), e poi studiare come questa struttura si modifica sulla base delle circostanze. "Senza tali ricerche, la storia non presenta alcuna utilità per noi e la conoscenza dei fatti, senza quella delle loro cause, non serve che a sovraccaricare la memoria, senza profitto per l'esperienza e senza piacere per la ragione" (*Frammenti politici*, X, 1)<sup>3</sup>. Abbiamo così una storia congetturale, come dirà poi il *Discorso sull'ineguaglianza*: e non soltanto nel senso che la "storia ipotetica dei governi", cioè delle forme di società, "è per l'uomo una lezione istruttiva sotto tutti gli aspetti" (OC III, 127; IN, 92), ma anche perché l'immaginazione - nutrita di riferimenti autobiografici - scava più a fondo, coglie più facilmente una verità, quando si tratta di fissare, nell'attuale costituzione dell'uomo, ciò che formava il fondo naturale, originario, del suo essere. "Mi sono soffermato così a lungo sulla descrizione ipotetica [sur la supposition] di questa condizione primitiva, perché esistono antichi errori e inveterati pregiudizi da distruggere e ho pensato di dover scavare fino alla radice e mostrare nel quadro del vero stato di natura quanto l'ineguaglianza, anche naturale, sia lontana dall'aver in tale stato quella realtà ed influenza che pretendono i nostri scrittori" (OC III, 160; IN, 128).

<sup>2</sup> *Frammenti politici*, II, 11 (OC III, 479; EC, 90). Questo frammento costituisce una variante (o prima redazione) di un passo del *Manoscritto di Ginevra*, I, II, cfr. OC III, 281-82 (SP II, 3-4).

<sup>3</sup> OC III, 529; EC, 144. Si tratta anche qui della ricerca di un diverso modello culturale: "Mi pare che quando si ha l'intelletto aperto grazie all'abitudine di riflettere, è sempre preferibile trovare in sé le cose che si possono trovare nei libri: questo è il vero segreto di adattare bene alla propria testa e di appropriarsele. Mentre che accettandole così come ce le comunicano, quasi sempre stanno sotto una forma che non è la nostra" (OC II, 58; NH, 68-69).

Gli errori, i pregiudizi, sono poi quelli che egli attribuisce principalmente a Hobbes (riguardo alla naturale conflittualità del genere umano: OC III, 152-56; IN, 120-24), ma non soltanto: si tratta in generale di non attribuire alla natura, all'origine, gli accrescimenti o le deformazioni della vita sociale. "I miei lettori non debbono quindi immaginare che io mi illuda di aver visto ciò che mi è sembrato tanto difficile da vedere. Ho iniziato qualche ragionamento, ho azzardato qualche congettura... Infatti non è compito lieve distinguere gli elementi originari dagli artificiali nell'attuale natura dell'uomo, e conoscere bene uno stato che non esiste più, che forse non è mai esistito, che probabilmente non esisterà mai, ma di cui pure è necessario avere nozioni esatte, per ben capire il nostro stato presente" (OC III, 123; IN, 88).

Occorre dunque "mettere da parte tutti i fatti", sia quando vogliamo fissare i principi di una società giusta ("Ma io vado in cerca del diritto e della ragione e non contesto i fatti": OC III, 297; SP II, 20-21), che quando cerchiamo un'idea della natura umana: in questo procedimento non facciamo altro che seguire la lezione fondamentale della fisica moderna. "Non bisogna considerare le ricerche nelle quali potremo addentrarci a proposito di questo argomento come verità storiche, ma solamente come ragionamenti ipotetici e condizionali, più adatti a chiarire la natura delle cose che a mostrarne l'effettiva origine, e simili a quelli che fanno quotidianamente i nostri fisici sulla formazione del mondo" (OC III, 132-33; IN, 98-99).

Resta naturalmente il problema di una regressione verso l'origine che viene espressa sovente, in termini metaforici, come sguardo a un passato reale ("I tempi di cui mi accingo a parlare sono remoti"<sup>1</sup>), ma che va intesa come riferimento a un senso, a una costruzione ideale che non è però astratta, perché confermata da una visione interiore dei "principi delle passioni degli uomini" (OC III, 529; EC, 144). Essa si sviluppa poi nei diversi momenti storico-ideali - e non meramente fattuali - che conducono alla società moderna: le prime società selvagge, l'istituzione della famiglia e della proprietà, la formazione dello Stato e delle leggi.

Per quanto riguarda la filosofia della storia nell'altro senso, non ne seguirò tutti i passaggi, ma cercherò di affrontare una questione che mi pare decisiva: l'applicazione del contratto sociale alla società moderna, e dunque la scelta della lotta oppure della passività, dell'abbandono, il rifugiarsi nei piccoli Stati o comunque in una condizione storicamente marginale. Abbiamo già visto (nelle voci Futuro e Rallentamento) le ragioni che militano contro quest'applicazione, e dunque mi rimane soltanto di mostrare come Rousseau concepisca talvolta la socializzazione del contratto come una socializzazione totale (il cittadino "votato corpo e anima alla comunità"<sup>2</sup>) che viene a completare, o a superare, la socializzazione imperfetta che è propria della società moderna (e di qualsiasi società finora realizzata). Da questo

---

<sup>1</sup> OC III, 133; IN, 99. Cfr. OC IV, 407-08; EM, 186: "Più ci allontaniamo dallo stato di natura, più perdiamo i nostri gusti naturali; o meglio, l'abitudine fa nascere in noi una seconda natura, che si sostituisce così profondamente alla prima che questa, ormai, nessuno di noi la conosce più".

<sup>2</sup> B. Groethuysen, *Filosofia della rivoluzione francese*, Il Saggiatore, Milano 1967, 343.

punto di vista si possono correggere certe tesi di Starobinski. Perché, nell'espone l'interpretazione dialettica di Engels nell'*Anti-Dühring* (il dispotismo finale del *Discorso sull'ineguaglianza* è la negazione della natura; il *Contratto sociale* rappresenta la negazione della negazione, cioè l'instaurazione di una società giusta), lo studioso svizzero afferma che "se consideriamo separatamente il *Contratto sociale*, nulla vi ricorda le circostanze storiche presenti o future. L'ipotesi del contratto si colloca all'inizio della vita sociale, all'uscita dallo stato di natura. Non vi si tratta di distruggere una società imperfetta per stabilire la libertà ugualitaria... Il patto sociale non si compie nella linea evolutiva descritta dal secondo *Discorso*, ma in un'altra dimensione, puramente normativa e situata fuori del tempo storico"<sup>1</sup>. Ora, l'interpretazione di Engels è certamente azzardata ed è giusto rifiutarla, almeno come interpretazione del rapporto fra le diverse opere di Rousseau. Ma il contratto non si colloca, o non si colloca sempre, all'uscita dallo stato di natura. Nella Prefazione del secondo *Discorso* leggiamo: "Pensando a cosa ci saremmo ridotti abbandonati a noi stessi, dobbiamo imparare a benedire colui la cui mano benefica, correggendo le nostre istituzioni e dando loro uno stabile assetto, ha impedito i disordini che ne sarebbero risultati, e fa nascere la nostra felicità proprio dalle facoltà che sembravano dover portare al culmine la nostra miseria" (OC III, 127; IN, 92).

La personalità cui ci si rivolge è il legislatore, "funzione singolare e superiore che non ha niente di comune con l'autorità umana" (OC III, 382; CS, 57); le facoltà che vengono invocate sono quelle della ragione, della moralità, della cultura, le quali ci hanno condotto fino alla deprecabile situazione attuale, ma possono essere usate diversamente. "Se l'uomo vivesse isolato sarebbe poco avvantaggiato rispetto agli altri animali. E' nelle reciproche relazioni che si sviluppano le più sublimi facoltà e si rivela l'eccellenza della sua natura... soltanto diventando socievole egli diventa un essere morale, un animale ragionevole, il re degli altri animali e l'immagine di Dio sulla terra" (*Frammenti politici*, II, 8)<sup>2</sup>. Dunque le società che già esistono sono anche fonte di progresso, di elevazione: e però sono anche diversissime tra loro, incapaci di unificare realmente la vita umana ("rendete uno l'uomo, lo renderete felice quanto può esserlo": OC III, 510; EC, 124), prigioniere di una falsa distinzione di pubblico e di privato. "Ci sono mille maniere di radunare gli uomini, ma ce n'è una sola di unirli. Perciò in quest'opera mi limito a offrire un solo metodo per la formazione delle società politiche, anche se nella moltitudine di aggregati che esistono attualmente sotto questo nome non ce ne sono forse neppure due che si siano formati alla stessa maniera; e neppure uno che sia stato costituito nella maniera stabilita da me. Ma io vado in cerca del diritto e della ragione e non contesto i fatti" (OC III, 297; SP II, 20-21). Ci sono società, o meglio ci sono aggregati, ma nessuno che abbia la forma del patto sociale. Rousseau chiarisce (in un passo del *Manoscritto di Ginevra* compreso nei *Frammenti politici*, II, 12)<sup>3</sup> che la società non era naturale per gli

<sup>1</sup> J. Starobinski, *J.-J. Rousseau. La transparence et l'obstacle* cit., 44-45.

<sup>2</sup> OC III, 477; EC, 88-89. Cfr. pure V, 6 e X, 1 (OC III, 504-05, 529-30; EC, 118, 144-45).

<sup>3</sup> Cfr. OC III, 288 e 479-80; SP II, 10-11 e EC, 91.

uomini, e che la sua nascita procura soprattutto malvagità e infelicità (la conflittualità hobbesiana, respinta nella descrizione dello stato di natura, ritorna come caratteristica di relazioni fondate sull'amor proprio); poi abbozza un'idea della società civile moderna, la quale non prevede la forma della cittadinanza universale (sovranità e obbedienza alla legge) ma mescola sottomissione e indipendenza, lasciando che il padrone e il servo si corrompano a vicenda (OC IV, 311; EM, 82). Rousseau esprime questa situazione dicendo che "le leggi della giustizia e dell'uguaglianza" non sono nulla "per quelli che vivono ad un tempo nell'indipendenza dello stato di natura e sottomessi ai bisogni dello stato sociale", e tuttavia la descrizione più ampia della scissione la troviamo nelle prime pagine dell'*Emilio*: "Colui che nell'ordine civile vuol conservare il primo posto ai sentimenti naturali non sa quello che vuole. Sempre in contraddizione con se stesso, sempre oscillante tra inclinazioni e doveri, non sarà mai né uomo né cittadino, non sarà buono né per sé né per gli altri; sarà un uomo dei nostri tempi, un Francese, un Inglese, un borghese; non sarà niente" (OC IV, 249-50; EM, 12-13).

A questa descrizione non segue però alcun cenno di scoraggiamento. Non dobbiamo pensare che virtù e felicità siano perdute per sempre, che Dio ci abbia abbandonato ad uno stato di corruzione irreversibile: "sforziamoci di trarre dal male stesso il rimedio che deve guarirlo (NB, la formula della Prefazione al *Discorso*): per mezzo di nuove associazioni rimediamo al vizio interno dell'associazione generale". Lo stesso concetto viene ribadito in riferimento all'articolo "Diritto naturale" di Diderot, pubblicato nel V volume dell'*Enciclopedia* (1755): "mostriamogli nell'attività umana perfezionata il rimedio ai mali che l'attività umana ai suoi inizi fece alla natura", e tutti i riferimenti successivi indicano, senza possibilità di dubbio, il contratto sociale ("l'amabile accordo della giustizia e della felicità" è una variante del testo del *Contratto*: "accordo mirabile dell'interesse con la giustizia", e "il piacere di moltiplicare il suo essere nell'unione con i suoi simili" una variante del testo dell'*Economia politica*: "La virtù del primo [allievo di Socrate] farà la sua felicità; il secondo [emulo di Catone] cercherà la sua in quella di tutti")<sup>1</sup>.

## TEODICEA

La "giustificazione di Dio" per l'esistenza del male nel mondo, nonché la conciliazione della libertà umana con la prescienza e provvidenza divine, erano discipline ampiamente trattate nel corso del XVII e XVIII secolo. Che cosa mai Rousseau avrebbe potuto aggiungere alle riflessioni di Leibniz, Shaftesbury e Pope? Voltaire aveva scritto un *Poema sul disastro di Lisbona* (marzo 1756), in occasione di un terremoto che aveva distrutto la città, e Rousseau aveva risposto in una *Lettera a Voltaire* che porta la data del 18 agosto dello stesso anno. Si trattava, naturalmente, di confutare il pessimismo antropologico e metafisico del grande scrittore: "Colpito, nel vedere quel pover'uomo schiacciato, per così dire, dalla prosperità e dalla gloria, declamare nondimeno amaramente contro le miserie della vita, e ripeter sempre che

<sup>1</sup> Cfr. OC III, 374 e 255; CS, 46 e EC, 51.

tutto va male, concepì l'insensato progetto di farlo rientrare in se stesso, e di provargli che tutto va bene. Voltaire, pur mostrando sempre di credere in Dio, realmente non ha mai creduto che nel diavolo, perché il suo preteso Dio non è che un essere malefico, il quale, secondo lui, non trova gusto che a nuocere...". Rousseau prosegue con un riferimento alle proprie vicende personali, che lo rendono ben più adatto a valutare le situazioni di difficoltà della vita umana, e infine proclama l'innocenza della Provvidenza divina: il male ha origine "negli abusi che l'uomo ha fatto delle sue facoltà più che nella stessa natura" (OC I, 429; CF, 470-71).

La questione, però, a questo punto, non sembra affatto risolta. "Tutte le cose sono create buone da Dio - dirà l'*Emilio* qualche anno dopo - tutte degenerano tra le mani dell'uomo" (OC IV, 245; EM, 7). Ma come è possibile sostenere questa dottrina, se Rousseau stesso ha mantenuto la tesi di una bontà originale dell'uomo, facendone addirittura uno degli elementi centrali del suo pensiero? Si trattava, apparentemente, di un dilemma insolubile, e la sua lotta per la "giustificazione di Dio" non poteva che dispiacere al gruppo dell'*Enciclopedia*, al barone d'Holbach e ai suoi amici; mentre l'affermazione rigorosa della bontà naturale gli procurava le più decise condanne delle chiese. Forse uno degli equivoci più dolorosi e difficili della sua vita fu proprio questo, di non comprendere i motivi di un'opposizione così dura da parte dell'autorità ecclesiastica, e di non vedere che violenza e arbitrio là dove esisteva anche una ragione. Quello che divide Rousseau da tutte le forme tradizionali della fede (senza considerare in questa sede la profondità o la sincerità del suo sentimento religioso) è la decisione con cui rifiuta qualsiasi idea di una colpa originale dell'uomo. Ad esempio, nella discussione che i protagonisti della *Nuova Eloisa* conducono sulla preghiera, Giulia vede la necessità della purificazione, dovuta alle nostre colpe ("Siamo liberi, è vero, ma siamo ignoranti, deboli, inclini al male..."), Saint-Preux invece non ne vede la ragione, perché ritiene che l'uomo abbia già ricevuto da Dio tutti gli strumenti necessari, ed egli sia sostanzialmente integro, capace di corrispondere alla volontà di Dio: "Creando l'uomo egli l'ha dotato di tutte le facoltà necessarie perché potesse compiere ciò che esigeva da lui, e quando gli chiediamo di poterlo compiere bene non gli domandiamo cosa che già non ci abbia dato. Ci ha dato la ragione per discernere cosa è bene, la coscienza per amarlo e la libertà per

sceglierlo. In questi doni sublimi consiste la grazia divina..." (OC II, 672-73, 683; NH, 696-97, 707-08).

Non vi era quindi nessun accordo, nessun compromesso possibile, perché il dogma del peccato originale, nel XVII come nel XVIII secolo, costituiva il centro della dottrina cattolica e di quella protestante. Ma questa convinzione, che il male radicale fosse iscritto nella natura umana, trovava in Rousseau un avversario tenace e pericoloso. Perciò in questo senso la Chiesa non si è sbagliata: anzi ha colto subito, con molta sicurezza e lucidità, il punto decisivo. La *Professione di fede* aveva confermato quella posizione ("Non gli domando nemmeno il potere di agire bene; perché chiedergli ciò che mi ha dato? Non mi ha forse dato la coscienza per amare il bene, la ragione per conoscerlo, la libertà per sceglierlo?", OC IV, 605; PF, 64). Il provvedimento con cui Christophe de Beaumont, arcivescovo di Parigi, condanna l'*Emilio*, insiste soprattutto su questo problema: affermare che le fondamentali inclinazioni della natura umana sono innocenti urtava il più violentemente possibile con tutto ciò che la Scrittura e la Chiesa insegnano sulla natura dell'uomo.

Quindi Rousseau veniva a trovarsi in una posizione difficile, che spiega il suo isolamento degli ultimi anni: da un lato difendeva, contro la Chiesa, la bontà naturale dell'uomo e la capacità autonoma della ragione, il che significava poi dichiarare decaduta la necessità della correzione e della repressione da parte dei pubblici poteri, politici o religiosi; e questo rappresentava un'adesione ai modelli dell'Enciclopedia. Dall'altro, presentava agli occhi dei filosofi una visione negativa dello sviluppo umano, e respingeva i risultati più preziosi di quelle stesse facoltà naturali: le arti, le scienze, anzi l'insieme della cultura. "Gli uomini sono malvagi: una triste e continua esperienza ci dispensa dal provarlo; eppure l'uomo è naturalmente buono e io credo di averlo dimostrato; che cosa dunque può averlo condotto a questo punto se non i cambiamenti intervenuti nella sua costituzione, i progressi fatti, le conoscenze acquisite?" (OC III, 202; IN, 180-81).

E a quest'isolamento esteriore, si aggiungeva la difficoltà interiore di conciliare la bontà di Dio e la bontà dell'uomo, dal momento che entrambe queste verità gli apparivano necessarie, e condizionavano ai suoi occhi la possibilità stessa della fede religiosa. La soluzione proposta da Rousseau trasferisce questo problema tradizionale dal terreno della metafisica a quello della politica: "Bisogna studiare la società

attraverso gli uomini e gli uomini attraverso la società: coloro che vorranno trattare separatamente la politica e la morale non comprenderanno mai niente dell'una e dell'altra" (OC IV, 524; EM, 314-15). Così, egli cerca un nuovo soggetto della responsabilità, che era rimasto estraneo alla discussione settecentesca sulla teodicea, e lo trova non nell'uomo singolo, ma nelle società umane: attraverso la trasformazione dell'amore di sé in amor proprio, l'aumento dei bisogni, la divisione del lavoro, si sono create quelle forme di dipendenza, quelle relazioni aggressive, che oggi risultano dominanti. D'altra parte, è alla società stessa e alle sue trasformazioni che rimane affidata questa responsabilità: se la società, nella sua forma tradizionale, ha inferto all'umanità le ferite più gravi, sarà una nuova ed effettiva comunità che potrà risolvere o dominare il male sociale - dato che questo solo importa nella prospettiva di Rousseau. "Il gusto delle lettere e delle arti nasce in un popolo da un vizio interiore che esso alimenta; e se è vero che tutti i progressi umani sono dannosi alla specie, quelli dello spirito e della conoscenza, che aumentano il nostro orgoglio e moltiplicano il nostro smarrimento, accelerano velocemente le nostre sventure. Ma giunge un tempo in cui il male è tale che le cause stesse che l'hanno provocato sono necessarie per impedirgli di aumentare; come il ferro che bisogna lasciare nella piaga per paura che il ferito muoia, se lo si estrae" (OC III, 227; IN, 224).

## VOLONTÀ GENERALE

Nel *Contratto*, Rousseau distingue la "volontà di tutti" dalla "volontà generale". La prima "mira all'interesse privato e non è che una somma di volontà particolari"; la seconda "è sempre retta e tende sempre all'utilità pubblica". Il cittadino deve seguire soltanto la volontà generale; non il proprio interesse, ma l'interesse comune. Dice infatti Rousseau: "ciò che generalizza la volontà non è tanto il numero dei voti quanto l'interesse comune che li unisce" (OC III, 371-375; CS, 42-46). Quando si arriva all'esercizio della sovranità, che si esprime nella votazione di una legge, "ciò che si domanda ai cittadini non è precisamente se essi approvino la proposta oppure la respingano (NB, sulla base del loro interesse privato), ma se essa è conforme o no alla volontà generale, che è la loro (NB, che essi cioè si sono impegnati a fare propria nel momento del patto fondamentale)... Quando dunque prevale il parere contrario al

mio, ciò non significa altro se non che mi ero ingannato, e che ciò che credevo essere la volontà generale non era tale". Chi dunque vota badando al proprio interesse personale commette un errore che consiste "nel cambiare i termini del problema e nel rispondere una cosa diversa da quella che gli si domanda; di modo che, invece di dire con un voto: 'E' vantaggioso per lo Stato', egli dice: 'E' vantaggioso per quel tale individuo o per quel tale partito che questa o quella proposta sia approvata'" (OC III, 438-441; CS, 140-44).

Dunque, la volontà generale è un "punto in cui tutti gli interessi si accordano", e tale punto è uno solo. Ma come definirlo? E' un certo accordo della giustizia e dell'utilità, che richiede però anche una totale dedizione e uno "snaturamento" dell'uomo (OC III, 351, 368, 381-82; CS, 7, 37, 57). Non si tratta di rinunciare completamente all'interesse, ma di escludere da esso quegli elementi che potrebbero essere soltanto miei, o di un gruppo, di un partito, ecc. per mantenere invece quell'elemento centrale, quel nucleo, che vale per ogni cittadino: questa è la volontà generale. In altri termini, ognuno deve decidere che cosa è bene per un cittadino tipo, per un cittadino in generale; qui sta l'interesse, ma anche il disinteresse, di chi decide. Se decido che cosa è bene per me, non realizzo la volontà generale; devo decidere che cosa è bene per lo Stato, e questa è la mia "vera" volontà perché a questo mi sono impegnato con la "totale alienazione" del contratto. Certo, l'idea rousseauiana di una certa parità di condizione economica fra i cittadini può aiutare a far sì che l'interesse di ciascuno coincida con quello generale: in questo senso, la "volontà di tutti", se si tolgono "il più e il meno che si distruggono a vicenda", potrebbe avvicinarsi alla volontà generale. Questo "più e meno" è ciò che, in ogni volontà particolare, devia da un nucleo centrale comune a tutti; per cui "l'accordo di tutti gli interessi si forma con l'opposizione a quello di ciascuno" (OC III, 371; CS, 42). Ognuno insomma deve volere la volontà del cittadino medio, o del cittadino tipo, incarnata nella maggioranza, come la propria vera volontà, l'unica per lui legittima e doverosa.

Si capisce ora come questa struttura sociale non sia affatto estranea al discorso sul rallentamento della storia (cfr. Rallentamento). Rousseau ha associato lo sviluppo degli egoismi privati al progresso della società moderna, ed è per questo che, nella sua immagine della società, quei due elementi scompaiono insieme. Che poi la società rousseauiana non corrisponda affatto, nei particolari e nell'insieme, a ciò che intendiamo per democrazia, è stato ripetuto spesso, però con una certa non considerazione per i testi. Molti ricordano il vecchio libro di J. L. Talmon, dove si cercava di mostrare - nel clima inconfondibile della cosiddetta guerra fredda fra Occidente e Unione sovietica - come il populismo e l'egualitarismo di Rousseau costituissero il primo passo verso i grandi regimi autoritari di massa del XX secolo<sup>1</sup>. La formula del "totalitarismo democratico" ha avuto fortuna, ma la sostanza di

---

<sup>1</sup> Cfr. J. L. Talmon, *Le origini della democrazia totalitaria*, trad. di M.L. Izzo Agnetti, Il Mulino, Bologna 1967; la tesi di Talmon è stata ripresa da L. G. Crocker, *Il Contratto sociale di Rousseau. Saggio interpretativo*, SEI, Torino 1971. Cfr. pure J. W. Chapman, *Rousseau totalitario o liberale?*, a cura di A. Prontera, Milella, Lecce 1974.

quest'interpretazione era già nota da tempo. Dal momento in cui il nome di Rousseau fu stabilmente associato alla Rivoluzione francese, anzi alla dittatura giacobina, l'interpretazione del suo pensiero divenne quasi sempre un aspetto, assai rozzo e violento, della generale lotta politica e ideologica. L'accusa di autoritarismo (accompagnata dalla rivalutazione del Rousseau "romantico" e individualista) era uno dei motivi ricorrenti con cui si continuava a respingere il suo pensiero politico. Ben prima di Talmon, nel 1912, Emile Faguet, accademico di Francia, scriveva: "Continuo a credere...che ci sono stati due Rousseau, il Rousseau sociologo che è stato antisocietario e anarchico, il Rousseau politico che è stato ultra-societario e ultra-archico in forma democratica"<sup>1</sup>.

Si può dire con il Groethuysen che il cittadino è veramente "votato corpo e anima alla comunità"<sup>2</sup>? Si può dire, a condizione che si aggiunga qualche chiarimento. L'immersione del cittadino nella vita sociale, cioè l'adesione agli impegni che egli ha liberamente assunto, non esauriscono la sua vita, la quale anzi è rivolta all'eternità, secondo una credenza che egli si è impegnato a rispettare (cfr. Religione civile). "Il diritto che il patto sociale dà al corpo sovrano sui sudditi non oltrepassa, come ho già detto, i limiti dell'utilità pubblica...Ciascuno può avere, per il resto, le opinioni che vuole, senza che al corpo sovrano spetti di conoscerle; perché, siccome esso non ha nessuna competenza per l'altro mondo, qualunque sia la sorte dei sudditi nell'altra vita non è affar suo, purché essi siano buoni cittadini in questa" (OC III, 467-68; CS, 180-81). Ma la questione principale è un'altra, e cioè che il cittadino è obbligato dal patto soltanto se tutti esercitano con lui la sovranità, contribuendo alla formazione delle leggi, e se tutti obbediscono, escludendo però qualsiasi dipendenza personale. Se un uomo obbedisce a un altro uomo, e cioè segue una volontà che non ha contribuito a formare, oppure comanda, poiché esercita la sovranità, ma non intende obbedire alla legge, il patto è rotto, e si regredisce a una situazione di illegalità che non è propriamente la condizione naturale ipotizzata da Rousseau, ma una situazione intermedia di socializzazione imperfetta, dunque di violenza: che è poi la forma di socializzazione effettivamente realizzata nella società moderna, dove - ecco la critica di Rousseau - non c'è la legge, c'è soltanto la forza che prende le sembianze della legalità.

Un altro aspetto va ricordato rapidamente, e cioè che le metafore teologiche, debitamente secolarizzate, sono specialmente importanti nel *Contratto sociale*. Se "la volontà generale è sempre giusta" (OC III, 371-73; CS, 42-45) è perché essa è realmente sovrana, e nessuna istanza superiore può giudicarla o correggerla: "la voce del popolo è in realtà la voce di Dio" (OC III, 246; EC, 40). Inoltre, lo snaturamento richiesto dal contratto ha qualcosa della conversione o del battesimo: dobbiamo

<sup>1</sup> E. Faguet, *Rousseau penseur*, Société Française d'imprimerie et de librairie, Paris 1912, 316. Commenta Derathé: "Queste conclusioni che Faguet dà quasi per certezze appartengono al campo della pura fantasia" (*J.-J. Rousseau et la science politique de son temps* cit., 52-53).

<sup>2</sup> B. Groethuysen, *Filosofia della rivoluzione francese*, Il Saggiatore, Milano 1967, 343.

rinunciare a tutto, attraversare una specie di morte, per poi riavere in una forma mutata quella libertà o quella proprietà che nella condizione precedente era mantenuta solo con la forza. Perdiamo tutte le nostre possibilità naturali, non conserviamo nulla per noi; ed ecco che la società, nella misura e secondo modalità richieste dal bene comune, ci attribuisce una libertà e degli strumenti di lavoro che vengono adesso garantiti dalla legge e perciò dalla comunità intera. Ancora, quando il *Contratto* afferma che la volontà generale diventa la mia "vera" volontà, una volontà costante che io ho sostituito definitivamente alla mia incostante e volubile volontà privata ("La volontà costante di tutti i membri dello Stato è la volontà generale; grazie a questa essi sono cittadini e liberi" - OC III, 440; CS, 144), esso non fa che imitare alcune formule della preghiera di Giulia, la quale chiede che la volontà di Dio diventi la sua vera volontà: "Metti il mio cuore sotto la tua tutela, e i miei desideri nella tua mano. Che tutte le mie azioni siano conformi alla mia costante volontà che è la tua, e l'errore di un momento non prevalga più sulla scelta di tutta la mia vita" (OC II, 357; NH, 376).

## CRONOLOGIA

1712

28 giugno: nascita a Ginevra di Jean-Jacques Rousseau, figlio di Isaac Rousseau, cittadino, e di Suzanne Bernard, cittadina.

7 luglio: morte della madre. Jean-Jacques sarà allevato da una zia, Suzanne Rousseau.

1719-20

Jean-Jacques legge romanzi con il padre, e anche storici, moralisti: in particolare Plutarco.

1722

11 ottobre: in seguito a un litigio, Isaac Rousseau lascia Ginevra e si sposta a Nyon. Jean-Jacques viene affidato, con il cugino Abraham Bernard, al pastore Lambercier, a Bossey (qualche chilometro da Ginevra).

1724-25

Inverno: tornato a Ginevra, Jean-Jacques abita presso uno zio, Gabriel Bernard. Entra come apprendista presso un cancelliere, Masseron, poi presso uno stampatore, Abel Du Commun (contratto di cinque anni).

1726

5 marzo: Isaac Rousseau si risposa.

1728

marzo-aprile: al ritorno da una passeggiata (14 marzo), Jean-Jacques trova chiuse le porte della città. Decide di non ritornarvi e si allontana da Ginevra. A Annecy, conosce Madame de Warens, per la quale ha ricevuto (dal curato di Confignon) una lettera di raccomandazione. Si dirige a piedi verso Torino, dove rinuncia al calvinismo e riceve il battesimo cattolico.

Estate-autunno: rimane a Torino, servitore per tre mesi presso Madame de Vercellis, poi segretario del figlio del conte di Gouvion.

1729

giugno: lascia Torino e torna ad Annecy, dove abita presso Madame de Warens. In autunno passa due mesi nel seminario dei Lazaristi (Congregazione di San Vincenzo de Paoli).

1730

luglio: accompagna a Friburgo la cameriera di Madame de Warens. Poi si ferma a Losanna dove si presenta (sotto un falso nome, Vaussore de Villeneuve) come un maestro di musica parigino. Durante l'inverno, dà lezioni di musica a Neuchâtel.

1731

aprile-maggio: si accompagna a un falso archimandrita che cerca fondi per il recupero del Santo Sepolcro. Dopo un nuovo soggiorno a Neuchâtel, parte per Parigi con diverse lettere di raccomandazione. Diventa servitore del nipote di un colonnello svizzero, poi ritorna in Savoia, passando qualche settimana a Lione.

Settembre-ottobre: raggiunge Madame de Warens a Chambéry e incomincia a lavorare al catasto della Savoia.

1735

Estate-autunno: primo soggiorno di Jean-Jacques e Madame de Warens alle Charmettes (casale vicino Chambéry, dove Rousseau ha soggiornato fra il 1736 e il 1742, oggi trasformato in museo).

1737

giugno-luglio: in seguito a esperimenti di chimica, Rousseau rischia di perdere la vista e fa testamento. Diventato maggiorenne secondo la legge ginevrina, torna a Ginevra in incognito per regolare questioni di eredità.

Settembre: Rousseau si reca a Montpellier e ha una breve avventura con Madame de Larnage. Si fa passare per un giacobita (nome dato, dopo la rivoluzione inglese del 1688, ai partigiani di Giacomo II) con il nome di Dudding.

1738

febbraio-marzo: Rousseau torna alle Charmettes dove viene accolto freddamente. Wintzenried, amministratore di Madame de Warens, lo ha sostituito.

1739

marzo: rimasto solo alle Charmettes, Rousseau studia filosofia, in particolare i classici del razionalismo francese del XVII secolo.

1740

aprile: lascia Chambéry per Lione, dove diventa precettore dei due figli di Monsieur de Mably. In seguito a quest'esperienza, compone il *Progetto per l'educazione di M. di Sainte-Marie*.

1741

maggio: fine del lavoro presso M. de Mably e ritorno a Chambéry.

1742

gennaio: dopo un periodo di malattia, passato alle Charmettes, Rousseau continua a studiare ed elabora un nuovo sistema di notazione musicale.

luglio-agosto: parte per Parigi con il suo sistema di musica, che viene presentato all'Accademia delle scienze, con una introduzione di Réaumur (fisico e naturalista, 1683-1757).

settembre-ottobre: il suo nuovo sistema viene accettato e Rousseau riceve un certificato dall'Accademia. In seguito rielabora l'articolo (*Progetto relativo a nuovi segni per la musica*), per pubblicarlo.

1743

gennaio: Rousseau comincia a pubblicare (*Dissertazione sulla musica moderna, Lettera a M. Bordes*).

maggio: in primavera iniziano alcune amicizie importanti, come i Dupin. Si occupa di chimica con il genero di Madame Dupin, Francueil, e scrive l'opera musicale *Le muse galanti*.

giugno-settembre: il conte di Montaigu, nominato ambasciatore a Venezia, lo assume come segretario. Rousseau lascia Parigi e raggiunge l'ambasciata il 4 settembre (palazzo Toma Quirini), passando per Lione, Marsiglia, Genova, Milano e Padova.

1744

agosto-settembre: dopo alcuni violenti litigi con il conte, Rousseau lascia l'ambasciata e ritorna a Parigi. Secondo le *Confessioni*, è a Venezia che egli ha concepito un primo abbozzo delle sue *Istituzioni politiche* (diventate poi in seguito il *Contratto sociale*).

1745

marzo: Rousseau inizia un rapporto con Thérèse Levasseur, originaria di Orléans, lavandaia, una ragazza di ventitre anni. I figli che nasceranno (1746, 1748, 1751) saranno tutti consegnati al brefotrofo.

luglio-settembre: termina *Le muse galanti*, rappresentata poi alla presenza del duca di Richelieu. Rousseau conosce Diderot e Condillac.

ottobre-dicembre: ritocca *Le feste di Ramiro*, di cui erano autori Voltaire e Rameau, e in questa occasione scambia alcune lettere con Voltaire.

1746-47

autunno: Rousseau soggiorna a Chenonceaux, presso i Dupin, dove svolge un lavoro di segretario. Compone opere musicali (*L'Allée de Sylvie, L'Engagement téméraire*).

1748

febbraio: Madame d'Épinay, conosciuta l'anno precedente, lo presenta a sua cognata, Mlle de Bellegarde, che sta per sposare il conte d'Houdetot. Madame d'Houdetot avrà un ruolo importante nella vita di Rousseau, e specialmente nella genesi del suo romanzo epistolare, *La Nuova Eloisa*.

1749

D'Alembert incarica Rousseau di redigere le voci sulla musica dell'*Enciclopedia*. In luglio, Diderot viene arrestato e rinchiuso nel carcere di Vincennes. Mentre va a visitarlo, Rousseau legge nel "Mercure de France" il problema proposto dall'Accademia di Digione per il premio di morale del 1750: *Se il rinascimento delle*

*scienze e delle arti abbia contribuito a migliorare i costumi*, e compone subito un abbozzo (prosopopea di Fabrizio) che propone a Diderot durante la visita.

1750

gennaio: scrivendo a Voltaire, Rousseau si firma: J.-J. Rousseau, cittadino di Ginevra.

luglio: l'Accademia di Digione premia il *Discorso sulle scienze e le arti* di Rousseau, che viene pubblicato qualche mese dopo (fine 1750-inizio 1751).

1751

febbraio-marzo: Rousseau smette di lavorare per Francueil e inizia un lavoro di copista per guadagnarsi da vivere.

settembre-dicembre: iniziano le confutazioni del *Discorso*, pubblicate dal "Mercure", alle quali Rousseau generalmente risponde: quella del re di Polonia, di Gautier, di Bordes.

1752

primavera-estate: Rousseau compone *L'indovino del villaggio*, rappresentata in autunno (18 ottobre) a Fontainebleau alla presenza del re, con grande successo. Il giorno dopo, tuttavia, Rousseau lascia Fontainebleau senza recarsi all'udienza reale per la quale era stato convocato, e Diderot lo rimprovera per avere così perduto una pensione.

dicembre: il Théâtre-Français rappresenta un'opera giovanile di Rousseau, *Narciso o l'amante di se stesso*, per la quale egli scrive adesso una nuova prefazione.

1753

marzo: prima rappresentazione de *L'indovino del villaggio* all'Opéra di Parigi.

novembre: il "Mercure de France" pubblica l'argomento di un nuovo concorso proposto dall'Accademia di Digione: *Qual è l'origine dell'ineguaglianza fra gli uomini, e se essa sia autorizzata dal diritto naturale*. Rousseau passa una settimana nei boschi, nella zona di Saint-Germain, per meditare sul problema.

novembre-dicembre: viene pubblicata la *Lettera sulla musica francese*, scritta nel 1752.

1754

giugno: Rousseau e Thérèse si mettono in viaggio per Ginevra. Da Lione, si recano a Chambéry per incontrare Madame de Warens; la *Dedica alla Repubblica di Ginevra* del *Discorso sull'origine dell'ineguaglianza* viene datata da Chambéry, 12 giugno.

agosto-settembre: Rousseau viene riammesso nella confessione protestante e recupera la cittadinanza ginevrina. Lavora alle sue *Istituzioni politiche*; traduce il primo libro di Tacito.

ottobre: tornato a Parigi, consegna al libraio Marc Michel Rey, di Amsterdam, il manoscritto del *Discorso sull'ineguaglianza*.

1755

febbraio: Voltaire affitta, nei dintorni di Ginevra, una villa che chiama "Le Delizie".

aprile: Rey termina la stampa del *Discorso sull'ineguaglianza*.

agosto: lettera di Voltaire a Rousseau: "Ho ricevuto, Signore, il vostro nuovo libro contro il genere umano, e ve ne ringrazio...". Rousseau risponde con grande rispetto e amabilità.

settembre: Rousseau soggiorna nella proprietà di Madame d'Épinay, a Montmorency, promettendole di occupare in primavera una piccola casa del parco, L'Ermitage, che la marchesa ha fatto preparare per lui. Rousseau è rimasto a Montmorency dal 1756 al 1762, ma nel 1757 - dopo la rottura con Madame d'Épinay - si è trasferito nella casa di Montlouis (oggi museo).

1756

aprile: Rousseau, Thérèse e la madre di quest'ultima si trasferiscono all'Ermitage.

maggio: Rousseau lavora ai manoscritti dell'abate di Saint-Pierre, traendone *L'estratto del progetto di pace perpetua* e la *Polisinodia*.

agosto: scrive a Voltaire una *Lettera sulla Provvidenza*, che risponde ai poemi *Sulla legge naturale* e *Sul disastro di Lisbona*. Voltaire risponderà a sua volta, in forma indiretta, con il romanzo *Candido* (1759).

estate-autunno: inizia l'elaborazione della *Nuova Eloisa*, con la stesura di lettere sparse (il racconto della genesi del romanzo si trova nelle *Confessioni*).

1757

gennaio: prima visita della contessa d'Houdetot all'Ermitage e furioso innamoramento di Rousseau, che avrà le sue conseguenze nella stesura del romanzo. Le relazioni fra Madame d'Épinay, Grimm, Diderot, Rousseau e la stessa Madame d'Houdetot si complicano e finiscono in una serie di rotture.

ottobre: pubblicazione del volume VII dell'*Enciclopedia* che contiene l'articolo *Ginevra* di d'Alembert.

novembre-dicembre: Rousseau comincia a lavorare alle *Lettere morali*. Riceve il VII volume dell'*Enciclopedia* e decide di rispondere all'articolo *Ginevra*.

1758

marzo: la *Lettera a d'Alembert sugli spettacoli* è terminata, e riceve (in luglio) l'approvazione di d'Alembert, censore reale.

settembre: Rousseau scrive a Rey che la *Nuova Eloisa*, in sei parti, è pronta per la stampa.

1759

aprile-maggio: ospite del maresciallo di Lussemburgo a Montmorency - durante i lavori nella casa di Montlouis - compone il quinto libro dell'*Emilio*.

1760

gennaio: Rousseau lavora all'*Emilio* e al *Contratto sociale*.

novembre-dicembre: l'editore Rey spedisce le copie della *Nuova Eloisa* destinate al libraio Robin, a Parigi. Il romanzo è in vendita a Londra.

1761

gennaio: *La Nuova Eloisa*, messo in vendita a Parigi, ottiene un enorme successo.

agosto-settembre: Rousseau termina il *Contratto sociale*; presenta a Malesherbes (consigliere di Stato) il suo *Saggio sull'origine delle lingue*.

ottobre: l'editore Duchesne comincia a stampare l'*Emilio*, a Parigi. Rousseau spedisce a Rey il manoscritto del *Contratto sociale* e un esemplare annotato della *Nuova Eloisa*, in vista di una nuova edizione.

novembre: Rousseau teme che i gesuiti s'impadroniscano della sua opera e vogliono mutilarla. L'*Emilio* viene stampato a Amsterdam, presso Néaulme.

1762

maggio: l'editore Rey (Amsterdam) viene avvertito che Malesherbes si oppone all'entrata in Francia del *Contratto sociale*.

giugno: l'*Emilio*, messo in vendita da Duchesne, viene ritirato dalla polizia, denunciato alla Sorbona e in seguito condannato dal Parlamento di Parigi (9 giugno). Colpito da mandato di cattura, Rousseau fugge a Yverdon, nel territorio di Berna. A Ginevra, il *Contratto* e l'*Emilio* sono ritirati e poi bruciati; le autorità di Berna chiedono a Yverdon di allontanare Rousseau dal proprio territorio.

luglio-agosto: Hume scrive a Rousseau per offrirgli il suo aiuto. Cacciato da Yverdon, Rousseau attiva a Môtiers, nel principato prussiano di Neuchâtel. Scrive a Federico II per chiedere asilo nei suoi Stati, permesso che viene accordato il 16 agosto. A Parigi, l'arcivescovo Christophe de Beaumont pubblica la sua condanna dell'*Emilio*, cui Rousseau risponderà (nel marzo 1763) con la *Lettera a Christophe de Beaumont*.

settembre: il pastore Jacob Vernes chiede a Rousseau, da Ginevra, di ritirare la sua *Professione di fede del Vicario savoiardo* (nel Libro quarto dell'*Emilio*).

1763

aprile-maggio: Rousseau acquista la nazionalità di Neuchâtel (16 aprile) e rinuncia alla cittadinanza ginevrina (12 maggio).

settembre-ottobre: il procuratore generale Tronchin pubblica le *Lettere scritte dalla campagna*, cui Rousseau risponde (verso la fine del 1764) con le *Lettere scritte dalla montagna*.

1764

agosto: Buttafoco scrive a Rousseau per domandargli un progetto di costituzione per la Corsica.

dicembre: le *Lettere scritte dalla montagna* arrivano a Ginevra. Qui esce il libello anonimo *Sentimento dei cittadini*, che rivela l'abbandono dei figli di Rousseau. Egli lo attribuisce al pastore Vernes, mentre si tratta di Voltaire. Inizio delle *Confessioni*.

1765

marzo: le *Lettere scritte dalla montagna* sono bruciate a Parigi.

settembre: durante la notte (6 settembre) si gettano pietre contro la casa di Rousseau a Môtiers; Rousseau si sposta nell'isola di Saint-Pierre, sul lago di Biennne, dove viene raggiunto da Thérèse (29 settembre). Interesse per la botanica.

ottobre: in seguito all'invito di Hume (22 ottobre), Rousseau lascia Biennne. Arriva a Berlino, poi a Basilea, a Strasburgo (dove in suo onore viene rappresentato *L'indovino del villaggio*).

dicembre: lascia Strasburgo (9 dicembre) e arriva a Parigi, presso il principe di Conti, dove tutti vengono a salutarlo. Chiede a Du Peyrou il materiale di cui ha bisogno per la redazione delle *Confessioni*.

1766

gennaio-febbraio: Rousseau lascia Parigi (4 gennaio) in compagnia di Hume e arriva a Londra. Si stabilisce a Chiswick, dove lo raggiunge Thérèse (13 febbraio), poi a Wootton; qui compone i primi libri delle *Confessioni*.

luglio-dicembre: diverbio con Hume e pubblicazione di documenti, contrari o favorevoli a Rousseau, a Parigi e in Inghilterra.

1767

marzo: il re Giorgio III accorda una pensione annua di cento sterline a Rousseau.

maggio-giugno: Rousseau lascia Wootton, s'imbarca a Dover per Calais. Si ferma a Amiens per una diecina di giorni, poi a Fleury-sous-Meudon, ospite del marchese di Mirabeau; infine a Trye, presso il principe di Conti. Si fa chiamare Jean-Joseph Renou e fa passare Thérèse per sua sorella.

settembre: Rousseau soffre di parecchi malanni, continui dolori alla testa e al cuore.

1768

marzo: a Parigi si teme la pubblicazione delle memorie di Rousseau. D'altra parte egli, in una lettera a d'Ivernois (28 marzo), si mostra convinto di una congiura che si sta organizzando contro di lui.

giugno-luglio: parte da solo per Lione, attirato da una ricerca botanica; arriva a Grenoble, poi a Chambéry (dove visita la tomba di Madame de Warens, morta nel 1762).

agosto: si ferma a Bourgoin, nel Delfinato, dove lo raggiunge Thérèse. Matrimonio di Rousseau con Thérèse davanti al sindaco di Bourgoin (30 agosto).

1769

aprile: Rousseau scrive a Rey di non voler continuare la redazione delle *Confessioni*, perché teme le reazioni delle persone coinvolte.

novembre: riprende il lavoro delle *Confessioni*, scrivendo, nei pressi di Bourgoin (la fattoria di Monquin), dal VII all'XI libro e una parte del XII.

1770

aprile: Rousseau lascia Monquin e ritorna a Lione, dove l'amministrazione della città provvede a rappresentare *L'indovino del villaggio* e *Pigmalione* (poema di Rousseau e musica composta da Coignet).

giugno: Rousseau sottoscrive per la statua di Voltaire. Torna a Parigi, nella rue Plâtrière, dove riprende il mestiere di copista.

novembre-dicembre: in una lettera a uno sconosciuto (forse Malesherbes) insiste sull'idea di un complotto di cui sarebbe vittima. In questo periodo ha terminato il lavoro delle *Confessioni*, delle quali fa qualche lettura confidenziale in case private (il marchese di Pezay, il poeta Dorat).

1771

febbraio-maggio: continuano le letture delle *Confessioni* (principe di Svezia, contessa d'Égmont). Madame d'Épinay chiede alla polizia di farle vietare.

luglio: inizio delle relazioni di Rousseau con Bernardin de Saint-Pierre.

autunno-inverno: Rousseau lavora alle *Considerazioni sul governo di Polonia* (opera terminata nell'aprile 1772).

1772-73

Rousseau comincia a scrivere i *Dialoghi (Rousseau giudice di Jean-Jacques)*: è un "compito doloroso". Divide il suo tempo fra il lavoro di copista e l'interesse per la botanica.

1774

maggio: Rousseau scrive l'introduzione del suo *Dizionario dei termini usati in botanica*.

giugno: compone la musica del primo atto di *Dafni e Cloe*, sulle parole di Corancez.

agosto: assiste alla prima di *Orfeo e Euridice* di Gluck.

novembre: inizia a scrivere della nuova musica sul testo dell'*Indovino del villaggio*.

1775

ottobre: *Pigmalione* è rappresentato alla Comédie-Française, senza il consenso di Rousseau, e ottiene un grande successo.

1776

febbraio: nel tentativo di diffondere i suoi *Dialoghi*, Rousseau tenta di depositarli all'altare di Notre-Dame, ma trova il recinto interno del coro già chiuso; consegna il manoscritto all'abate di Condillac, e a Brooke Boothby una copia del *Primo Dialogo*.

autunno: inizia la stesura delle *Fantasticherie del passeggiatore solitario (Rêveries)*.

ottobre: a Ménilmontant, ritornando da una passeggiata, Rousseau viene rovesciato da un cane, e perde conoscenza. Se la cava con qualche contusione. Ma un giornale, il *Courrier d'Avignon*, annuncia erroneamente la sua morte.

1777

febbraio: situazione difficile per la malattia di Thérèse.

primavera-estate: Rousseau compone il testo delle *Rêveries* fino alla settima *Passeggiata*. Rinuncia al lavoro di copista.

dicembre: Rousseau ringrazia il conte di Duprat per l'offerta di accoglierlo nelle sue residenze, fra Lione e Clermont, ma non può lasciare Parigi prima della fine dell'inverno.

1778

gennaio-marzo: ottava e nona *Passeggiata* (la decima, incompiuta, è stata scritta il 12 aprile, Domenica delle Palme).

maggio: Rousseau accetta l'ospitalità del marchese di Girardin, a Ermenonville, e vi si reca con il suo medico, Le Bègue de Presle. Thérèse lo raggiunge il 26 maggio.

giugno: passeggiate nei pressi di Ermenonville, spesso con il secondo figlio del marchese di Girardin.

luglio: dopo una passeggiata nel parco (2 luglio), Rousseau prende una colazione con Thérèse. Assalito da violenti dolori al capo, muore alle undici del mattino. Houdon prende la maschera di Rousseau (3 luglio), che viene poi sepolto in una piccola isola al centro del parco di Ermenonville, l'isola dei Pioppi (poi luogo di pellegrinaggio degli ammiratori di Rousseau).

1794

ottobre: trasferimento dei resti di Rousseau al Panthéon.

## BIBLIOGRAFIA

Ricordo qui di seguito gli studi ai quali talvolta le Voci di questo Dizionario si sono ispirate, pur senza mantenere una fedeltà completa.

*Claude Lévi-Strauss: dal dubbio antropologico alla metafisica dell'inconscio*, in AA.VV., *Strutturalismo filosofico*, Gregoriana, Padova 1970, pp. 163-173.

*L'autoalienazione del soggetto nell'ultimo Rousseau*, in AA.VV., *Temporalità e alienazione*, Istituto di Studi Filosofici, Roma 1975, pp. 455-463.

*Alienazione e storia. Saggio su Rousseau*, il Mulino, Bologna 1976, pp. 143.

*Un mondo oltre il mondo. "Vita" e "poesia" nella formazione del concetto di "spirito"*, "Il Mulino", a. XXXIV, n. 302 (novembre-dicembre 1985), pp. 872-895; poi in *Studi di ermeneutica. Schleiermacher, Dilthey, Cassirer*, Clueb, Bologna, 1985, cap. III: "Esperienza vissuta e poesia: da Dilthey a Rousseau", pp. 91-121.

*Révolte et révolution: le rousseauisme de S. Weil* (Relazione per il convegno weiliano di Chantilly: "S. Weil et la révolution", 4-6 novembre 1989), "Cahiers Simone Weil", a. XIII, n. 2 (giugno 1990), pp. 159-177. Versione italiana ne "Il Mulino", a. XXXVIII, n. 323, maggio-giugno 1989, pp. 370-388.

*Rousseau e il congelamento del progresso*, "Invarianti", a. III, nn. 9-10 (1989), pp. 84-88; poi in *Riflessioni sull'idea di modernità*, Marietti, Genova 1992, pp. 113-124.

*L'universalismo religioso di J.-J. Rousseau*, relazione al convegno di Bertinoro (Forlì), 25-27 maggio 1995, a cura del CISEC, sulle interpretazioni filosofiche di Giov. 4, 23-24, in AA.VV., *In spirito e verità. Letture di Giovanni 4, 23-24*, a cura di P.C. Bori, EDB, Bologna 1996, pp. 215-234. Trad. francese *L'universalisme religieux de Jean-Jacques Rousseau*, in AA.VV., *Jean-Jacques Rousseau, politique et nation*, Atti del secondo Colloquio internazionale di Montmorency, 27 settembre – 4 ottobre 1995, Champion, Paris 2001, pp. 483-503.

*La religione moderna di Rousseau*, intr. a J.-J. Rousseau, *Professione di fede del vicario savoiardo*, a cura di G. Forni Rosa, con un saggio di C. Tugnoli, Marietti, Genova 1998, pp. 9-17.

*L'amour impossible. Passion et mariage dans la Nouvelle Héloïse*, relazione nell'ambito del gruppo Rousseau della Sorbonne (Paris IV), 30 gennaio 1999, "Études J.-J. Rousseau", volume onzième, Musée J.-J. Rousseau, Montmorency 1999

(aprile 2000), pp. 235-242. Versione italiana in “Filosofia e teologia”, a. XIV, n. 3 (settembre – dicembre 2000), pp. 509-517.

*Etudes sur la “religion civile”, I. Rousseau contre Saint-Simon dans la formation d’Emile Durkheim*, “Etudes J.-J. Rousseau”, volume treizième, Musée J.-J. Rousseau, Montmorency 2002 (avril 2003), pp. 173-190.

*Etudes sur la “religion civile”, II. “Du contrat social” au XIXème siècle : Fouchet, Quinet, Durkheim* (Relazione al Colloquio internazionale “J.-J. Rousseau e lo sviluppo delle scienze sociali nel XIX secolo”, Bologna 11-13 marzo 2004). Versione italiana in AA.VV., *L’eredità dell’Illuminismo e la critica della religione*, a cura di S. Sorrentino, Aracne, Roma 2004, pp. 43-64.

*“Destino e religione”. Il cristianesimo moderno fra scienza storica e filosofia della storia*, Marietti, Milano 2005. Parte II: *La riduzione socio-politica del cristianesimo: la “religione civile”*, pp. 83-156.

