

“Non esiste niente di bello se non quello che non è”:
spigolature sull’utopia in Rousseau

(Roberto Gatti)

1. La “bella sponda” degli antichi: l’*utopia del passato*

L’immagine della “bella sponda”¹ del mondo greco e, in parte, romano ha sempre inseguito Rousseau e ha contribuito a creare l’atmosfera di nostalgia che segna le pagine di quasi tutti i suoi scritti. Ma non le segna in modo uguale, questo bisogna dirlo subito. Forse si potrebbe avanzare l’ipotesi che l’immagine e la nostalgia sono tanto più forti e più evidenti quanto più è accentuata l’opposizione al mondo in cui Jean-Jacques vive. Sappiamo bene che, per enfatizzare in lui quest’opposizione e la critica mordente che ne consegue basta poco: è sufficiente un’incomprensione o un disaccordo con l’ambiente dei *philosophes*, un malumore o un equivoco con uno dei suoi protettori oppure, man mano che cresce la sua dissonanza interiore (come altro chiamarla?), il tormento della “trama” che ci ha narrato in quel capolavoro di oscillazione tra realtà e sogno che sono i *Dialoghi*.

Mai forse la critica dei “moderni” è stata più acuta e tagliente che nel primo *Discorso* e mai ha trovato toni più marcati di eloquenza. Basta ricordare, in questo fulminante scritto, la prosopopea di Fabrizio: “Quando Cinea prese il nostro Senato per una Assemblea di Re, non fu colpito di ammirazione né per uno sfarzo vano, né per una eleganza ricercata. Non ascoltò l’eloquenza frivola che è l’occupazione e l’attrattiva degli uomini futili. Che vide dunque Cinea di così maestoso? Cittadini, vide uno spettacolo che non offriranno mai le vostre ricchezze né tutte le vostre arti; il più bello spettacolo che sia mai apparso sotto il cielo, l’Assemblea di duecento uomini virtuosi, degni di comandare a Roma e di governare la terra”².

¹ J.-J. Rousseau, *Discours sur les sciences et le arts*, in *Œuvres complètes*, sous la direction de B. Gagnebin e M. Raymond, Gallimard, Paris, vol. III, p. 22. Introduzione, cura e note del primo *Discorso* sono di F. Bouchardy.

² Ivi, p. 15

Il passato e, in particolare, come ho già accennato e com'è molto noto agli studiosi di Rousseau, la repubblica romana e l'austera storia di Sparta -per non citare che le principali- sono forme di *utopia del passato*, (mutuo il titolo dal libro di [Nikolaus Himmelmann](#)³). Quel mondo -Rousseau lo ripete mille volte- non può ritornare. E non può perché, conformemente a un principio generale che soggiace a ogni sua opera, la storia non retrocede: “Invano -precisa Rousseau- si pretenderebbe di distruggere le fonti del male, di eliminare gli stimoli della vanità, dell'ozio e del lusso; invano si cercherebbe di ricondurre gli uomini all'uguaglianza originaria, che conserva l'innocenza ed è la base di ogni virtù: i loro cuori, una volta corrotti, lo saranno per sempre; non c'è più rimedio, a meno di qualche grande rivoluzione, da temere quasi quanto il male che essa potrebbe guarire e che, dunque, è biasimevole desiderare e impossibile da prevedere”⁴.

Gli occhi possono certo ammirare ciò che ci sta alle spalle, ma le mani devono operare, per quanto è possibile (e ammesso che possibile lo sia veramente) qui e ora.

Utopia del passato, riferita a Jean-Jacques, dice quello che generalmente (e genericamente) s'intende con il termine “utopia” nella sua accezione forse più elementare e di più immediata comprensione. Esprime cioè l'apologia di un mondo scomparso e che quindi, nel presente, può vivere unicamente come immaginazione o come dilemmatica ricostruzione operata sulla base dei documenti, miracolosamente conservati nel tempo, dell' “État originel”, che “non esiste più, che non è forse mai esistito, che probabilmente non esisterà mai”⁵. Non rappresenta più, quindi, che un' ipotesi, una “congettura”⁶.

3

N. Himmelmann, *Utopia del passato. Archeologia e cultura moderna*, tr. it., De Donato, Bari 1981.

⁴ J.-J. ROUSSEAU, *Observations de J.-J. Rousseau sur la Réponse à son Discours*, OC, III, p. 56. Anche nei Dialoghi, di cui mi occuperò più avanti, ritroviamo lo stesso principio: “La natura umana non torna indietro [ne retrograde pas] e giammai si risale ai tempi dell'innocenza e dell'uguaglianza una volta che ce ne siamo allontanati” (*Rousseau juge de Jean-Jacques. Dialogues*, OC, I, p. 935 [III dialogo]).

⁵ J.-J. Rousseau, *Discours sur l'origine et les fondements de l'inégalité (Préface)*, OC, III, p. 123.

⁶ Ibidem.

In questa tonalità dell'utopia rousseauiana, la fedeltà storica interessa meno di quanto non risulti, invece, coinvolgente la componente morale e politica che smuove mente e cuore del “saggio” quando rammenta quelle epoche. In quella che Jean-Jacques -ricordando l'idea originaria del primo *Discorso* suggeritagli dalla lettura del titolo del concorso dell'Accademia di Digione del 1749 (“*Si le progrès des science et des artes a contribué à corrompre ou à épurer les moeurs*”)- ha narrato come una vera e propria *illuminazione*⁷, emerge allora un quadro fantastico che si compone di elementi come il valore militare, la passione civile, la severità dei costumi, la censura del “lusso”, tipici degli Spartani e dei Romani. Sono tutti elementi che fanno capire quanto la storia sia stata un processo di decadenza e quanto i tempi moderni costituiscano l'apice della corruzione dei “costumi”: “Mi si rimprovera di aver ostentato di trarre dagli antichi i miei esempi di virtù. Sembra proprio che ne avrei trovati un maggior numero se avessi potuto risalire più indietro: ho citato anche un popolo moderno [quello Svizzero] e non è colpa mia se non ne ho trovato che uno solo”⁸.

Ma questa forma dell'utopia è *passiva* proprio in ragione della consapevolezza -vera chiave di volta di tutto il primo *Discorso*- che il passato è passato, che la sua forza d'attrazione è forte nell'animo dell'uomo buono, ma debole nella prassi. Su questa Rousseau sa di non poter intervenire se non con quell'appello finale -che è palesemente retorico- ai “Principi” affinché raccolgano nelle loro corti i sapienti per ricostituire l'alleanza tra potere e sapere che ha fatto la grandezza di altre, oramai remote, Città⁹.

E' insito nelle utopie, almeno quando non sono esclusivamente gioco letterario, lo slancio verso il futuro. Ciò vale anche nel caso in cui ci narrano del passato o dei popoli selvaggi scoperti nel Nuovo Mondo -che altro non sono, poi, se non rappresentanti isolati e residuali di costumi che la cosiddetta “civiltà” ha dimenticato,

⁷ J.-J. Rousseau, *Confessions*, OC, I, p. 351 (libro VIII): “A l'instant de cette lecture je vis un autre univers” (ibidem).

⁸ J.-J. Rousseau, *Observations sur la Réponse qui a été fait à son Discours*, in OC, III, p. 42.

⁹ Cfr. *Discours sur les sciences...*, OC, III, pp.29-30.

una sorta di *passato-presente* destinato, almeno nei tempi brevi, a essere annichilito dalle genti *policées*. Le utopie del Settecento, in parte prevalente, inviano un messaggio al futuro perché almeno i posteri sappiano recuperare il buono che quei selvaggi ci mostrano nei loro modi di vita. Il passato, che sia passato-passato o passato che riemerge nel presente e si offre agli occhi sorpresi degli scopritori, si lega, non paradossalmente, al futuro, giacché il passato è esso stesso pieno di futuro, se futuro indica ciò che può contribuire al miglioramento della civiltà, anche se viene da popoli e società che stanno alle nostre spalle. Tutto, o quasi, nel secolo dei “lumi”, non solo nel campo degli scritti utopici, è letto alla luce del tempo a venire. Pur in un contesto che via via si secolarizza, la carica escatologica non viene meno; semplicemente, si fa, implicitamente o esplicitamente, passione per una storia in cui gli uomini diventino capaci di tirare su il filo che gli è stato concesso di raccogliere dal passato e tesserlo in forme nuove. E’ anche questo il senso del recupero, tra ‘600 e ‘700, della ben nota metafora contenuta nel *Metalogicon* (III, 4) di Giovanni di Salisbury, che rimanda alla sua fonte e maestro Bernardo di Chartres: «dicebat Bernardus Carnotensis nos esse quasi nanos gigantium humeris insidentes»¹⁰. Possiamo ben essere meno grandi degli antichi, ma, sfruttando il loro lascito e facendone tesoro, siamo in grado di vedere più lontano di loro e accrescere il nostro sapere. Almeno nel primo *Discorso*, al contrario, il filo non c’è, si è spezzato; la caduta di Costantinopoli ha prodotto in Europa un enorme afflusso di arti, scienze, lettere. Ma l’uso che se ne è fatto costituisce, agli occhi di Rousseau, la dimostrazione -verrebbe da dire matematica- che gli uomini moderni non sanno più ricavare dai

¹⁰ Newton scriveva a Robert Hooke in una lettera del 1676: «*Se ho visto più lontano, è perché stavo sulle spalle di giganti*». Pascal, quando tratta di scienza, ne fa un principio essenziale. Vedi, per esempio, anche Pascal, *Préface pour le Traité du vide*, in *Oeuvres complètes*, ed. J. Chevalier, Gallimard, Paris 1954, pp. 530-535. Su antichità e utopia si ricordi Ernst Bloch: “*Antichità nel suo complesso*: in gran parte essa è certamente irrecuperabile [...]. Ma [...] è anch’essa un segno utopico. Segno ammonitore e utopico di ciò che era in pienezza, ornamento, abile fantasia avvolgente; e che non solo era, ma è rimasto incompiuto. Perfino una vera creazione nuova ha e -in quanto tale- deve avere in sé anche antichità che seguiti a operare con essa e oltre” (*Il principio speranza*, tr. it. di E. De Angelis e T. Cavallo, Introduzione di R. Bodei, Garzanti, Milano 20092, p. 447).

tempi trascorsi una lezione positiva. E, infatti, arti, scienze, lettere, da un lato, e costumi, dall'altro, sono andati per strade opposte: accrescimento per quanto riguarda le prime, decadimento per i secondi.

L'utopia, che nella maggior parte dei *philosophes*, diventa storia da fare, in Rousseau rimane immagine nostalgica tinta di malinconia. L'"illuminazione" di Vincennes gli suggerisce una chiave d'interpretazione dalla vicenda umana, non una strategia di cambiamento. Semmai, lo sollecita a cercare se e come, nella società corrotta, esistano ancora delle *isole* rimaste intatte dalla decadenza. Ma, pensata così, l'isola cambia senso rispetto a quello che ha in molte utopie (non c'è certo bisogno di rammentare Tommaso Moro): non ci affida l'immagine di un luogo che, proprio per il suo essere separato, è rimasto privo di contaminazioni, ma sta a indicare quei rarissimi spazi della terra in cui si è mantenuta la purezza dei costumi (Neuchâtel¹¹, la Corsica¹²). Il *peregrinare* è la parola d'ordine in questo caso, non lo slanciarsi verso il domani, sia fruendo degli strumenti che l'avanzamento della scienza e delle tecniche ci offre, sia facendo tesoro della lezione degli antichi, i quali, non foss'altro, ci tramandano un insegnamento quanto mai prezioso, come già aveva indicato Montaigne nei suoi *Saggi*: il senso della misura e del limite nell'uso dei mezzi che il progresso dei saperi ci mette a disposizione¹³. Peregrinare è un girare in tondo, un

¹¹ "Mi rammento di aver veduto nella mia giovinezza, nei dintorni di Neuchâtel, uno spettacolo assai piacevole e forse unico sulla terra. Un montagna intera coperta di abitazioni, ciascuna delle quali era il centro dei poderi che ne dipendevano; così quelle case [...] offrono nello stesso tempo ai numerosi abitanti di quella montagna il raccoglimento di un luogo riparato e i piaceri della società. Quei felici contadini, tutti agiati, esenti da taglie, imposte, *corvées*, coltivano con tutta la cura possibile delle terre i cui prodotti gli appartengono e dedicano il tempo che la coltivazione lascia libero a mille lavori manuali e a mettere a profitto il talento inventivo che la Natura gli ha concesso[...]. Hanno libri utili e sono abbastanza istruiti; ragionano sensatamente su ogni argomento e su alcuni con un certo spirito[...]. Queste arti non gli sono state insegnate da alcun maestro, ma essi le apprendono, per così dire, per tradizione[...]. E stupisce sentir uscire da quelle capanne campestri l'armonia forte e maschia di Goudimel, da sì gran tempo dimenticata dai nostri dotti artisti" (*J.-J. Rousseau, citoyen de Genève, à Monsieur D'Alembert*, OC, V, pp. 55-57).

¹² J.-J. Rousseau, *Projet de constitution pour la Corse*, OC, III, pp. 901-939. Cfr. Anche l'accenno che Rousseau fa alla Corsica come a uno dei pochi popoli, in Europa, ancora "capable de législation" [in *Du contrat social*, OC, III, p. 391 (Libro II, cap.X)].

¹³ Pressoché infiniti sono i riferimenti possibili. Mi limito a *Saggi*, II, 17 ("Della presunzione"[tr. itr. Di F. Garavini, Adelphi, Milano 1998³, pp.842-885]). Nella nuova tr. riveduta e aggiornata (Bompiani, Milano 2012⁴, tr. di F. Garavini e note di A. Tournon), vedi pp.1168-1228.

instancabile cercare entro un orizzonte ormai diventato oscuro e -così parrebbe- non redimibile, chiuso, avvolto nelle sue contraddizioni. Appartiene a una simbologia del tutto diversa, e anzi opposta, a quella della freccia che punta in linea retta a divorare le distanze, a connettere passato, presente e futuro nella prospettiva del *novus ordo saeculorum*.

Vale, a questo punto, la pena di chiedersi se anche in questo gesto del peregrinare, per il modo in cui è pensato, emerga un'altra forma non troppo nascosta di utopia che s'insinua nell'opera di Rousseau.

2. Alla ricerca del mondo perduto: l'*utopia del presente*

Jean-Jacques è all'Ermitage. Impegnato nella cura dei manoscritti dell'abate di Saint-Pierre, che giudica deludenti, li liquida abbastanza rapidamente piombando subito dopo nell'inoperosità, che fa sorgere nella sua anima tristi riflessioni su se stesso, sulla vecchiaia che avanza, su quanto anche i motivi della passata felicità nascondessero molte illusioni (l'Ermitage, confessa a se stesso, non corrisponde certo a quel paradiso che erano state le Charmettes insieme con Mme de Warens¹⁴). In più si ammala. Trova modo, malgrado ciò, di rispondere alla lettera di Voltaire sul terremoto di Lisbona. Comunque sia, tra mali fisici e male metafisico, la malinconia si crea un contrappeso: “L'impossibilità di raggiungere gli esseri reali mi gettò nel paese delle chimere e, non vedendo niente di esistente che fosse degno della mia follia, l'alimentai in un mondo ideale che la mia immaginazione creatrice popolò ben presto di esseri conformi al mio cuore. Mai questa risorsa venne più a proposito e mai fu più feconda. Nelle mie continue estasi mi inebriai a volontà con i più dolci sentimenti che mai siano entrati in un cuore umano. Dimenticando completamente la razza umana, mi creai delle società di creature perfette così sublimi per le loro virtù come per le loro bellezze, di amici sicuri, teneri, fedeli, tali che non ne trovai mai qui in terra. Presi un tale piacere a spaziare così nell'empireo in mezzo agli oggetti

¹⁴ J.-J. Rousseau, *Les confessions*, OC, I, p. 425 (libro IX).

deliziosi dei quali mi ero circondato che ci trascorsi delle ore, dei giorni, senza tenerne il conto e, perdendo il ricordo di ogni altra cosa, appena avevo mangiato un boccone in fretta fremmo di fuggire per correre a ritrovare i miei boschetti”¹⁵.

In questo stato d’animo comincia a prendere forma la *Nuova Eloisa*. Jean-Jacques precisa che, in quest’opera allo stato nascente, l’immaginazione che lo aveva proiettato in mondi fantastici si stempera, almeno in parte, e le sue “idee, un po’ meno esaltate, restarono questa volta sulla terra”¹⁶. Ma bisogna intendere bene quest’apparente recupero di una certa dose di realismo. Infatti, come Rousseau stesso scrive, pur ridiscendendo, per così dire, nel mondo reale, lo fa con una scelta di “tutto ciò che vi si poteva trovare di piacevole in ogni genere che questa scelta non era meno chimerica del mondo fantastico che avevo abbandonato”¹⁷.

Come osserva l’ “Editore” nella seconda Prefazione del romanzo, “i personaggi sono gente dell’altro mondo”¹⁸. E poco più avanti: “N. Certamente, se tutto ciò non è che finzione, avete scritto un cattivo libro: ma ditemi che quelle due donne sono esistite [Giulia e Clara], e leggerò ogni anno questa raccolta di lettere fino al termine della mia vita. R. Cosa importa che siano esistite? Le cerchereste invano sulla terra. Non esistono più. N. Non esistono più? Dunque sono esistite?. R. La vostra è una conclusione condizionale: se sono esistite, ora non ci sono più”¹⁹.

La storia di Julie è semplice, anche se intervallata da una quantità quasi inesauribile di deviazioni, di incastri, di vicende secondarie, di personaggi minori. Tutti, più o meno, non solo gli esperti di Rousseau, sanno (o dovrebbero essere al corrente) della trama di questo romanzo epistolare che letteralmente infiammò mezza Europa e che oggi, purtroppo, non si legge più. L’amore passionale che travolge due giovani, Julie e il suo precettore Saint-Preux li precipita in una serie di tristi e tormentate vicende, finché Giulia, cedendo alla volontà del padre, accetta di unirsi in matrimonio con Monsieur de Wolmar, uomo maturo e saggio, il quale assume il

¹⁵ Ivi, pp. 427-428 (libro IX).

¹⁶ Ivi, p. 430 (libro IX).

¹⁷ Ibidem.

¹⁸ J.-J. Rousseau, *Julie, ou La nouvelle Héloïse*, OC, II, p. 12.

¹⁹ Ivi, p. 29.

compito di ricondurre la sua sposa alla “saggezza”, cioè a una vita matrimoniale sottratta alle passioni e incardinata invece sull’“amicizia”, sulla moderazione degli affetti, sulla cura dei figli e degli affari domestici. Insomma, si tratta di far dimenticare a Giulia l’amore-passione e di farle apprezzare la superiorità dell’amore coniugale²⁰. Ciò che consente di sperare che questo progetto, al limite del sovrumano, riesca non è solo né soprattutto l’elaborata strategia messa in campo da Wolmar, quanto piuttosto lo spazio fisico nel quale il *miracolo* dovrebbe avvenire: Clarens. Spazio incantato, che ha pochi equivalenti nella storia della letteratura e che sta a mezzo tra realtà e invenzione fantastica. E’ *nel* mondo -precisamente si trova nel Vallese-, ma allo stesso tempo è *fuori* dal mondo.

Però, prima di procedere alla delineazione di questo micro-universo, può essere utile soffermarsi, pur rapidamente, sul contesto nel quale esso si colloca rispetto al resto della produzione di Rousseau.

Naturalmente ci sono molte chiavi di lettura utili a intendere il romanzo. Ne abbozzo una, che mi pare particolarmente adatta per proseguire l’analisi del tema di questo articolo. È Rousseau stesso a indicarcela quando, nelle *Confessioni*, ci ricorda di essere sempre stato interiormente diviso e combattuto tra spirito «romano» e spirito «romanzesco»²¹. Bisogna cercare di comprendere il significato di questa tensione interna, che appare come una vera e propria antitesi, come una lacerazione che ha tormentato Jean-Jacques senza mai trovare uno scioglimento definitivo²².

Lo spirito «romain» è quello che anima gli scritti politici, con la loro passione repubblicana e con l’esaltazione delle antiche virtù, ormai smarrite dai moderni. È lo spirito che gli detta i comportamenti austeri e le scelte di vita opposte ai costumi della società francese, facendogli imboccare la via della «riforma» della sua stessa

²⁰ Cfr. E. Pulcini, *Amour passion e amour coniugale. Rousseau e l’origine di un conflitto moderno*, Marsilio, Venezia 1990.

²¹ J.-J. Rousseau, *Les Confessions*, in *Œuvres complètes*, cit. vol. I, p. 543 (libro X).

²² Cfr. R. Gatti, *Storie dell’anima. Le Confessioni di Agostino e Rousseau*, Morcelliana, Brescia 2012. Nel presente articolo ho tratto spunto e sviluppato alcuni aspetti già presenti in nel libro appena citato.

esistenza²³, in modo da realizzare la maggior coerenza possibile tra l'ideale «romano» e le sue abitudini, il suo stile di vita, i suoi atteggiamenti quotidiani.

L'anno successivo, 1750, mentre non pensavo più al mio discorso [quello sulle scienze e sulle arti, ovviamente], appresi che aveva riportato il premio a Digione. Questa notizia risvegliò tutte le idee che me lo avevano dettato, le animò di una forza nuova e cominciò a mettere in fermento nel mio cuore quel primo germe di eroismo e di virtù che mio padre, la mia patria e Plutarco vi avevano posto nella mia infanzia. Non considerai più niente di grande e di bello che di essere libero e virtuoso, al di sopra della fortuna e delle opinioni, e di bastare a me stesso²⁴.

Per non dipendere, o per dipendere meno possibile, dagli altri comincia a fare l'umile mestiere del copista di musica, si priva della parrucca e della spada, vende il suo orologio²⁵.

Ma l'identità tra la vita e la scrittura, un *train de vie* all'altezza dei suoi austeri principi, l'unità tra l'*interno* e l'*esterno*, non vengono mai raggiunti definitivamente. È ancora Jean-Jacques a guidarci nella comprensione di questo fallimento. Non passa molto tempo dall'inizio della riforma della sua vita ed ecco che un drastico mutamento subentra. Ciò accade appena lasciata Parigi:

lo spettacolo dei vizi di questa grande città smise di alimentare l'indignazione che essa mi aveva ispirato. Quando non vidi più gli uomini, cessai di disprezzarli; quando non vidi più la gente cattiva, cessai di odiarla [...]. Questa condizione, più dolce anche se meno sublime, smorzò ben presto l'ardente entusiasmo che mi aveva trascinato per così lungo tempo; e [...] ridiventai timoroso, compiacente, timido, in una parola lo stesso Jean Jacques che ero stato prima²⁶.

²³ J.-J. Rousseau, *Les Confessions*, in *Œuvres complètes*, cit. vol. I, pp. 363 ss (libro VIII).

²⁴ *Ivi*, p. 356.

²⁵ Cfr. *ibi*, p. 363.

²⁶ *Ivi*, p. 417 (libro IX).

In tale stato d'animo -non più all'insegna della severità, dell'austerità, della combattività, ma schivo, riservato, arrendevole- l'inclinazione "romantica" ha la meglio e Jean-Jacques, svestiti i panni del "romano", si abbandona alla ricerca della quiete, della solitudine a contatto con la natura, delle dimore riparate dal frastuono cittadino, del ritiro insieme a pochi e fidati amici. Non più l'imperativo della virtù repubblicana, ma l'ideale di una prudente saggezza guida ora la sua esistenza. Si tratta di un ideale che ritroviamo nella descrizione della vita uniforme e semplice che, nelle *Confessioni*, ricorda di aver condotto alle Charmettes insieme a Mme de Warens²⁷, in parte all'Ermitage (dove va ad abitare nell'aprile 1756), nel piccolo castello di Montmorency, infine sul lago di Bienne in Svizzera. Rousseau narra di questi luoghi come di veri e propri *paradisi in terra*, nei quali la "vita inattiva e tranquilla" gli consente la quiete in un'esistenza lontana "dalle grandi virtù e ancora di più dai grandi vizi"²⁸. In ognuno di tali luoghi di delizia, continuamente perduti e ritrovati, l'aspetto saliente rimane sempre lo stesso, seppur sotto forme differenti e in corrispondenza di diversi periodi della sua vita: sono spazi protetti dalle vicissitudini laceranti della grande città, nei quali egli può intrattenere relazioni di suo gradimento senza le finzioni della società mondana, rinunciando di buon grado alla gloria e alla celebrità e godendo di questo suo situarsi a distanza di sicurezza dal rumore del mondo. Raccoglie e classifica erbe, passeggia nei boschi, si abbandona all'immaginazione, studia e scrive distribuendo a suo agio i tempi, coltiva poche e selezionate compagnie.

Con Rousseau, transitare dall'esistenza reale alla realtà romanzesca è facile, quasi naturale: ne *La Nuova Eloisa*, Giulia, Saint-Preux, Wolmar e i loro amici più stretti abitano, appunto, un luogo nel quale si ritrovano tutti questi caratteri, abbelliti dall'eccezionale fantasia dell'autore, che qui fa sfoggio di se stessa in modo difficilmente superabile. Questo luogo ha nome Clarens ed è un sito in cui convivono, nell'armonia più piena, pochi individui che, ritirati ai margini del mondo,

²⁷ Il primo soggiorno alle Charmettes è del 1735 o '36.

²⁸ J.-J. Rousseau, *Les confessions*, in *Œuvres complètes*, cit. vol. I, p. 277 (libro VII).

sperimentano tra loro una segreta e profonda affinità dei cuori. E' questa *consanguineità degli spiriti*, se si può dire così, che -dopo varie e spesso tormentate vicende- li ha uniti e che li mantiene vicini (parte VI, lettera 8). Qui sembra potersi realizzare quella compenetrazione degli animi e dei cuori che la società esterna impedisce. I protagonisti di questo piccolo universo incantato s'intendono anche in assenza di ogni discorso (Parte V, lettera 3). La loro esistenza trascorre in attività semplici che vanno dalla cura della casa, cui sovrintende Giulia, alla guida della coltivazione delle loro proprietà terriere, presa in carico da Wolmar, all'educazione dei figli (parte V, lettera 3), agli attentissimi rapporti con la servitù (parte V, lettera 2). Accanto a tutto ciò stanno le letture, le conversazioni, le feste. E proprio le feste sono un momento importante, perché tutta la comunità vi si raduna, servi e domestici compresi, in un'unione che, per un momento, sospende le disuguaglianze di rango (parte V, lettera 6).

Clarens costituisce, inoltre, una piccola società autosufficiente nella quale i maggiori bisogni sono soddisfatti senza far ricorso all'esterno (parte V, lettera 2). Risiede qui il carattere saliente di questo eden terrestre felicemente collocato ai margini della civiltà: in un mondo corrotto, infestato dal male, dalle ingiustizie, dall'oppressione, dall'ipocrisia, Clarens rappresenta un'isola nella quale non penetrano i miasmi della società che, lì fuori, a un passo -ma ugualmente remota milioni di miglia-, è travagliata da conflitti, angariata dal dispotismo, piegata dalla disuguaglianza e dall'ingiustizia. Raffigura un microcosmo a parte rispetto al mondo delle maschere, delle finzioni, dell'apparenza; un microcosmo nel quale il legame fondamentale è costituito non dalle leggi, come nella società del *Contratto sociale*, ma dalla compenetrazione dei cuori, dall'amicizia, dalla fiducia reciproca. Si tratta, insomma, di una *comunità impolitica*, in cui la felicità di ognuno si lega a quella degli altri e in cui la trasparenza dei cuori rende superflua la mediazione delle istituzioni, degli ordinamenti, delle regole che governano la repubblica così com'è delineata nelle opere politiche.

Certo, il romanzo narra, alla fine, il sostanziale fallimento di questa comunità, in cui il riemergere della passione tra Giulia e Saint-Preux e la morte di Giulia infrangono l'incantesimo (parte VI, lettere 9-13). Ma il valore di Clarens rimane ugualmente e sollecita a interrogarci più approfonditamente sul suo significato.

Vediamo, allora, emergere preziosi elementi di raffronto con l'altra grande *utopia del presente*, che è l'*Emilio*²⁹. Dedico a questo raffronto solo un rapido accenno.

La (presunta) civiltà moderna rende, se non del tutto inattuabile, quanto meno estremamente difficoltosa la realizzazione della "società ben ordinata"³⁰ e costringe a riflettere sulle alternative possibili alla crisi della politica, che appare, agli occhi di Rousseau, il carattere fondamentale della sua epoca. *Emilio* e *La Nuova Eloisa* indicano, in tale prospettiva, due forme di esistenza che si situano oltre la corruzione prevalente e, in questo, hanno alcuni caratteri salienti dell'utopia: sono nettamente *altre* rispetto alla realtà circostante, pur trovando posto in un angolo di essa e pur conservandosi e sviluppandosi grazie alla capacità dei protagonisti di escogitare la maniera di risiedere e operare ai suoi margini senza esserne infettati. Sono, quindi, contemporaneamente, *dentro e fuori* rispetto al mondo delle maschere e dell'ingiustizia.

Il *laboratorio* (come altro chiamarlo?) in cui avviene l'educazione di Emilio (cioè quell'ambiente artificiale che gli viene creato intorno dal precettore e che solo occasionalmente sconfina in quello esterno)³¹ e la comunità incantata in Savoia non potrebbero rappresentare meglio l'utopia che s'insinua nel tempo storico; non lo fugge né lo ignora, anzi crea *l'alternativa vivente* nelle pieghe del mondo corrotto.

²⁹ E' bene mettere in chiaro che rintracciare nelle opere di Rousseau, in questo caso *La Nuova Eloisa* ed *Emilio*, elementi di carattere utopico e sottolineare gli aspetti che, per alcuni versi, avvicinano Rousseau all'utopia o, meglio, a certi aspetti circoscritti di essa, non significa sostenere che Rousseau possa essere ricondotto, quanto all'essenza del suo pensiero, nell'ambito del pensiero utopico. Detto in breve: Rousseau non è un filosofo utopista, ma ci sono nelle sue opere spunti che possono essere evidenziati al fine di mostrare come e quanto lo "spirito dell'utopia" abbia comunque influenzato questo o quel passaggio della sua riflessione. Alle sostanziali differenze rispetto al pensiero utopico ho dedicato molte pagine di *Rousseau, il male, la politica*, Studium, Roma 2013, alle quali rimando per l'approfondimento di quanto qui ora sostengo a parziale (e spero utile) integrazione di alcuni contenuti di quello scritto.

³⁰ J.-J. Rousseau, *Manuscrit de Genève*, OC, III, libro I, cap. 2, p. 286.

³¹ Vedi R. Gatti, *Rousseau, il male, la politica*, cit., parte III, cap. 2.

Non si volge più al passato, né indica la strada per un futuro diverso e migliore; accetta il male che incombe sulla civiltà *policée* e, in un certo senso, lo considera ormai inevitabile e invincibile. Ma, con dolce prepotenza, appunto con spirito “romanesque”, s’incunea dentro di esso e, senza perdere la sua alterità, fa baluginare una luce che preserva la differenza e porta con sé un’evidente carica di *provocazione*.

Ovviamente ci sono diversità tra il romanzo pedagogico e la vicenda di Julie e Saint-Preux. Anche qui basti qualche cenno appena abbozzato. Emilio, alla fine, dopo aver constatato che non esiste alcun luogo della terra in cui potrebbe veramente e pienamente realizzarsi seguendo le virtù che ha appreso dal suo precettore, accetta di condurre la sua esistenza nel paese in cui è nato³², praticando una sorta di *morale provvisoria* nell’attesa che si ricostituiscano (se mai si ricostituiranno) le condizioni per la buona società. I protagonisti dell’universo incantato di Clarens abitano, invece, ai confini della società falsa e ingiusta, con la quale intrattengono il minor numero di contatti possibili (leggono i giornali, scelgono dal territorio circostante la servitù, ricevono i racconti di qualche selezionato amico, primo tra tutti lord Bomston). Ma l’elemento che la vita di Emilio e Sofia, da un lato, e la vita degli abitanti del «paradiso degli dei» nel Vallese, dall’altro, hanno in comune pone in secondo piano le distinzioni: entrambi costituiscono modi di vita non-politici in un tempo nel quale ormai la vita politica autentica sembra essere relegata, come detto in precedenza, a utopia del passato o a improbabile ideale regolativo per un domani quanto mai incerto.

Sarà bene sottolineare questo punto: gli elementi utopici che affiorano nell’opera di Rousseau non s’iscrivono nello spazio politico; emergono, anzi, là dove Rousseau sembra dubitare più amaramente delle possibilità di veder nascere, nel suo tempo, la “république” e di far diventare prassi operante i “principes du droit politique”³³.

³² J.-J. Rousseau, *Émile*, OC, IV, pp. 855-860 (libro V).

³³ E’ incontestabile quanto scrive Gabriella Silvestrini nella voce “État (république, démocratie)” del *Dictionnaire critique de l’Utopie au temps des Lumières*, sous la direction de B. Bacsko, M. Porret, F. Rosset, Georg, Genève, 2016, pp. 373-398 : “Per molti autori il ricorso al genere utopico è stato uno strumento letterario nella lotta contro l’assolutismo e l’intolleranza religiosa, una

L'utopia del passato, quella che, come ho già accennato, trova la sua espressione più calzante (anche se ovviamente non unica) nel primo *Discorso* ha contenuti e implicazioni politiche, ma si tratta di una sorta di *eterno ieri* (eterno perché il suo valore resta intatto anche se la realtà è ormai distante infinitamente da quei tempi andati). *L'utopia del presente* è, al contrario, più fortemente caratterizzata in senso impolitico. Non a caso, nel romanzo pedagogico Rousseau assume come punto di partenza il fatto che non esistono più “patrie” ma solo “paesi”³⁴, insomma “aggrégations” e non più “associations”³⁵. E finisce con Emilio che si rassegna a condurre con Sofia la sua esistenza nel luogo che gli ha dato i natali, perché, bene o male, le radici conservano un valore, sia pur residuale rispetto all'ideale della cittadinanza autentica e compiuta. Per quanto riguarda la comunità ristretta di Clarens, essa è impolitica non solo perché la politica è al di fuori degli interessi dei suoi residenti, ma anche perché questa comunità è organizzata secondo principi e regole che contrastano palesamente con la libertà e l'uguaglianza³⁶.

riflessione espressa per immagini e in forma narrativa sui limiti del potere“. Per Rousseau, se è accettabile questo sostengo in questo articolo, l'utopia (la tentazione utopica, forse si potrebbe dire) nasce ai margini della politica o, meglio, quando la cifra della politica diventa la crisi, qualsiasi poi ne siano i motivi e le occasioni.

³⁴ Ivi, pp. 858; “L'institution publique n'existe plus, et ne peut plus exister [...] Ces deux mots, patrie et citoyen, doivent être effacés des langues modernes” (*Émile*, OC, IV, p. 250 libro I).

³⁵ J.-J. Rousseau, *Du contrat social*, OC, III, p. 359 (I, 5).

³⁶ Sintetizzo gli aspetti che giustificano, a mio avviso, la caratterizzazione di Clarens come comunità impolitica. Si tratta di una comunità *senza potere* o, meglio, una comunità in cui nelle relazioni tra padroni e domestici il potere -affidato nel *Contratto* al potere esecutivo e assolutamente centrale nell'ingegneria istituzionale della “machine politique”- si stempera in un rapporto dominato dalla componente affettiva. Il potere si conforma totalmente a una logica di tipo paternalistico: i domestici, entrando alle dipendenze di Giulia e Wolmar, non fanno altro che cambiare «padre» e «madre». Sono «membri della famiglia» e vengono trattati come tali, precisamente come nuovi «enfants de la maison» (*Julie, ou La nouvelle Héloïse*, II, p. 445). Devono «amare i padroni» e sono plasmati in vista di ciò con pazienza e accortezza (ibid). Giulia è la madre premurosa dei servitori, e gli strumenti usati verso di loro sono la «confidenza», l'«affetto», la «familiarità» (ibid., p. 452). L'obbedienza finisce per essere spontanea e autoimposta, cosicché svanisce la tensione tipica della società politica tra l'interiorizzazione della legge come «dovere» -che è l'ideale regolativo della Città- e la durezza dell'egoismo, che rende necessaria la *coercizione alla libertà*. A Clarens l'obbedienza si ottiene, almeno apparentemente, con estrema facilità, giacché ogni domestico è indotto a eseguire gli ordini dall'affetto che prova per i padroni (ibid, p. 462). Ed è proprio questo legame filiale che toglie anche ogni opacità alle relazioni di comando-obbedienza, facendone un rapporto caratterizzato, quanto più possibile, dall'*immediatezza*. «Ammirai il fatto -osserva Saint-Preux- che, insieme a tanta affabilità, potesse regnare tanta subordinazione e che lei e suo marito [ovviamente Giulia e Wolmar] sapessero scendere e mettersi così spesso al livello dei

3. Il “mondo incantato”: l’*utopia metafisica*

All’inizio del primo *Dialogo* troviamo la descrizione di un “mondo incantato” che non sta nel passato, né nel presente e tanto meno nel futuro. Sta fuori del tempo. Inoltre è un luogo, certamente, ma allo stesso tempo sembra costituire un non-luogo (appunto *ou-topos*) per la sua radicale differenza da tutti gli altri siti del mondo. “Rousseau” cerca di farlo intendere al “Francese”, ma mettendo chiarendo che il suo tentativo è in realtà inutile, perché può comprendere questo mondo solo chi non ha bisogno che gli venga spiegato³⁷.

loro dipendenti [...]. Non credo che ci siano, in Asia, sovrani serviti nei loro palazzi con maggior rispetto che questi buoni padroni nella loro casa. Non conosco niente di meno imperioso dei loro ordini e niente di così prontamente eseguito» (ibid, pp. 458-459).

Non si può non rilevare il contrasto tra l’enfasi posta su tale linearità che si stabilisce nel rapporto tra padroni e domestici a Clarens, da un lato, e, dall’altro, il continuo richiamo, negli scritti politici, alla difficoltà di oliare i «meccanismi dello Stato» così da consentire che la «forza pubblica» arrivi a farsi valere sulle «forze particolari», ottenendo che l’autorità legittima riceva l’obbedienza dovuta (*Manuscrit de Genève*, III, pp. 296-297). La festa della vendemmia, narrata nella lettera settima della Parte V, rappresenta la celebrazione della «familiarité», che rende, almeno in questa occasione, padroni e servitori «uguali»: «Le signore non si danno arie, le contadine conservano la decenza, gli uomini sono scherzosi, ma non grossolani [...]. La stessa unione genera allegre dispute e non ci si stuzzica reciprocamente che per dimostrare quanto si è sicuri gli uni degli altri [...]; si trascorre in mezzo alle vigne tutta la giornata [...]. Si pranza con i contadini e alla loro ora, così come si lavora con loro [...]. Non si sogghigna orgogliosamente della loro aria goffa [...]. Queste compiacenze non gli sfuggono; le avvertono e, poiché vedono che si vuol uscire dal nostro posto per loro, si mantengono tanto più volentieri in quello che gli si addice» (*Julie, ou La nouvelle Héloïse*, II, p. 607). Clarens non è la «république»: l’uguaglianza può esistere solo come *finzione scenica* in una rappresentazione in cui tutti, a differenza di quanto avviene nei teatri, sono allo stesso tempo *attori e spettatori*. Eppure, la rinuncia a questo principio del «diritto politico» è compensata da una sorta di unità organica tra chi governa e chi è governato. Essa consente una convivenza nella pace, garantita da un’amministrazione tutelare esercitata in modo tale da evitare le frizioni della «machine politique» e i conflitti di interesse che portano quest’ultima ad una rovina pressoché certa. Clarens assume il significato di un’alternativa alla «società ben ordinata», diversa dalla ricaduta nel *bellum omnium* e anche dal «dispotismo» paradigmaticamente rappresentato dalla filosofia politica di Hobbes (*Écrits sur l’abbé de Saint-Pierre [Que l’état de guerre naît de l’état social]*, III, p. 611). Indica la via della *felicità domestica*, in cui la libertà è sostituita dall’abbandono fiducioso nelle mani di un padre tutelare e di una madre affettuosa che si prendono cura dei propri sottoposti come di altrettanti «figli», mentre l’uguaglianza sopravvive nella forma di un mito festivo durante il quale si celebra la «semplicità della vita privata», con il suo «riposo», la sua «tranquillità», il suo «sentimento di pace» (*Julie ou La nouvelle Héloïse*, II, p. 609). Per questo motivo, il momento della festa della vendemmia è un’allegoria dell’intera vita di Clarens e dell’«innocenza» che vi regna; è una «giornata che si vorrebbe volentieri domani e il giorno dopo ancora, per tutta la vita» (*ibid.*, p. 611).

³⁷ J.-J. Rousseau, *Rousseau juge de Jean-Jacques. Dialogues*, OC, I, p. 668 (I dialogo).

Che mondo è allora? Si sarebbe tentati di dire che è una Città di Dio nel senso agostiniano, ma secolarizzata. E' la comunità dei puri di cuore che risiede in terra e i cui membri vivono l'esistenza di ogni giorno in mezzo a tutti, mescolati agli altri, senza segni di distinzione esteriori. Allo stesso tempo, sono spiritualmente diversi dai loro simili perché diverso è il loro animo, volto verso la Verità e la beatitudine, mentre gli altri vivono nell'ignoranza dell'una e dell'altra, coltivando i beni materiali come unico fine, rimanendo impastoiati nella concupiscenza, collaborando tra loro ma esclusivamente per fini egoistici.

Un rapido rinvio ad Agostino: “Chiamiamo città di Dio quella di cui parla la Scrittura, che ha sottomesso a sé ogni genere d'umano ingegno, e non per casuali movimenti degli animi ma per la suprema disposizione della provvidenza, elevandosi con la sua divina autorità al di sopra di ogni letteratura umana”. In base alle testimonianze scritturali “abbiamo appreso che esiste una città di Dio di cui ci fa desiderare ardentemente d'essere cittadini quell'amore che ci ha ispirato il suo fondatore. I cittadini della città terrena antepongono invece a questo Fondatore della città santa i propri dei”³⁸.

Rispetto a questa definizione, in Rousseau non c'è alcun riferimento alla Scrittura, alla grazia che ci fa partecipare alla comunità degli eletti per volontà di Dio, alla salvezza oltremondana (in questo caso, però, con la riserva che dirò poco più avanti). Ma -ripeto- è evidente la vicinanza con Agostino, una volta che sia stata secolarizzata, almeno in gran parte, la sua raffigurazione delle due Città. Viene, infatti, ammesso uno spartiacque spirituale tra chi vive secondo “natura” e chi resta fuori di essa, tradendo, nella Babele del mondo, le inclinazioni originarie dell'uomo. Nel “mondo ideale” (“ideale” perché non dominato dalla materialità delle passioni, non perché sia una raffigurazione astratta né un obiettivo finale da raggiungere nel domani) la “natura” non è diversa da quella che conosciamo, ma mostra “un ordine più marcato”³⁹ ed è “tanto bella che la sua contemplazione, infiammando le anime

³⁸ Agostino, *La città di Dio*, tr. it. a cura di L. Alici, Rusconi, Milano 1997⁴, p. 515 (libro IX, xi, 1).

³⁹ J.-J. Rousseau, *Rousseau juge de Jean-Jacques. Dialogues*, OC, I, p. 668.

d'amore per un così toccante quadro, ispira loro, insieme con il desiderio di concorrere a questo splendido sistema, il timore di turbarne l'armonia"⁴⁰. Queste anime privilegiate sviluppano una "sensibilità squisita che dona a coloro che ne sono dotati delle gioie immediate, ignote ai cuori che non sono stati ravvivati dalle medesime contemplazioni"⁴¹. Anche sugli uomini del mondo incantato agiscono le passioni. Ma sono "più semplici e più pure"⁴² e perciò non scatenano il *bellum omnium contra omnes* causato dalle passioni incontrollate di quanti -nel delirio che li tormenta di arrivare a soddisfarle a ogni costo e senza misura- si fanno sviare dagli ostacoli che si frappongono a questo obiettivo e, così, finiscono per scontrarsi con i loro simili, prigionieri anch'essi della comune incapacità di mantenere le passioni originarie nella loro purezza⁴³. Questo può non accadere, e non accade, agli abitanti del mondo ideale perché "hanno la fortuna di essere mantenuti dalla natura, alla quale sono più attaccati [degli uomini ordinari], in quella felice posizione in cui essa ci ha collocato tutti". Per tale motivo il loro spirito, permeato di saggezza, "conserva costantemente il suo carattere originale"⁴⁴.

Il saggio ha l'occhio rivolto allo "stato celeste [état celeste]", cui aspira con tutto se stesso. La conseguenza è che "gli ostacoli che li frenano non riuscirebbero a preoccuparli al punto di farglielo dimenticare neppure per un momento; da qui nasce quel disgusto mortale per tutto il resto e quella completa inazione quando disperano di raggiungere il solo oggetto di tutti i loro desideri"⁴⁵.

Evidentemente il riferimento allo "stato celeste" accorcia la distanza rispetto alla concezione cristiana e richiama, come suo fondamento teorico, la *Professione di fede del vicario savoiardo*. E' lecito pensare che la ragione per cui Rousseau non si sofferma più di tanto su questo aspetto sta nel fatto che l'aveva esplicitato e motivato filosoficamente in quel luogo, centrale per la comprensione della

⁴⁰ Ibidem.

⁴¹ Ibidem.

⁴² Ibidem.

⁴³ Cfr. *ivi*, pp. 668-669.

⁴⁴ *Ivi*, p. 669.

⁴⁵ *Ivi*, p. 670.

componente religiosa del suo pensiero e -quanto all'oggetto di questo mio contributo- per la caratterizzazione di quella che ho creduto di potere definire *utopia metafisica*.

La comunità spirituale dei saggi, che abita il mondo senza partecipare alle sue contraddizioni e ai suoi eccessi, pur non assumendo la forma di una *civitas* terrena, non sfugge comunque a chi sappia vederla: sono i comportamenti quotidiani, le azioni anche minute, il modo di rapportarsi agli altri, che la rivelano. Il saggio si ritaglia uno spazio fuori dai conflitti, dall'agitazione, dal moto perpetuo degli individui acquisitivi, prepotenti e inquieti; sa rinunciare alla soddisfazione di una passione quando questa rischia di creare antagonismo, lotta, invidia, ansia di successo. In casi simili ...*si astiene*. Non solo: ma non pensa mai di rendere male per il male e, se talvolta è costretto a difendersi, lo fa senza poi attaccare a sua volta⁴⁶. Nell'esistenza collettiva è l'antitesi dell'individualista possessivo hobbesiano.

Rousseau non pronuncia mai la parola "perdono", e ciò accade perché non è il principio che guida queste sue pagine; il principio è piuttosto la *rinuncia* del saggio a ogni bene e a ogni situazione da cui può nascere disordine. Basta, al saggio, avvertire la "vanità" di una passione per non cederle, anche se aveva cominciato con il subirne la tentazione⁴⁷. La rinuncia si estende anche al rango sociale, cui il saggio non aspira, accontentandosi piuttosto di quello in cui la sorte, il caso, le circostanze lo hanno collocato. La sua felicità è nell' "intimo sentire", non certo nei beni materiali e nella gloria; sa bene che "lo stato più felice non è quello più onorato dalla folla, ma quello che rende il cuore più contento"⁴⁸. E, ancora, rinuncia -ma sarebbe meglio dire in questo caso, moderazione- è quella che riguarda il denaro e la ricchezza, i quali non hanno alcun effetto su chi conosce "l'arte di godere", che è sovraneamente indipendente dall'opulenza, sia perché sarebbe bene che la ricchezza

⁴⁶ Cfr. *ivi*, pp. 669-671.

⁴⁷ Cfr. *ivi*, p. 671.

⁴⁸ *Ibidem*.

fosse distribuita con equità, sia perché è un cappio al collo di chi la possiede in eccesso, con tutti i problemi che crea la preoccupazione di conservarla⁴⁹.

Sottolineare le influenze epicuree e stoiche in questi principi non è certo compito difficile, ma non è quello che qui vorrei fare. Insisterei piuttosto su questa ulteriore forma di utopia che emerge tra le righe delle opere rousseauiane, talvolta più, talvolta meno evidente, più o meno esplicita, più o meno decisiva nell'economia di questa o quell'opera, eppure mai del tutto assente. La comunità dei saggi -di cui Jean-Jacques si sente parte⁵⁰ - è la *civitas* spirituale che unisce, al di là e al di sopra delle distinzioni sociali, economiche, politiche, quegli uomini che hanno saputo e sanno rimanere più prossimi alla "natura". Nessun irrigidimento istituzionale la contraddistingue, così come nessuna determinazione temporale e storica. Installata nella storia, compie i suoi gesti e coltiva le sue semplici virtù su un piano che storico non è, perché questa *civitas* non ha né presente, né passato, né futuro: rimane sempre uguale a se stessa, fatta com'è di individui, rari, la cui unione è nello spirito e rimane intatta nella sua essenza, nei suoi principi, nei suoi atteggiamenti, qui, ora, nel mondo e, poi, nella "patria celeste". Chi ne fa parte ha per sé l'eterno, pur nella successione delle generazioni. In qualsiasi luogo della terra, è *una*; solo essa congiunge, inoltre, il peregrinare mondano e, oltre il mondo, la stabilità senza fine della contemplazione diretta di Dio. La dimensione metafisica consiste proprio nel richiamo a questa trascendenza che relativizza gli eventi inframondani (nei quali il saggio mette in atto la postura della separatezza, pur senza ritrarsi dai doveri che la vita collettiva richiede di adempiere) e nel rinvio fiducioso al destino oltremondano, in cui l'uomo retto riceverà il meritato compenso della sua bontà).

Metafisica e religione, quest'ultima in versione deistica, sono un tutt'uno, come sempre accade in Rousseau. Ma il rinvio allo "stato celeste", cioè alla vita dopo la morte, non andrebbe letto, a mio avviso, come tale da deflazionare la dimensione utopica. Ciò è evidente se si tiene presente quanto, nel primo *Dialogo*, sia

⁴⁹ Ivi, pp. 671-672.

⁵⁰ Cfr. ivi, p. 673.

dominante, rispetto alla prospettiva escatologica, l'idea del "mondo ideale" come comunità dei saggi che Rousseau utilizza con funzione di immagine da contrapporre, qui ed ora, alla civiltà corrotta. E' un'immagine la cui forza deriva dall'essere, questa comunità, non solo l'espressione di un evento salvifico e neppure una fantasia proiettata all'indietro (*l'utopia del passato*) o in avanti nel tempo (non ce n'è traccia nei *Dialoghi*, così come nelle altre opere fin qui considerate). E non rappresenta neanche la delineazione romanzata di un micro-universo di spiriti eletti che vivono ai margini della società reale, come Clarens. Costituisce, piuttosto, un mondo ideale nel quale all'influenza agostiniana si affianca quella platonica: un mondo, cioè, che vale come modello, ma un modello tanto nobile quanto non universalizzabile a causa della "faiblesse" umana, cui unicamente pochi saggi sanno far fronte. Solo che, nel caso di Rousseau, il modello non ha, come invece avviene in Platone, il valore di ideale regolativo⁵¹, ma di *contro-mondo*, se così si può dire, cioè di critica dell'esistente: critica che, rispetto al mondo reale, viene pensata come non-luogo (*ou-topos*) e allo stesso tempo come buon-luogo (*eu-topos*), secondo canoni molto ricorrenti nel pensiero utopico.

Non dobbiamo cercare la comunità dei saggi vagando per isole, per terre lontane, per recessi nascosti, per gli spazi siderali, o altro che sia. La dobbiamo pensare come ciò che non esisterà mai empiricamente quale unità organica, ma che, come concetto elaborato dal pensiero critico, risulta essenziale per misurarsi con le aporie e con le ingiustizie della società corrotta. L'unità del "mondo ideale" rousseauiano è spirituale. L'intenzione che sta alla sua base non è eversiva in senso politico, ma lo è nel senso che serve a riflettere non apologeticamente sul mondo che gli uomini hanno devastato. Quanto all'effetto pratico-politico, in questa versione dell'universo utopico rousseauiano non lo troviamo, tant'è vero che Rousseau allontana da sé ogni accusa di voler essere un rivoluzionario, di voler abbattere l'ordine esistente⁵². Si

⁵¹ Cfr. Platone, *La Repubblica*, V, 472b-473b (tr. it. F. Sartori, Laterza, Roma-Bari 1986, pp. 186-187).

⁵² Cfr. J.-J. Rousseau, *Rousseau juge de Jean-Jacques. Dialogues*, OC, I, p. 935 (dialogo III): "egli ha sempre insistito [...] sulla conservazione delle istituzioni esistenti, sostenendo che la loro distruzione impedirebbe i palliativi conservando i vizi e sostituendo il brigantaggio alla corruzione".

limita, per quanto riguarda il mondo del suo tempo, a rimandare alle rarissime comunità politiche che si sono conservate secondo natura e per le quali mostra di provare, al massimo, un sentimento di struggente e rassegnata nostalgia⁵³.

4. Il diritto politico come ideale regolativo

Sin qui un elemento sembra emergere con sufficiente nettezza: nella misura in cui esistono componenti utopiche nell'opera di Rousseau, le possiamo reperire là dove sono ancora scarsamente definiti i "principi del diritto politico" (al tempo del primo *Discorso*) o quando la fiducia nella loro realizzabilità nella storia entra in crisi, vacilla o addirittura pare svanire al cospetto della corruzione che ha invaso la società esistente. Insomma, l'utopia di Rousseau, là dove c'è, è *impolitica*. Non si tratta, peraltro, in questo affiorare degli aspetti utopici più significativi, di immaginarne una successione cronologica. Forse, almeno in parte, potrebbe essere individuata, ma non è questo il punto saliente. Si tratta, invece, di una dialettica interna a tutta la produzione rousseauiana, di una tensione che attraversa la totalità dei suoi scritti, fino a costituirne forse uno degli assi portanti. Anziché criticare il Rousseau che transita dallo spirito "romain" e quello "romanesque", accusandolo di essere contraddittorio e incoerente, dovremmo fare i conti con quest'oscillazione interna del suo pensiero cogliendola e analizzandola pazientemente nei contenuti che la caratterizzano. Il perché è, tutto sommato, semplice: in Rousseau si riflette quella che chiamerei (e che ho cercato più volte in altri scritti di motivare) la costitutiva fragilità della politica dei moderni, soprattutto come la possiamo incontrare negli interlocutori più importanti dell'autore de *Il contratto sociale* (pensiamo, almeno, a Machiavelli, Hobbes, Grozio, Jurieu, Pufendorf, Locke). La crisi del modello aristotelico-tomistico apre un vuoto che si rivela molto più difficile da riempire di quanto talvolta è apparso agli studiosi che si sono occupati e si occupano, soprattutto

⁵³ Visto che "la nature ne retrograde pas", il suo obiettivo "non poteva essere di riportare i popoli numerosi né i grandi Stati alla loro primitiva semplicità, ma solamente di arrestare, se possibile, il progresso di quelli la cui modesta estensione e situazione hanno preservato da una rapido cammino verso la perfezione della società e il deterioramento della specie" (*ibidem*).

dal punto di vista filosofico, di questo periodo. Il progetto di elidere il principio della politicità naturale dell'uomo o, nella resa tomista, il concetto di essere umano come "animal sociale et politicum" crea più problemi di quanti ne risolva e l'artificio si mostra difficile da edificare, tanto che, in vari e significativi punti delle opere degli autori appena menzionati, emerge la riserva, più o meno tacita o esplicita, sulla stabilità, durevolezza, efficacia della "machine politique", per dirla con il lessico di Rousseau. Ho proposto qualche linea interpretativa e ho cercato di illustrare quest'aspetto in altri libri e articoli, che qui non possono ovviamente essere ripresi e ribaditi per esteso.

Si rammenti, per esempio, Hobbes, che conclude la II Parte del *Leviatano* con il dubbio che la cooperazione tra "filosofia civile" (I, 9) e potere -il cui modello imperituro, come egli riconosce, è Platone- possa mai verificarsi (III, 31). O Locke che, dal canto suo, dopo aver descritto lo "stato di natura" in termini opposti a quelli hobbesiani, quindi come stato di pace, benevolenza, reciproca assistenza, si trova di fronte alla non irrilevante difficoltà di render conto del perché gli uomini dovrebbero abbandonarlo per transitare alla "società politica" (secondo *Trattato sul governo*, IX, 23). Quando cerca di farlo, è costretto a retrocedere verso un resoconto dei comportamenti umani successivi all'invenzione del denaro e alla conseguente progressiva comparsa dell'*amor sceleratus habendi* (ivi, VIII, 111), che lo spinge tanto a ridosso di Hobbes da capire cosa mai, a questo punto, li divide ancora. Inoltre, un'antropologia di matrice hobbesiana manda a monte la difesa della libertà e dello Stato costituzionale che Locke persegue nel secondo *Trattato sul governo*⁵⁴. E si potrebbe continuare.

Ma ciò che importa, ora, è tornare, pur brevemente, a Rousseau. Se la tentazione utopica affiora in corrispondenza dei dubbi sulla consistenza teoretica (il *Contratto* come libro scritto "sans avoir consulté mes forces", secondo quanto lo stesso Rousseau scrive nell'Avvertenza al testo) e soprattutto sulla realizzabilità e

⁵⁴ Cfr. S. Wolin, *Politica e visione. Continuità e innovazione nel pensiero politico occidentale*, tr. it. di R. Giannetti, Il mulino, Bologna 1996, p.443.

durevolezza della “società ben ordinata” (“Si Sparte e Rome ont péri, quel Etat peut espérer de durer toujours?” [ivi, III, 11])⁵⁵, se ne deduce la necessità di verificare lo statuto della politica nel *Contratto sociale* e negli scritti politici.

In questo caso, il discorso richiede molto meno spazio di quello occupato dalla letteratura critica finalizzata a mostrare come proprio il *Contratto* costituisca l’acme e la rivelazione, offerta una volta per tutte dallo stesso autore, del suo palese e improduttivo utopismo. Sarebbe facile seguire questa linea interpretativa, tanti sono gli spunti per accreditarla, a partire dal principio della sovranità popolare diretta per finire ai richiami frequentissimi all’antichità che costellano l’opera: tanto frequenti quanto non concretizzabili nel tempo in cui ormai domina la macro-stualità dei moderni.

Eppure, mi pare si possano fare almeno due considerazioni.

La prima riguarda lo statuto dei “principes du droit politique”. Esso è tutto meno che riconducibile ai canoni, a qualsiasi canone, del pensiero utopico. Anzi, a rigore, costituisce l’opposto teorico per definizione dell’utopia, se i termini che usiamo in filosofia hanno un senso non meramente allusivo. Rousseau è quanto mai chiaro nel cap. 6 del libro I del *Contratto*: “Le clausole di questo contratto sono talmente determinate dalla natura dell’atto che la più piccola modificazione le renderebbe vane e di nessun effetto; quindi, benché non siano forse mai state formalmente enunciate, sono ovunque le stesse, dappertutto tacitamente ammesse e riconosciute”⁵⁶. E’ evidente che, se stiamo a questa breve ma capitale affermazione, nel *Contratto* dovremmo cercare non l’apologia dell’impossibile ritorno all’antichità o una fantasia a meri fini polemici, ma i fondamenti trascendentali di ogni ordine politico legittimo. Non conta se saranno o meno attuati o se lo siano stati in passato; conta invece il loro essere espressione di quella che Kant definirà la ragion pura pratica, i cui principi hanno valore indipendentemente da ogni riferimento alla dimensione empirica. Il valore è fondativo e ha funzione, in questo caso, di ideale regolativo: pur

⁵⁵ “Il corpo politico, così come il corpo dell’uomo, inizia a morire dal momento della sua nascita e porta in se stesso le cause della sua distruzione” (*Du contrat social*, OC, III, p. 424 [III, 11]).

⁵⁶ Ivi, p. 360 (I, 6),

se questi principi non fossero mai stati ancora attuati, la nostra ragione ci impone di far tutto quello che ci è possibile per incarnarli in prassi vivente e operante.

La seconda considerazione concerne lo sforzo, che occupa soprattutto gli scritti di Rousseau sulla Corsica e sulla Polonia, di mostrare come i principi del *Contratto* potrebbero concretizzarsi nella storia del suo tempo. Mentre le componenti utopiche che abbiamo esaminato non sono passibili di mediazione con la storia, anzi stanno lì per dire di un'opposizione radicale con essa, i principi del diritto politico, in quanto ideale regolativo, si prestano alla mediazione. Anzi, la mediazione è loro necessaria se è vero, come Rousseau non si stanca di ripetere in prolissi capitoli del *Contratto* dedicati alle forme di governo, i “peuples” e le “nations” sono diversi l'uno dall'altro e ciascuno richiede un attento adattamento di queste diverse forme alla condizione particolare di fronte alla quale si trova il legislatore nel momento in cui deve “instituer un peuple”⁵⁷. Così, quando scrive per i Polacchi, viene a patti con il principio della sovranità popolare diretta accettando la rappresentanza anche nel legislativo e limitandosi a richiamare l'attenzione sulla regola che i deputati dovrebbero restare in carica per brevi periodi ed essere vincolati dal mandato imperativo⁵⁸. E -dopo aver messo l'accento sull'importanza di “partager” il potere esecutivo, costituito dal Senato, evitando così, nei limiti del possibile, che usurpi le competenze del legislativo⁵⁹- aggiunge che, per un grande Stato, è essenziale l'organizzazione federale (“le système des Gouvernements fédératifs”), in quanto, decentrando il potere, riunisce i vantaggi dei piccoli e dei grandi Stati, contribuendo a impedire “la conversion du gouvernement en despotisme”⁶⁰.

In politica Rousseau è tutt'altro che un utopista; ed è ben per questo che ancora oggi possiamo considerarlo un punto di riferimento utile per pensare le nostre democrazie e soprattutto le loro *defaillances*. Le componenti utopiche emergono in lui quando il dubbio subentra sia a proposito dell'interna struttura e completezza del *Contratto*,

⁵⁷ Ivi, p. 381 (II, 7).

⁵⁸ Cfr. J.-J. Rousseau, *Considérations sur le gouvernement de Pologne et sur sa reformation projetée*, OC, III, p. 979.

⁵⁹ Ivi, p. 977.

⁶⁰ Ivi, p. 971.

sia, in primissima istanza, quando Rousseau vede la realtà contraddire sempre più drammaticamente i principi della libertà. E' in questo contesto che si giustifica la sua accorata e malinconica affermazione che “non esiste niente di bello se non quello che non è”. Malinconia e utopia vanno insieme in Jean-Jacques. Ma chi potrebbe negare che la sue finzioni, la sua immaginazione, la sua fantasia, le sue insuperabili *rêveries* hanno un fascino che oggi attira più, forse, della rigidità che caratterizza gli scritti dedicati direttamente alla politica? E chi non vede che questo avviene per la triste circostanza che il nostro è un tempo in cui la contraddizione tra il diritto e la storia non è stata superata e, anzi, presenta il suo volto forse più enigmatico e denso di insidie per la democrazia, dopo le speranze seguite alla tragedia della guerra mondiale e all'orrore degli universi concentrazionari?

Non è questa nostalgia della libertà a costituire il significato più serio e profondo dell'utopia? Forse si potrebbe suggerire un modesto principio che è proprio raccomandato, mi pare, dall'esame delle componenti utopiche in Rousseau: simpatizzare per l'utopia sapendo che il tempo della dolce fantasticheria che in essa c'incanta e ci consola -e anche il *rinvio* cui ci indirizza facendo tesoro di quella facoltà insostituibile che è l'immaginazione- dovrebbe essere solo una *tregua* nella lotta per la libertà, mai un luogo da abitare in permanenza se non per tornare alla nostra battaglia quotidiana *in medias res* con animo rasserenato e, quindi, più forte.

Roberto Gatti

(Lunghezza: 56.000 caratteri spazi inclusi)

Altro:

robertogatti51@gmail.com

www.robertogatti.net