

STUDI

LA "PERFEZIONE" DI CLARENS. UTOPIA E POLITICA IN JEAN-JACQUES ROUSSEAU

di Annamaria Loche

La Nouvelle Héloïse (1761), come la maggior parte degli scritti di Jean-Jacques Rousseau, presenta molti interessanti elementi che possono essere letti in chiave di filosofia politica. Tra questi emerge ed assume un ruolo del tutto particolare la descrizione di Clarens, senza alcun dubbio la parte più "politica" del romanzo¹. La comunità costruita al suo interno tende a presentarsi come una comunità "perfetta", sebbene poi, entro la trama narrativa, i suoi "difetti" trapasino attraverso il sentire dei diversi personaggi e la ricaduta che su di essi ha proprio il modo in cui essa è organizzata.

Dal punto di vista di uno studio di filosofia politica tale presunta perfezione è di estremo interesse perché permette di interpretare la struttura e la costruzione di Clarens come un vero e proprio laboratorio della politica, dove si intrecciano, senza apparente possibilità di individuare una discriminante netta, motivi di diversa origine. Sono state così possibili interpretazioni differenti, alcune delle quali vedono in Clarens una sorta di utopia, mentre altre la leggono come un luogo di possibile realizzazione delle tesi espresse in vario modo da Rousseau nei suoi scritti teorici più importanti, dal *Discours sur l'inégalité* al *Contrat social*².

1. Infatti è bene non dimenticare che *La Nouvelle Héloïse* appartiene al genere letterario e che quindi gli elementi teorici presenti nell'opera devono fare in qualche modo i conti con la vicenda, la psicologia dei personaggi, le esigenze stilistiche; per individuarli e interpretarli correttamente è dunque necessario usare una certa cautela.

2. Solo per fare alcuni esempi, ricordiamo come Michèle Duchet non rintracci elementi utopici a Clarens; sostiene anzi: «Lungi dal farne un'utopia, Rousseau ha cercato al contrario di fare di Clarens un modello che rassomigliasse a sufficienza alla realtà per non scoraggiarne l'imitazione» (*Anthropologie et histoire au siècle des lumières*, Maspero, Paris 1971; trad. it. *Le origini dell'antropologia*, Laterza, Roma-Bari 1977, p. 181). Roberto Gatti afferma, per parte sua, che «Clarens è un luogo e un'occasione di riscatto dal male [...]». In tale prospettiva essa non rappresenta, per Rousseau, un'utopia, uno spazio immaginario, ma addita una possibilità» (*L'enigma del male. Un'interpretazione di Rousseau*, Edizioni Studium, Roma 1996, p. 305; cfr. anche pp. 310-1). Jones, ponendo in luce il grande sviluppo del tema dell'utopia nel XVIII secolo, afferma che non ci si può meravigliare che essa sia

Entrambe queste interpretazioni hanno, a mio parere, dei riscontri nel testo, sebbene per la lettura in chiave utopica si rintracci un maggior numero di riferimenti. Questo non vuol dire che Rousseau abbia voluto descrivere una comunità utopica nel senso più compiuto del termine, anche perché è necessaria molta cautela nell'utilizzare la categoria dell'"utopia", che da Thomas More ai nostri giorni – e con particolare acutezza nel XVIII secolo – è stata e viene usata in modi tra loro a volte molto distanti. Non vi è dubbio, inoltre, che alcuni temi esposti nelle lettere su Clarens richiama dei concetti fondamentali della filosofia rousseauviana, sebbene non senza contraddizioni e ambiguità. Contraddizioni e ambiguità che derivano, in prima istanza, dal fatto che il discorso si muove sul doppio binario della matrice utopica e di quella repubblicana e "democratica". Così i temi del dirigismo e dell'eudemonismo si intrecciano con quelli della creazione di un forte sentimento comunitario; il problema dell'uguaglianza si pone in modo complesso, a volte affermato come elemento importante nella delineazione dei rapporti tra coloro che vivono nella tenuta, a volte negato dal fatto che costoro sono tutti, a diverso livello, sottoposti alle decisioni di Wolmar e di Julie, da loro controllati e guidati anche nelle occasioni di vita più privata; la conduzione dell'economia della tenuta è retta da forti elementi utilitaristici e, nello stesso tempo, è ispirata dai principi del conseguimento del bene comune e della moderazione nelle fortune; infine, i ruoli di Julie e Wolmar all'interno della comunità invitano a meditare sulla difficile figura del Legislatore del *Contrat social* e mostrano l'aspetto più "politico" di tutta la descrizione di Clarens, attingendo più direttamente che in altri punti a tematiche vicine a quelle che saranno proprie dell'opera del 1762.

Per una lettura "politica" di Clarens è dunque necessario tener contemporaneamente presenti i numerosi elementi schierati sulla scacchiera, evitando di farsi trascinare a far pendere con decisione la bilancia interpretativa in una direzione o in un'altra.

1. Trasparenza, eudemonismo e utilitarismo

Le principali lettere su Clarens sono introdotte dalla brevissima missiva con cui Wolmar, invitando Saint-Preux, enuncia i principi di Clarens e gli trasmette l'immagine dei rapporti "trasparenti" e "limpidi" tra i due coniugi.

presente in Rousseau, la cui vita e il cui pensiero sarebbero pervasi dall'idea stessa di utopia (James F. Jones jr., *La Nouvelle Héloïse. Rousseau and utopia*, Librairie Droz, Genève 1977, p. 19). In questo senso lo studioso interpreta Clarens come il culmine di un discorso utopico preparato nelle prime tre parti del romanzo epistolare (cfr. Ivi, pp. 30 sgg.; si vedano anche le pp. 44 e 57). Secondo Michel Launay (*J.-J. Rousseau écrivain politique. 1712/1762*, Acer, Grenoble 1971, pp. 30-2) con il modello di Clarens Rousseau cerca di unire ciò che è con ciò che dovrebbe essere; esso rappresenta una società di diseguali dove si cercano i modi per eliminare la disuguaglianza secondo le indicazioni presenti nello scritto sull'economia politica pubblicato nell'*Encyclopédie*.

Sebbene non ci conosciamo ancora – scrive Wolmar (lettera quarta della quarta parte) – ho l'incarico di scrivervi. La più saggia e la più cara delle mogli ha appena aperto il suo cuore al suo felice sposo. Vi crede degno di essere stato amato da lei e vi offre la sua casa. L'innocenza e la pace vi regnano: vi troverete l'amicizia, l'ospitalità, la stima, la fiducia. Consultate il vostro cuore e, se non vi è nulla che vi spaventi, venite senza paura³.

L'invito, chiaramente proposto da Julie che lo rafforza con un postscriptum⁴, è possibile perché Saint-Preux raggiungerà un luogo in cui coloro che lo abitano sono sicuri dei propri principi, dei propri affetti, un luogo dove regna la trasparenza e si condividono i migliori sentimenti. Per poter accettare, Saint-Preux deve essere altrettanto sicuro dei suoi, deve guardare dentro di sé e arrivare a Clarens con la consapevolezza che vi rivestirà un ruolo preciso, rilevante, ma limitato. Naturalmente in questa sede non interessa porre in luce il gioco delle parti tra i personaggi né l'ottica che è sottesa ai loro comportamenti e alle loro decisioni, ma il senso del modo di esprimersi di Wolmar è la logica premessa della descrizione, che sarà fatta nelle lettere, di questo luogo perfetto, di questa sorta di utopia che Clarens sembra per certi versi rappresentare.

E sono molti in effetti, come già si accennava, i motivi che ripropongono il paradigma dell'utopia moderna: la trasparenza, l'isolamento, l'eudemonismo, la concezione utilitaristica della produzione, la funzione dell'educazione, una visione della natura umana altalenante tra l'ottimismo e il pessimismo e altro ancora. Non è certo un caso che l'approccio sia dato dal tema della trasparenza, che è, senza alcun dubbio, una delle esigenze prioritarie delle utopie moderne, e la lettera-invito di Wolmar è, in questo senso, particolarmente significativa.

In questa prospettiva, di notevole rilievo è il motivo dell'isolamento che rende Clarens, come Utopia, la Città del Sole, la nuova Atlantide, un luogo in cui è possibile l'esperimento sociale. A Clarens si vive, scrive Saint-Preux a Bomston, «à l'abri de l'orage des passions impétueuses» (*NE*, pp. 440-1): al riparo, protetti, come in un luogo utopico si sta al riparo dagli elementi negativi del mondo esterno; l'isolamento a Clarens non è rigido come nelle isole utopiche, ma è presente quel tanto che è sufficiente per consentire a Wolmar di realizzare le sue idee di riforma. Queste ultime si basano sui principi dell'ordine, dell'utile, dell'essenzialità, principi che permeano di sé tutta la tenuta, rendendola una comunità perfetta, e sono emblematicamente richiamati nella descrizione del suo nucleo centrale:

Che spettacolo piacevole e toccante quello di una casa semplice e ben governata, dove regnano l'ordine, la pace, l'innocenza; dove si vede riunito senza apparato, senza scalpore tutto ciò che risponde al vero destino dell'uomo! (*NE*, p. 441)

3. Jean-Jacques Rousseau, *Julie ou La Nouvelle Héloïse*, in *Oeuvres complètes*, Gallimard, Paris 1964, vol. II, testo a cura di Henri Coulet e Bernard Guyon, p. 416. D'ora in avanti il testo sarà indicato con la sigla *NE* seguito dal numero di pagina.

4. «Venite, amico mio, vi aspettiamo con impazienza. Non avrò il dolore che ci inviate un rifiuto» (*NE*, p. 416).

In una situazione di questo genere, a Wolmar e Julie è anche possibile proporsi lo scopo di realizzare una comunità non solo ben funzionante e ordinata, ma anche felice: l'economia domestica di Clarens (si badi che con questo termine si vuole far riferimento all'intera conduzione della tenuta) mostra la felicità dei padroni di casa i quali di essa fanno partecipare tutti coloro che, a vario titolo, vi abitano. Come in molte utopie, dunque, la felicità, una felicità organizzata e decisa da alcuni per tutti, è il fine centrale o uno dei principali fini cui la comunità stessa è indirizzata. In questo modo Clarens appare come una società dominata da un forte paternalismo, da una vena non nascosta di eudemonismo, e si è lontani da quell'elemento partecipativo e di decisione comune che caratterizza i cittadini del *Contrat social*. Si comincia così ad affacciare il problema, sul quale ci sarà modo di tornare, della sostanziale assenza di egualitarismo nella comunità di Wolmar. Il fatto stesso che la felicità e il bene comune siano frutto di una scelta individuale del padrone o, al massimo, dei due padroni della tenuta non solo istituisce un rapporto di sovraordinazione-subordinazione, ma pone anche in condizione di minorità la maggior parte di coloro che nella tenuta abitano o lavorano. Su uno stesso piano di discorso, che prevede la possibilità di decisione solo da parte di Wolmar, si pone il tema dell'utile, su cui si insiste a vari livelli: tutta la conduzione di Clarens ha di mira l'incremento dell'utilità e ciò sia nella produzione – che però va a beneficio non solo dei proprietari, ma di tutto coloro che intorno alla tenuta gravitano – ma anche nella strutturazione stessa della casa padronale, che mira all'essenzialità:

non è una casa fatta per essere vista, ma per essere abitata. [...] Tutto è piacevole e ridente, tutto traspira di abbondanza e decoro, da nulla appaiono ricchezza e lusso. Non vi è una camera dove non si riconosca la campagna e dove non si ritrovino tutte le comodità della città. [...] Ovunque si è sostituito l'utile al piacevole e il piacevole ne ha quasi sempre guadagnato (*NE*, pp. 441-2)⁵.

Come nell'*Utopia* di More, l'utilità scaccia il lusso inutile, ma non la gradevolezza, la piacevolezza, la comodità. La descrizione di tutto ciò che produce questi effetti è precisa, da parte di Saint-Preux, come sono precise in genere, a volte fino alla noia, le descrizioni presenti nelle utopie moderne⁶. Il motto di Clarens è pertanto quello di unire l'«agreable à l'utile», in modo da rendere piacevole il lavoro, da evitare l'ozio, da coltivare un animo sano e innocente, moderato e non schiavo delle passioni. Tutti questi temi sono più volte trattati nelle lettere e sono strettamente connessi alla concezione economica che guida le scelte di Wolmar, anch'essa dominata da una visione della produzione tesa a ottenere “borghesemente” il meglio dal punto di vista quantitativo

5. Si ricordi come all'utile si faccia riferimento anche nel *Contrat social*, dove esso viene collegato alla giustizia. Il discorso su questo punto è però complesso e non è questa la sede più idonea per svilupparlo.

6. Si veda in particolare la lettera X della IV parte, soprattutto alle pp. 441-2.

e qualitativo, anche se a Clarens si evita e si considera dannoso qualsiasi tipo di eccedenza e di sovrapproduzione⁷.

Per ottenere il meglio, i signori di Wolmar non danno in affitto le terre, ma di esse si prendono di persona una cura costante, in nome del principio economico secondo il quale la terra produce tante più ricchezze quanto più viene lavorata e in proporzione ai lavoratori che se ne occupano⁸. Le terre devono rendere perché così sarà possibile poter nutrire e poter dare lavoro a un numero maggiore di persone. Il saggio governante della tenuta non pensa in modo esclusivo al proprio bene e anche quando – come vedremo – a questo dà la preminenza, ciò non avviene mai a discapito dei lavoratori, di coloro che da lui e dalle sue proprietà dipendono; anche nell'insieme di questo discorso si palesa dunque la nota dirigista, tipica del discorso utopico, che costituisce una delle più specifiche caratteristiche della comunità di Clarens. Nella tenuta il lavoro per la produzione è un elemento centrale dell'economia complessiva; come si vedrà a proposito della vendemmia, la stessa festa nasconde un'esigenza di maggiore produttività e rendimento, che si ottiene anche con una particolare strumentalizzazione e mistificazione delle differenze tra coloro che a diverso titolo alle feste prendono parte⁹. Tuttavia l'attenzione per la produzione non è generata da bramosia di ricchezze, ma è finalizzata all'ottenimento di un giusto guadagno che consenta l'indipendenza e la sicurezza. A Clarens in questo modo – osserva Starobinski – si raggiunge il duplice risultato di conseguire un'autonomia economica e un'autonomia della coscienza¹⁰. Ciò deve essere

7. Sul significato dell'economia autarchica di Clarens cfr. R. Gatti, *L'enigma del male*, cit., p. 306.

8. «Le terre non sono affittate, ma coltivate sotto le loro [dei padroni] cure, e quest'opera di coltivazione costituisce gran parte delle loro occupazioni, dei loro beni e del loro diletto. La Baronina d'Etange ha solo prati, campi, boschi; ma a Clarens vi sono vigne che si estendono in modo considerevole e questa cultura di tipo differente produce risultati maggiori di quanto faccia il grano. [...] Essi hanno come principio quello di trarre dalla coltivazione tutto quello che essa può dare, non per ottenere un guadagno maggiore, ma per dare nutrimento a più persone. Il signore di Wolmar è convinto che la terra produce in proporzione alle braccia che la lavorano» (NE, p. 442). Sul retroterra culturale di queste posizioni cfr. Daniel Mornet, *La Nouvelle Héloïse de J.-J. Rousseau. Étude et analyse*, Éditions Mellottée, Paris 1950, pp. 184-5 e 226 sgg.

9. Infatti, nota Starobinski, l'apparente uguaglianza di quel momento ribadisce la differenza tra padroni e servi (cfr. Jean Starobinski, *J.-J. Rousseau. La transparence et l'obstacle*, Gallimard, Paris 1971, tr. it. *La trasparenza e l'ostacolo. Saggio su Jean-Jacques Rousseau*, Il Mulino, Bologna 1982, pp. 160-3). Si tornerà più oltre su questo tema. È anche bene ricordare come, proprio parlando delle vendemmie, Saint-Preux sottolinei quanto il lavoro agricolo in sé sia proprio all'essere umano: esso è piacevole, non ha nulla di troppo faticoso, ha per oggetto l'utilità pubblica e privata; esso è la prima e autentica «vocation de l'homme» e «richiama allo spirito un'idea piacevole e al cuore tutto il fascino dell'età dell'oro» (NE, p. 603). C'è quindi della naturalità in tale tipo di attività e il riferimento all'età dell'oro è in questo senso particolarmente significativo; ma c'è anche il richiamo della tradizione utopica alla validità economica, sociale ed educativa del lavoro agricolo.

10. Cfr. J. Starobinski, *La trasparenza e l'ostacolo*, cit., pp. 172-3. E più avanti, a p. 179: «A Clarens la coesione è perfetta. L'autarchia economica presuppone l'unanimità del gruppo sociale; questa, a sua volta, presuppone l'apertura dei cuori, la fiducia senza ombre. Rousseau si concede tutte queste condizioni ideali, assicurandone la fusione completa».

possibile per la comunità nella sua interezza, per tutti coloro che di essa fanno parte e che rappresentano esigenze e interessi diversi; infatti a Clarens esiste una sorta di stratificazione per dir così “sociale”: oltre ai padroni e ai loro ospiti (che però pare rivestano una funzione non economica o di guida, ma di confronto e conforto spirituale e intellettuale) ci sono, nell’ordine, i servitori della casa, gli operai dei campi e infine i giornalieri, tutti strutturati in una organizzazione ordinata e precisa e destinati a ricoprire dei ruoli ben determinati.

2. Padroni e servi

Il rapporto tra padroni e servitori è complesso e ciò impone una serie di osservazioni, molte delle quali sono collegate ai temi propri del discorso utopico. Tra questi, quello della formazione: contrariamente a quanto avviene nelle grandi città, a Clarens non si prende personale formato, ma ci si dedica alla sua formazione; in questo motivo è forse rintracciabile una nota ottimistica sulla natura umana. Questo tema avrà bisogno di ulteriori precisazioni poiché non si dipana con nettezza all’interno della descrizione rousseauviana, dove paiono alternarsi motivi di un’antropologia a volte positiva e a volte negativa; si tratta di un discorso complesso, ampiamente presente in termini simili e con oscillazioni non molto differenti nell’intera filosofia di Rousseau, tanto da apparirne come uno dei tratti più caratteristici.

In questa parte, come si accennava, la nota ottimistica è legata, in prima istanza, al problema della formazione dei lavoratori:

li si assume per tempo per averli come li si vuole. [...] Qui è una questione importante la scelta dei domestici. Non li si considera solo come dei mercenari da cui si esige solo un servizio preciso; ma come dei membri della famiglia, per cui una cattiva scelta potrebbe rovinarla. La prima cosa che si richiede loro è di essere persone oneste, la seconda di amare il loro padrone, la terza di servirlo a suo gradimento; ma è sufficiente che un padrone sia ragionevole e un domestico intelligente perché la terza consegua sempre dalle altre due (*NE*, p. 445).

La scelta dei giovani domestici da formare è molto attenta e Saint-Preux la descrive con precisione, così come descrive i risultati che si vogliono ottenere: ciascuno, secondo la massima della *Repubblica* platonica, deve ricoprire il ruolo che gli spetta e al quale è più adatto, senza che ciò costituisca motivo di superbia o di avvilito; la naturalità della condizione servile è garantita dalla sua coerenza con la condizione di partenza. Se la formazione è ben condotta, nessuno penserà di cambiare padrone: la società di Clarens è una società stabile, dove ciascuno non aspira che a rimanere là dove la sua natura e la sua preparazione lo hanno portato. Anche in questo caso, però, interviene una motivazione economica e utilitaristica, questa volta da parte dei dipendenti: a Clarens vige una sorta di sistema a “scatti” di stipendio che si maturano con l’anzianità; quindi tutti i servitori sono incentivati a rimanere a lungo o per sempre e a non farsi licenziare, cosa ottenibile solo compiendo bene il proprio lavoro

e non abbandonandosi all'ozio. E in effetti un altro elemento ritornante è quello – tipico di molte pagine di Rousseau – della negatività dell'ozio: pochi servitori impegnati lavorano più efficacemente e meglio di quanto facciano molti servitori con tempo libero¹¹. Il tema del lavoro come positivamente contrapposto all'ozio appare anche altre volte, come nella regolazione dei rapporti tra i servitori dei due sessi, di cui ci si occuperà tra poco.

Quest'insieme di elementi trova coesione proprio nella particolare concezione antropologica che guida il comportamento dei signori di Wolmar. Rispetto al tema della fiducia riposta nella formazione, il ricorso agli incentivi economici e la condanna dell'ozio paiono porsi su una linea diversa, richiamando il motivo dell'antropologia segnata dal controllo, tipico dell'orizzonte discorsivo dell'utopia moderna, dal quale traspare una concezione dell'uomo non del tutto positiva e ottimistica. Mi sembra che l'oscillazione in negativo sul problema antropologico venga posta bene in luce proprio dal modo in cui a *Clarens* si utilizzano gli incentivi economici, i quali, tra l'altro, vanno in fin dei conti a vantaggio dei padroni:

con tutti questi operai si fanno sempre due prezzi. L'uno è il prezzo di rigore e di diritto, il prezzo corrente del paese, che ci si impegna a pagar loro per averli impiegati. L'altro, un po' più alto, è un prezzo di ricompensa, che viene loro pagato solo quando se ne è contenti, e quasi sempre succede che ciò che essi fanno per averlo ha maggior valore della gratifica che viene loro data. [...] gli operai hanno dei sorveglianti che li spronano e li controllano. Questi sorveglianti sono persone della casa e anch'essi lavorano e sono interessati al lavoro degli altri per una piccola somma che viene loro data oltre il salario (*NE*, p. 443)¹².

La connessione tra controllo diretto, più o meno palese, da parte dei padroni e uso del compenso in denaro è un elemento ampiamente presente in tutta l'organizzazione della tenuta¹³; appare così chiaro il modo nel quale in questo tema, come in tanti presenti nel romanzo, una concezione dura e realistica sulla natura umana (solo gli incentivi e i controlli possono produrre una migliore resa dei lavoratori subordinati) si mescola con una visione più ottimistica e a

11. «Quando si sono stabiliti [a *Clarens*] essi [i signori di Wolmar] hanno cercato di individuare quanti domestici potevano mantenere in una casa organizzata come la loro; hanno stabilito che il numero poteva essere di quindici o sedici; per essere serviti meglio lo hanno ridotto della metà. [...] Per essere serviti ancora meglio hanno fatto in modo che le stesse persone fossero interessate a servirli a lungo» (*NE*, p. 446). E poco oltre: «In questa casa non vi sono esempi di domestici che abbiano chiesto di essere congedati. Ed è ugualmente raro che si minacci qualcuno di licenziarlo. Questo spaventa in quanto il servizio è gradevole e dolce» (*NE*, p. 447).

12. Scrive la Duchet: «La base di questo attaccamento è il loro [dei servitori] stesso interesse [...], ma anche in questo caso l'amore di sé, principio naturale, non basta a fondare un comportamento sociale. Esso è socialmente utile solo se trasfigurato dall'attaccamento al padrone che gli conferisce un valore morale» (*Le origini dell'antropologia*, cit., p. 184).

13. Sulla presenza e la funzione del controllo a *Clarens* cfr. anche Alessandro Ferrara, *Modernità e autenticità. Saggio sul pensiero sociale ed etico di J.-J. Rousseau*, Armando Editore, Roma 1989, in particolare p. 109.

volte addirittura idilliaca dei rapporti tra padroni e servitù, in cui entrambe le categorie sembrano impegnarsi solo per il bene reciproco. In ogni caso, i metodi di incentivazione e di emulazione, se utilizzati «avec prudence et justice», sono uno strumento indispensabile a Clarens e simbolo del forte dirigismo e paternalismo che vi regna, dirigismo e paternalismo ben lontani dalla visione di una società e di una comunità di uguali, capaci di scegliere e decidere, ma invece ben presente nel paradigma più consueto del discorso utopico.

L'elemento ottimistico sulla natura umana è, per altro verso, rappresentato in modo più compiuto, oltre che dalla fiducia nel processo educativo, dall'atteggiamento di Julie, la quale ritiene che si possano ottenere risultati migliori dai lavoratori guadagnandosene l'affetto:

tuttavia un mezzo ancora più efficace [...] che è più proprio alla signora di Wolmar è quello di guadagnarsi l'affetto di queste brave persone, accordando loro il suo. [...] Operai, domestici e tutti coloro che la servono anche per un solo giorno diventano tutti suoi figli (*NE*, p. 444).

L'insieme dei motivi qui accennati trova riscontro nel modo in cui si dispongono i rapporti interpersonali. Tra i dipendenti, infatti, regna una certa uguaglianza se è vero che tutti coloro che fanno parte della servitù siedono alla stessa tavola¹⁴, ma tale uguaglianza è incrinata non solo dal fatto che tra i dipendenti esistono alcuni che godono maggiori privilegi o perché ricoprono un ruolo di responsabilità o perché lavorano nella casa, a diretto contatto con i padroni; ma anche dalla distanza che si tende a porre tra maschi e femmine. Infatti è bene che vi siano delle regole, più inculcate che prescritte, le quali non consentano troppa familiarità tra i due sessi, sia per conservare un certo livello di virtù, sia per evitare una forma di connivenza che non può giovare all'ordine della casa¹⁵. E se la vita delle donne e tra le donne, alla cui osservazione Saint-Preux è eccezionalmente ammesso, è descritta come una sorta di idillio di piaceri semplici, merende sane, giochi innocui, governati da Julie, dal suo affetto e dal suo buon senso, la comunità degli uomini è più complessa e per essa Saint-Preux si pone un problema di rilievo:

non dà alcun risultato contenere le donne, se non si contengono anche gli uomini, ma questa parte della regola, non meno importante dell'altra, è ancora più difficile; [...]. Nella repubblica i cittadini sono frenati dai costumi, dai principi, dalla virtù. Ma come frenare dei domestici, dei mercenari se non con la costrizione e gli impedimenti? Tutta

14. L'uguaglianza – come si avrà modo di notare anche più avanti – non è tuttavia mai totale, perché sono evidenti in alcune circostanze e funzioni i “privilegi” dei servitori della casa rispetto agli altri e di tutti gli “interni” verso i giornalieri.

15. Uno dei mezzi principali per evitare la vita in comune tra i due sessi (e qui si parla soprattutto della servitù) che non può essere giudicata positivamente, è quello di eliminare i momenti d'ozio: essendo i lavori di uomini e donne estremamente differenti, è solo nei momenti d'ozio che essi si potrebbero trovare a vivere insieme. Evitare l'ozio quindi ha ricadute su molti aspetti della vita morale e sociale di una comunità che aspiri a funzionare bene.

l'arte del padrone consiste nel nascondere questi impedimenti sotto il velo del piacere o dell'interesse in modo che [i servitori] pensino di volere tutto ciò che sono obbligati a fare (NE, p. 453)¹⁶.

Il comando diretto, commenta Saint-Preux, può provocare reazioni che la persuasione occulta, l'educazione, l'abitudine e l'esempio invece non scatenano; bisogna quindi evitare di utilizzare dei divieti espliciti, di far riferimento, per dir così, a delle norme, a delle leggi "positive": anche qui mi sembra possa rintracciarsi un richiamo al modello delle utopie, dove la legge positiva viene in gran parte sostituita dall'*habitus*, dal costume della virtù e del rispetto reciproco¹⁷:

per prevenire che tra i due sessi si istituisca una pericolosa familiarità, non la si ostacola qui con delle leggi positive che si sarebbe tentati di infrangere in segreto; ma senza dar l'idea che ci si stia pensando, si stabiliscono degli usi più forti dell'autorità stessa. Non si vieta loro di vedersi, ma si fa in modo che essi non ne abbiano né l'occasione né la volontà. Si ottiene questo assegnando loro delle occupazioni, delle abitudini, dei gusti, dei piaceri del tutto differenti (NE, pp. 449-50)¹⁸.

In modo simile vanno interpretate le precise idee di Julie sui rapporti tra marito e moglie; ella, scrive Saint-Preux,

sostiene che dall'amore nato dall'unione coniugale non risulta un commercio continuo dei due sessi. A suo parere moglie e marito sono certamente destinati a vivere insieme, ma non allo stesso modo; devono agire di concerto senza fare le stesse cose. La vita che affascina l'uno sarebbe [...] insopportabile per l'altro; le inclinazioni date loro dalla natura sono diverse quanto i compiti che essa impone loro; i loro divertimenti non differiscono meno dei loro doveri; in breve, tutti e due concorrono al bene comune per vie differenti e questa divisione del lavoro e dei compiti è il più forte legame della loro unione (NE, p. 450).

Il motivo della divisione del lavoro tra i sessi era presente anche nel *Discours sur l'inégalité*, ma si muoveva in una prospettiva in parte diversa. Nel-

16. Questa citazione richiama molti motivi noti della filosofia rousseauviana: da quello della "nobiltà" del sistema repubblicano e degli esseri umani che scelgono di viverci, a quello della negatività di un lavoro fatto solo per mercede, a quello, infine, proprio dell'*Emile*, del ruolo del precettore che deve rendere piacevole e interessante ciò che si deve fare.

17. In *Contrat social*, II 12, Rousseau, nell'elencare i tipi di legge (le leggi politiche, le leggi civili, le leggi penali) conclude: «A questi tre generi di legge se ne aggiunge un quarto, il più importante di tutti, che non si incide né sul marmo, né sul bronzo, ma nel cuore dei cittadini, che fonda la vera costituzione dello Stato, che assume tutti i giorni nuove forze; che quando le altre leggi invecchiano o perdono vigore, le rianima o si sostituisce ad esse, conserva un popolo nello spirito della sua istituzione e sostituisce insensibilmente la forza dell'abitudine a quella dell'autorità: parlo dei costumi, delle usanze e soprattutto dell'opinione» (*Du Contrat social*, a cura di Robert Derathé, in *Oeuvres Complètes*, cit., vol. III, p. 351; d'ora in avanti indicato con la sigla: CS). Peraltro questo è, come è noto, il principio stesso che guida il precettore di Emilio.

18. Sulla rigidità sessuale si vedano i rimandi nella nota 2 di p. 449 delle *Oeuvres Complètes* (NE, p. 1601).

l'opera del 1754 questo tipo di divisione del lavoro appariva come una conseguenza quasi naturale di un duplice fenomeno: la divisione dei compiti tra maschio e femmina in una struttura familiare primordiale e la fine della condizione di isolamento dell'*homme naturel*. Ne *La Nouvelle Héloïse*, in un orizzonte di discorso di tutt'altro genere, in riferimento a una situazione socio-culturale molto più sviluppata e a una concezione della famiglia ben salda e molto più complessa, la differenza delle funzioni tra marito e moglie ha aspetti solo positivi e si connette ai motivi della virtù, della convenienza della casa e della naturale inclinazione predeterminata dalla natura.

Appare quindi difficile rintracciare a Clarens autentici motivi egualitaristici sul tipo di quelli che legano i membri della società del *Contrat social*. Le differenze e le disuguaglianze sono ben presenti e significative, costituendo per molti versi uno dei tratti più caratteristici della comunità e uno degli elementi essenziali per il suo buon funzionamento. Tuttavia il problema dell'uguaglianza è rilevante anche in quest'opera, se è vero che Rousseau sottolinea più volte l'importanza di una sostanziale parità tra i servitori, diseguali solo rispetto ai padroni; né è da trascurare il fatto che attraverso la festa, come si avrà modo di precisare fra poco, si creano dei momenti nei quali nella comunità si realizza una forma, peraltro fittizia e mistificante, di rapporti egualitari.

3. Le feste

I mezzi di controllo messi in opera a Clarens sono molti e sottili: arrivano fino ad invadere il tempo libero e, per dir così, ad annullare la dimensione "borghese" della *privacy*, per garantire un forte senso della comunità che antepone il bene generale a quello particolare. È, questo, un elemento di un certo interesse perché collega la concezione della democrazia propria delle *poleis* greche sia con uno dei tratti più tipici delle utopie moderne sia con l'idea di repubblica del *Contrat social*. Ne *La Nouvelle Héloïse* Rousseau pone in luce questo motivo utilizzando il tema delle feste, le quali sono organizzate – sempre dall'alto secondo le oculate decisioni dei signori di Wolmar – in modo che le esigenze dei singoli siano incanalate verso il conseguimento del bene generale, grazie a una sottile e capillare opera di guida e controllo anche del giorno di riposo settimanale. In esso sono previsti giochi e intrattenimenti edificanti con la frequente presenza dei padroni che opera da freno e da stimolo, mentre tra padroni e servi si crea un'apparente parità nel potere decisionale sulle persone da ammettere agli spettacoli e ai divertimenti. Anche qui Wolmar pone in luce il carattere non solo morale, ma anche utilitario di quest'abitudine tesa al bene collettivo: essa serve sia per controllare la servitù, impedendo che, ubriacandosi o comportandosi in altri modi poco consoni, alla fine i dipendenti rendano di meno nel lavoro; sia per consentire ai padroni di scegliere gli elementi migliori, osservando i comportamenti "liberi". Infatti chi non vuole partecipare al gioco collettivo può liberamente esentarsene, ma questo è un segno sospetto che potrebbe persino portare all'onta del licenziamento.

L'insieme di questi elementi concorre alla formazione di persone complete, che eccellono da tutti i punti di vista, ma tale formazione, come si è già visto, è opera dei padroni:

non ho mai visto se non qui dei padroni che formano insieme e nella stessa persona dei buoni domestici per il servizio personale, dei buoni contadini per coltivare le loro terre, dei buoni soldati per la difesa della patria e delle persone per bene per tutte le situazioni in cui la fortuna potrà chiamarli (*NE*, p. 455).

L'utilizzazione della festa per il bene comune è particolarmente sviluppata a proposito della festa della vendemmia, cui è dedicata la lettera settima della quinta parte¹⁹.

Nella costruzione dell'esperimento di Clarens questo genere di festa ha un ben preciso significato sociale²⁰. Se è vero, come scrive Bazcko, che l'immagine della festa ideale è uno schermo che serve per avere l'immagine di una società diversa, anche a Clarens la festa riveste questo compito²¹; e in particolare la festa della vendemmia può simbolizzare *in nuce* il senso dei rapporti sociali che si declinano entro Clarens e può porsi come l'apice dell'operazione demiurgica dei signori di Wolmar nella loro costruzione della comunità perfetta²².

Nella festa tutti sono uguali e le distanze sociali sono, momentaneamente e per il particolare confronto con la natura, del tutto superate.

19. Il tema della festa è frequente in Rousseau: a parte gli argomenti specifici della *Lettre* a d'Alembert, sia nel *Discours sur l'inégalité* sia nell'*Essai sur l'origine des langues* alla festa è attribuito un importante compito di socializzazione. Nello stato di natura che già comincia ad evolversi, nel Discorso del 1754, la festa intorno all'albero assume il significato di un primo riconoscimento dell'altro, di una scoperta delle abilità, di una affermazione di se stessi in relazione al gruppo, che è ormai diventato un gruppo di appartenenza. Nell'*Essai*, sebbene non si abbia una vera e propria festa, ma momenti di incontro e socializzazione che alla forma della festa assomigliano notevolmente, la festa appare in un momento ancora più evoluto dello sviluppo della società naturale e il luogo ove essa si svolge è quello in cui si formano le nuove famiglie, le nuove unioni e si sviluppano socialità e società.

20. Scrive Starobiski sulla festa della vendemmia: «È il momento in cui tutti i veli sembrano scomparsi e i personaggi conoscono la più fiduciosa intimità. [...] Forse questo giorno di festa non è anche un giorno di lavoro? Niente di più lontano dallo sciupio folle della festa arcaica, dove si consumano i beni accumulati. La festa della vendemmia [...] è un giorno di accumulazione di ricchezza accompagnato da un consumo ragionevole» (*La trasparenza e l'ostacolo*, cit., p. 147). E più avanti: «In Rousseau, del resto, la festa della vendemmia non ha niente di "rituale", è scissa da ogni tradizione. [...] Appare piuttosto del tutto improvvisata. Simbolo di un ritorno all'età aurea e all'antichità biblica, nel medesimo tempo ci viene descritta come opera riuscita della "ristretta società" di Clarens» (p. 154).

21. Bronislaw Bazcko, *Lumières de l'utopie*, Payot, Paris 1978; tr. it. *L'utopia*, Einaudi, Torino 1979, p. 252.

22. Sempre Bazcko, ricordando che nel *Contrat social* l'assemblea del popolo riunito sotto una quercia per deliberare sulle leggi richiama l'immagine del popolo riunito in festa, osserva: «Il modello della festa ideale si accompagna a una teoria sociologica e politica della festa. Essa in effetti può diventare un mezzo di azione politica e ideologica e Rousseau insiste sul fatto che ogni "vero politico" conosce gli effetti delle feste sugli animi» (Ivi, p. 262).

Non potete immaginare – scrive Saint-Preux a Bomston – con quale zelo, con quale gioia si fa tutto ciò [i lavori della vendemmia]. Si canta, si ride tutto il giorno e il lavoro va meglio. Si vive nella più grande familiarità; tutti sono uguali e nessuno perde il controllo (NE, p. 607).

Anche in questo caso i signori esercitano un preciso ruolo di guida e per farlo, nell'occasione specifica, evitano di porsi a un gradino superiore rispetto agli operai e di mostrare costumi di vita, di cultura e di comportamento che appaiano superiori a quelli dei loro dipendenti (NE, p. 608)²³. La naturalità dunque si ripresenta in quest'idea di uguaglianza che tuttavia appare come un prodotto artificiale voluto, non autentico, e costruito da coloro che sono i veri e propri Legislatori di questa comunità.

Infatti, sia nelle feste domenicali che nella festa della vendemmia, è sottolineato il ruolo della presenza dei padroni agli intrattenimenti dei servitori; è ugualmente sottolineato il diverso ruolo di Wolmar e Julie, la quale ultima rappresenta sempre il lato dell'affettività e della sensibilità e in molti casi costituisce il punto di raccordo tra Wolmar e i dipendenti²⁴. Vi sono molte circostanze in cui ella si “concede”, come quando, ad esempio, si mette a ballare con un servo. Di fronte alla meraviglia di Saint-Preux, Julie, che spesso incarna il modello di un moralismo non astratto ma severo, soprattutto nell'attenzione ai rapporti con i due sessi, così risponde:

la pura morale è così piena di doveri severi che, se la si sovraccarica ancora di formalità non essenziali, questo avviene sempre a discapito delle cose importanti. Si dice che questo sia il caso della maggior parte dei monaci che, sottoposti a mille regole inutili, non sanno che cos'è l'onore e che cosa la virtù (NE, p. 456).

Traspare da queste righe la sottile distinzione dei livelli della morale e il loro ruolo all'interno della comunità, finalizzato alla realizzazione del bene della comunità stessa. La morale dei rapporti tra i due sessi è qui da Julie ri-

23. Scrive Gatti, a proposito del rapporto tra padroni e servi e al problema della disuguaglianza: «Clarens è una comunità *senza potere* o, meglio, una comunità in cui nelle relazioni potestative tra padroni e domestici il *volto demoniaco del potere* si stempera in un rapporto dominato dalla componente affettiva» (*L'enigma del male*, cit., p. 316). E più avanti: «Clarens non è la “république” e l'uguaglianza può quindi 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” viene compensata da una sorta di unità organica tra chi governa e chi è governato» (Ivi, p. 318).

24. «Incarnazione della perfetta simbiosi tra sensibilità e austerità, tra dedizione e dominio di sé peculiare del femminile nella sua essenza più pura, J. – commenta Elena Pulcini – è il fulcro della ideale armonia di Clarens. [...] La sua innata capacità di sottoporre il desiderio ad una costante opera di selezione e dilazione [...] impedisce la sazietà e l'usura [...]. Voluttuosa nella virtù, seducente nella moderazione, J. persuade, affascina, lega. Essa rappresenta l'anima di un'intera comunità che arriva a trascendere, nel sentimento dell'amizia e della fratellanza, persino la realtà della disuguaglianza, come appare soprattutto nel momento simbolico della “festa”» (*Amour-passion e amore coniugale. Rousseau e l'origine di un conflitto moderno*, Marsilio, Venezia, 1990, p. 187).

portata interamente alla pubblicità dei contatti, pubblicità che consente un comportamento più degno e più controllato di ogni incontro segreto: è questo un tema che ha delle ripercussioni politiche, anche se forse ai tempi di Rousseau non aveva ancora assunto il rilievo che assumerà in epoca successiva. La presenza e la partecipazione di Julie ai balli rispondono certamente a un suo piacere, ma obbediscono anche all'esigenza di controllare la servitù e di “elevatorla” a gradini di dignità più alti; si tratta di mantenere un rapporto positivo, ma con ruoli sociali ben definiti e ben separati.

4. Comunità e uguaglianza

Nelle lettere dedicate a Clarens vi sono dunque molti temi che rimandano all'orizzonte utopico; tuttavia, a mio parere, Rousseau non ha voluto descrivere la tenuta come un'utopia nel significato più completo del termine e vi ha inserito alcuni aspetti che potrebbero suggerire una sorta di parallelismo tra la comunità dei Wolmar e la comunità repubblicana e “democratica” del *Contrat social*. È infatti possibile rintracciare in Clarens degli elementi grazie i quali la casa e i suoi terreni potrebbero essere considerati come una sorta di simbolo della società del *Contrat social*, dove regna un ordine determinato da regole e dove vi sono le condizioni perché l'essere umano esprima fino in fondo la propria natura. Tuttavia – a parte il tema, che merita una trattazione specifica, del rapporto tra il Legislatore del *Contrat* e le due guide di Clarens²⁵ – si tratta di un parallelismo blando sia perché la gran parte degli elementi “repubblicani” può essere collocata anche entro un discorso utopico, sia perché a Clarens sembra possano convivere e coesistere la dimensione sociale organizzata (e quindi, in altri termini, politica) e il richiamo alla natura, elementi schiettamente politici e altri che sembrano di genere completamente diverso; Clarens potrebbe essere considerato anche come un luogo se non certo estraneo, perlomeno al di fuori (o al di sopra) della politica, almeno nei termini nei quali la categoria viene utilizzata nel *Contrat social*, in cui “politica” implica partecipazione, uguaglianza, libertà dei singoli e del tutto.

Molte delle citazioni riportate fin qui spingono a condurre un'analisi della contrapposizione tra la dimensione “politica” e quella “non politica” della tenuta. Emerge spesso un carattere “non politico” o “a-politico” della comunità, proprio perché i rapporti che in essa si delineano non sono tra uguali²⁶. Nella

25. Esiste un livello di lettura che suggerisce un parallelo con la parte del *Contrat social* che introduce la figura del Legislatore, quando Rousseau scrive che il popolo vuole sempre il bene, ma non è in grado di capire, da solo, quale esso sia (CS, II, 7); c'è quindi bisogno di qualcuno che, a monte, prepari per esso le condizioni di un'esistenza politica giusta e corretta, il Legislatore appunto (Wolmar e Julie, nel caso del romanzo epistolare). Su questo argomento si tornerà più avanti.

26. A Clarens, commenta Starobinski, si ha l'illusione dell'uguaglianza, come nel momento della festa della vendemmia; in realtà «fra padroni e servi vi è tutta la disuguaglianza possibile. [...] I padroni si riservano il privilegio di sentirsi uguali quando piaccia a

dimensione propriamente “politica” uguaglianza e libertà sono, come è noto, fondamentali per Rousseau; si pensi, ad esempio, al notissimo brano del primo libro (capitolo 7) del *Contrat social* dove Rousseau precisa che nel corpo politico istituito dal patto equo il cittadino sarà costretto a essere libero da quello stesso corpo di cui fa parte sia come individuo/suddito che come cittadino e, quindi, Sovrano e membro di un’istituzione caratterizzata dall’uguaglianza. Tale prospettiva è estranea a Clarens che non può essere una comunità politica, nel senso pieno che Rousseau assegna al termine, proprio perché non è una comunità di uguali e perché coloro che lavorano nella casa e nell’azienda agricola non hanno una prospettiva di vita “attiva” dal punto di vista decisionale (politico), ma sono sempre sottomessi, sottoposti; devono, cioè, sempre ubbidire a qualcuno che è altro da loro. Il cittadino del *Contrat social* – anche se ha bisogno dell’*input* del Legislatore, figura peraltro complessa e il cui ruolo merita una riflessione ben più ampia di quella che si può condurre in queste brevi pagine e sulla quale tuttavia avremo modo di tornare fra poco – è per definizione un cittadino-sovrano sottoposto solo a se stesso e vivente in una comunità di uguaglianza, equità e giustizia. Il problema della politicità in Clarens rimane così ancora aperto, ma in certi luoghi sempre più netta mi sembra profilarsi una possibilità di interpretare la comunità – se la si inserisce in un discorso di filosofia politica – più vicina alle tematiche utopistiche che a quelle “democratiche”²⁷.

Possono aiutare a far luce su questa dicotomia alcune riflessioni di Saint-Preux sui rapporti tra padroni e servitori e sulla natura umana. In primo luogo questi afferma che i servitori imitano i loro padroni e che quindi possono porne maggiormente in luce i difetti; in secondo luogo nota come il giudizio dei

loro» (*La trasparenza e l’ostacolo*, cit., p. 162). Sulla disuguaglianza all’interno di Clarens, commenta Michèle Duchet: «La società di Clarens non è un’associazione tra uguali: è un’isola all’interno della società in cui è stata istituita l’ineguaglianza. L’unione tra i membri della comunità vi riposa su un duplice principio: “subordinazione degli inferiori” e “concordia tra gli uguali”. Così ogni mutamento di stato romperebbe l’equilibrio stabilito tra le varie condizioni» (*Le origini dell’antropologia*, cit., p. 183).

27. Su questo punto vorrei fare due brevi precisazioni. La prima riguarda l’uso virgolettato che qui adotto per i termini che riguardano la democrazia nel *Contrat social*: si tratta di un’osservazione ovvia, ma forse opportuna. Nel *Contrat social* la prospettiva democratica è dominante, ma il termine “democrazia” è, come noto, utilizzato per una delle possibili forme di governo e non per quella dello Stato, per quella costituzionale, che viene sempre definita come “repubblicana”. Non vi è dubbio che la costituzione teorizzata da Rousseau nei primi due libri dell’opera sia oggi agevolmente definibile come democratica (senza che sia necessario, in questa sede, entrare nel merito di quale tipo di democrazia si tratti e di quale sia la valenza con la quale la si possa leggere); ma il concetto e il termine di democrazia, si sa, godevano di cattiva stampa da secoli (si ricordi che neppure i rivoluzionari americani, una quindicina d’anni dopo, useranno questo termine) e ad essi erano preferiti il concetto e il termine di “repubblica”. La seconda precisazione concerne il rapporto tra democrazia e utopia, che è rapporto difficile da definire, complesso nelle sue articolazioni; in ogni caso qui mi sembra utile precisare che i due termini né si comprendono né si escludono e che nel discorso utopico moderno una prospettiva “democratica” (con le distinzioni terminologiche che ho appena ricordato) è certo possibile, ma non necessaria per l’attribuzione al genere.

servitori sia molto preciso e come sia importante che costoro non esprimano giudizi diversi in presenza o in assenza dei padroni; infine arriva ad osservare che la maggior parte delle difficoltà di tali rapporti è determinata dal fatto che la servitù è «peu naturelle» all'uomo (*NE*, p. 460)²⁸. Tuttavia nell'organizzazione di Clarens la subordinazione dei servitori ai padroni è necessaria, ma ad essa deve accompagnarsi, come si è visto, una corretta relazione di uguaglianza dei servitori tra loro. Si verifica dunque a Clarens una sorta di “gioco” tra una struttura egalitaria e una struttura di subordinazione, dove però il rimando al mondo del *Contrat social* è forse più nella figura dei padroni-legislatori, che in quella della costruzione di una società di uguali perché gli uguali a Clarens sono di fatto uguali nella disuguaglianza, uguali perché devono essere inferiori e subordinati ad altri esseri umani; e nel momento in cui sono subordinati ed eteroguidati nei loro comportamenti cessano di essere liberi. Nel *Contrat social* una simile situazione viene definita contraria all'essenza stessa dell'umanità, dal momento che in quest'opera la dimensione della politica assume una rilevanza che nel romanzo è in gran parte assente.

Il discorso a doppio binario – elementi tipici del *Contrat social* smentiti da altri o interpretabili anche in una prospettiva estranea a quelli propri di questo scritto – è nuovamente presente a proposito della centralità, peraltro già richiamata, del senso della comunità che può essere rafforzato dai padroni quando riescano a fare in modo che i dipendenti trattino i beni della tenuta come fossero cosa propria. Tale scopo può essere ottenuto anche creando le condizioni perché tra tutti coloro che a vario titolo vivono a Clarens vigano rapporti sereni; quindi i servitori saranno scelti non solo se vanno bene ai padroni, ma anche in riferimento alla loro capacità di armonizzarsi con i propri simili e pari grado. Trapela da ciò la necessità, propria del *Contrat social* (ma anche dell'utopia moderna), di costruire un forte senso della comunità: la cosa è evidente quando si parla del meccanismo delle intercessioni reciproche e quando si pone in luce che la prima cosa da evitare a Clarens è la comunella dei servi tra loro a danno dei padroni, in modo che ciò che va a beneficio degli uni vada anche a beneficio degli altri; ne nasce una morale della schiettezza e della trasparenza, con una cura dei beni comuni che non mira alla ricchezza, ma alla buona e serena conduzione della casa. Equilibrio e serenità sono dunque il segno di una comunità ben ordinata e non vi è alcun dubbio che il principio dell'ordine abbia per Rousseau una precisa valenza politica²⁹. Questo stesso principio è un punto di riferimento fondamentale per la concezione della famiglia, in quanto la famiglia ordinata e ben guidata costituisce un elemento fondamentale per il “vivere bene”. La famiglia ben ordinata è il modello della società bene

28. Altre volte – e lo si è già visto – viene assegnata una certa naturalità al lavoro servile, se inquadrato nella personalità e nelle attitudini di chi lo compie.

29. «I più ricchi sono i più felici? [...] Ma ogni casa ben ordinata è l'immagine del padrone. La carta da parati dorata, il lusso e la magnificenza non denunciano che la vanità di colui che li esibisce, mentre ovunque vedrete regnare la regola senza tristezza, la pace senza schiavitù, l'abbondanza senza eccessi, potrete dire senza paura: c'è un essere felice che comanda qui» (*NE*, p. 466).

ordinata, e dall'ordine della microfamiglia dei signori di Wolmar nasce l'ordine, la concordia e il benessere della comunità intera; in questa costruzione il vero demiurgo della felicità è Julie, che fonda sulla pacatezza, la saggezza e la serenità un mondo nel quale «on y sait vivre» (NE, p. 528). La cura che Julie pone nel crescere i propri figli è il segno, dice Saint-Preux, della stessa socievolezza dell'essere umano³⁰; e in questo caso la socievolezza ha un significato particolare che a mio parere sta ad indicare la dimensione in cui, come nel *Contrat social*, l'essere umano trova e realizza nel modo più compiuto possibile la propria essenza.

Da questa concezione nasce anche (o ad essa si collega) l'idea di una conduzione economica che, riprendendo il tema rousseuaviano della piccola comunità dove la ricchezza non sia né poca né molta, pone in ciò un'ulteriore garanzia della possibilità della conservazione della felicità. Wolmar e Julie

si sono impegnati a migliorare [il loro patrimonio] piuttosto che ad estenderlo; hanno utilizzato il loro denaro in modo più sicuro che vantaggioso; invece di acquistare nuove terre, hanno aumentato il valore di quelle che già possedevano (NE, p. 529).

Questo comportamento corrisponde a una regola più generale:

I padroni di questa casa godono di un patrimonio mediocre, secondo l'idea di benessere che si ha nel mondo; ma in fondo io non conosco nessuno più ricco di loro. Non esiste una ricchezza assoluta. Questa parola non indica che un rapporto nella sovrabbondanza tra i desideri e la facoltà di un uomo ricco. Uno è ricco con un pezzo di terra; un altro è povero in mezzo ai suoi pezzi d'oro. Il disordine e le fantasie non hanno limiti e creano poveri più [di quanti ne creino] i veri bisogni (NE, p. 530).

L'idea di economia che traspare da queste pagine è propria di tutto il pensiero rousseuaviano: la concezione della relatività nel rapporto tra ricchezza e povertà era già presente nel *Discours sur l'inégalité*; la condanna delle proprietà terriere troppo grandi, con una produzione che ecceda di molto il fabbisogno e il consumo, è una delle più classiche polemiche antilockiane; la felicità e la serenità non egoistiche che da questi principi derivano è un tema più volte presente nelle opere di Rousseau³¹. E se dunque a proposito dell'uguaglianza e della libertà Clarens appare cosa ben diversa dall'equa comunità politica fondata con il patto sociale, nella costruzione del senso della comunità e nell'idea economica che l'accompagna, anche nei termini utilitaristici, ma tesi al bene comune di cui si parlava in un precedente paragrafo, è possibile rinvenire una maggiore vicinanza con l'opera del 1762.

Il tema più decisamente e più problematicamente "politico" de *La Nouvelle Héloïse* è tuttavia un altro: si collega anch'esso alla descrizione della comu-

30. La terza lettera della quinta parte affronta il tema dell'educazione dei bambini su cui qui, peraltro, si può sorvolare anche perché si ripetono i termini della filosofia rousseuaviana dell'educazione esposta nell'*Emile*.

31. «Ciò che più mi piace delle cure che qui ci si prende della felicità altrui, è che queste sono tutte dirette dalla saggezza e che da esse non risulta mai un abuso» (NE, p. 533).

nità formata da Wolmar in modo che ciascuno dei suoi componenti conservi la propria natura e le proprie caratteristiche nel significato più pieno del termine; di una comunità in cui la purezza e la severità non cupa dei costumi consentono di trovare in ciascuno l'uomo «de la nature» (NE, p. 54), attraverso l'opera dei suoi padroni. È il tema che discute il senso in cui Julie e Wolmar sono le guide e i "demiurghi" di tutta Clarens.

5. Wolmar, Julie e la figura del Legislatore

Wolmar e Julie, certamente figure centrali del romanzo, rivestono un ruolo politico ben preciso che però assume in ciascuno di loro connotazioni peculiari. Da questo particolare punto di vista, appare di particolare rilievo la descrizione del giardino di Julie, quell'*Elysée*, come viene chiamato, che sembra la perfetta sintesi del rapporto tra natura e artificio, natura e cultura³². Il giardino di Julie è un'isola nell'isola, ha le proprie regole e le proprie specificità che, se non contraddicono quelle dell'intera tenuta, hanno però una propria autonomia³³. L'ar-

32. Su questo tema e anche sul suo significato estetico cfr. Augusto Illuminati, *J.-J. Rousseau e la fondazione dei valori borghesi*, Il Saggiatore, Milano 1977, pp. 14 sgg. Lauenay (*J.-J. Rousseau écrivain politique*, cit., p. 302) vede in tutta Clarens la commistione di naturale e artificiale, e il secondo elemento appare l'unico mezzo per salvaguardare ciò che di positivo può esservi nel primo. In questo modo si difendono i principi di semplice giustizia e di rispetto della legge morale che stanno alla base di ogni buona politica come condizione dell'ordine. La Duchet, riferendosi anch'essa a tutta la costruzione di Clarens e non solo dell'*Elysée* scrive: «Tutto a Clarens è opera dell'arte e del calcolo più esatto. Poiché la natura ha cessato di farsi ascoltare da parte degli uomini riuniti in società, l'ordine naturale non può essere ristabilito che con la costrizione» (*Le origini dell'antropologia*, cit., p. 186). Nel *Dictionnaire de Jean-Jacques Rousseau* (a cura di Raymond Trousson e Frédéric S. Eigeldinger, Honoré Champion, Paris 1996, p. 918) si parla del solo *Elysée* come una sorta di luogo utopico. Jones, nel suo lavoro dedicato tutto all'individuazione dei "luoghi" utopici de *La Nouvelle Héloïse*, luoghi che trovano il loro culmine a Clarens, indica tre momenti preparatori dell'utopia "maggiore" (il Valais, la tenuta del ducato di York offerta da Bomston a Julie e Saint-Preux e l'isola dove capita Saint-Preux durante il suo viaggio oltreoceano); ad essi si affiancano due "micro-utopie" che si trovano all'interno di Clarens: il giardino e la "sala d'Apollo" di Julie. L'*Elisée* ha inoltre la chiara caratteristica di opporsi al modello convenzionale dei giardini francesi del XVII e XVIII secolo e di richiamare lo stile dei giardini all'inglese (cfr. *La Nouvelle Héloïse*, cit., pp. 62 sgg.). Ancora sul significato del discorso sui giardini cfr. Geneviève Goubier-Robert, *L'Elysée: leçon de morale dans un parc*, in «Annales de la société Jean-Jacques Rousseau», n. 45, pp.113-129.

33. «Questo luogo – osserva Saint-Preux appena vi viene condotto – sebbene vicinissimo alla casa è talmente nascosto dal viale coperto che lo separa da essa che non lo si scorge da nessuna parte. [...] Entrando in questo preteso verziere, fui colpito da una piacevole sensazione di freschezza [...] ma nello stesso tempo credetti di vedere il luogo più selvaggio, più solitario della natura e mi sembrò d'essere il primo mortale che fosse mai penetrato in questo deserto» (NE, p. 471). Goubier-Robert osserva come l'*Elysée* sia un simbolo dell'ordine di tutta Clarens e dell'armonia familiare che in essa regna (*L'Elysée*, cit., pp. 123 e 124).

gomento qui appare mutato perché il tema principale non è più quello delle relazioni tra gli esseri umani. Viene invece posta in luce l'opera di Julie che è intervenuta sulla natura perché essa realizzasse pienamente il suo compito. Sia nella costruzione del verziere sia nella parte di esso riservata agli uccelli la sovrintendenza di Julie è servita a fare in modo che la natura si sviluppasse con ordine secondo quanto spontaneamente avrebbe ugualmente fatto, a lasciarle libero corso, dunque, ma incanalandone le risorse per favorire lo sviluppo al livello migliore possibile di ciò che in ogni caso, anche se non con lo stesso grado di perfezione, si sarebbe ugualmente verificato.

A Saint-Preux, che inizialmente crede che il luogo sia stato semplicemente abbandonato a se stesso («il ne vous en a coûté que de la négligence» dice a Julie), la signora di Wolmar risponde:

È vero [...] che la natura ha fatto tutto, ma sotto la mia direzione e che là non vi è nulla che non abbia ordinato io (*NE*, p. 472).

Per cogliere meglio il senso del ruolo di Julie, è però necessario fare alcuni preliminari riferimenti a Wolmar.

Il rapporto di costui con la comunità di Clarens è – come già si è avuto modo di accennare – un rapporto di fatto paternalistico e autoritario; se Clarens è un luogo chiuso, ove è possibile una sorta di sperimentazione utopica, come nella tradizione delle utopie il compito del fondatore è un compito fortemente dirigista. Egli si pone al di sopra della comunità, detta le regole di convivenza e si preoccupa della “educazione”, della morale, del comportamento dei suoi sottoposti. Clarens non cura i rapporti con l'esterno che, come nell'utopia moderna, sono considerati pericolosi e forieri di corruzione; anche qui è come se si temesse il fallimento dell'esperimento e si considerasse il mondo esterno come un luogo di negatività. Al di là del problema, già esaminato, della possibilità di avvicinare o meno Clarens a un'utopia, qui è importante porre in luce il senso del ruolo di Wolmar, per sottolineare come egli operi all'“interno” della comunità forse un po' di più di quanto faccia il Legislatore del *Contrat social* e in modi diversi da quelli dei fondatori delle società utopiche; e ciò – mi sembra di poter affermare – proprio per un eccesso nella funzione di guida che peraltro anche Julie, con differenti modalità, ricopre entro il gioco dei rapporti dell'intero gruppo.

Altri elementi che possono essere di rilievo per l'interpretazione del ruolo di Wolmar all'interno Clarens sono rintracciabili nella lettera dodicesima della parte quarta dove costui fa il proprio autoritratto. Ne emerge in prima istanza il quadro di un uomo la cui caratteristica principale è «le goût naturel de l'ordre» (*NE*, p. 490), attraverso il quale egli riesce a osservare e giudicare gli esseri umani e la società³⁴. Vivere nell'una e con gli altri non è in lui determinato da un senso di socievolezza affettiva, ma dal fatto della comune appartenenza alla specie umana:

34. Sulla particolarità del senso dell'ordine in Wolmar e sul suo significato cfr. R. Gatti, *L'enigma del male*, cit., p. 290.

Se ho una passione dominante è quella dell'osservazione: mi piace leggere nel cuore degli uomini; poiché il mio mi illude poco e poiché osservo con sangue freddo e senza interesse e poiché una lunga esperienza mi ha fornito un po' di sagacia, mi sbaglio ben poco nei miei giudizi. [...]. La società mi piace in quanto posso contemplarla, non per farne parte. Se potessi cambiare la natura del mio essere e divenire un occhio vivente, farei volentieri questo cambiamento. Così la mia indifferenza per gli esseri umani non mi rende indipendente da loro; senza preoccuparmi che loro mi vedano, ho bisogno di vederli, e, senza che mi siano cari, mi sono necessari (NE, p. 491).

L'ampia esperienza di vita è ciò che gli consente di essere il saggio legislatore di Clarens: la deludente esperienza nelle corti, dalla quale matura un giudizio amaro e crudo dell'animo umano; la prova di vita militare dove conosce l'amicizia e stempera il suo cinismo verso la natura degli uomini; il desiderio di provare tutte le condizioni e tutte le professioni che ha ampliato i suoi orizzonti e le sue conoscenze. Disprezzando l'inutilità della filosofia, egli è poi arrivato a cogliere la possibilità che l'essere umano, da una comune natura, evolva verso il bene o verso il male a seconda delle circostanze. È infine l'incontro con Julie a cambiare il suo sentire, a fargli provare una certa ponderata passionalità, una forma di amore pacato e meditato, ad assegnare un posto dominante all'amore razionale per la virtù. Non interessa qui il modo in cui Wolmar sviluppa questo rapporto e ne dà una spiegazione; interessa di più la sua personalità di uomo completo, passato attraverso molte esperienze, capace di leggere gli esseri umani e la società con la ragione, di giudicare tutto ciò attraverso una calma passione e proprio per questo in grado di fornire una serie di regole e norme che rendono pressoché perfetta la sua comunità. Quindi un uomo eccezionale, come il Legislatore, ma con un proprio ruolo, un proprio interesse nella comunità che guida e dalla quale non si chiama fuori³⁵.

La sua razionalità, il suo amore per l'ordine lo rendono del tutto adatto al compito che Rousseau gli assegna, compito di guida illuminata, autorevole e, seppure in modo velato e in parte mistificato, autoritaria di una comunità in cui la virtù, la correttezza delle relazioni interpersonali, la coesione delle parti costitutive, il buon funzionamento dell'economia generale sono indotte, non sorgono spontaneamente dalla natura delle cose e degli uomini. Egli forgia una comunità perfetta perché artificiale ed è il creatore di tale artificialità. Nel *Contrat social* tale dimensione è più ambigua: sebbene in questa sede non sia possibile, come è ovvio, occuparsi a fondo di quest'opera, si può tuttavia nota-

35. In effetti la descrizione che Rousseau fa del Legislatore all'inizio del capitolo settimo del secondo libro del *Contrat* sembra il ritratto che Wolmar fa di se stesso; per essere Legislatore infatti «sarebbe necessaria un'intelligenza superiore, che vedesse tutte le passioni degli uomini senza provarne alcuna; che non avesse alcun rapporto con la nostra natura, ma che la conoscesse a fondo; la cui felicità fosse indipendente dalla nostra e che pertanto volesse occuparsi della nostra» (CS, p. 381). Tuttavia, come cerco di chiarire, ci sono altri e forse più profondi motivi per i quali Wolmar non può essere disegnato *in toto* sulla figura del Legislatore. Gatti, per parte sua, afferma che Wolmar è diverso sia dal Legislatore che dal precettore di Emilio, soprattutto per quanto riguarda il trattamento delle passioni (cfr. *L'enigma del male*, cit., pp. 292 sgg.). Cfr. anche Jones, *La Nouvelle Héloïse*, cit., pp. 51 sgg.

re come, per un verso, sembra che siano gli stessi individui a voler creare la comunità artificiale e convenzionale; mentre, per un altro verso, questa dimensione pare possibile solo se costruita dall'esterno, dal Legislatore il quale dalla società stessa è estraneo. Wolmar costruisce la sua comunità, ma di essa, seppure in posizione privilegiata, egli fa parte, di essa ormai egli ha bisogno come verifica di una serie di convinzioni maturate nel tempo e che danno finalmente senso alla sua vita. Dal momento del matrimonio razionale con Julie (razionale, almeno all'inizio, per entrambi), la costruzione della comunità perfetta nei suoi vari "strati" (la famiglia con la moglie e i figli; la servitù della casa, con i suoi personaggi principali; la servitù della tenuta, composta da servitori interni e esterni; e infine, con la funzione particolare di "consiglieri del principe", il gruppo ristretto degli amici³⁶) è diventata il compito della sua vita e il luogo della sua realizzazione. Si può trovare una conferma di ciò quando egli afferma, come si è visto, che, fino alla fondazione di Clarens, ha sempre amato la società per contemplarla, non per farne parte: gli è stato necessario, dunque, formare una società diversa, su principi da lui scelti, in cui l'opera, per dir così, "demiurgica" che si è assegnato è stata rivolta a cose e persone, compresi Julie e Saint-Preux. Infatti egli decide della virtù e della felicità della prima e, nei confronti del secondo, si pone come un risanatore dell'anima, dell'intera personalità:

Volli tentare la vostra guarigione – dice a Saint-Preux – come avevo tentato la sua [quella di Julie]; infatti vi stimavo [...]. Vi ho visto, non mi avete ingannato, non mi ingannerete e *sebbene non siate ancora ciò che dovete essere*, vi vedo meglio di quanto non pensiate e sono più contento io di voi di quanto voi non lo siate di voi stesso (NE, pp. 495-6; corsivo mio).

Wolmar forse non è, come vuole Starobinski, un ateo che vuol essere simile a Dio³⁷; o meglio egli, come «oeil vivant» e osservatore, è certamente l'"autore" della sua comunità, che però dipende anche da Julie e dalla sua opera; ma egli è anche *in* essa, non *fuori da* essa; forgiando Clarens, insomma, egli in un certo senso ha dato una dimensione anche a se stesso, una dimensione che in una società diversa dalla "sua" egli non avrebbe potuto trovare³⁸.

36. Questo gruppo è visto da Starobinski come una società unanime, simile a quella del *Contrat social*: «Si costituisce un mondo di unanimità dove, come nella società del *Contratto*, nessuna volontà particolare può isolarsi dalla volontà generale. Ne *La Nouvelle Héloïse* la piccola comunità circoscritta ha il suo centro in Julie [...]. Senza dubbio, questa ristretta compagnia illuminata da una figura femminile [...] è ben lungi dall'assomigliare punto per punto alla repubblica egalitaria e virile del *Contratto*. Ma in entrambe le opere [...] finiscono per essere riconquistati i privilegi della purezza e dell'innocenza.[...] Vivono ognuno sotto lo sguardo dell'altro; costituiscono un *corpo* sociale» (*La trasparenza e l'ostacolo*, cit., p. 143). Cfr. anche R. Gatti, *L'enigma del male* cit., p. 314.

37. J. Starobinski, *La trasparenza e l'ostacolo*, cit., p. 183.

38. Marialuisa Lussu offre un interessante ritratto di Wolmar come esempio di ateo virtuoso che tuttavia, alla fine, in consonanza alle esigenze di Rousseau, giunge a una conversione. In questa interpretazione si esclude che Wolmar possa, come molti altri personaggi

Da questo punto di vista, il ruolo di Julie, della Julie “creatrice” del verziere, appare più “politico”, o meglio più consono alla concezione della politica che in quegli stessi anni Rousseau stava elaborando nella redazione definitiva del *Contrat*, perché la sua funzione ricorda, in modo più coerente e specifico di quella del marito, la figura del Legislatore. E questo forse anche per l’uso della metafora sulla natura: mentre Wolmar è uomo, sebbene superiore, tra gli uomini e a Clarens deve vivere ed agire, Julie nel suo *Elysée* è “diversa”: i suoi sottoposti o meglio coloro per i quali prepara e guida la natura sono animali, sono piante, sono le acque dei piccoli ruscelli; ella è altro da loro e quindi il ruolo di guida che assume in questo caso è particolare. Il Legislatore del *Contratto* non fa le leggi, ma dà forma al popolo come comunità, forgia i *citoyens*; così Julie – diversamente da Wolmar che legifera su Clarens ed è l’autore delle norme che la fanno vivere e funzionare – non fa le leggi dell’*Elysée*, che leggi non ha, ma crea le condizioni attraverso le quali in quel luogo la natura si fa perfetta grazie all’artificio e all’opera di una sorta di demiurgo. Traendosi fuori dalla comunità che crea, Julie, come il Legislatore, non si pone in una posizione sovrordinata rispetto ai membri (animati e inanimati) di quella comunità; ed è così che in questa sono garantite in modo più coerente uguaglianza e libertà, e non solo giustizia ed equità come nel resto della tenuta.

Le condizioni della democrazia, almeno nel senso in cui si può inserire questa complessa categoria nella filosofia matura di Rousseau, sembrano, così, trovare maggiori garanzie nell’*Elysée* piuttosto che nell’intera Clarens. La politica del *Contrat social* deve riuscire a istituire le condizioni grazie alle quali la natura dell’essere umano possa svilupparsi, possa “sbocciare” dal bozzolo in cui è rinchiusa e dal quale potrebbe invece fuoriuscire anche degenerata; si tratta di evitare tale degenerazione e costruire artificialmente, tramite il contratto tra uguali, ma anche tramite l’intervento del Legislatore, le condizioni favorevoli allo sviluppo positivo dell’umanità. La natura che si fa e diviene quello che deve essere, se correttamente incanalata e guidata dalla ragione e dalla saggezza: ecco il modello di relazione tra natura e artificio che sta alla base del *Contrat* ed ecco anche le condizioni da cui può sorgere una forma democratica di Stato. Come è noto, queste condizioni non escludono, nella prospettiva rousseauviana, l’intervento del Legislatore, l’intervento di colui che può ovviare all’insipienza o all’incapacità del popolo di agire per il meglio. Anzi nel capitolo settimo del secondo libro dell’opera del 1762 è presente un brano che fa da interessante *pendant* alla notissima frase di apertura dell’ottavo capitolo del primo libro. In quest’ultimo testo si legge che, con l’ingresso nello stato civile, nell’essere umano si producono grandi cambiamenti, in quanto questi sostituisce «nella propria condotta la giustizia all’istinto» e dà «alle proprie azione la moralità di cui prima mancavano». Solo a questo punto

principali del romanzo, ricalcare la complessa figura psicologica del suo autore, cosa sulla quale, evidentemente, non concordo del tutto (cfr. Bayle, *Holbach e il dibattito sull’ateo virtuoso*, Ecig, Genova 1997, pp. 273 sgg.).

poiché la voce del dovere prende il posto dell'impulso fisico e il diritto dell'appetito, l'uomo, che fino a quel momento non ha considerato che se stesso, si vede costretto ad agire su altri principi e a consultare la propria ragione prima di ascoltare le proprie inclinazioni (CS, p. 364).

Del Legislatore si dice:

chi osa intraprendere l'opera di istituire un popolo deve sentirsi in grado di cambiare, per dir così, la natura umana; di trasformare ciascun individuo, che di per sé è un tutto perfetto e solitario, nella parte di un tutto più grande da cui tale individuo riceve in qualche modo la sua vita e il suo essere; di alterare la costituzione dell'uomo per rafforzarla; di sostituire un'esistenza parziale e morale all'esistenza fisica e indipendente che abbiamo ricevuto dalla natura (CS, p. 381).

Le modalità del contratto sono rese possibili dall'opera del Legislatore, o, se vogliamo, il patto sociale crea dei cambiamenti nell'essere umano che l'opera del Legislatore prepara o perlomeno appoggia. Non è certo qui il caso di addentrarsi nell'interpretazione di questi problemi; mi interessa soltanto porre in luce come il ruolo del Legislatore possa ricordare quello di Julie nell'*Elysée*: la natura si è sviluppata come deve svilupparsi e come, se lasciata a se stessa, non sarebbe in grado di fare a simili livelli di perfezione; gli uccelli vivono liberamente nella zona a loro riservata, ma la loro scelta non potrebbe essere diversa perché là trovano tutto ciò di cui avrebbero bisogno in natura e che la natura non è sempre in grado di fornire loro con la stessa abbondanza e profusione; essi, come i cittadini del *Contrat social* sono costretti a essere liberi, sono "costretti" a scegliere le condizioni di vita per loro ottimali³⁹.

La descrizione dell'*Elysée* offre quindi una sorta di chiave di lettura del *Contrat* e della relazione ivi esistente tra natura e artificio, tra *être* e *paraître*, tra libertà e obbligo a essere liberi, poiché, grazie alla metafora, pone in luce in modo più immediato e semplice, rispetto al livello "politico" del *Contrat social*, quale funzione artificio e convenzione possano rivestire per una realizzazione piena e completa delle valenze positive della natura.

All'interno del romanzo, queste tematiche sono tutt'altro che isolate e si collocano in posizione centrale rispetto a un insieme di riferimenti alla politica che non è, né *La Nouvelle Héloïse*, né semplicistico né banale. Nell'opera si

39. A Saint-Preux viene fatto notare come gli uccelli siano i veri padroni della zona a loro riservata e per loro preparata. Essi sono dunque, deduce Saint-Preux, degli «habitans volontaires»; ma – si chiede – in che modo li si è convinti a stabilirsi proprio lì? «L'esperienza e il tempo – spiega Wolmar – hanno compiuto questo miracolo. [...] Non li si fa venire quando non ce ne sono; quando invece ve ne sono, è facile attirarne altri, prevenendone ogni bisogno, non spaventandoli mai, lasciandoli covare in sicurezza e non minacciandone i piccoli; in questo modo quelli che ci sono già rimangono e quelli che sopraggiungono restano. [...] Grazie alla vicinanza del materiale, all'abbondanza dei viveri, alla cura che ci si prende per allontanare ogni nemico, la continua tranquillità di cui godono li spinge a covare in un posto comodo dove ad essi non manca nulla e dove nessuno li disturba. Ecco come la patria dei padri continua ad essere quella dei figli e come la popolazione si conserva e si moltiplica» (NE, p. 477).

dipana infatti un variegato ventaglio di motivi politici che si intrecciano, si sovrappongono e aprono ampie e articolate prospettive di analisi. Non vi è però alcun dubbio che sia proprio Clarens – come comunità unitaria e in quel luogo particolare che è l'*Elysée* di Julie – a costituire il vero e proprio nucleo politico de *La Nouvelle Héloïse*, parziale “rappresentazione” del *Contrat*, ma insieme e soprattutto richiamo a un orizzonte utopico (che nell’opera del 1762 non è presente), quale laboratorio del complesso rapporto tra natura e artificio, tra politica e convenzione, ma anche – entro l’articolata struttura teorica del romanzo – simbolo e centro vivente di tutta la storia, della psicologia dei personaggi principali e del loro ruolo metaforico, del loro essere, per alcuni versi anche fra loro contraddittori, una delle tante possibili maschere di Jean-Jacques Rousseau.