

Nella *Lettera* all’arcivescovo di Beaumont del marzo 1763 Rousseau sintetizza i contenuti fondamentali dell’*Emilio* e scrive che si basano sulla tesi che «il n’y a point de perversité originelle dans le coeur humain». «Les premiers mouvemens de la nature sont toujours droits» e i «vizi» hanno una loro «généalogie», che si può ricostruire seguendo l’«altération» della «bonté originelle»<sup>2</sup>.

Nei *Dialoghi* asserisce che «l’uomo [è] buono, benché gli uomini [siano] cattivi»; le «sue virtù gli vengono da lui stesso, mentre i vizi gli vengono dall’esterno». Afferma di aver «dedicato la sua più grande e più riuscita opera [l’*Emilio*, appunto] a mostrare come s’introducono nella nostra anima le passioni nocive e a evidenziare che la buona educazione dev’essere puramente negativa. Consiste non nel guarire i vizi del cuore umano, poiché naturalmente non ve ne sono, ma a impedire che nascano, tenendo con grande attenzione chiuse le porte attraverso cui vi penetrano»<sup>3</sup>.

Ascoltiamolo, allora, nell’*Émile*:

Ne gâtons point l’homme; il sera toujours bon sans peine, et toujours heureux sans remords! Les coupables qui se disent forcés au crime sont aussi menteurs que méchants; comment ne voyent-ils point que la foiblesse dont ils se plaignent est leur propre ouvrage, que leur première dépravation vient de leur volonté, qu’à force de vouloir céder à leurs tentations ils leur cèdent enfin malgré eux et les rendent irresistibles? Sans doute, il ne dépend plus d’eux de n’être pas méchants et foibles; mais il dépendit d’eux de ne le pas devenir. Ô que nous resterions aisément maitres de nous et de nos passions, même durant cette vie, si lorsque nos habitudes ne sont point encore acquises, lorsque nôtre esprit commence à s’ouvrir, nous savions l’occuper des objects qu’il doit connoître pour apprécier ceux qu’il ne connoit pas; si nous voulions sincèrement nous éclairer [...] pour nous rendre heureux en pratiquant nos devoirs! Cette étude nous paroît ennuyeuse et pénible, parce que nous n’y songeons que déjà corrompus par le vice, déjà livrés à nos passions<sup>4</sup>.

La bontà naturale coincide, quindi, con la «constitution humaine» originaria. Il problema consiste nel fatto che -come dovrebbe insegnare la metafora, tratta da Platone, della statua di Glauco sepolta tra i detriti in fondo al mare- il processo storico ha così radicalmente alterato l’elemento *naturale* da averlo, alla fine, totalmente (o quasi) distrutto, esattamente com’è avvenuto per la statua, coperta e sfigurata dalle alghe durante un tempo immemorabile. La ‘storia’ -ovviamente la storia corrotta della quale siamo informati dal secondo *Discorso*, in cui appunto Rousseau utilizza la metafora platonica- ha avuto la meglio sulla ‘natura’. A questo punto, l’uomo ‘qual è’, l’uomo reale, è ormai l’essere degradato che il passato ci consegna: l’uomo storico diventato ‘naturale’. Non risulta certo difficile vedere che qui il modello di riferimento è chiaramente di matrice teologica, pur se tradotto in termini immanentizzati. Basta pensare a Pascal, sempre così presente in Rousseau: la ‘seconda natura’ ha preso il posto, dopo il peccato originale, della prima, in maniera

<sup>1</sup> Per una trattazione più approfondita dei temi affrontati in questa relazione rinvio a R. Gatti, *Rousseau, il male e la politica*, Studium, Roma 2012.

<sup>2</sup> J.-J. Rousseau, *citoyen de Genève*, à M. Christophe de Beaumont, in J.-J. Rousseau, *Oeuvres complètes*, ed. B. Gagnebin-M. Raymond, Gallimard, Paris 1959-1995, vol.IV, pp. 935-936. Indico, d’ora in poi, il titolo degli scritti di Rousseau facendolo seguire dal numero romano del volume di questa edizione.

<sup>3</sup> J.-J. ROUSSEAU, *Dialogues*, I, p. 687.

<sup>4</sup> J.-J. ROUSSEAU, *Émile*, IV, p. 604.

tanto radicale che la prima è quasi del tutto nascosta<sup>5</sup>, come nascosto è, nelle *Pensées*, Dio stesso.

Se ci poniamo in quest'ottica, l'aspetto essenziale diviene il processo di degenerazione della specie umana, arrivato a un punto tale di gravità e profondità da rendere pressoché impossibile trovare ancora -salvo sparute eccezioni- uomini virtuosi e, con riferimento alla politica, 'citoyens' idonei ad abitare quella che nel *Manoscritto di Ginevra* Rousseau definisce la «société bien ordonnée» (I, 2). Il male ha scavato così in profondità da intaccare, in modo forse irrimediabile, il nucleo primitivo della natura umana e ha fatto, del recupero della «bontà originaria», quasi un'illusione. L'unica *chance*, se *chanche* esiste, rimane di mettersi in viaggio alla ricerca di un «angolo della terra» ove si possa «vivere indipendenti e liberi»<sup>6</sup>. Ed è esattamente ciò che faranno -si vedrà con quale esito- Emilio e il suo precettore<sup>7</sup>, figure simboliche quanto mai significative dell'uomo moderno, per il quale la 'buona società', nel senso classico del termine, conserva solo il valore di una rievocazione nostalgica o di un irraggiungibile ideale.

Questa iniziale annotazione consente di accennare anche a quanto ci sarebbe da dire sul significato della 'comunità dei cuori' installata a Clarens e, quindi, sul rapporto tra *Nuova Eloisa* ed *Emilio* riguardo al tema del male. Infatti, pure sulla comunità di Clarens grava il peso della storia, che, in questo caso, è una 'microstoria'. Coincide, cioè, con le vicende di individui, come Julie e Saint-Preux, transitati attraverso i labirinti della passione e che, anche dopo essersi separati e dopo che Giulia è andata in sposa al saggio Wolmar, continuano a portare in sé la traccia indelebile di questo loro tormentato tragitto nel 'mal d'amore', malgrado il sovrumano (e alla fine fallimentare) sforzo, operato da Wolmar, di restituirli alla purezza, all'innocenza, alla pace. Anche gli abitanti di Clarens sono còlti, insomma, a metà di un cammino già compiuto; e il ritorno all'indietro, il recupero, s'infrangono contro gli ostacoli accumulatisi lungo tale accidentato percorso. Il triste dato di fatto che, una volta 'entrati' nel male, non si regredisce, sia a livello sociale sia individuale, trova alla fine riscontro nel romanzo, con la confessione in punto di morte di Giulia: riconosce di essere innamorata ancora del suo antico amante<sup>8</sup>.

Una sola via sembra, dunque, rimanere disponibile: formare, *ab initio*, un individuo 'secondo natura' sul quale non possano influire le componenti negative della civilizzazione corrotta e che, inoltre, sappia sempre dominare le passioni.

La sua educazione deve iniziare, nel senso più radicale del termine, dal momento stesso in cui esce dal grembo della madre. Quella che va conservata è la 'purezza dell'origine'. Solo questo può rendere superfluo il compito -svolto nel *Contratto sociale* dal Legislatore (II, 7) e nella *Nuova Eloisa* da Wolmar- di scrostatura delle scorie sedimentate in ciascuno di noi a causa di un'esistenza sviluppatasi nella

<sup>5</sup> B. PASCAL, *Pensées*, Ed. J. Chevalier, Gallimard, Paris 1956, fr.119-121, 125 (pp.1121-1122).

<sup>6</sup> J.-J. ROUSSEAU, *Émile*, IV, p. 835.

<sup>7</sup> Cfr. *ivi*, pp. 826 ss. Sappiamo bene che lo scopo dei viaggi di Emilio è più generale e consiste nel conoscere un certo numero di popoli per capire meglio l'uomo: «quiconque n'a vû qu'un peuple, au lieu de conoitre les homes ne connoit que les gens avec lesquels il a vécu» (*ivi*, p.827). Ma alla fine Emilio deve rispondere alla domanda cruciale che gli rivolge l'educatore, e qui ne va delle implicazioni politiche dei viaggi: «Quel est enfin le résultat de vos observations? A quoi vous fixez-vous?», ecc. (*ivi*).

<sup>8</sup> Cfr. J.-J. ROUSSEAU, *Julie, ou La nouvelle Héloïse*, II, p. 743.

vicenda dolente in cui è consistita la storia del genere umano e nelle infinite piccole storie incastonate in questo più grande quadro.

L'*Emilio* svolge appunto tale ipotesi, cercando di sottoporre a verifica la praticabilità di questa estrema soluzione. Il buon esito o meno del tentativo diventa quindi, in definitiva, il criterio di valutazione decisivo per quanto concerne la sostenibilità dell'idea di 'bontà naturale', nel senso esplicitato da Rousseau in risposta a Christophe de Beaumont.

Muovere da questa premessa può intanto servire, in via preliminare, a collocare la figura di Emilio sia rispetto alla storia che alla politica.

Quanto alla storia: Emilio vive in un tempo determinato, ma dev'essere collocato in uno speciale isolamento che gli eviti di finire contaminato dalla corruzione della sua epoca. Sta 'nella' storia, pur non essendo 'parte' di quella storia in cui l'umanità è giunta a un punto così estremo di corruzione. Certamente avrà rapporti, legami, contatti, esperienze del mondo. Eppure, di 'questo' mondo, profondamente degradato, non sarà mai partecipe in senso proprio. Sarà, piuttosto, in virtù della sua educazione, un individuo che -ripetendo in chiave secolarizzata l'insegnamento della *Lettera a Diogneto*- vivrà 'nel' mondo senza essere 'del' mondo. La sua non è la solitudine radicale, letterale, che caratterizzerà, come sappiamo, gli ultimi anni di Jean-Jacques; è, invece, la capacità di conservarsi immune dal contagio della falsa civiltà, pur abitandola. Dovrà mantenere la sua integrità morale in un contesto di disintegrazione dei costumi arrivato al punto quasi culminante. Anche la conoscenza della storia costituirà, per lui, un modo per non ripeterne gli errori e per trarre giovamento dalla frequentazione delle grandi e rare figure che l'hanno, di tanto in tanto, attraversata.

Gli uomini per i quali è pensato il *Contratto sociale* sono uomini partoriti dalla storia così com'è stata. Neppure gli eccezionali ospiti di Clarens ne possono essere tratti fuori totalmente; il carattere 'insulare' della comunità che insieme formano rimane forzatamente parziale, perché ognuno, entrandovi, porta con sé qualche frammento del mondo esterno e delle singole vicende personali, che con questo mondo sono indissolubilmente intrecciate.

Emilio deve, invece, essere educato, se si può usare questa espressione, *in vitro*. Con lui -e solo con lui- non si tratta di 'ricominciare', di 'ripartire', ma si può tentare un effettivo 'nuovo inizio'. Il problema è, appunto, secondo la formulazione che suggerisce Rousseau stesso, quello di impedire al male di 'entrare' nel soggetto, non più quello di eliminarlo da un soggetto già infettato. Questa è la cifra caratterizzante del romanzo pedagogico, quella cifra da cui ogni altro aspetto e passaggio dipendono strettamente e senza la comprensione della quale il testo risulta indecifrabile, dando luogo unicamente, come troppe volte è avvenuto, a letture edificanti e retoriche. Il grande confronto che si compie è col problema del male; tutto lo svolgimento della questione educativa dipende da questo punto d'avvio. Il progetto pedagogico deve considerarsi riuscito o fallito se e nella misura in cui riuscirà o fallirà sarà, alla fine, la soluzione di quel problema.

In tale prospettiva si arriva a cogliere il senso, filosofico e non solo pedagogico, dell'«educazione negativa», la quale non consiste nel «reprimere il vizio», quanto

nell'«impedirgli di nascere»<sup>9</sup>. Per ottenere ciò, è necessario, data la decadenza che si è verificata, isolare Emilio, 'decontestualizzarlo', conservarlo nella sua dimensione 'naturale'. Si può dire che la storia di Emilio cominci esclusivamente da Emilio e con Emilio, costituendosi, contemporaneamente, come estranea e come alternativa rispetto a quella della civiltà sviluppatasi in un arco di tempo ormai secolare. Se c'è un punto in cui si condensa in modo emblematico l'opposizione -così tipica della riflessione rousseauiana<sup>10</sup>- tra natura e storia (o, meglio, tra la natura e 'questa' storia che è la storia della specie umana), è rappresentato proprio dalla figura del protagonista del romanzo pedagogico.

Ne nasce una prima, non certo irrilevante, conseguenza: il progetto che nell'*Emilio* prende forma dovrebbe essere «praticable» ovunque «naîtront des hommes»<sup>11</sup>. Ma -cheché ne dica Rousseau- riesce francamente difficile capire come tale progetto sia generalizzabile, come possa cioè essere ripetuto da altri e in altre circostanze applicando di volta quegli accorgimenti, quegli espedienti, quegli interventi che hanno -come ogni pagina del romanzo pedagogico documenta- tutti i caratteri della più assoluta eccezionalità, a partire dalle figure del precettore e dell'allievo. Su quest'ultimo aspetto rinvio, comunque, a quanto seguirà.

È anche vero, peraltro, come già accennato, che Emilio deve imparare a vivere nella storia e nella società del suo tempo. Una parte specifica del cammino educativo è, infatti, diretta a trasformarlo, da «spettatore» della realtà che lo circonda, in «attore», anche se dovrà essere un attore in grado di mantenere l'opportuna distanza rispetto al mondo viziato dalla corruzione<sup>12</sup>. Ciò gli sarà possibile poiché egli arriverà ai rapporti sociali, alla scelta del lavoro, al matrimonio, ormai felicemente depurato dagli elementi deteriori che contraddistinguono l'educazione fondata sull'opinione e sull'apparenza. Diventerà, perciò, capace di stabilire un rapporto corretto con gli altri, non cadendo in preda alla logica del mondo delle maschere. Appunto per tale motivo può arrivare ad essere anche il cittadino ideale di una «società ben ordinata», ammesso che si riesca a trovarne una sulla faccia della terra.

Soffermiamoci su quest'ultimo punto, cioè sull'educazione dell'uomo e del cittadino. Fin dall'inizio dell'opera Rousseau pone in chiaro la distinzione tra «homme» e «citoyen», distinzione che però è stata troppo spesso letta dagli interpreti come se costituisse un'antitesi inconciliabile. Osserva Rousseau che «l'uomo naturale è tutto per sé; è l'unità numerica, l'intero assoluto, che ha rapporto solamente con se stesso o col suo simile». Al contrario, «l'uomo civile è un'unità frazionaria che dipende dal denominatore e il cui valore sta nel suo rapporto con il tutto, che è il corpo sociale». Da ciò deriva che «le buone istituzioni sono quelle che riescono meglio a denaturare l'uomo, a liberarlo dalla sua esistenza assoluta per conferirgliene una relativa e a inserire l'*io* nell'unità comune». Chi pretende di conservare, «nell'ordine civile [...] il predominio dei sentimenti della natura non sa quello che vuole». Infatti, «sempre in contraddizione con se stesso [...], egli non sarà mai né

<sup>9</sup> J.-J. Rousseau, *citoyen de Genève*, à M. Christophe de Beaumont, IV, p. 942.

<sup>10</sup> Cfr. H. GOUHIER, *Filosofia e religione in Jean Jacques Rousseau*, tr. it. di M. Garin, Laterza, Roma-Bari 1977, pp. 1-50.

<sup>11</sup> J.-J. ROUSSEAU *Émile*, IV, p.243 (Préface).

<sup>12</sup> Cfr. *ivi*, pp. 483-484, 542, 857-860.

uomo né cittadino; non sarà buono né per sé né per gli altri. Sarà uno di quegli uomini dei nostri giorni: un francese, un inglese, un borghese, vale a dire nulla»<sup>13</sup>.

Da qui si originano «due forme di educazione contrarie: l'una pubblica e comune, l'altra privata e domestica». La prima, il cui esempio canonico è costituito dalla *Repubblica* di Platone, «non esiste più e non può più esistere, poiché, dove non c'è più patria, non vi possono essere più cittadini», parole che «devono essere cancellate dalle lingue moderne»<sup>14</sup>. Rimane l'«educazione privata o domestica» (o «della natura»). Ma -si chiede Rousseau- «cosa diventerà per gli altri un uomo educato unicamente per sé?»<sup>15</sup>. E traccia una via possibile: «Se, forse, il duplice oggetto che ci si propone potesse riunirsi in uno solo, togliendo le contraddizioni dell'uomo, si rimuoverebbe un grande ostacolo alla sua felicità»<sup>16</sup>.

Il passo non è certo privo di oscurità; solo il riferimento all'economia complessiva dell'opera può, in effetti, chiarirlo, come lo stesso Rousseau fa osservare<sup>17</sup>. Nella misura in cui la società giusta è quasi un'utopia -e può essere realizzata unicamente in situazioni del tutto eccezionali-, l'«educazione pubblica» rimane, se vogliamo, un ideale regolativo, ma non più di questo (salvo, come detto, eccezioni più facili a immaginare che a trovare). In tal senso, l'«educazione domestica» costituisce la sola scelta attuabile. Sarà questa, infatti, l'educazione di Emilio. Ma verrà impartita in modo da evitare che il suo destinatario divenga un eremita chiuso al mondo circostante. Si attuerebbe, altrimenti, solo un'alternativa fallace rispetto all'«io assoluto» e totalmente autoreferenziale che domina nella società acquisitiva.

L'«educazione naturale» deve essere praticata in ambito domestico, giacché non vi sono più le circostanze che richiedevano e consentivano, un tempo, l'educazione «comune». Ma deve anche preparare all'inserimento eventuale nella società edificata sui «principi del diritto politico», che resta una possibilità, per quanto remota. Emilio sarà, quindi, in grado di comportarsi da uomo virtuoso pure nella società corrotta, facendo il bene dovunque e comunque potrà.<sup>18</sup> Detto in altri termini: Emilio è un individuo non 'apolitico', quanto piuttosto 'apolide'. E apolide lo è non perché, ad esempio, ha scelto di esserlo o perché è stato forzato a esserlo. Lo è, prima di tutto, in un senso molto più radicale e del tutto indipendente dalla sua volontà: lo è perché nel mondo non esistono più «patrie». E, dunque, egli vivrà come uomo «naturale», cioè non radicato in uno spazio politico, visto che politico è solo lo spazio che si crea nel «corps de la nation»<sup>19</sup>. Ciò non toglie che sia pronto, però, a vivere come *citoyen* in una «società ben ordinata» (quando e se ne esisterà una) e a divenirne membro a pieno titolo. Non a caso, il coronamento del suo itinerario formativo prevede la conoscenza dei fondamenti della «communauté». Emilio è l'uomo in cerca di una patria, giacché in una patria non gli è stato dato di nascere, come d'altra parte è accaduto e accade a tutti gli uomini che abitano l'individualistico mondo della

---

<sup>13</sup> *Ivi*, pp. 249-250.

<sup>14</sup> *Ivi*, p. 250.

<sup>15</sup> *Ivi* p. 251.

<sup>16</sup> *Ivi*.

<sup>17</sup> *Ivi*.

<sup>18</sup> Cfr. *ivi*, pp. 836-852.

<sup>19</sup> J.-J. ROUSSEAU, *Discours sur l'économie politique*, III, p. 256.



modernità.

Per approfondire questo punto è utile riferirsi ancora, pur brevemente, alla dialettica che s'instaura tra la figura di Emilio come «spettatore», da un lato, e come «attore», dall'altro. Rousseau scrive che l'allievo deve essere trasformato progressivamente da «spectateur» in «acteur», giacché «dalla platea si vedono gli oggetti come appaiono, ma dalla scena si vedono tali e quali sono»; per riuscire ad «abbracciare il tutto, bisogna mettersi nel punto di vista, per vedere i particolari bisogna avvicinarsi»<sup>20</sup>. In realtà, il destino di Emilio è di rimanere sostanzialmente «spectateur» e, se s'impegna «negli affari del mondo», lo fa perché questo gli consente di ottenere, per così dire, un migliore «point de vue» da cui guardare la realtà dei rapporti umani. Ciò è perfettamente comprensibile, se si tiene conto che il protagonista del romanzo pedagogico deve condurre la propria esistenza in una situazione caratterizzata dall'incombere del male, ormai esteso capillarmente. Scrive Rousseau:

Volendo formare l'uomo della natura, non si tratta, per questo, di farne un selvaggio e di rilegarlo in fondo ai boschi; ma è sufficiente che, inserito nel turbine sociale, non si lasci trascinare né dalle passioni né dalle opinioni degli uomini; che veda con i suoi occhi e senta con il suo cuore; che nessuna autorità lo governi tranne quella della sua ragione [...]. Lo stesso uomo che deve rimanere stupido nelle foreste deve diventare ragionevole e dotato di buon senso nelle città, quando vi sarà semplice spettatore. Niente è più adatto a rendere saggio che le follie cui si assiste senza prendervi parte e chi vi partecipa si può comunque egli stesso istruire, a condizione che non ne sia lo zimbello e non vi porti l'errore di quelli che le fanno<sup>21</sup>.

Emilio non è Wolmar: il suo essere 'occhio vivente' non nasce da una propensione del temperamento, da un'inclinazione naturale, ma è piuttosto una scelta morale alla quale l'educatore lo prepara e che egli dovrà vivere con coerenza. Parteciperà, una volta sposato con Sofia, all'esistenza del «paese» nel quale ha scelto di risiedere con la sua compagna, assolverà i doveri del suo stato, obbedirà alle leggi del luogo in cui avrà deciso di trascorrere i suoi giorni<sup>22</sup>. Ma si tratterà sempre di un coinvolgimento con riserva. Emilio e Sofia osserveranno il «mondo» con gli occhi di chi -in virtù di una particolarissima formazione etica e spirituale che ha consentito di preservare la natura entro la storia e la società corrotte- mantiene una posizione di parziale, ma irriducibile, estraneità.

Il tema dell'estraneità contribuisce a gettar luce su quello, altrettanto importante, della solitudine.

Che lo sviluppo della natura umana nella sua pienezza comporti l'esperienza della socialità è un principio che rimane costante nell'antropologia filosofica rousseauiana. Il progressivo emergere della «sociabilité» segna lo sviluppo di Emilio e detta, altresì, al precettore i modi dell'educazione appropriata per le diverse età.

Eppure, man mano che l'opera procede, emergono anche i due poli tra i quali si stabilisce la tensione che caratterizza la vicenda formativa ed esistenziale dell'allievo. Egli si trova, infatti, a dover fare i conti con il modello di vita indicato dal precettore e, contemporaneamente, con la cruda realtà costituita dai rapporti tra gli uomini, così

<sup>20</sup> .J.-J. ROUSSEAU, *Émile*, IV, p. 542.

<sup>21</sup> *Ivi*, pp. 550-551.

<sup>22</sup> Cfr. *ivi*, pp. 857-860.

come si svolgono di fatto. Per un verso, c'è la consapevolezza, fatta maturare via via in Emilio, di quanto sia necessario il rapporto con il prossimo, un rapporto che, partendo dalla famiglia, dovrebbe svilupparsi nella società politica, per poi allargarsi all'amore dell'«umanità»<sup>23</sup>. Per altro verso, s'impone il dato di fatto che tale rapporto, nella società esistente, non può essere realizzato in tutte le sue potenzialità, non può essere vissuto, se non molto di rado, nella sua più profonda autenticità. Ne deriva una situazione che pone Emilio in uno stato chiaramente contrassegnato da un'intrinseca e irriducibile tragicità. Infatti, la solitudine contrasta con la «*constitution humaine*». Ma, nello stesso tempo, un uomo come Emilio non può non esperirla (e in parte subirla) quale condizione che -come si è detto all'inizio- deriva inevitabilmente dal suo essere 'unico' in mezzo a un'umanità infetta dal male. Tale tensione trova una parziale (e certo non poco problematica) conciliazione nel modello di esistenza che egli, guidato dal precettore, finisce per adottare come l'unico possibile: consiste nel vivere come 'uomo indipendente' nel seno di una società in cui domina la 'cattiva dipendenza'.

È ben noto come e quanto Rousseau consideri la conservazione dell'«indipendenza» un elemento che contrasta con i requisiti della buona società; distingue, infatti, nettamente tra «*liberté naturelle*», da un lato, e «*liberté civile*» e «*morale*», dall'altro: la prima è quella del selvaggio che vive senza quasi bisogno degli altri, la seconda è invece tipica dell'uomo che, nell'«*état civil*», impara, nella relazione con i concittadini, a condursi secondo la «*liberté morale*»<sup>24</sup>.

L'*indipendenza* di Emilio è, però, essenzialmente diversa da quella del ragionatore tracotante che parla nel capitolo 2 del primo libro del *Manoscritto di Ginevra* e che pretenderebbe di conservare la propria autoreferenzialità pur godendo dei vantaggi dell'associazione<sup>25</sup>. La diversità consiste nel fatto che, in una società che rende impossibile l'attuazione dei «*principi del diritto politico*», l'indipendenza costituisce l'espedito per preservare, da parte dell'uomo virtuoso, la propria integrità morale. In tal caso, l'indipendenza non consiste nel rinserrarsi entro il proprio *moi absolu*. Costituisce, piuttosto, un modo d'essere che, mentre serve a tutelare l'individuo giusto dagli influssi negativi esterni, non esclude la possibilità di fare il bene né ostacola la generosa disponibilità verso gli altri. Accanto alla 'cattiva indipendenza' c'è, quindi, per Emilio, una 'buona indipendenza'. Essa non è *retraite* e fuga dal legame sociale, quanto piuttosto impegno a vivere con gli altri, cooperando con essi quando è possibile, ma mantenendo per il resto la propria 'differenza', che distingue l'uomo buono dagli uomini prevalentemente cattivi, in una civiltà fatta non più di «*patrie*» ma unicamente di «*paesi*». «L'esercizio delle virtù sociali -afferma il precettore- porta nel fondo dei cuori l'amore dell'umanità; è facendo il bene che si diventa buoni; non conosco assolutamente una pratica più sicura. Impegnate il vostro allievo in tutte le buone azioni che sono alla sua portata; l'interesse dei bisognosi sia sempre il suo; non li assista soltanto con la sua borsa, ma con le sue cure; li serva, li

<sup>23</sup> Cfr. *ivi*, pp. 543, 700.

<sup>24</sup> J.-J. ROUSSEAU, *Du contrat social*, III, pp. 364-365.

<sup>25</sup> J.-J. ROUSSEAU, *Manuscrit de Genève*, III, pp.284-285: «'Je sens que je porte l'épouvante et le trouble au milieu de l'espèce humaine', dit l'homme independent [...]; mais il faut que je sois malheureux, ou que je fasse le malheur des autres, et personne ne m'est plus cher que moi'».

protegga, consacrino loro la sua persona e il suo tempo»<sup>26</sup>.

Il significato della polarità tra presenza nel «mondo» e distanza da esso può essere colto portando l'attenzione su un passo dell'*Emilio* in cui Rousseau presenta il protagonista del suo romanzo pedagogico alle prese con gli altri. Emilio «non si preoccupa per nulla di essere stimato prima di essere conosciuto». Ciò risulta evidente dalla «sua maniera di presentarsi», che non è «né modesta né fatua, ma naturale e spontanea»; egli non conosce «né imbarazzo né simulazione ed è in mezzo a un circolo come se fosse solo e senza testimoni». È, quindi, il soggetto *autentico*, contrapposto all'inautenticità degli uomini del suo tempo. Non preferisce gli altri a se stesso «nelle sue maniere, perché non li preferisce a sé nel suo cuore». D'altro canto, «non mostra loro neppure un'indifferenza che è ben lungi dal provare»; infatti, se «non ha le affettazioni della cortesia, ha le attenzioni dell'umanità»<sup>27</sup>. Emilio è, allora, anche l'uomo della sobrietà, antitesi vivente dell'atteggiamento che consiste nell'esibire un altruismo falso ed estrinseco. Lo stesso carattere emerge nell'uso parco delle parole, giacché il linguaggio esprime inevitabilmente, nel rapporto con l'altro, il momento dell'esteriorizzazione del sé, tanto più quando è posto esplicitamente e sistematicamente al servizio dell'apparire: «Parla poco, perché non si preoccupa per niente che ci si prenda cura di lui e, per la stessa ragione, non dice che cose utili». Infatti, «chi conosce abbastanza cose da conferire a tutte il loro autentico valore non parla mai troppo, giacché sa apprezzare anche l'attenzione che gli si dà e l'interesse che si può prendere ai suoi discorsi». In genere, sono le persone «che sanno poco a parlare molto», mentre «le persone che sanno molto parlano poco»<sup>28</sup>.

Emilio tende, inoltre, più a nascondersi che a mostrarsi, poiché ogni sforzo di farsi notare dagli altri è una forma di fuga da sé, un tentativo inconsapevole di sottrarsi a quell'autocoscienza che mostrerebbe, nell'uomo dell'«opinione», il vuoto: «Lungi dall'offendere le maniere degli altri, Emilio vi si conforma abbastanza volentieri, non per sembrare istruito sugli usi, né per esibire i modi di un uomo civile, ma al contrario per paura di essere additato e per evitare di essere notato; mai è più a suo agio che quando non si fa attenzione a lui»<sup>29</sup>.

Infine, Emilio non è un uomo di spirito, ma di «buon senso».

Gli ho fatto capire -dichiara il precettore- che tutte le idee salutari e veramente utili agli uomini sono state le prime a essere conosciute, che esse costituiscono in ogni tempo i soli veri legami della società e che agli spiriti eccezionali non resta che distinguersi con idee pericolose e funeste al genere umano. Questo modo di farsi ammirare non lo tocca per nulla<sup>30</sup>.

In conclusione, Emilio farà parte della società, ma come «aimable étranger»<sup>31</sup>. Tra lui e il «mondo» permarrà sempre quella fessura che si origina dall'«innaturalità» del mondo qual è e dalla conformità, invece, di Emilio alla «natura», di cui è rimasto

<sup>26</sup> J.-J. ROUSSEAU, *Émile*, IV, pp. 543-544.

<sup>27</sup> *Ivi*, pp. 665-666.

<sup>28</sup> *Ivi*, p. 666.

<sup>29</sup> *Ivi*, pp. 666-667.

<sup>30</sup> *Ivi*, p. 670.

<sup>31</sup> *Ivi*.



l'unico «allievo».

Emilio, «gentile straniero» in una società lontanissima dall'«association» del *Contratto sociale*, è chiamato, comunque, a dare il buon «esempio» agli uomini del mondo corrotto e a essere, per loro, un «modello» dal quale possa trasparire, se non altro, la testimonianza che la Città giusta, abitata da esseri buoni, può esistere<sup>32</sup>. Emilio come *exemplum* della buona società possibile rappresenta, forse, l'immagine più fedele della polarità fin qui richiamata, cioè quella tra distacco dalla civiltà corrotta e tensione verso la convivenza giusta.

Clarens costituisce la comunità 'apolitica' per eccellenza, mentre Emilio è l'individuo 'apolide', giacché vive senza una «patria», sebbene abbia un «paese» e sebbene nutra nostalgia per una patria vera e propria. Ma è, contemporaneamente, l'individuo capace di operare come *citoyen*, giacché è stato educato anche a questo fine, oltre che per rendere testimonianza della virtù entro la società ingiusta. Si muove, quindi, in una dimensione 'profetica', almeno nella misura in cui la sua stessa esistenza trascorre nell'attesa di un *novus ordo*, del quale dimostra, insieme con la sua sposa Sofia, l'attuabilità. E, però, rappresenta, non paradossalmente, anche la rinuncia (per quanto tempo? fino a quando?) alla *polis* e l'adattamento alla condizione imposta dalla modernità, in cui la società buona non può più essere trovata. L'esito è che la virtù si ritira nella sfera domestica e la libertà si rifugia nell'interiorità. Quest'ultimo aspetto emerge, con la massima nettezza, nel progetto iniziale che Emilio stesso formula al ritorno dai suoi viaggi, prima di accettare la proposta del precettore di rimanere fedele al suo paese d'origine:

Ho cercato nei nostri viaggi di trovare qualche angolo del mondo ove potessi essere assolutamente padrone di me stesso; ma in quale luogo, in mezzo agli uomini, non si dipende più dalle loro passioni? [...] Ho capito che, essendo possesso e libertà due parole incompatibili, non potevo essere padrone di una capanna se non cessando di esserlo di me stesso [...]. Che farò, dunque, con i beni che i miei genitori mi hanno lasciato? Comincerò a non dipenderne per niente; allenterò tutti i legami che mi attaccano a essi; se mi saranno lasciati, mi resteranno; se mi saranno tolti, non mi farò trascinare in alcun modo con loro [...]. Ricco o povero, sarò libero. Non lo sarò soltanto in un dato paese o in una data contrada; lo sarò in tutta la terra. Per me, tutte le catene dell'opinione sono spezzate, non conosco che quelle della necessità<sup>33</sup>.

Questo non è un passo che ci dice di una conquista. Ci parla, invece, del modo di affrontare una sconfitta. Infatti, la libertà interiore si scinde dall'esercizio della «libertà civile». L'intimità rimane l'estremo rifugio di un essere privato dello spazio politico e che, lungi dal rappresentare -come pure è stato sostenuto- l'uomo in grado di coltivare uno «spirito universale» consacrandosi all'«umanità»<sup>34</sup>, ci si offre invece come la singolare e patetica raffigurazione del soggetto 'nomade' in un universo nel quale non sono più reperibili Città degne di tal nome. La profezia-testimonianza si unisce alla 'nostalgia'. Il fatto è, però, che la nostalgia -se le prospettive positive continuano per un tempo indefinito a mancare- rischia di appagarsi nella passiva contemplazione di un modello di ordine politico che non può più essere richiamato all'esistenza e del quale lo spazio domestico, da cui s'irradia la virtù di Emilio e

---

<sup>32</sup> *Ivi*, pp. 858-859.

<sup>33</sup> *Ivi*, p. 856.

<sup>34</sup> Cfr. T. TODOROV, *Una fragile felicità*, tr. it. di L. Xella, Il Mulino, Bologna 1987, pp. 63-73.

Sofia, costituisce un esangue surrogato.

Emilio appare, dunque, condannato a vivere, forse per sempre, come uomo «naturale» in un'epoca dalla quale il riferimento all'uomo «civile» sembra essere escluso. La sua educazione inizia alla luce della speranza che la frattura tra «*homme naturel*» e «*homme civil*» sia ricomponibile ed è finalizzata a dimostrare tale possibilità, per remota che sia. La sua vita scorre in tale tensione e si mantiene costantemente aperta alla speranza nella conciliazione finale dei due termini. Eppure, man mano che il romanzo pedagogico procede, si va verso l'annullamento di uno dei poli costituiti, rispettivamente, dalla rassegnata *solitude* e dalla sperata *communauté*. Emilio rimane l'uomo menomato della politica e destinato a portare per sempre su di sé i segni di tale menomazione<sup>35</sup>, nella quale emerge il volto, o uno dei volti, più significativi dell'intrascendibile presenza del male nell'opera che avrebbe dovuto dimostrare la possibilità del suo oltrepassamento.

Il fatto è che il male si rivela inscritto nella natura umana -non mera escrescenza storica, ambientale, sociale- e, per tale motivo, neppure l'educazione del più «abile maestro» può porre per sempre al riparo da esso. Emilio ne può ridurre, per così dire, l'incidenza nella sua vita ai margini del mondo e stando sempre in guardia contro le contaminazioni che il mondo, in quanto abitato da uomini con la loro *faiblesse* e con la loro tendenza ad abusare della libertà, porta con sé. Non più di questo.

Si rammenti la prima lettera in *Émile e Sophie ou les solitaires*, là dove c'è il riconoscimento, da parte di Emilio, che «tanti strumenti» predisposti per la sua «felicità» dal precettore non hanno fatto che la sua «miseria»<sup>36</sup>. La stessa esperienza di vita dell'ex-allievo, dopo gli anni trascorsi con il precettore, s'incarica di far emergere il limite del progetto pedagogico che l'educatore aveva cercato di realizzare. Questo progetto si basava sulla convinzione che il problema essenziale e prioritario fosse quello di evitare al male di *entrare* nell'uomo, giacché quest'ultimo nasce *buono*. Eppure, proprio la vicenda esistenziale di Emilio e Sofia li conduce a scoprire che, in realtà, il male è *già là*, radicato nella fragilità e nel pervertimento della libertà. La possibilità del male si rivela, quindi, iscritta nella natura umana -non mera escrescenza storica, ambientale, sociale- e, per tale motivo, neppure l'educazione del più «abile maestro» può porre per sempre al riparo da essa. La *natura* non si lascia *ingannare* e, come lo stesso Rousseau in altri punti qui già ricordati riconosce, nessun artificio è così «perfetto» da poter prendere il suo posto, evitando il limite, le contraddizioni, gli errori, le colpe, tutti fattori costitutivi degli uomini «*tels qu'ils sont*»<sup>37</sup>. Visto retrospettivamente con gli occhi di Emilio e Sofia

<sup>35</sup> Si può considerare la vicenda di Emilio, dopo la rottura con Sofia, come l'esito estremo della parabola che il protagonista del romanzo pedagogico percorre, finendo, ormai solo, per errare in un mondo in cui non è più possibile «essere cittadino»: «Borné pour tout projet à celui que j'exécutois, je suivois le même air de vent pour toute règle; je marchois tantôt vite et tantôt lentement, selon ma commodité, ma santé, mon humeur, mes forces. Pourvû, non avec moi, mais en moi, de plus de ressources que je n'en avois besoin pour vivre, je n'étois embarrassé ni de ma voiture, ni de ma subsistance [...]. Comme je ne marchois ni avec l'appareil ni avec l'inquietude d'un voyageur, je n'excitois l'attention de personne [...]. Il étoit rare qu'on m'arrêât sur des frontières, et quand cela m'arrivoit, peu m'importoit; je restois là sans impatience, j'y travaillois tout comme ailleurs, j'y aurois sans peine passé ma vie si l'on m'y eut toujours retenu, et mon peu d'empressement d'aller plus loin m'ouvroit enfin tous les passages» (J.-J. ROUSSEAU, *Émile et Sophie ou les solitaires*, IV, p. 913).

<sup>36</sup> *Ivi.*, p. 905.

<sup>37</sup> J.-J. ROUSSEAU, *Du contrat social*, III, p. 351.

ormai inoltrati nella vita, il cammino educativo si mostra per quello che era, cioè un singolare ‘laboratorio’ nel quale aveva dominato l’illusione di poter ritrovare e far sviluppare una ‘natura’ esente dal male, cioè -possiamo dire a questo punto- una natura letteralmente *non-umana*. Nel caso di Emilio, il mondo delle illusioni -così tante volte stigmatizzato da Rousseau nella sua critica alla civilizzazione corrotta- non sta solo fuori del fantastico laboratorio educativo in cui si muovono allievo e precettore, non sta insomma unicamente nel “mondo”. Sta, invece, per una parte importante e anzi decisiva, dentro questo ambiente vagamente incantato. Risiede nell’universo onirico in cui si muovono discepolo e “gouverneur”, mentre la vita, con tutte le contraddizioni, ombre, negatività, mali e beni strettamente intrecciati, palpita fuori di esso, negli uomini e nelle donne esposti alla debolezza e all’abuso della libertà, cioè a quella fragilità che fa, nello stesso tempo, il loro limite e la loro dignità.

Roberto Gatti

