



Università
Ca' Foscari
Venezia

Corso di Laurea magistrale (*ordinamento ex
D.M. 270/2004*)
in Filosofia della società, dell'arte e della
comunicazione

Tesi di Laurea

—

Ca' Foscari
Dorsoduro 3246
30123 Venezia

La critica alla modernità attraverso il femminile: Rousseau ed Engels

Relatore

Ch. Prof. Gian Luigi Paltrinieri

Correlatore

Ch. Prof. Giorgio Cesarale

Laureanda

Maria Carolina Mocenni

Matricola 831833

Anno Accademico

2015/ 2016

Indice

Introduzione	p. 5
PARTE PRIMA: Rousseau e il femminile	p. 9
1. La <i>duplicità</i> del femminile	p. 11
§ 1.1 Un secolo <i>ambiguo</i>	p. 12
§ 1.2 <i>Sur les femmes</i> : tra differenza e diseguaglianza	p. 16
§ 1.3 Le donne parigine: corrotte e corruttrici	p. 18
§ 1.4 <i>L'Emilio</i> : la donna come antidoto	p. 24
§ 1.5 La differenza sessuale e le sue <i>necessarie</i> conseguenze	p. 29
2. La donna <i>ideale</i>	p. 37
§ 2.1 Sofia	p. 38
§ 2.2 Giulia	p. 46
§ 2.3 La forza <i>immaginaria</i> del femminile	p. 60
3. All'origine della diseguaglianza <i>reale</i>	p. 65
§ 3.1 La <i>funzionale</i> diseguaglianza delle donne	p. 72
PARTE SECONDA: Engels e il femminile	p. 77
1. Il socialismo e la questione della donna	p. 79
§ 1.1 La grande industria moderna e la crisi della <i>famiglia</i>	p. 80
§ 1.2 L'oppressione della donna nella società borghese	p. 91
2. Il matriarcato	p. 99
§ 2.1 La <i>scoperta</i> del diritto materno	p. 100
§ 2.2 L'origine della <i>famiglia</i> e dell'oppressione <i>femminile</i>	p. 106
3. La società futura	p. 123

§ 3.1 La <i>rivoluzione</i> socialista e le sue conseguenze	p. 124
Conclusioni	p. 135
Bibliografia	p. 143

Introduzione

Questa tesi di laurea nasce innanzitutto da un interesse personale, accresciutosi lungo il mio percorso di studi e di vita, per la differenza sessuale. Se la mia identità sessuata mi viene ricordata quotidianamente fin da bambina dal giudizio altrui, che definisce come *femminili* alcune caratteristiche del mio aspetto e alcuni miei comportamenti, anche lo studio della filosofia, la cui voce è prevalentemente *maschile*, ha attirato la mia attenzione per la sua inclusione del *femminile*, nonostante la sua esclusione storica delle *donne*.

La scelta di due autori *maschi* non è dunque fuorviante alla comprensione del femminile, il quale, infatti, è presente in entrambi i pensieri nella modalità propria della civiltà *patriarcale* a cui appartengono i loro autori. Poiché l'ordine *simbolico* dei sessi assume quello *maschile* come modello da cui le donne differiscono, la norma esplicita quindi il punto di vista *maschile*: pertanto diviene *naturale* che la donna sia moglie dell'uomo, madre dei suoi figli, sua musa o oggetto del suo desiderio. Insomma analizzare considerazioni maschili sulla donna appare come storicamente sensato, dato che, come ci ricorda Simone de Beauvoir, «il suo essere-per-gli-uomini è uno dei fattori essenziali della sua condizione concreta»¹.

In particolare, il presente lavoro si propone di considerare il ruolo del femminile all'interno della filosofia di Jean-Jacques Rousseau, a cui è dedicata la parte prima, e di quella di Friedrich Engels, analizzata insieme alle riflessioni di August Bebel nella parte seconda. L'esame dei testi selezionati vuole mettere in luce l'importanza filosofica della “donna” che avvicina le diverse critiche alla modernità dei due pensatori: il femminile è infatti presente sia come simbolo della corruzione moderna – incarnata in Rousseau nella figura della donna parigina, mentre in Engels rappresentata dalla subordinazione della donna, associata a quella della classe operaia – sia come elemento necessario al superamento della condizione attuale: da una parte, nella valorizzazione del tradizionale ruolo familiare di madre e moglie e, dall'altra, nella

¹ S. de Beauvoir, *Il secondo sesso*, trad. it., il Saggiatore, Milano 1961, p. 158.

lotta al capitalismo per la libertà e l'uguaglianza.

Il confronto tra due autori non è poi casuale, in quanto permette di osservare l'evoluzione storica del significato di *naturale*. Mentre Rousseau non immagina il sesso femminile scisso dalla sua dipendenza economica e giuridica da quello maschile, Engels e la critica socialista ritengono imminente la rivoluzione proletaria e la conseguente liberazione delle donne dalla loro peculiare oppressione. Agli occhi di entrambi i pensatori la modernità, avviando il lento e travagliato percorso della loro liberazione, fa vacillare la *tradizionale* differenza sessuale su cui si instaura la gerarchia *patriarcale*.

Se nel secolo dei Lumi, infatti, il principio di uguaglianza *universale*, andando a minare l'*eterno* pregiudizio dell'inferiorità femminile, porta al dibattito pubblico intorno all'educazione delle donne – responsabile dunque della disparità intellettuale tra i sessi –, i miglioramenti previsti sono concessi soltanto in funzione dell'*utilità* sociale del loro ruolo *tradizionale*, senza il quale rimangono ancora impensabili; solo per pochissime è possibile un destino diverso da quello esclusivamente familiare. D'altra parte, la ragione dell'*Enciclopedia* rivela la sua reale identità, quella *maschile*, in quanto, pur riconoscendo la naturale uguaglianza di tutti gli esseri umani, non si astiene dal ribadire la *seconda natura* delle donne, ovvero quella di subordinate, che seppur infondata è vista ormai come inscindibile dalla prima. Il principio di uguaglianza, dunque, sebbene sia rivoluzionario nei confronti degli *uomini*, non è però disposto a dimenticare le *vantaggiose* differenze che contraddistinguono le donne.

Rousseau si manifesta più coerente con il sistema *patriarcale*, poiché non ricerca la parità dei sessi, enfatizzando al contrario la loro irriducibile differenza, che è caratterizzata da una *naturale* asimmetria a sfavore del femminile. La donna non è dunque inferiore all'uomo, anzi gli è così utile che la sua educazione, il suo carattere e la sua morale sono plasmate sulle esigenze del *maschio*, rendendola a lui complementare. La donna *ideale* di Rousseau, quindi, essendo capace di aspettare il suo uomo, di guidarlo e di farsi desiderare da lui, semplicemente rimettendosi in ascolto del suo istinto *naturale* che la conduce tra le mura domestiche ha il potere

salvifico di risanare l'intera società.

Se nel futuro immaginato dai socialisti, invece, la donna sarà libera ed *eguale* all'uomo, il suo *essere-per-l'uomo* non verrà però scalfito, in quanto anche la sua uguaglianza risulterà vantaggiosa al marito. Persino l'alleanza del sesso oppresso e della classe operaia – che è ritenuta *necessaria* da Engels per raggiungere la desiderata liberazione di entrambi – sembra ribadire la dipendenza del *femminile* dai propri padroni, che a differenza dei capitalisti, si trovano in ogni classe e all'interno del nucleo degli affetti più cari.

Nel nostro percorso avremo modo di notare come entrambi i pensatori, rimanendo ancorati al mito della *Natura* – o meglio all'ambiguità semantica di *naturale*, sinonimo di *eterno* e di *storicamente sedimentatosi* –, seppur consci della sua complessità e della sua storicità, manifestino la difficoltà a uscire dall'immaginario sessuale che ha forgiato il *maschile* e il *femminile*. Insomma, la *Natura* finora non si è rivelata equa nei confronti dei due sessi.

Infine, poiché sia Rousseau che Engels attribuiscono un'importanza vitale all'amore tra i due sessi ed entrambi si dimostrano empatici nei confronti delle ingiustizie subite dalle donne, risulta evidente il fatto che non sia necessaria la demonizzazione del femminile o l'enfatizzazione della sua inferiorità per perpetuare la subordinazione delle donne, la quale si distingue infatti per l'affetto e il sentimento viscerale che legano l'oppresso al suo oppressore.

PARTE PRIMA

Rousseau e il femminile

1. La *duplicità* del femminile

Objèt séduisant et funeste
Que j'adore et que je déteste;
Toi que la nature embellit
Des agrémens du corps et des dons dell'esprit,
[...] Abîme de maux et de biens,
Seras-tu donc et toujours la source inépuisable
De nos mépris et de nos entretiens?
(*Vers sur la Femme*)

Iniziamo la nostra indagine prendendo in esame Jean-Jacques Rousseau, la cui filosofia costituisce una delle prime autocritiche della civiltà occidentale. Il filosofo si caratterizza per la sua ambiguità, oscillando tra posizioni tradizionaliste, consuete, ancorate al vigente e una sensibilità originale, controcorrente e anticipatrice. Scorrendo i titoli dei testi critici a lui dedicati, infatti, si nota¹ immediatamente che può prestarsi alle più svariate riletture: come filosofo della Rivoluzione, paladino dei valori borghesi, precursore di Marx, maschilista, omosessuale mancato, o anche profemminista; insomma la sua polisemia sembra inaggirabile e insuperabile attraverso una forzatura ermeneutica, di qualsiasi specie essa sia. Si aggiunga che è proprio la sua ambivalenza a renderlo (ancora) interessante e pertanto tenteremo di rispettare tale complessità, addentrandoci senza pretesa di ridurla a univocità.

Nel pensiero rousseauiano il femminile occupa un ruolo essenziale: il filosofo, infatti, nella sua denuncia dei pericoli della civiltà si avvale potentemente dell'immagine del femminile, che incarna da una parte, nella sembianze della donna parigina settecentesca, la corruzione della modernità e dall'altra, assumendo i lineamenti della madre e moglie premurosa, sembra rappresentare la possibile redenzione da tutti i mali. I personaggi femminili, infatti, sono le protagoniste di alcune delle sue opere più importanti, in particolare *La nuova Eloisa* e *l'Emilio*, così come molti sono i nomi di donna che costellano la sua vita, rivelata nelle pagine delle

¹ Cfr. D. Orlando Cian, *Rousseau: l'educazione dell'uomo e il suo ruolo nella famiglia*, in C. Xodo (a cura di), *Rousseau e le donne*, La scuola, Brescia 2014, pp. 121-138.

sue *Confessioni*. Le donne da lui immaginate e create spesso si confondono con le donne *reali*, quelle che incontrò, temette o amò, ma il confronto non regge: la sfida è persa in partenza, lo scarto tra l'ideale e il reale rimane invalicabile. Rousseau infatti, il quale, orfano di madre “alla nascita”, sembrò ricercare costantemente la figura materna, attratto e spaventato dalla sensualità femminile, travolto costantemente da nuovi innamoramenti, rimase in fondo sempre insoddisfatto delle donne *reali*, impossibilitate a raggiungere la sua Sofia o la sua Giulia.

§ 1.1 Un secolo *ambiguo*

A ben guardare, l'ambivalenza che contraddistingue il discorso rousseauiano sul femminile sembra appartenere all'Illuminismo stesso, che da una parte afferma a gran voce l'uguaglianza di tutti gli uomini e dall'altra giustifica l'esclusione di fatto di una metà dell'umanità, quella *femminile*.

Il Settecento viene chiamato il «secolo delle donne», come emerge in modo esemplare nell'interpretazione ottocentesca dei fratelli Goncourt, i quali affermano, a tal proposito: «la donna nel Settecento è il principio che governa, la ragione che dirige, la voce che comanda. È la causa universale e fatale, l'origine degli avvenimenti, la fonte delle cose»². Sulla scia del cartesiano Poullain de la Barre, definito addirittura come un femminista *ante litteram*, in quanto sostenne nella sua opera *L'uguaglianza dei due sessi* (1673) che l'inferiorità della donna fosse priva di fondamento perché, nonostante le diversità biologiche che intercorrono tra lei e l'uomo, la ragione non appartiene solo a un sesso, emerse in tutta Europa la necessità di riflettere intorno all'educazione delle donne, fino ad allora trascurata. È bene ricordare che nel XVIII secolo l'istruzione cambiava radicalmente innanzitutto in base all'appartenenza a un sesso piuttosto che all'*altro*: quella femminile³ era diversa fin dall'inizio da quella

² E. e J. Goncourt, *La donna nel Settecento*, trad.it., Feltrinelli, Milano 1983, p. 214.

³ Per un approfondimento cfr. M. Sonnet, *L'educazione di una giovane*, in G. Duby – M. Perrot, *Storia delle donne in Occidente*, vol. III, *Dal Rinascimento all'età moderna*, N. Zemon Davis – A. Farge (a cura di), Laterza, Roma-Bari 1995, pp. 119-155.

maschile, in quanto i suoi obiettivi si riducevano alle abilità ritenute necessarie per la vita domestica che attendeva la donna: rudimenti di aritmetica, il saper leggere e scrivere e soprattutto precetti morali e religiosi. Il primo luogo della formazione, che per moltissime rimaneva l'unico, era la propria casa, in cui l'apprendimento era guidato dalla madre e dalla quotidianità, e solo per le più fortunate da tutori professionisti. Vi erano poche alternative: il convento, che per il suo costo oneroso era accessibile a pochissime famiglie, e le scuole primarie, ancora agli albori.

Ora che la *Querelle des Femmes*, l'antico dibattito europeo sulle donne, si relaziona ai valori illuministici dell'utilità, della felicità e del bene comune, l'educazione diventa il tema primario. Questo nuovo interesse pedagogico, che spinge a versare molto inchiostro e a organizzare dibattiti pubblici, riconoscendo l'importanza del ruolo sociale delle donne, sembra prometter loro nuove possibilità. E indiscutibilmente l'istituzione di un sistema scolastico femminile, seppur non ancora omogeneamente distribuito, costituisce un progresso, permettendo un maggiore accesso all'istruzione elementare. Se però si discute del contenuto e del luogo dell'educazione delle donne, il suo fine non è mai messo in questione: preparare al destino di “angelo” del focolare. Se da una parte aumenta, quindi, il tasso di alfabetizzazione femminile, a livello qualitativo le conoscenze acquisite continuano a essere parziali, accennate e incompiute; la formazione rimane più breve e ridotta rispetto a quella maschile e rigidamente controllata al fine di evitare le tanto inutili e ridicole *femmes savantes*⁴. Il XVIII secolo, però, vede anche le prime studentesse universitarie, le quali, sebbene costituiscano ancora una piccola minoranza, sono indice del lento cambiamento che iniziò nel 1678 a Padova dove Elena Cornaro Piscopia divenne la prima donna laureata. In un paio di casi isolati e non privi di ostacoli ottengono persino una cattedra all'università. È l'epoca in cui le donne iniziano in primo luogo a pubblicare ciò che scrivono, a dirigere giornali, imboccando la nuova strada del giornalismo, a essere scoperte come lettrici con riviste e libri a loro indirizzati, a essere accolte nelle accademie e far parte della Repubblica delle Lettere. Soprattutto in Francia ma anche

⁴ L'omonima opera di Molière *Les Femmes savantes* viene pubblicata nel 1672.

in Italia la vita intellettuale delle città viene scandita dall'*élite* delle *salonnières* che aprono le porte delle proprie dimore per discutere di politica e letteratura, mentre a Corte le *maîtresses en titre* assumono – sebbene non ufficialmente – il potere.

Altrettanto vero è che gli illuministi testimoniano una ragione essenzialmente *maschile*, in particolare nell'*Enciclopedia*⁵, l'opera simbolo di questo secolo, dove alla voce *Femme* si riconosce a livello teorico l'uguaglianza naturale dei sessi e allo stesso tempo viene ribadita la poliedricità della subordinazione femminile: biologica, concettuale e legale. Quest'ultima viene espressa dettagliatamente nella sezione dedicata al punto di vista giuridico, dove l'autore, Antoine-Gaspard Boucher d'Argis, osserva che, seppur tutte le donne, sposate o nubili, appartengano al genere umano, la loro condizione differisce in molti modi da quella degli uomini propriamente detti, ovvero i *maschi*, i quali, infatti, sono *naturalmente* capaci di ogni attività, mentre le donne a causa della loro fragilità sono escluse da alcune funzioni. Vi è poi il contributo di Louis de Jaucourt, il quale riporta la posizione del diritto naturale: qui la donna è essenzialmente «femmina dell'uomo», destinata dunque a essere primariamente moglie. Nella famiglia, il cui scopo è la procreazione e la protezione dei figli, l'autorità è ovunque – almeno in Europa – conferita all'uomo in quanto più forte fisicamente e intellettualmente. De Jaucourt aggiunge, però, che sarebbe difficile dimostrare la legittimità *naturale* di questa unanime attribuzione dell'autorità, in quanto essa viola l'uguaglianza naturale di tutti gli uomini. Tra un passo avanti e uno indietro, il lettore rimane stordito quando, proseguendo, trova dapprima riportati esempi di matrimoni che eludono la sottomissione della moglie, come nel modello lacedemone, dove infatti regna l'equità dei coniugi, e infine questa considerazione: la donna, stipulando il contratto matrimoniale, accetta con esso le sue convenzioni, ovvero sottoscrive la sua subordinazione. Il lemma *Donna* viene poi declinato anche antropologicamente da Paul-Joseph Barthez: questa sezione inizia con un rinvio alla voce *Uomo* e ripercorre diverse opinioni, che proiettano apertamente il punto di vista maschile, considerando

⁵ Utilizzo l'edizione inglese *The Encyclopedia of Diderot & d'Alembert: Collaborative Translation Project*, consultabile all'indirizzo: <http://quod.lib.umich.edu/d/did/>, in quanto nelle selezioni antologiche in lingua italiana la voce *Donna* viene omessa.

la donna biologicamente un uomo mancato. Si rimane imbrigliati nell'ambiguità della prosecuzione: innanzitutto si afferma che la superiorità dell'uomo è stata storicamente e culturalmente determinata, mentre, invece, il cristianesimo viene visto come un'eccezione, in quanto ha reso realmente superiore l'uomo, «mantenendo per la donna il diritto all'uguaglianza».

Infine, giungiamo alla sezione dedicata alla morale femminile. Anche qui si oscilla tra subordinazione e parità, tra differenze naturali e culturali, tra inclusione ed esclusione: innanzitutto questa metà dell'umanità viene riconosciuta superiore in fascino e inferiore in forza rispetto all'altra, ma, seppur differenti, i due sessi hanno pari vantaggi di cui entrambi hanno abusato. In un secondo momento, però, è subentrata l'educazione, che ha trasformato e dissimulato la donna al punto tale che ne è divenuta impossibile una definizione. Infatti, «chi può definire le donne? Anche quando dicono il vero lo fanno in modo equivoco». Ed ecco in scena la duplice faccia del femminile: mentre Chloé, la donna frivola, civetta, mondana e infelice perché non riesce a meritarsi l'amore di un uomo e deve accontentarsi degli effimeri piaceri sensuali, l'incarnazione della perfezione viene vista in un'altra donna, radicalmente diversa, senza nome, che vive nell'ombra, devota ai doveri di madre e di moglie, rispettata e amata.

Così il principio illuministico dell'uguaglianza *universale* si trova a dover giustificare almeno un'eccezione: l'*altra* metà dell'umanità. Nel Settecento, in fin dei conti, la donna già dalla nascita «non è accolta alla vita dalla gioia d'una famiglia. Il focolare non è in festa al suo arrivo [...]. Non è il maschio desiderato dall'orgoglio, [...] non è l'erede predestinato a tutte le continuazioni e a tutte le sopravvivenze del nome, delle cariche, della fortuna di un casato; il neonato non è che una bambina»⁶. Di fatto la donna è proprietà del marito; la sua fisiologia e la sua istruzione le indicano il suo destino confinato entro le mura domestiche. Una maggiore libertà, sempre condizionata, è possibile per pochissime e solo in spazi ridotti come i salotti. Sappiamo, infatti, che non appena una donna, Olympe de Gouges, nel 1791 osò

⁶ E. e J. Goncourt, *op. cit.*, p. 11.

proporre la *Dichiarazione dei diritti della donna e della cittadina* come la necessaria appendice alla *Dichiarazione universale dei diritti dell'uomo* (1789) finì al patibolo.

§ 1.2 *Sur les femmes*: tra differenza e diseguaglianza

Ritornando a Rousseau, notiamo che già i suoi primi scritti testimoniano un'attenzione particolare – che accompagnerà tutto il suo pensiero – al tema della diseguaglianza. Fin da subito lo colpisce una particolare tipologia di diseguaglianza, quella tra l'uomo e la donna. Partecipe dell'interesse della sua epoca, nel 1735, abbozza il testo, poco conosciuto, *Sur les femmes*. In uno dei frammenti pervenutoci egli scrive:

Consideriamo anzitutto le donne private della loro libertà dalla tirannia degli uomini, e questi padroni di tutto, dato che le corone, le cariche, gli impieghi, il comando degli eserciti, tutto è in loro mano, essi se ne sono impadroniti fin dai primi tempi in virtù di non so quale diritto naturale che non ho mai saputo ben comprendere e che potrebbe verosimilmente non aver altro fondamento che la maggiore forza⁷.

Il tono con cui descrive l'ingiustizia della sottomissione della donna è aspro. È arduo, infatti, parlare di diritto di uguaglianza quando da tempi immemori viene perpetrato questo abuso ingiustificato: la storia attesta soltanto protagonisti maschili, mentre tace dell'altra metà dell'umanità. Rousseau suggerisce di guardare meglio al passato: seppur presenti in minore quantità, i personaggi storici femminili non dimostrano alcuna inferiorità, costituendo «dei modelli altrettanto perfetti in tutti i tipi di virtù civili e morali»⁸. Anzi, ad avviso del nostro filosofo, se fossero state concesse pari opportunità ad entrambi i sessi, «considerate tutte le dovute proporzioni le donne avrebbero potuto dare maggiori esempi di grandezza d'animo e d'amore della virtù in maggior numero di quanto siano mai stati capaci gli uomini»⁹. La sensibilità rousseauiana nei confronti delle donne, in quanto emarginate e sottomesse, è

⁷ J.-J. Rousseau, *Sur les femmes* (1735), trad. it., in G. Manfredi, *L'amore e gli amori in J. J. Rousseau. Teorie della sessualità*, Mazzotta, Milano 1978, pp. 33-34.

⁸ *Ivi*, p. 34.

⁹ *Ivi*, p. 35.

alimentata fin dall'inizio dal riconoscimento di una specificità del femminile, troppo a lungo occultata, e dalla volontà di valorizzarla.

Una sorta di superiorità delle donne traspare anche dal *Saggio sugli avvenimenti più importanti in cui le donne sono state la causa segreta*, anch'esso solo un'opera abbozzata, la cui datazione è collocabile nello stesso anno. Qui Rousseau, giovane lettore di Voltaire, in particolare della sua *Storia di Carlo XII* (1731), è deciso a rinnovare la storiografia, colpevole finora di essere stata parziale e superficiale, trascurando le reali cause degli eventi, molti dei quali, infatti, «devono la loro origine puramente agli impulsi segreti delle donne»¹⁰. Egli, quindi, si discosta dalla mera elencazione delle eccellenze al femminile, un *topos* letterario che, rimarcando l'eccezionalità di tali donne, non fa che ribadire la diseguaglianza tra i sessi. Rousseau, invece, muove la sua critica, dichiarando di essere «anche sinceramente spiacente di non essere stato preceduto»¹¹: nessuno prima di lui si è degnato di ammettere la loro importanza storica, identificandole come reale motore degli accadimenti.

Nel denunciare l'ingiustizia subita dalle donne, Rousseau si propone di farle finalmente uscire dall'oblio, assegnando loro il posto che meritano e fornendo in tal modo una versione più veritiera della storia dell'umanità. Quest'opera, pur rimanendo soltanto un progetto, suggella l'ingresso a pieno titolo del *femminile* nel pensiero filosofico di Rousseau.

¹⁰ *Ivi*, p. 36.

¹¹ *Ivi*, pp. 36-37.

§ 1.3 Le donne parigine: corrotte e corruttrici

Addentriamoci finalmente nella fenomenologia femminile del nostro filosofo e iniziamo a conoscere le *sue* donne. Poiché il nostro tentativo è quello di seguire l'intreccio dei significati che il femminile assume, ora vittima della modernità ora antidoto a questa, pur distinguendo le donne immaginarie da quelle reali, è necessario evitare la creazione di dicotomie tra le tipologie, che, invece, altre interpretazioni¹² prediligono. Partiamo analizzando la figura in cui si catalizza la critica rousseauiana alla modernità: la donna parigina.

Innanzitutto Parigi è il luogo emblematico della modernità: le descrizioni rousseauiane, dal tono drastico, dipingono uno scenario quasi apocalittico in cui ogni aspetto della vita è distante dalla *Natura*. Qui, infatti, la sua voce è soffocata dal rumore, dalla menzogna e dagli eccessi. Da una parte regnano il lusso e l'opulenza sfrenata mentre il tormento della noia spinge continuamente a un nuovo vizio, dall'altra l'estrema povertà impedisce la mera sopravvivenza. Questa ingiustizia viene difesa dalle leggi, che proteggono i ricchi, invece di assecondare le differenze *naturali* che rimangono occultate dall'uniformità della moda: travolto dalla mondanità, l'uomo, infatti, dimentica la propria autonomia, annichilita dall'opinione pubblica. Nei salotti, pertanto, si incontrano solo maschere, dal momento che «nessuno mai dice cosa pensa, ma che cosa è opportuno che faccia pensare agli altri»¹³. Solo nelle piccole città o in campagna, dove l'originalità di ciascuno non viene soffocata dall'imitazione che rende tutti «scimmie», sopravvive il genio e l'individualità. Saint-Preux, il personaggio del romanzo *Julie ou La Nouvelle Héloïse* a cui Rousseau spesso si accosta¹⁴, nel suo soggiorno a Parigi, nota che «il primo svantaggio delle grandi città è che gli uomini diventano diversi da quello che sono, e che la società assegna loro per così dire un altro essere. È vero a Parigi soprattutto, e soprattutto alle donne, che dagli sguardi

12 Per esempio cfr. M. Ferri, *Le donne di Rousseau. Amanti, sesso e vizi del filosofo della Rivoluzione*, Bonanno, Acireale – Roma 2009.

13 J.-J. Rousseau, *Giulia o la nuova Eloisa. Lettere di due amanti di una cittadina ai piedi delle Alpi*, trad. it., Rizzoli, Milano 1992, parte II, lettera XIV, p. 249.

14 Cfr. J.-J. Rousseau, *Le confessioni*, Mondadori, Milano 1990, libro III, p. 161 e libro IX, p. 509.

altrui ricavano la sola esistenza che gli stia a cuore»¹⁵. I diritti della *Natura*, non ultimi quelli che regolano i due sessi, sono usurpati dall'eccesso di cultura: troppi libri, troppi intellettuali, troppi teatri sono responsabili della corruzione del gusto. Insomma per Rousseau «le città sono l'abisso ove precipita il genere umano»¹⁶.

A questo proposito, il filosofo nella sua *Lettre à d'Alembert*, scritta nel 1758 in risposta all'articolo *Ginevra* dell'*Enciclopedia* redatto da d'Alembert, esprime il timore che con la semplice introduzione di un teatro, che qui diventa l'istituzione simbolo della degenerazione moderna, anche la sua città natale divenga una Parigi. Egli, infatti, a differenza di D'Alembert, che elogiando la Repubblica ginevrina, auspicava l'apertura di un teatro in quanto portatore di progresso culturale, decide di impugnare la penna per mostrare le nefaste conseguenze di una tale innovazione, rivolgendo la sua attenzione soprattutto al femminile. Un teatro a Ginevra non solo non sarebbe sostenibile economicamente, ma soprattutto costituirebbe una minaccia per i buoni costumi poiché «farebbe presto subentrare la piacevole vita parigina e le belle maniere di Francia alla nostra semplicità antica»¹⁷. Rousseau di fronte alla corruzione della capitale rievoca l'integrità dei tempi antichi e in particolare a Parigi contrappone la sobrietà lacedemone, ricordando che a Sparta fu proibito il teatro. Partendo dall'osservazione che ogni popolo è unico perché forgiato dalla propria storia, dalle proprie tradizioni e dalla peculiare posizione geografica, ne conclude che ciò che è bene per Parigi non lo è necessariamente per Ginevra. Infatti, ormai Parigi è perduta: «da qualsiasi parte si considerino le cose, qui tutto è ciancia, gergo, chiacchiere senza conseguenza»¹⁸, ormai si va a teatro non tanto per lo spettacolo bensì per l'interesse a vedere chi vi è e cosa se ne dice. Si deve poi ammettere che «l'aria è così appestata dalle immondizie e il panorama così poco allettante, che si preferisce andare a rinchiudersi a teatro»¹⁹, mentre negli insediamenti urbani più modesti, come a Ginevra,

15 J-J. Rousseau, *Giulia o la nuova Eloisa. Lettere di due amanti di una cittadina ai piedi delle Alpi*, cit., parte II, lettera XXI, p. 290.

16 Idem, *Emilio o Dell'educazione*, trad. it., Mondadori, Milano 1997, libro I, p. 41.

17 Idem, *Lettera sugli Spettacoli*, trad. it., Aesthetica Edizioni, Palermo 1995, p. 101.

18 Idem, *Giulia o la nuova Eloisa. Lettere di due amanti di una cittadina ai piedi delle Alpi*, cit., parte II, lettera XII, p. 271.

19 Idem, *Lettera sugli Spettacoli*, cit., p. 81.

permane il salubre godimento di uscire dalle abitazioni. Inoltre dal punto di vista morale «in una grande città, piena di gente intrigante, sfaccendata, senza timore di Dio, senza principî, la cui immaginazione, depravata dall'ozio, dalla pigrizia cronica, dall'amore del piacere e da bisogni smisurati, non genera che mostri»²⁰, ogni svago è una salvezza in quanto è tempo sottratto al vizio. Fortunatamente, però, per Ginevra ci sono ancora speranze di evitare il contagio e, analizzando l'essenza degli spettacoli, Rousseau non può non disapprovare il tradimento della *Natura* perpetrato dal teatro. Esso, che è primariamente un divertimento, cioè una distrazione, per essere tale deve piacere al pubblico. I drammi, perciò, devono rispecchiare le caratteristiche degli spettatori, non la realtà: «l'effetto generale dello spettacolo è di rinforzare il carattere nazionale, d'incentivare le inclinazioni naturali e di dare nuove energie a tutte le passioni²¹». Gli spettacoli sono già colpevoli di accendere smodatamente i sentimenti del pubblico, di predisporlo a provarli, rendendolo preda di essi; ma non solo: Rousseau si concentra sul fatto che questo divertimento si basa essenzialmente su una finzione. Al fine di raggiungere il suo obiettivo, infatti, ovvero gli applausi del pubblico, il drammaturgo di professione camuffa la realtà, ne distorce i rapporti: «nel genere comico, egli li sminuisce e li mette al di sotto dell'umano; nel genere tragico, li ingrandisce per renderli eroici e porli al di sopra dell'umanità»²². Mettendo in ridicolo la virtù o abituando il pubblico ai crimini peggiori, il teatro necessariamente allontana dalla *Natura*. Infatti, gli spettatori appena usciti da teatro, ancora con le lacrime sul volto, dove possono trovare gli eroi di cui hanno appena osservato le gesta?

Questo falso modello è agli occhi di Rousseau ancor più pernicioso in Francia, dove il teatro è diventato romanzato, mettendo in scena l'amore e le sue protagoniste, le donne: qui gli uomini, finiti gli spettacoli, cercano la propria salvezza nelle donne della città, ma il filosofo li ammonisce: «Il più affascinante oggetto della Natura, il più capace di commuovere un cuore sensibile e di condurlo al bene, è – lo riconosco – una

20 *Ivi*, p. 65.

21 *Ivi*, p. 39.

22 *Ibidem*.

donna attraente e virtuosa, ma dove si cela quest'essere celeste?»²³. Il primo errore consiste nell'illudersi che le donne ideali, quelle che prendono vita sul palco somigliano a quelle reali; il crimine da cui deriva sembra essere la violazione delle leggi *naturali* con l'estensione del dominio delle donne, confinato a rimanere soltanto tra le mura domestiche: *in primis* esse escono in quanto pubblico dalla propria dimora per accorrere in platea e in secondo luogo si trovano anche rappresentate sul palco, dominato da attrici e personaggi femminili. Rousseau, il quale ritiene che tutto nelle donne indichi la loro predestinazione esclusiva al ruolo familiare, ci domanda: «Vi può essere al mondo spettacolo più commovente, più rispettabile di una madre di famiglia circondata dai suoi figli, che dirige i lavori dei domestici e procura al marito una vita felice, governando con prudenza la casa?»²⁴. Non solo irritante per la sensibilità del nostro secolo, questa posizione poteva risultare controcorrente anche rispetto al suo tempo, e ben consapevole di ciò, anticipando le eventuali accuse, le neutralizza in poche battute: «ecco che subito s'erge contro di me questa filosofia dell'effimero che nasce e muore in un angolo di qualche metropoli e da lì presume di soffocare il grido della Natura e la voce unanime del genere umano»²⁵. Mentre ora «la donna più stimata è quella che fa più mormorare; di cui si parla di più; che si nota di più in società; nella cui casa si va a cena più spesso; che impone più imperiosamente la moda»²⁶, gli Antichi, invece, come anche la Ginevra di Rousseau, prestando ascolto alla *Natura*, dimostravano il proprio rispetto nei confronti delle donne astenendosi dal parlare di loro e dal metterle sul palcoscenico. Questo insistente richiamo alla *Natura*, l'ergersi a suo fedele seguace, lascia presagire una paura recondita nei confronti del femminile: il contatto tra i due sessi e la condivisione degli stessi luoghi e delle stesse attività pietrificano il nostro filosofo. Pertanto, accogliendo le parole di Kofman e Dukats²⁷, lasciamo che ci accompagni il sospetto che dietro ai dettami di *Madre Natura* ci siano anche le proiezioni dell'uomo, del *maschio*, Rousseau, il quale davanti

23 *Ivi*, p. 58.

24 *Ivi*, p. 85.

25 *Ivi*, p. 82.

26 *Ivi*, p. 58.

27 Cfr. S. Kofman – M. Dukats, *Rousseau's Phallocratic Ends*, in «Hypatia», n. 3 (1989), pp. 123-136.

a questa promiscuità, a Parigi già divenuta realtà, si sente smarrito. Nella capitale egli vede il suo incubo²⁸ prendere vita: le donne, dominando in ogni ambito culturale, hanno acquisito un'influenza tale da svirilizzare gli uomini, trasformandoli in donne malriuscite. Invece di rispettare le differenze *naturali* che destinano i due sessi a due ambiti separati, «ogni donna di Parigi raduna nel suo appartamento un serraglio di uomini più effeminati di lei, i quali fanno rendere alla bellezza ogni sorta d'omaggio, fuorché quello del cuore di cui essa è degna»²⁹. Le donne parigine sembrano essere a un tempo colpevoli e vittime di questa confusione in cui entrambi i sessi sembrano perdersi e perderci. Per affermare la propria unicità esse, dissacrando il pudore e valicando il confine che delimita il *loro* mondo, la casa, rifiutano ciò che si addice – sempre secondo le leggi della *Natura* – al proprio sesso, così che, «smettendo di essere donne per paura di andar confuse con altre donne, preferiscono il loro rango al sesso»³⁰.

Rousseau rimane irremovibile: non vi è alcuna parità tra l'uomo e la donna ed è anzi su questa irriducibile diversità che si regge l'incontro tra i due: infatti, «se i due sessi alla pari avessero fatto e ricevuto le profferte amoroze, non avrebbero mancato d'essere inopportuni; dei fuochi sempre sopiti in un'oziosa libertà non sarebbero mai stati attizzati, il più dolce di tutti i sentimenti avrebbe appena sfiorato il cuore umano»³¹. L'apparente uniformità che regna nella capitale non può però cancellare «il disegno della Natura, che dà differenti gusti ai due sessi, affinché vivano separati e ciascuno a suo modo»³². Saint-Preux, infatti, superando i pregiudizi, riesce a intravedere nelle parigine, aldilà dei loro modi *maschili* e del conformismo dilagante, ciò che davvero appartiene loro: il loro vero carattere, la loro femminilità, mentre ciò che l'esteriorità testimonia «sono vizi d'apparenza che a Parigi sono necessari, e che

28 Cfr. S. Kofman – M. Dukats, *op. cit.*, p. 132: «Instead of being a mother, of *bringing him into the world*, into the light of day, she tries to keep him in her cave, to put him back into her womb, to *suffocate* him by denying him air and mobility».

29 J-J. Rousseau, *Lettera sugli Spettacoli*, cit., p. 94.

30 Idem, *Giulia o la nuova Eloisa. Lettere di due amanti di una cittadina ai piedi delle Alpi*, cit., Parte II, Lettera XXI, p. 284.

31 Idem, *Lettera sugli Spettacoli*, cit., p. 83.

32 *Ivi*, p. 98.

insomma nascondono in loro il buon senso, la ragione, l'umanità, la naturale bontà»³³. In un luogo in cui tutto è dissimulato e capovolto, dove l'argomento di conversazione più gradito sono i sentimenti, ma essi non hanno alcun ruolo nel sacramento del matrimonio, governato ormai unicamente dalla convenienza, dove l'infedeltà coniugale è la regola mentre l'amore per il proprio marito l'eccezione e le donne non stanno bene che tra gli uomini – in tale luogo, anche Saint-Preux, il paladino della «semplicità dell'antico costume elvetico»³⁴, non resiste a lungo: viene travolto dall'ebbrezza della capitale, tradendo se stesso.

Come potrebbe dunque permettere Rousseau che la sua Ginevra, la quale ancora conserva un rapporto diretto con la *Natura*, apra le porte ai commedianti che con la loro condotta promiscua violano le sacre differenze *naturali* e che di professione si dedicano alla finzione? O peggio ancora alle attrici che come le prostitute vengono pagate per compiacere gli uomini? Laddove le donne preservano intatto il loro essere, dove «sono timide e modeste, basta una parola per farle arrossire, non osano alzare gli occhi sugli uomini e restano silenziose al loro cospetto»³⁵, è bene ambire a divertimenti più sani e vitali; infatti, così Rousseau esorta i suoi concittadini: «è all'aria aperta, è sotto il cielo che dovete riunirvi e abbandonarvi al dolce sentimento della vostra felicità»³⁶. Ai balli, sotto gli occhi vigili dei paesani, sarà possibile ai due sessi incontrarsi e familiarizzare, nel pieno rispetto dei propri ruoli e delle inviolabili norme della *Natura*.

Questi sono i motivi che spingono Rousseau, alla ricerca della compagna del suo Emilio, a fuggire dalla metropoli, congedandosi in tal modo: «Addio, Parigi: noi cerchiamo l'amore, la felicità, l'innocenza e perciò non saremo mai abbastanza lontani da te»³⁷.

33 J-J. Rousseau, *Giulia o la nuova Eloisa. Lettere di due amanti di una cittadina ai piedi delle Alpi*, cit., parte II, lettera XXI, p. 295.

34 *Ivi*, parte II, lettera XXVI, p. 312.

35 J-J. Rousseau, *Lettera sugli Spettacoli*, cit., p. 84.

36 *Ivi*, p. 110.

37 J-J. Rousseau, *Emilio o Dell'educazione*, cit., libro IV, p. 491.

§ 1.4 L'*Emilio*: la donna come antidoto

Approcciamoci ora all'altro significato del femminile, quello salvifico. Per incontrare questo nuovo volto ci inoltriamo in una delle opere più famose del nostro autore, l'*Emilio o Dell'educazione*, composta tra il 1759 e il 1761 e pubblicata l'anno seguente. Il contenuto di questo testo erge Rousseau a padre della pedagogia: qui egli descrive dettagliatamente il metodo migliore di educazione, sperimentandolo – o meglio, *immaginando* di sperimentarlo – in prima persona in veste di precettore di un fanciullo, Emilio. È importante ricordare che questo libro costò a Rousseau la libertà: fu, infatti, subito condannato dal Parlamento di Parigi e dal Consiglio di Ginevra, mentre papa Clemente XII ordinò la cattura del suo autore. Eppure la legittimità del contenuto di quest'opera non è da ricercarsi nel suo vissuto, che, anzi, sembra contraddire praticamente il suo pensiero. Mentre il filosofo illustra il modo in cui i genitori debbano prendersi cura dell'educazione dei figli e corregge i loro sbagli, l'uomo Jean-Jacques Rousseau non ha mai conosciuto le carezze di una madre né ha mai goduto del sostegno della figura paterna, ma soprattutto non è stato in grado di mettere in pratica quanto invece *fa* con il suo Emilio, abbandonando, infatti, tutti i suoi figli. Egli ci confessa: «Il mio terzo figlio fu dunque messo all'ospizio dei trovatelli come i primi, e lo stesso avvenne per i due seguenti; perché ne ho avuto cinque in tutto. Quella sistemazione mi parve così buona, così sensata, così legittima che se non me ne vantai apertamente lo feci unicamente per un riguardo per la madre»³⁸. Queste vicende biografiche, lungi dallo screditare la validità del discorso, ci spingono, al contrario, ad accostarci a esso con maggior interesse.

Filosoficamente troviamo che quest'opera costituisce la concretizzazione della critica alla modernità operata precedentemente soprattutto nei *Discorsi* e nella *Lettera sugli Spettacoli*. Nell'*Emilio*, infatti, Rousseau propone l'antidoto alla corruzione della modernità: l'ascolto e il rispetto delle leggi della *Natura*. E questa opposizione – quella tra il farmaco e la malattia – viene incarnata dal duplice volto del femminile: da una

³⁸ J.-J. Rousseau, *Le confessioni*, cit., libro VIII, p. 430.

parte ritroviamo le donne parigine e dall'altra Sofia, la donna-ideale. Nonostante il lettore debba attendere fino al quinto e ultimo libro per incontrare quest'ultima, l'intera opera prelude a lei, la richiama e la riguarda. Mentre Kofman e Dukats³⁹ sottolineano che Rousseau parli della donna soltanto alla fine, rigorosamente *dopo* l'uomo, perché “fallocraticamente” irrilevante se non per un aspetto, quello di compagna dell'uomo, a noi colpisce il fatto che già nelle prime righe della *Prefazione* sia menzionata «una madre buona e assennata»⁴⁰ come ispiratrice dell'opera. All'inizio del primo libro si palesa l'appello di Rousseau:

A te mi rivolgo, madre amorosa e previdente, a te che hai saputo discostarti dalla strada battuta da tutti e proteggere l'arboscello nascente dall'urto delle opinioni umane! [...] Erigi al più presto un recinto intorno all'animo del tuo fanciullo; altri potrà indicarne il tracciato, ma tu sola devi costruirvi la barriera⁴¹.

Il suo manuale di pedagogia, come tutti – a suo avviso – dovrebbero essere, è quindi rivolto alle donne in quanto *madri*, perché a loro è affidata dalla natura la prima educazione dei figli. A chi dedicarlo, infatti, se non a coloro il cui ruolo riproduttivo instaura un legame essenziale con il neonato, a coloro che hanno in mano il destino dei fanciulli ben prima che vengano alla luce? Dal momento che «tutte le cose sono create buone da Dio, tutte degenerano tra le mani dell'uomo»⁴², è a lei che è assegnato innanzitutto il compito e il potere di proteggere la *naturale* bontà del piccolo dalle contaminazioni sociali. L'educazione alla vita *umana* proposta da Rousseau, dunque, si configura subito come eminentemente negativa, ovvero atta soprattutto a evitare le cattive abitudini che corrompono l'uomo e gli ostacoli al suo spontaneo sviluppo. Il primo precetto è quello di rispettare i tempi della *Natura*, evitando precocità come ritardi e trattando sempre il bambino in base alla sua età. Seguendo, pertanto, l'ordine in cui avviene la crescita, le prime cure hanno di mira il corpo, che non deve essere né costretto all'abbigliamento, né indebolito dalle eccessive cautele, bensì nutrito dal latte

39 Cfr. S. Kofman – M. Dukats, *op. cit.*

40 J-J. Rousseau, *Emilio o Dell'educazione*, cit., *Prefazione*, p. 3.

41 *Ivi*, libro I, pp. 7-8.

42 *Ivi*, libro I, p. 7.

materno. La prassi più comune è, invece, quella di imbrigliare in fasce il neonato, impedirgli di rafforzarsi per paura di un banale malanno e sottrarlo alla madre per affidarlo a una mercenaria, la balia. Soprattutto quest'ultima consuetudine, riconosciuta come sintomo della degenerazione moderna, inorridisce Rousseau, che con le sue considerazioni si inserisce nel dibattito sul dovere dell'allattamento⁴³ che caratterizzerà anche il secolo successivo. Nel Settecento, effettivamente, l'allattamento al seno materno era diffuso solamente tra i ceti più bassi e nelle campagne, mentre in città, complice l'alta mortalità infantile, la salute resa cagionevole dalla vita urbana e la vanità femminile, le donne borghesi e aristocratiche delegavano questo dovere ad altre, essendo quindi disposte a rinunciare all'attaccamento del proprio figlio. In questo frangente il filosofo è lapidario: «la sollecitudine materna è insostituibile. Coi che nutre il bambino altrui invece del proprio è una cattiva madre: come potrà essere una buona nutrice?»⁴⁴. Le attenzioni di una madre non possono essere eguagliate da una donna pagata per farlo: sono istintive e perciò non si possono comprare con il denaro. Ma nel ritmo frenetico della mondanità cittadina, la perversione delle finalità *naturali* si spinge ben oltre, intaccando la stessa riproduzione: «alle donne non basta aver smesso di allattare bambini: ormai non vogliono neppure metterne al mondo»⁴⁵. Oltre alle tragiche ripercussioni demografiche che ne conseguono, questa trasgressione della legge *naturale* è un pericolo per la morale, in quanto dissolve l'unico rifugio dai vizi, la famiglia. «L'attrattiva della vita domestica è il migliore antidoto ai cattivi costumi»⁴⁶: se, al contrario, a casa non si trova ciò di cui si necessita è istintivo cercarlo altrove, ma qui si è soli e indifesi. D'altra parte le madri incorrono spesso anche nell'errore opposto alla negligenza, cioè nell'eccesso di zelo: animate dalla più tenera delle intenzioni, si adoperano affinché i figli non conoscano in alcun modo il dolore, evitando loro ogni fonte di sofferenza e in tal modo rendendoli fragili e

43 Per un approfondimento del tema cfr. C. Opitz, *Mutterschaft und weibliche (Un-)Gleichheit in der Aufklärung. Ein kritischer Blick auf die Forschung.*, in C. Opitz – U. Weckel – E. Kleinau (a cura di), *Tugend, Vernunft und Gefühl. Geschlechterdiskurse der Aufklärung und weibliche Lebenswelten*, Waxmann, Münster 2000, pp. 85-106.

44 J.-J. Rousseau, *Emilio o Dell'educazione*, cit., libro I, p. 20.

45 *Ivi*, libro I, p. 19.

46 *Ivi*, libro I, p. 21.

incapaci di sopravvivere. Per quanto frivole o dolci siano le motivazioni che conducono al deviamiento, sia trascurare i doveri sia l'exasperarli è dannoso: l'unica regola rimane la *Natura*. Ella scarta i troppo deboli, vuole uomini sani e forti, capaci di resistere ai suoi capricci; pertanto è a questo che l'educazione deve tendere.

Da sole le madri non soddisfano tutti i bisogni: dopo pochi anni compare la necessità di un pedagogo che, analogamente alla figura materna, non può essere tale dietro pagamento, perciò «allo stesso modo che la vera nutrice è la madre, è il padre il vero precettore»⁴⁷. Ritenendo che l'affetto di un padre sia così prezioso da preferirsi all'efficacia di un insegnante professionista, Rousseau non può non ripensare con dolore ai suoi figli, privati dell'amore familiare. E qui irrompe l'ammonimento dell'uomo Jean-Jacques Rousseau: «O lettori, potete credermi: a chiunque abbia viscere umane e trascuri doveri tanto sacri predico che piangerà lungamente amare lacrime sulla sua colpa e non se ne darà mai pace»⁴⁸.

È quindi in questa complementarità perfetta che – secondo Rousseau – regna l'armonia familiare e individuale: un equilibrio delicato, in cui però non tutto pesa allo stesso modo: infatti, «l'ambizione, l'avarizia, la tirannia, la falsa previdenza dei padri, la loro negligenza, la loro dura insensibilità, sono cento volte più funeste ai fanciulli che non la cieca tenerezza delle madri»⁴⁹. Rousseau, che non perdona se stesso ma che sembra essere più indulgente con le donne che errano per il troppo amore, riconosce nella figura materna l'elemento portante della famiglia, pertanto il più potente e il più pericoloso. Poiché tutto sembra aver origine da lei, poiché è lei stessa la fonte del contagio ma anche l'antidoto, da lei inizia anche il rinnovamento auspicato dal filosofo, il quale sentenzia: «Ma che le madri si degnino di allevare i loro figlioli; e allora i costumi ridiventeranno spontaneamente migliori, i sentimenti naturali si ridesteranno in tutti i cuori, lo Stato si ripopolerà: in quel primo, in quel solo

47 *Ivi*, libro I, p. 25.

48 *Ivi*, libro I, p. 26. Cfr. J.-J. Rousseau, *Confessioni*, cit., libro XII, p. 683: «Meditando il mio *Trattato sull'educazione*, mi accorsi di aver trascurato dei doveri da cui niente poteva dispensarmi. Il rimorso divenne infine così vivo, che mi strappò quasi la pubblica confessione della mia colpa all'inizio dell'*Emilio*, e anzi il tratto è così chiaro che, dopo un tale brano, è cosa sorprendente che non si sia avuto il coraggio di rimproverarmela».

49 J.-J. Rousseau, *Emilio o Dell'educazione*, cit., libro I, p. 8.

principio sono racchiusi tutti questi effetti»⁵⁰. Qui la supremazia del ruolo femminile in ambito morale è evidente: è, infatti, il cosiddetto sesso *debole* che deve dare avvio al circolo virtuoso; tutto il resto si correggerà di conseguenza. L'attenzione di Rousseau è, perciò, necessariamente rivolta alle donne, le uniche capaci di risanare la società, *semplicemente* riassumendo il loro classico ruolo di madri e mogli da cui la modernità le ha distolte. Tenendo a mente il valore salvifico della famiglia, la soluzione proposta dal filosofo appare dunque chiara: «Tornino una buona volta le spose ad essere madri e subito gli uomini saranno di nuovo padri e mariti»⁵¹.

Ritornando all'oggetto dell'opera in esame, ovvero l'educazione, notiamo che la figura materna dopo i primi anni di vita passa in secondo piano, lasciando la scena al precettore, incaricato di crescere il fanciullo secondo le norme della *Natura*: egli asseconda le sue inclinazioni, lo protegge da eccessive stimolazioni culturali, selezionando unicamente le informazioni necessarie alla sua età, ed evita squilibri di forza tra la mente e il corpo.

Ben presto, però, arriva il periodo più temuto dagli educatori: l'adolescenza⁵², quel momento critico in cui avviene il passaggio alla età adulta, quella fase in cui tutto cambia repentinamente: la fisionomia muta e l'animo è in tumulto. Ciò che lo infiamma sono le passioni, che Rousseau considera fisiologiche, in quanto appendici dell'amore di sé, ovvero dell'istinto all'autoconservazione, ma pericolose e dannose se sovraeccitate e incontrollabili. In città – osserva il filosofo – la pubertà viene anticipata, i tempi naturali vengono affrettati dall'irrispettosa civiltà. Ancora una volta, la colpa si incarna in corpi femminili: le donne parigine accendono troppo precocemente e smoderatamente l'immaginazione maschile. In modo quasi ossessivo Rousseau, intimorito dalla potenza delle passioni, indirizzate dalla facoltà immaginativa, cerca di ritardare il più possibile i turbamenti adolescenziali del suo Emilio, affinché egli non ne venga travolto; il nostro educatore auspica che «si possa

50 *Ivi*, libro I, p. 21.

51 *Ibidem*.

52 Per un approfondimento sull'importanza dell'adolescenza nell'educazione rousseauiana cfr. M. Bortolotto, *La "seconda nascita" dell'uomo e della donna nella pedagogia di Rousseau*, in C. Xodo (a cura di), *op. cit.* pp. 217-256.

almeno prolungare fino a vent'anni l'ignoranza dei desideri e la purezza dei sensi»⁵³. Tra tutte le passioni una su tutte irrompe per la prima volta e con forza: l'attrazione verso l'altro sesso. È, infatti, solo a partire da ora che i *maschi* si differenziano dalle *femmine*: «fino all'età nubile, i fanciulli dei due sessi non hanno nulla in apparenza che li distingua»⁵⁴; e insieme a questa diversificazione giunge anche il reciproco interesse tra i due. La *Natura* e i suoi impulsi, quindi, sembrano volerci dire che «non è bene che un uomo viva da solo»⁵⁵; pertanto anche il nostro Emilio necessita della sua Sofia.

§ 1.5 La differenza sessuale e le sue *necessarie* conseguenze

Con l'adolescenza ecco che ricompare il femminile, ai suoi esordi, in un certo senso: infatti – ci dice Rousseau – «noi nasciamo, per così dire, due volte: l'una per esistere, l'altra per vivere; l'una per la specie, l'altra per il sesso»⁵⁶. Arrivati al quinto libro, Rousseau deve raggiungere l'ultimo e il più originale obiettivo della sua educazione: trovare la donna adatta al suo allievo.

In questo contesto, ci fornisce una descrizione accurata dell'ontologia femminile: *in primis*, «in tutto ciò che non concerne il sesso la donna è uomo: ha gli stessi organi, gli stessi bisogni, le stesse facoltà [...]. In tutto ciò che concerne il sesso, la donna e l'uomo presentano corrispondenze e diversità»⁵⁷. Questa differenza, però, – è importante sottolineare – si discosta fin da subito dalla semplice dinamica di superiorità-inferiorità: infatti, l'uomo e la donna «in quello che hanno di comune sono eguali, in quello che hanno di diverso non sono paragonabili. Una donna e un uomo perfetto debbono differire nello spirito quanto nel volto, e la perfezione non ammette gradazioni dal più al meno»⁵⁸. Certo, nella narrazione Sofia ci viene presentata in quanto necessaria compagna dell'uomo, come Eva lo è di Adamo; la donna di

53 J-J. Rousseau, *Emilio o Dell'educazione*, cit., libro IV, p. 436.

54 *Ivi*, libro IV, p. 277.

55 *Ivi*, libro V, p. 495.

56 *Ivi*, libro IV, p. 277.

57 *Ivi*, libro V, pp. 495-96.

58 *Ivi*, libro V, p. 496.

Rousseau, però, non è un derivato⁵⁹ del maschio, non nasce da una sua parte, è essenzialmente altro. Secondo il nostro filosofo, la differenza sessuale, innanzitutto fisica e risultato della maturazione della pubertà, si traduce anche a livello morale, dove si manifesta in due caratteri opposti e complementari. A un primo sguardo, come è già stato notato⁶⁰, l'antropologia di Rousseau non risulta originale, anzi sembra essere la solita autocelebrazione maschilista: «l'uno dev'essere attivo e forte, l'altro passivo e debole; [...] ne consegue che la donna è fatta soprattutto per piacere all'uomo»⁶¹; poco dopo, però, si scopre che il rapporto tra i due è un gioco molto più complesso, che si fonda sul loro essere diversi ma parimenti importanti: da ciò «nascono l'attacco e la difesa, l'audacia d'un sesso e la timidezza dell'altro, infine la modestia e il pudore di cui la natura ha armato il debole per asservire il forte»⁶². Come giustamente osserva Xodo⁶³, il fatto che la donna debba piacere all'uomo non significa ridurla a mero oggetto, a giocattolo dell'uomo, bensì costituisce il modo in cui ella *agisce* nel gioco dell'amore, le cui regole sono rigidamente fissate dalla *Natura*. Ella è magnanima con entrambi i sessi: così come fornisce all'uomo la ragione per evitare la schiavitù delle passioni, «abbandonando la donna all'impulso di desideri senza limite, vi associa il pudore che li tiene a freno»⁶⁴. In questo modo la seduzione che ogni sesso esercita sull'altro si esplica in un dolce rincorrersi e fuggire in cui sfuma l'opposizione di attivo e passivo, di vincitore e vinto: «per un'invariabile legge della natura che, concedendo alla donna più facilità di suscitare i desideri che all'uomo di soddisfarli, fa che costui dipenda, volente o nolente, dal beneplacito dell'altra»⁶⁵. Il potere del femminile non è né violento né coercitivo; opera, sotterraneo e invisibile, sull'immaginario e dunque sulle passioni e proprio per questo è sterminato. L'astuzia che caratterizza le donne consiste nel giocare con la propria apparente debolezza, consapevoli in realtà del

59 Cfr. S. Kofman – M. Dukats, *op. cit.*, p. 126: «Rousseau is careful not to derive the name of the perfect woman from that of the perfect man. Her name is not Emilie, but Sophie».

60 Per esempio cfr. F. Cambi, *La "differenza educativa": pedagogia di genere e dialettica dei generi in Rousseau*, in C. Xodo (a cura di), *op. cit.*, p. 95.

61 J.-J. Rousseau, *Emilio o Dell'educazione*, cit., libro V, p. 496.

62 *Ivi*, libro V, p. 497.

63 Cfr. C. Xodo, *Rousseau: l'ami des femmes*, in C. Xodo (a cura di), *op. cit.* pp. 53-54.

64 J.-J. Rousseau, *Emilio o Dell'educazione*, libro V, p. 498.

65 *Ivi*, libro V, p. 499.

proprio ascendente, che non è oggetto di una gentile concessione degli uomini. Rousseau sembra quasi costretto a riconoscere la potenza del fascino femminile – in questo senso la *causa segreta* degli avvenimenti – da lui temuto in quanto arma tanto essenziale ed efficace quanto pericolosa, poiché «questo potere appartiene alle donne e non può essere tolto loro, anche quando ne abusano: se potessero perderlo, già da tempo l'avrebbero perso»⁶⁶. Il femminile con tutte le sue peculiarità, lungi dall'essere un maschile depotenziato, è anzi più irrevocabile e più definito di questo: mentre, infatti, «il maschio è maschio solo in determinati momenti, la femmina è femmina per tutta la vita, o almeno per tutta la giovinezza», la sua vita è scandita dal proprio sesso: la sua funzione riproduttiva detta i suoi ritmi e i suoi tempi. Il nostro filosofo dimostra, oltre alla sua paura, la sua solidarietà nei confronti delle donne per gli oneri e la fatica che la *Natura* impone loro. L'invasione del dato biologico – fosse solo per la vulnerabilità della gravidanza o per i dolori del parto – rende ancor più commovente la dolcezza che accompagna le cure di una madre. E Rousseau, riconoscendo in lei il perno dei rapporti familiari, il legame tra i figli e il padre, esprime tutta la sua stima, esclamando: «Con quanta tenerezza e con quanta premura deve adoperarsi per mantenere unita la famiglia!»⁶⁷. Pur gravando quasi tutto il peso sulle loro spalle, le donne, però, si sbagliano a lamentarsi di questa disparità; non vi è ingiustizia, questa è la dura legge della *Natura*, l'unica fonte normativa. L'equità non è un'ambizione legittima: la *Natura* – e il suo fedele portavoce – sembra essere, in questo senso, essenzialmente *antifemminista*, se qui si intende il femminismo come la lotta per l'uguaglianza tra i sessi; certamente anche agli occhi di Rousseau ogni marito che non rispetta la propria moglie è in torto «ma la sposa infedele fa qualcosa di ancora più grave, dissolve la famiglia e infrange tutti i vincoli della natura»⁶⁸, viola il sacro legame del sangue, l'unico che unisce il *maschio* alla sua discendenza. La fedeltà matrimoniale è quindi un valore fondamentale, ma per la donna lo è particolarmente: siccome non vi sono altre garanzie *per l'uomo*, deve avere anche la fama di essere una

66 *Ivi*, libro V, p. 500.

67 *Ivi*, libro V, p. 501.

68 *Ibidem*.

moglie fedele. Questo è il prezzo – fissato dall'*uomo* – del suo potere generativo e dell'alto compito morale a cui è destinata. Insomma ogni asimmetria – in qualche modo a svantaggio o a carico del sesso femminile – pare trovare sempre una giustificazione nelle parole di Rousseau, che in nome della *Natura* ci ricorda insistentemente che «sostenere che i due sessi sono eguali e hanno doveri identici significa perdersi in vane declamazioni»⁶⁹.

L'irriducibile differenza sessuale, prima fisica e poi morale, non può non comportare diversità anche nell'educazione dei due sessi. Ormai non ci stupisce che, secondo Rousseau, basti assecondare le inclinazioni e le finalità di entrambi per dedurne le rispettive educazioni. Poiché la donna deve piacere all'uomo è giusto che si dedichi all'estetica, curando il suo aspetto e impegnandosi nelle attività che hanno di mira il bello e la decorazione. Come da bambina è *naturalmente* portata a giocare con le bambole, adornandole, attendendo «il momento in cui sarà essa stessa la sua bambola»⁷⁰, così, una volta cresciuta, ama truccarsi, pettinarsi e vestirsi bene. Non per questo, però, il nostro filosofo intende come legittima per la donna una vita frivola; anzi egli ci mette in guardia circa l'evanescenza della bellezza e l'insensatezza a cui la moda, l'arte dell'apparenza e l'intramontabile passione delle donne, è giunta, spingendosi agli estremi, perdendo di vista il suo fine: infatti, «non è affatto piacevole vedere una donna tagliata in due come una vespa: infastidisce l'occhio e fa soffrire l'immaginazione»⁷¹. Come ormai ci è noto, ogni forma di degenerazione moderna dimentica che «tutto ciò che impaccia e soffoca la natura è di cattivo gusto»⁷². Sebbene sia *naturale* la vanità femminile, l'educazione ha il compito di evitare ogni tipo di eccesso: il corpo non deve soffrire inutilmente e i talenti, doni della *Natura*, non devono essere sprecati. Se questo è il principio educativo valido per entrambi i sessi, a quante si lamentano di un'istruzione troppo superficiale, tutta imperniata sul piacere dell'*altro*, Rousseau, cieco – troppo per risultarci credibile – nei confronti del

69 *Ivi*, libro V, p. 502.

70 *Ivi*, libro V, p. 511.

71 *Ivi*, libro V, p. 509.

72 *Ivi*, libro V, p. 510.

riconoscimento dei condizionamenti culturali, replica loro seccamente: «Qualcuno costringe forse le vostre figlie a perdere tempo nelle sciocchezze? Le costringe, loro malgrado, a passare metà della vita dinanzi alla toletta, come fate voi?»⁷³. Il filosofo discolpa gli uomini, i *maschi*, appellandosi a ciò che distingue i due sessi, ammettendo, infatti, che «la loro reciproca dipendenza non è uguale: gli uomini dipendono dalle donne per i loro desideri; le donne dipendono dagli uomini sia per i loro desideri sia per i loro bisogni»⁷⁴. Poiché anche questa disuguaglianza, palesemente a sfavore del gentil sesso e d'altra parte tristemente reale nel Settecento, è immutabile agli occhi di Rousseau, l'educazione non può che fondarsi su questo *status quo*. Dal momento che le donne sono meno autonome, avendo bisogno degli uomini più di quanto essi ne abbiano di loro, ne consegue che «tutta l'educazione delle donne dev'essere in funzione degli uomini»⁷⁵. Non si tratta di una servitù unilaterale: a ben guardare, è proprio perché tutti gli uomini necessitano della propria madre, della sua salute fisica e delle sue cure per venire al mondo e «dalle donne infine dipendono i loro costumi, le loro passioni, i loro gusti, i loro piaceri, la loro stessa felicità»⁷⁶ che l'istruzione femminile deve guardare primariamente al maschio. È evidente che il punto di vista di Rousseau sia privo di istanze emancipatrici: l'educazione non deve, non può cambiare questo legame tra i sessi. La donna, in quanto primariamente madre e moglie dell'uomo e non soggetto indipendente, deve essere preparata a lui. E appunto perché complementare all'uomo, perché così fondamentale per la sua esistenza, non può essergli intellettualmente inferiore. Infatti, «nonostante le affermazioni delle persone spiritose, il buon senso appartiene in egual misura ai due sessi»⁷⁷ e per di più «l'intelligenza delle bambine è più precoce di quella dei maschi»⁷⁸. Ed è proprio l'astuzia l'arma vincente delle donne, quella che caratterizza «il suo vero spirito, cioè l'arte di trarre profitto dal nostro e di avvalersi dei nostri stessi vantaggi»⁷⁹ – rivela il

73 *Ivi*, libro V, p. 504.

74 *Ivi*, libro V, p. 506.

75 *Ibidem*.

76 *Ibidem*.

77 *Ivi*, libro V, p. 512.

78 *Ibidem*.

79 *Ivi*, libro V, p. 517.

maschio Rousseau. Appendice di ciò è la loro spontanea loquacità che deve essere pertanto allenata, ma, ad avviso del filosofo, senza l'intervento di un vero e proprio maestro, possibile fonte di corruzione; l'ideale sarebbe che «imparassero liberamente ciò che per natura sono tanto portate ad apprendere»⁸⁰. Anche in ambito intellettuale, quindi, Emilio e Sofia non sono uguali sebbene nessuno sia superiore all'altro. Ecco in cosa consiste qui la loro diversità:

La ragione delle donne ha un carattere eminentemente pratico, che consente loro di trovare con molta abilità i mezzi per raggiungere un fine noto, ma impedisce che possano trovare da sole tale fine. La complementarità dei sessi è mirabilmente preordinata. Dalla loro associazione risulta una persona morale in cui la donna rappresenta l'occhio e l'uomo il braccio, ma con una tale reciproca interdipendenza per cui la donna apprende dall'uomo ciò che bisogna vedere e l'uomo apprende dalla donna ciò che bisogna fare⁸¹.

La donna e l'uomo costituiscono epistemologicamente un intreccio indissolubile in cui ciascuna parte dipende dall'altra; soltanto con la loro cooperazione è possibile raggiungere l'apice della conoscenza umana. Sorprende che proprio nel secolo dei Lumi neppure la ragione dell'uomo, del *maschio*, sia autonoma: essa nulla può fare senza la concretezza del femminile. Infatti, «la presenza di spirito, la penetrazione, la finezza d'osservazione sono la scienza delle donne e l'abilità di avvalersene è una dote connaturata alla loro indole»⁸², unicamente alla loro. Certo, la donna, d'altro canto, risulta incapace di vedere la verità, accessibile soltanto a lui; pertanto sembrerebbe semplicemente inutile impegnarsi a raffinare il suo ragionamento. Considerato, però, che ormai non tutto il mondo è idilliaco come Ginevra e che, dunque, «nelle grandi città, e tra uomini corrotti, una donna del genere sarebbe troppo facile preda di scaltri seduttori»⁸³, è meglio istruirla a resistere. D'altronde se «il mondo è il libro delle donne»⁸⁴, come si concilia la sua preziosa predisposizione con la vita domestica che le attende? Secondo il nostro filosofo, prima di precludersi il mondo, perché chiamate da

80 *Ivi*, libro V, p. 522.

81 *Ivi*, libro V, pp. 525-26.

82 *Ivi*, libro V, p. 538.

83 *Ivi*, libro V, p. 534.

84 *Ivi*, libro V, p. 541.

nobili doveri, le donne devono conoscerlo, affinché si estirpi ogni possibile minaccia futura causata da rimpianti. Evidentemente Rousseau non teme il confronto, convinto che grazie a un'educazione adeguata anche le pericolose tentazioni mondane perdano la propria attrattiva. Infatti, una donna cresciuta nel rispetto e nell'amore della *Natura*, condotta nella capitale, sarebbe così disgustata dalla depravazione che persuaderebbe anche il suo uomo, dicendogli: «Ah, torniamocene nella nostra casetta, dove si vive più felici di qui!»⁸⁵.

Senza precludere il godimento della spensieratezza propria della gioventù, l'educazione, che non deve mai annoiare con precetti superflui, bensì deve interessare e coinvolgere l'allievo, per quanto riguarda le donne ha il delicato compito di predisporle alle fatiche che le attendono. Esse devono essere fin da subito indirizzate al proprio futuro, amando la propria famiglia, ignorando il piacere dell'ozio e non ultimo «debbono essere abituate per tempo a sopportare la costrizione»⁸⁶. Rousseau, come già nel suo *Sur les femmes*, compatisce la loro sorte, ma qui ritiene sia meglio aiutarle preparandole a sopportarla piuttosto che illuderle di una libertà impossibile ai suoi occhi. E solo imparando ad amare i suoi doveri, guardando alla propria madre, può mantenere la dolcezza e la cortesia che le convengono, «destinata ad obbedire ad un essere imperfetto come l'uomo, spesso così pieno di vizi e sempre così pieno di difetti [...]; non tanto per lui dev'essere dolce, quanto per se stessa»⁸⁷. Invece per le donne, che sfortunatamente sono state svezzate in un ambiente corrotto, non vi è alcuna possibilità di salvezza, lasciate già da neonate alle fredde cure di una mercenaria: un determinismo soffocante implica che «ogni donna che non sia stata allevata da sua madre non sentirà il desiderio di allevare i propri figli»⁸⁸.

Nonostante le numerose disparità che dividono i due sessi e i pregiudizi paralizzanti che impediscono di pensare alla donna come soggetto libero, ciò che emerge chiaramente dall'antropologia rousseauiana è la potenza salvifica del

85 *Ivi*, libro V, p. 545.

86 *Ivi*, libro V, p. 513.

87 *Ivi*, libro V, p. 515.

88 *Ivi*, libro V, p. 543.

complesso legame tra l'uomo e la donna. Questa forza che li unisce, l'amore, è il più dolce degli inganni, che riposa sì su bisogni personali, sull'interdipendenza dei due sessi e sugli abbagli dettati dalle passioni; tuttavia, Rousseau, ci ricorda: «E che importa? Non si sacrifica egualmente ogni sentimento meschino a questo immaginario modello? [...] La forza dell'amore non ci libera dalla bassezza dell'egoismo umano?»⁸⁹. L'ideale di educazione che egli ci propone si fonda sulla valorizzazione della specificità sessuale, che, ben lungi dall'essere mero dato biologico⁹⁰, costituisce, invece, fin troppo rigidamente l'identità dell'individuo, proprio perché ai suoi occhi soltanto la fedeltà a se stessi rende possibile l'incanto dell'amore e, dunque, la felicità di entrambi i sessi. È evidente, infatti, l'insufficienza del singolo – maschio o femmina che sia – che impossibilitato a essere felice da solo, necessita dell'alterità: a ragione, dunque, viene detto che «parte della modernità di Rousseau risiede proprio nel riconoscere che la società post-antica non può più fondarsi sull'individuo-atomo in quanto cittadino o credente, ma solo sulla famiglia-molecola»⁹¹. Quanto il nostro filosofo rimprovera più aspramente alla degenerazione moderna è appunto il tradimento della propria identità sessuata e la conseguente scomparsa dell'amore, inteso in quell'alto significato che è sinonimo di felicità. È con questa promessa, quindi, che Rousseau, consapevole dei costi, chiede alle donne di essere tali.

89 *Ivi*, libro V, p. 547.

90 Cfr. C. Xodo, *Rousseau: l'ami des femmes*, cit., p. 47: «La sessualità, invece, investe tutto il nostro essere, va oltre la genitalità. La persona potrebbe essere definita come globalità sessuale, inclusiva di un modo di pensare, sentire, relazionarsi, comunicare».

91 M. Sandri, *Rousseau: il maschile, il femminile e le origini di una differenza*, in C. Xodo (a cura di), *op. cit.*, p. 301.

2. La donna *ideale*

L'impossibilità di raggiungere gli esseri reali mi gettò nel paese delle chimere e, non vedendo nulla di esistente che fosse degno del mio delirio, lo nutrii con un mondo ideale che la mia immaginazione creatrice popolò ben presto di esseri fatti secondo il mio cuore⁹².

Nella sua autobiografia Rousseau sembra volerci continuamente dire di non sentirsi a proprio agio nel *reale*, a volte scomodo o troppo doloroso, sempre insufficiente; egli, infatti, dimostra incessantemente un intrinseco bisogno di liberarsi dei suoi angusti vincoli, rifugiandosi nell'*ideale*, nel regno dell'immaginazione, il mondo in cui le donne divengono sovrane e gli uomini loro sudditi.

Il nostro filosofo ci confessa che il suo rapporto personale con il femminile ha luogo soprattutto qui: «Ho posseduto pochissime donne ma non ho mancato di godere molto, a modo mio, ossia con l'immaginazione»⁹³. Come già accennato, le donne da lui immaginate non sono mai completamente avulse dalla realtà, anzi, come la stessa facoltà immaginativa trae la sua ispirazione dai sensi e allo stesso tempo è capace di infiammarli con passioni, proprio perché non ne rimane vincolata, così le sue donne *ideali* prendono vita dalla *realtà* ma non si esauriscono in essa. Le figure che qui prenderemo in esame sono due: Sofia, che abbiamo già avuto modo di intravedere, e Giulia d'Etange, l'eroina che per le sue vicende può essere giustamente chiamata la *Nuova Eloisa*. Cercando di comprendere il loro significato, le metteremo a confronto, accennando fin da ora il loro legame: entrambe, infatti, sono protagoniste di due romanzi, espressamente dedicati a un pubblico femminile, peraltro molto vicini cronologicamente (*Giulia o la Nuova Eloisa* è del 1761, mentre *l'Emilio o Dell'educazione* viene pubblicato nell'anno seguente).

92 J.-J. Rousseau, *Le confessioni*, cit., libro IX, p. 506.

93 *Ivi*, libro I, p. 69.

§ 2.1 Sofia

Riprendiamo le vicende di Emilio e Sofia per conoscere meglio quest'ultima e gustarci finalmente il loro incontro. Infatti, se vogliamo capire questo importante personaggio della fenomenologia femminile rousseauiana dobbiamo necessariamente guardarlo perlopiù attraverso gli occhi di Emilio, poiché solo da questa prospettiva ci è possibile scorgerla al meglio. Rousseau ci illustra subito la caratteristica essenziale dei due: «Emilio è un uomo e Sofia è una donna: è questo il loro vanto precipuo. Nella confusione dei sessi che regna tra noi, è già quasi un prodigio appartenere decisamente al proprio»⁹⁴. Ci imbattiamo in Sofia, che, nata e cresciuta come *donna*, ambisce a trovare il proprio uomo. È in età da marito ed è stata istruita adeguatamente riguardo al valore e alle difficoltà del matrimonio, in particolare ella sa bene che richiede «tre specie di condizioni reciproche: alcune puramente naturali, altre determinate dalle istituzioni della società, altre infine che dipendono solo dalle opinioni correnti. Tocca ai genitori giudicare le condizioni delle due ultime specie, ma su quelle della prima soltanto i figli possono decidere»⁹⁵. Proprio perché le prime motivazioni sono le più decisive, è Sofia che, seppur *donna*, ha in mano il suo destino, la sua felicità, e ne è all'altezza. Rousseau, infatti, discostandosi dal conformismo borghese devoto alla mera convenienza, sottolinea che per gli sposi «la reciproca simpatia dev'essere il loro primo legame; gli occhi, i cuori debbono essere per essi la prima guida»⁹⁶. I coniugi, quindi, devono prima di tutto amarsi: solo l'intesa personale, infatti, permetterà loro di resistere a ogni eventualità della vita, che – come si sa – è imprevedibile. Le questioni convenzionali e patrimoniali non sono di certo irrisioni, seppur non determinanti: esse testimoniano ancora una volta, da una parte, la disparità tra l'uomo e la donna e, dall'altra, il timore che Rousseau ha nei confronti del disordine tra i sessi, che, in questo caso, potrebbe trarre origine da una diversa e inconsueta dipendenza economica tra gli sposi. Infatti un uomo settecentesco, «quando sposa una donna di condizione

94 J-J. Rousseau, *Emilio o Dell'educazione*, cit., libro V, p. 550.

95 *Ivi*, libro V, p. 560.

96 *Ivi*, libro V, p. 561.

inferiore, non umilia sé, ma innalza lei; viceversa, sposando una donna di condizione superiore, l'abbassa, senza innalzare se stesso»⁹⁷. Come ormai ci è noto, l'impensabile per il nostro filosofo è che una donna rimanga tale anche se non necessiti di un padrone, che possa voler un uomo, pur essendo indipendente. Nonostante queste considerazioni dal tono completamente conservatore, Rousseau afferma con coraggio: «Se volete evitare sbagli e promuovere felici matrimoni, soffocate i pregiudizi, dimenticate le istituzioni umane e consultate la natura»⁹⁸.

Sofia – si diceva – è inquieta nell'attesa del suo Emilio. Anche la città non è riuscita a distrarla, ad alletterarla, poiché ella «cercava un uomo e non trovava che scimmie; cercava un'anima e non trovava che il vuoto»⁹⁹. «Quanto sono infelice!»¹⁰⁰, così sfoga le sue pene inconsolabili, tornata tra le braccia della madre. Nessuno colma il suo cuore, qualcuno solo i suoi sensi, ma ella non può scegliere di accontentarsi; Rousseau ci descrive chiaramente il suo tormento: ella «aveva bisogno di un amante, ma l'amante doveva essere suo marito, e considerando il genere d'uomo a cui il suo cuore aspirava, trovare l'uno o l'altro era quasi altrettanto difficile»¹⁰¹. Strana sorte quella di Sofia, una donna *ideale* vittima di un altro ideale, quello maschile. D'altronde, ella giustamente si difende domandando: «Ed è colpa mia se amo ciò che non esiste?»¹⁰². Sofia non deve però disperarsi perché Rousseau ben presto pone fine alla sua infelicità, esaudendo i suoi desideri: ecco infatti che arriva Emilio a salvarla e a salvarsi.

Egli giunge dalla capitale, da cui fugge, insieme al suo fedele precettore, non in sella a un cavallo bianco, bensì a piedi, umile e stanco. Nell'ideale contesto di un paesaggio campestre, già al primo sguardo, alle prime parole, i cuori dei due giovani si incontrano e si infiammano. È quello che si direbbe amore a prima vista. D'altra parte Sofia è semplicemente perfetta:

97 *Ivi*, libro V, p. 572.

98 *Ivi*, libro V, p. 570.

99 *Ivi*, libro V, p. 566.

100 *Ibidem*.

101 *Ibidem*.

102 *Ivi*, libro V, p. 568.

Alunna della natura come Emilio, è adatta a lui più di ogni altra: sarà la donna dell'uomo. È pari a lui per nascita e per merito, inferiore per ricchezza. Non incanta a prima vista, ma piace ogni giorno di più. [...] La sua educazione non è brillante, ma neppure trascurata: ella ha buon gusto senza averne trascurato le regole, ha ingegno anche se non coltivato¹⁰³.

Come dice il suo nome, ella è la saggezza che non necessita dell'erudizione, perché – come si è già detto – il mondo e gli uomini sono i manuali della formazione femminile. Non è quindi stolta poiché la sua intelligenza non è superflua: infatti, «solo una moglie dotata di una certa cultura può rendere la convivenza piacevole; ed è triste per un padre di famiglia che ami vivere in casa, doversi chiudere in se stesso, perché non c'è nessuno accanto a lui che possa capirlo»¹⁰⁴. Dal momento che ella deve essere in grado di comprendere il marito, di essere alla sua altezza, e – come già sappiamo – deve adempiere ai suoi onerosi doveri di madre, la donna ideale *non può* essere stupida. Se Rousseau considera indubbiamente nefasto l'eccesso di cultura, soprattutto per le donne, guardando alla *sua* vita non possiamo non notare l'insoddisfazione che gli provocò l'ottusità della sua compagna, divenuta sua moglie nel 1768, Thérèse Le Vasseur. Rousseau ci confida schiettamente: «Non arrossisco affatto confessando che ella non ha mai saputo leggere bene, quantunque scriva discretamente. [...] Non ha mai saputo seguire l'ordine dei dodici mesi dell'anno, e non conosce una sola cifra nonostante tutte le pene che mi son dato per insegnargliele»¹⁰⁵. È un racconto colmo di tenerezza quello che descrive il loro primo incontro, avvenuto a Parigi nel 1745: «La prima volta che vidi comparire quella ragazza a tavola fui colpito dal suo contegno modesto e più ancora dal suo sguardo vivace e dolce [...]. Ella credette di vedere in me un onest'uomo; non s'ingannò. Io credetti di vedere in lei una ragazza sensibile, semplice e priva di civetteria; neppure io m'ingannai»¹⁰⁶. Dapprima, infatti, Rousseau sembra aver trovato conforto nel condividere i suoi giorni con questa onesta e umile donna, come ci testimonia lui stesso: «Vivevo con la mia Thérèse con la stessa

103 *Ivi*, libro V, p. 575.

104 *Ivi*, libro V, p. 573.

105 J.-J. Rousseau, *Le confessioni*, cit., libro VII, p. 402.

106 *Ivi*, libro VII, pp. 400-401.

piacevolezza che avrei provato con il più bel genio dell'universo»¹⁰⁷. Però, come nota giustamente Xodo¹⁰⁸, l'affetto di una semplice cameriera, seppur madre dei suoi figli, non lo soddisfa: viene rapito infatti dalla ben più raffinata contessa Sofia d'Houdetot, definita addirittura come l'unico amore della sua vita, una donna sposata che «si avvicinava alla trentina e non era affatto bella. [...]. Abbondava d'incantevoli uscite che non ricercava affatto e che, a volte, le sfuggivano suo malgrado. Aveva parecchi talenti gradevoli: sonava il clavicembalo, danzava bene, componeva versi abbastanza graziosi»¹⁰⁹.

Tornando alla nostra coppia ideale, quella che li travolge è la loro prima passione che, come vedremo, costituisce anche la più grande sfida educativa per il nostro filosofo. Rousseau, infatti, si adopera per placare l'animo del suo allievo, ma solo per permettere che nasca il vero amore tra i due giovani. Egli, in quanto custode delle leggi della *Natura*, mette le opportune distanze, ricorda al suo allievo le implicazioni della differenza sessuale, pone dei freni ai suoi impulsi, perché – egli ci spiega – «anche portando al culmine la sua felicità, le toglierei ciò che ha di più bello. Questa felicità suprema è mille volte più dolce sperarla che averla raggiunta: la si gode di più nell'attesa che nel possesso»¹¹⁰. Egli si erige a confidente dei due amanti, a intermediario tra i due sessi, mostrando la necessità di una reciproca conoscenza per fondare un saldo legame. Non è però facile per un genitore far ragionare un figlio innamorato che non desidera altro che l'amata. Emilio sembra aver perso di colpo ogni altro interesse, poiché «quando il cuore si apre alle passioni, si apre altresì alla noia della vita»¹¹¹. L'allievo di Rousseau offre tutto il meglio di sé a Sofia: vuole insegnarle ciò che sa, intrattenerla, divertirla perché «gli sembra che nessuna cosa bella sia veramente al suo posto, se non se ne orna colei che è la suprema bellezza»¹¹². I due

107 *Ivi*, libro VII, p. 403.

108 Cfr. C. Xodo, *Rousseau: l'ami des femmes*, cit., p. 64: «Arrivato all'età di 40 anni e annoiato della routine familiare, fa come tanti, s'innamora di una donna più interessante, la citata contessa d'Houdetot, che resta una sua interlocutrice al pari di altre, sempre acculturate e colte. *Noblesse oblige*, anche per un idealista come Rousseau!».

109 J.-J. Rousseau, *Le confessioni*, cit., libro IX, pp. 518-519.

110 *Idem*, *Emilio o Dell'educazione*, cit., libro V, p. 590.

111 *Ibidem*.

112 *Ivi*, libro V, p. 599.

giovani, seppur quasi mai lasciati soli, tra incomprensioni e riappacificazioni, si conoscono l'un l'altra e si dimostrano reciproco amore. Sofia apprezza Emilio, le sue capacità, la sua moralità e qui giunge lapidaria l'esortazione del filosofo Rousseau: «Donna, onora il tuo capo: è lui che lavora per te, che guadagna il tuo pane, che ti fa mangiare: è l'uomo»¹¹³, così, analogamente, a Emilio viene ricordato: «Uomo, ama la tua compagna. Dio te la dà per consolarti nelle tue pene, perché ti sia di sollievo nei tuoi mali: è la donna»¹¹⁴. Rousseau è inebriato dalla purezza del loro sentimento e, in particolare, guardando il suo allievo, sospira pensando: «I suoi piaceri genuini, puri, deliziosi, più immaginari che reali, alimentano il suo amore senza corrompere il suo cuore»¹¹⁵. E a quanti non riescono a condividere questo commovente spettacolo, perché accecati dalla ricerca del godimento dei sensi, preannuncia: «Questi due giovani conosceranno un giorno i vostri piaceri e rimpiangeranno per tutta la vita il tempo felice in cui hanno saputo astenersene!»¹¹⁶. Gli insistenti ammonimenti del filosofo non fanno che trasudare una viscerale paura della realizzazione, del compimento, che toglie ogni altra possibilità. E non meno prepotentemente, però, trapela l'avversione per una specie determinata di concretizzazione, quella dell'unione carnale tra i due sessi. Significativo è quanto ci rivela lo stesso Rousseau a proposito della propria esperienza personale: «Non solo non ebbi fino all'adolescenza alcuna idea distinta dell'unione dei sessi, ma questa idea confusa non mi si presentò mai se non sotto un'immagine odiosa e disgustosa»¹¹⁷. Molto è stato già detto sul rapporto problematico¹¹⁸ di Rousseau con la sfera della sessualità: una forma di masochismo, manifesta già dall'infanzia con l'attrazione per i castighi dalla signorina Lamercier, la continua ricerca della tanto desiderata figura materna¹¹⁹ – dove il caso emblematico è qui la relazione “incestuosa” con la matura Madame de Warens, soprannominata per

113 *Ivi*, libro V, p. 618.

114 *Ivi*, libro V, p. 624.

115 *Ivi*, libro V, p. 614.

116 *Ivi*, libro V, p. 600.

117 J.-J. Rousseau, *Le confessioni*, cit., libro I, p. 67.

118 Cfr. S. Kofman – M. Dukats, *op. cit.*, pp. 132-134.

119 Cfr. M. Bortolotto, *op. cit.*, pp. 224-25: «Questo tratto psicologico rivela l'incapacità di Jean-Jacques ad avvicinare l'universo femminile, pur essendone incredibilmente affascinato, e la sua difficoltà a concepire e ad accettare la sessualità come parte integrante della relazione amorosa».

l'appunto *Maman* –, o anche una latente omosessualità¹²⁰, che tenta di spiegare la sua sensibilità per il femminile. Non è vano pettegolezzo ricordare il suo traumatico avvio a questa dimensione umana, nei panni di giovane vittima di una violenza da parte di un bandito, che ci viene descritta nei suoi più minimi e volgari dettagli. È, infatti, proprio da questo profondo disgusto che nasce una vicinanza, quasi un'immedesimazione, nei confronti delle donne; nelle sue *Confessioni* cerca infatti di aprire gli occhi al suo sesso a questo riguardo: «se siamo così nelle nostre effusioni con le donne, bisogna ch'esse abbiano gli occhi davvero affascinati perché non abbiano orrore di noi»¹²¹.

Ma – tornando al nostro romanzo – non è forse legittimo il timore di un educatore quando avverte il pericolo che il frutto del suo lungo e faticoso lavoro possa annientarsi da un momento all'altro? Ora Emilio è appeso a un filo: non dipende più soltanto dai capricci della sua sorte, bensì è legato anche alla vita di Sofia. La sola idea che ella non viva più gli toglie il respiro e terrorizza pertanto anche Rousseau, il quale è ben consapevole che «è dai nostri affetti, più che dai bisogni, che nasce il tormento della nostra vita. I nostri desideri sono vasti, la nostra forza insignificante»¹²². Attualmente il giovane è schiavo delle sue passioni: deve, invece, divenire davvero libero, emancipandosi dalla dipendenza dalla persona amata. Ora, giunge quindi il momento di mettere alla prova la resistenza di Emilio e dunque la validità della pedagogia rousseauiana. Deve essere dimostrato che Emilio è abbastanza robusto e forte per l'amore: deve essere capace di rimanere se stesso, di non sottrarsi ai suoi doveri. L'obiettivo non è, però, l'atarassia, bensì la felicità. È semplicemente umano non essere responsabili delle passioni che ci invadono; l'unica differenziazione che ha valore risiede nel fatto che esse «sono tutte buone, quando ne restiamo padroni; sono tutte cattive, quando ce ne lasciamo assoggettare»¹²³. L'unica ancora di salvezza alla nostra portata, l'unica che ci permetta di essere felici nonostante il nostro essere

120 Cfr. V. G. Wexler, "Made for Man's Delight": Rousseau as Antifeminist, in «The American Historical Review», n. 81 (1976), p. 284: «Not only his paranoia, but his sexual passivity, his reference to himself as effeminate, and the fact that he took the place of his mother in his father's affections before the latter remarried tend to support this contention».

121 J.-J. Rousseau, *Le confessioni*, cit., libro II, p. 122.

122 Idem, *Emilio o Dell'educazione*, cit., libro V, p. 626.

123 *Ivi*, libro V, p. 629.

mortali e la precarietà di tutto ciò che amiamo – a maggior ragione se si tratta di un'altra persona – è l'appello alla morale: infatti, per gli uomini «non c'è felicità senza coraggio, né virtù senza lotta. La parola “virtù” deriva da “forza”: la forza è il fondamento di ogni virtù»¹²⁴. Pertanto, Emilio si trova ad affrontare l'intramontabile sfida umana di riuscire a imporre delle ragioni al proprio cuore, non certo di soffocarlo: egli deve riuscire a privarsi della sua Sofia per temprare il loro sentimento e per essere in grado di goderne a pieno, senza altri vincoli se non quelli imposti dalla necessità – dalla *Natura* – per tutta la vita. E quale migliore occasione per un distacco se non un viaggio per l'Europa, necessario coronamento della formazione di un *uomo*, futuro padre di famiglia e cittadino? Indubbiamente siamo di fronte alla consueta – ormai paradigmatica – dinamica: l'uomo parte “all'avventura” e la donna attende; ma non è tutto qui: Rousseau, immergendosi forse ancor di più nella tradizione letteraria, quantomeno quella fiabesca, ricorda a Emilio il vero motivo della sua partenza: «dovete lasciarla per ritornarle accanto più degno di lei. Non siate così vanitoso da credere di meritarla fin d'ora»¹²⁵. Sofia è costretta ad accettare questa decisione, tra i pianti e le grandi paure di una giovane innamorata che vede davanti a sé due anni senza il suo amato. Egli, alla fine del suo *Grand tour*, finalmente libero dall'illusione di trovare la felicità altrove, sfiduciato nei confronti delle istituzioni, si affida completamente alle leggi della *Natura*, ammettendo con orgoglio alla sua fidata guida: «almeno non ho che una catena, è la sola che mai porterò, e posso gloriarmene. Venite, dunque, datemi Sofia ed io sarò libero»¹²⁶. Obbligati dalla scelta del narratore, il quale ci preclude i dettagli del loro effettivo ritorno in quanto probabilmente inutili, e soprattutto nulla ci dice di Sofia nei suoi anni di attesa, possiamo soltanto *immaginarci* i tormenti, le lacrime e i pensieri di quest'ultima. L'autore ci lascia però dedurre che ella fosse lì ad aspettare il suo Emilio, pronta a intraprendere, finalmente insieme, l'avventura del matrimonio.

Ecco che, subito dopo il fatidico “sì”, arriva un ultimo prezioso consiglio dal

124 *Ivi*, libro V, p. 627.

125 *Ivi*, libro V, p. 633.

126 *Ivi*, libro V, p. 669.

precettore, il quale ora ha a cuore la felicità dei novelli sposi: «È una ricetta semplice e facile: continuare ad essere amanti anche quando si è sposi»¹²⁷. Il contenuto di questo suggerimento è coerente con la ormai nota concezione anticonformista, seppur non rivoluzionaria, del matrimonio: insomma, per Rousseau non bisogna mai dimenticarsi che l'anima di quest'istituzione è il sentimento che lega un uomo e una donna. Nonostante comporti – in particolare per la donna – l'assunzione di nuovi obblighi e doveri, la vita coniugale è essenzialmente altro dalla costrizione e dall'imposizione: infatti, «nel matrimonio i cuori sono legati, ma i corpi non sono asserviti. Avete il dovere della fedeltà, non quello della condiscendenza. Ciascuno dei due non può appartenere che all'altro, ma deve appartenergli solo finché gli piace»¹²⁸. Rousseau intende rivelare a ogni coppia di amanti che il segreto per prevenire la noia è il rispetto della libertà che l'altro è. Sofia, spaventata dal pericolo preannunciato, e ancor più preoccupata dopo la fatale notte in cui si è consumato il matrimonio e «la corruzione del vizio ha depravato il loro gusto non meno del loro cuore»¹²⁹, usa la sua arma migliore – far leva sull'immaginazione maschile –, imponendo la separazione dei letti. Ma questo stratagemma, oltre a offendere l'innamorato marito, viene giudicato semplicemente inutile al fine che si prefigge, ovvero l'alimentare la fiamma della passione. Ad aprirci gli occhi è ancora una volta l'instancabile educatore, che, così facendo, infrange l'illusione di ogni giovane sposa:

Qualunque precauzione si prenda, il godimento consuma i piaceri, e l'amore prima di ogni altro. Ma, quando l'amore è durato a lungo, una dolce abitudine ne colma il vuoto e le gioie di una completa armonia succedono agli slanci della passione. [...] Quando cesserete di essere per Emilio un'amante sarete per lui una moglie e un'amica; sarete la madre dei suoi figli¹³⁰.

Non sembra esserci dunque modo per prolungare all'infinito l'ardore del desiderio, l'eccitazione della passione: essi rimangono al di là del nostro potere e pertanto non è

127 *Ivi*, libro V, p. 674.

128 *Ivi*, libro V, p. 675.

129 *Ivi*, libro V, p. 676.

130 *Ivi*, libro V, p. 679.

su questo che deve fondarsi il matrimonio. È con questa immagine dei due sposi, giovani sì ma già consapevoli di ciò che li aspetta, che Rousseau ci lascia, affidando il suo Emilio alla saggezza di Sofia.

§ 2.2 Giulia

Avviciniamoci ora alla seconda donna *ideale* che vogliamo analizzare, partendo dalla genesi delle pagine in cui ella prende vita, ovvero il romanzo epistolare che la vede protagonista, *Giulia o la Nuova Eloisa*. Il contesto *reale* in cui si trova l'autore è apparentemente perfetto: in campagna, lontano dal frastuono della capitale, nella solitudine desiderata, eppure senza la tanto agognata pace: egli, infatti, esprime inequivocabilmente uno stato ben lontano dalla felicità: «Divorato dal bisogno di amare senza aver mai potuto soddisfarlo a pieno, mi vedevo toccare le soglie della vecchiaia e morire senza aver vissuto»¹³¹. Egli però non si rassegna al vuoto incolmabile che lo logora, ricorrendo alla propria facoltà immaginativa per compensare le lacune del reale. Il valore salvifico della creazione artistica ci viene indicato con chiarezza dall'autore stesso, che ci descrive la spontaneità con cui la trama dell'opera prese forma:

Mi figurai l'amore e l'amicizia, i due idoli del mio cuore, sotto le immagini più inebrianti. Mi compiacqui di ornarle con tutti gli incanti del sesso che avevo sempre adorato. Immaginai due amiche piuttosto che due amici, perché se l'esempio è più raro, esso è anche più seducente. Le dotai di due caratteri analoghi ma differenti, di due volti non perfetti ma di mio gusto, animati dalla benevolenza e dalla sensibilità. [...] Invaghito dei miei due seducenti modelli, mi identificai con l'amante e amico quanto più m'era possibile¹³².

Con queste righe Rousseau ci ha già introdotto gli attori centrali della storia narrata: Giulia d'Etange, giovane aristocratica, la cugina Clara, e Saint-Preux, il precettore di Giulia, ben presto suo amante. Questo trio compone l'intreccio delle

¹³¹ J.-J. Rousseau, *Le confessioni*, cit., libro VIII, p. 504.

¹³² *Ivi*, libro VIII, p. 509.

relazioni che costituiscono la trama: innanzitutto la profonda e sempre salda amicizia che lega le due donne, l'amore passionale che incatena Giulia e il suo maestro, e infine la vicinanza affettiva tra quest'ultimo e Clara. Non è irrilevante sottolineare la struttura epistolare del romanzo, costituito da sei parti: con questa scelta stilistica, infatti, l'autore lascia il ruolo di narratore ai *veri* protagonisti. Sono quindi le diverse voci dei personaggi a intessere storia, esprimendo in prima persona il proprio punto di vista; il susseguirsi delle lettere coinvolge emotivamente il lettore, che ben presto si sente parte del romanzo. *Giulia o la Nuova Eloisa* non è però soltanto un romanzo d'amore: se la relazione sentimentale tra un'allieva e il suo precettore può risultare per nulla originale, in quanto l'eroticismo insito nel contesto educativo è ormai noto da millenni, il *novum* che lo caratterizza è, come afferma con forza Pulcini¹³³, l'inscindibile legame tra l'amore e la morale. Avvertiti, quindi, dall'autore stesso che «lo stile disgusterà la gente di buon gusto; la materia inquieterà la gente austera, tutti i sentimenti sembreranno innaturali a coloro che non credono alla virtù»¹³⁴, lasciamoci travolgere dall'appassionante storia della nostra donna *ideale*.

L'opera si apre con le parole di Saint-Preux – che sappiamo essere, per così dire, la controfigura dello stesso Rousseau¹³⁵ – il quale appare già travolto dal sentimento proibito eppure irrefrenabile nei confronti della sua allieva e subito dimostra tutta la propria debolezza, cercando il lei un aiuto: «Signorina, non vedo che un modo di uscire dalla perplessità in cui mi trovo: che la mano la quale mi ha ridotto in questo stato me ne tiri fuori; che la condanna, così come il mio errore, mi venga da voi»¹³⁶. Giulia, dopo aver tentato di dissimulare i propri sentimenti con un'apparente freddezza per venire incontro alle disperate richieste del maestro, proprio quando egli sembra deciso ad andarsene, cede a un'aperta e sofferta confessione del proprio amore: «Trascinata a poco a poco nei lacci d'un vile seduttore, vedo senza potermi fermare

133 Cfr. E. Pulcini, *J. J. Rousseau: L'immaginario e la morale*, Introduzione a *Giulia o la nuova Eloisa. Lettere di due amanti di una cittadina ai piedi delle Alpi*, cit., pp. III-LXXX.

134 J-J .Rousseau, *Giulia o la nuova Eloisa*, cit., Prima prefazione dell'autore, p. 17.

135 Cfr. *infra*, p. 18.

136 J-J .Rousseau, *Giulia o la nuova Eloisa*, cit., parte I, lettera I, p. 42.

l'orrendo precipizio dove sto per cadere. Subdolo uomo!»¹³⁷. Il tono della giovane è aspro, il sentimento provato non è né dolce né rassicurante: fin dall'inizio si configura, infatti, come una passione lacerante, avvertita come distruttiva e incontrollabile, incompatibile con lo stesso contesto in cui è nata. La prima impressione che abbiamo della nostra protagonista è di una giovane che si sente inerme di fronte al suo sentimento e vittima del suo amato, che, infatti, accusa violentemente, in quanto responsabile del disonore di cui ella si macchia semplicemente amandolo: «Dal primo giorno che ebbi la sventura di vederti, provai il veleno che mi corrompe i sensi e ragione»¹³⁸, ella gli confida. Eppure è proprio al suo seduttore – alla sua benevolenza, alla sua integrità – che deve fare appello, affinché la salvi da stessa. I due amanti, uniti dall'inesperienza che accompagna il primo amore, avvertono di essere ormai legati inscindibilmente: fin da subito vicini nei loro tormenti, dipendenti uno dall'altra. Le reazioni a questo sentimento sono però differenti e manifestano l'irriducibile diversità delle loro personalità e dei due sessi. Da una parte troviamo Saint-Preux, che, come ogni innamorato, è semplicemente felice alla notizia di essere ricambiato e che, al contrario di Giulia, non proverà mai né vergogna né alcun senso di colpa per il loro legame, ritenendolo sempre puro e sacro. Mentre egli dunque non brama altro che di cedere forza del loro desiderio, ella, invece, si aggrappa inizialmente alla possibilità che le appare più conciliante e pacifica, ovvero quella di assaporare «il delizioso piacere di amare con purezza»¹³⁹, convincendosi di potersi astenere dall'appagamento dei sensi senza sacrificare la loro felicità, anzi riconoscendo questa come l'unica forma possibile del godimento del loro amore. Tuttavia Saint-Preux non si sente soddisfatto; continua a desiderare la sua Giulia, a cui pone la domanda che lo tormenta senza sosta: «perché rendere incompatibile ciò che la natura ha voluto unire?»¹⁴⁰. Egli, infatti, non riesce a vedere la legittimità della sua decisione, ovvero la volontà di scindere l'amore dalla sua manifestazione più immediata: questo è ciò che ai suoi occhi appare come

137 *Ivi*, parte I, lettera IV, p. 49.

138 *Ivi*, parte I, lettera IV, p. 50.

139 *Ivi*, parte I, lettera IX, p. 62.

140 *Ivi*, parte I, lettera X, p. 63.

una stridente contraddizione, un sacrilegio nei confronti degli istinti più naturali. Inconciliabili, quindi, gli sembrano i loro atteggiamenti, quando Saint-Preux, incarnando l'invidia rousseauiana nei confronti della capacità femminile di resistere al desiderio carnale, rimprovera l'apparente imperturbabilità della sua amata: «voi vi contentate di incantare i nostri sensi, e non siete in guerra con i vostri»¹⁴¹. Un paio di lettere sono già sufficienti a farci comprendere le peculiari asimmetrie che legano i due amanti: nonostante Saint-Preux si trovi – almeno formalmente – in una posizione di superiorità, ricoprendo il ruolo di insegnante, mentre Giulia quello di sua allieva, è quest'ultima a essere la più forte in ambito morale e, consapevole di esserlo, chiede al suo amato di rimettersi a lei: «Vorrei che sentiste quanto sia importante per noi due che affidiate a me la cura del nostro destino comune. [...] Ammetto che sono la più giovane; ma non avete mai osservato che se di solito la ragione nelle donne è più debole e si spegne prima, si forma però più presto [...]?»¹⁴². Il personaggio di Saint-Preux dà libero sfogo all'insaziabile desiderio di Rousseau – quello di lasciarsi governare dal femminile –, acconsentendo ad abbandonarsi completamente alla fermezza della sua amata, promettendole: «Da questo momento vi affido per sempre il dominio della mia volontà: disponete di me come di un uomo che non è più niente per sé, e la cui esistenza non dipende che da voi»¹⁴³. E, come vedremo, la sua forza, seppur diversa, non sarà inferiore a quella di Giulia: egli rispetterà a ogni costo e fino alla fine il suo giuramento.

L'approccio di Giulia, però, si rivela ben presto fallimentare: infatti, non regge all'accrescersi della passione, che nell'idilliaco boschetto di Clarens divampa proprio per sua iniziativa: è lei a baciarlo, appiccando l'incendio che li travolgerà. Saint-Preux, ormai completamente passivo, succube di Giulia, ha solo la forza di esprimerle la profondità del proprio turbamento: «I miei sensi sono alterati, tutte le mie facoltà sconvolte da quel bacio mortale»¹⁴⁴. D'altra parte, la nostra protagonista dimostra tutta

141 *Ivi*, parte I, lettera X, p. 64.

142 *Ivi*, parte I, lettera X, p. 66.

143 *Ivi*, parte I, lettera XII, p. 67.

144 *Ivi*, parte I, lettera XIV, p. 74.

la sua autorevolezza, assumendo completamente il controllo della vita del suo amato: quasi dispotica, lo costringe a partire, decide i tempi e i modi dei suoi allontanamenti, mentre l'*alter ego* di Rousseau, inerme marionetta, dimostrandole senza riserva la sua devozione, pur soffrendo atrocemente per il distacco dalla sua amata, ardisce soltanto a domandarle: «Siete soddisfatta della vostre tirannie, e vi ho ubbidito abbastanza?»¹⁴⁵.

Ciò che però rende più interessante, forse più *reale*, la nostra donna ideale è il fatto che la sua forza non proviene dall'atarassia: ella non è quindi immune dalla sofferenza primariamente fisica che la distanza procura a ogni coppia di innamorati: cade, infatti, preda dei deliri in assenza di Saint-Preux e, infine, cede alla gioia di congiungere anche i loro corpi. Con l'ebbrezza della passione vediamo come erompa in Giulia l'irrazionalità, la contraddizione: ai momenti estatici¹⁴⁶ segue subito il pentimento, il rimpianto per quanto perduto e il timore per il futuro e per gli altri, come se il piacere le precludesse la felicità. Effettivamente Giulia è terribilmente spaventata dal profondo sconvolgimento che provoca in lei la passione, colpevole di infrangere la pace e la serenità che accompagnano l'innocenza. La sua fedele Clara, ascoltando le sue pene, le fa da specchio e le ricorda l'invincibilità del suo più alto ideale, la virtù: «Un errore commesso dall'amore non deve privarti di quel nobile entusiasmo per ciò che è onesto e bello che sempre t'ha innalzata sopra te stessa»¹⁴⁷, le scrive. Il suo amante, invece, è ferito dai suoi pianti perché vorrebbe vedere sul suo volto soltanto esulti di gioia, come quelli che animano il suo cuore: «Dunque sono davvero spregevole, se la nostra unione fa sì che disprezzi te stessa, e se la delizia dei miei giorni è il tormento dei tuoi?»¹⁴⁸, le domanda; ormai è evidente che agli occhi di Saint-Preux l'unico crimine possibile sia l'infedeltà all'amore che li unisce.

Nonostante i due amanti vivano in modo così differente il loro amore, essi sono profondamente uniti nella tensione morale che suscita il loro intenso sentimento: esso li sublima con la costante aspirazione alla virtù; questo attaccamento all'onestà è forte

145 *Ivi*, parte I, lettera XV, p. 79.

146 Per esempio cfr. *ivi*, parte I, lettera LV, p. 163: «Vieni dunque, anima del mio cuore, vita della mia vita, vieni a unirti con te stesso».

147 *Ivi*, parte I, lettera XXX, p. 110.

148 *Ivi*, parte I, lettera XXXI, p. 112.

a tal punto che anche il più passionale tra i due diviene capace di preferirla alla persona amata: «Se bisogna scegliere tra voi e l'onore, il mio cuore è pronto a perdervi: vi vuole troppo bene, o Giulia, per conservarvi a tal prezzo»¹⁴⁹, dichiara solennemente. E anche nelle circostanze più difficili, è la superiorità morale di Giulia che lo sostiene e lo ispira: «Tu sola sei degna di ispirare un perfetto amore, tu sola sei capace di sentirlo. Ah, dammi il tuo cuore, o mia Giulia, per amarti secondo il tuo merito!»¹⁵⁰. Il dolce inganno dell'amore è, infatti, sì illusorio ma completamente innocente, in quanto «l'amante che loda le perfezioni che non abbiamo, effettivamente le vede come dice: non mente pur dicendo menzogne; adula senza avvilitarsi, e lo si può almeno stimare senza credergli»¹⁵¹.

L'oscillazione di Giulia tra la paura di questo sentimento e il desiderio di abbandonarsi senza remore a esso viene interrotta dall'esterno: il rischio che il loro segreto venga svelato è inaggirabile; è infatti impossibile che un innamorato rimanga a lungo inosservato. E a poco servono i coraggiosi tentativi di Giulia di prendere in mano la situazione: il sospetto della loro relazione irrompe in casa, dove il padre, accecato dall'ira, giunge persino a essere violento con sua figlia, sangue del suo sangue. Con fermezza e prepotenza egli si impone con il divieto di rivedere il suo amante, ricordandole il destino che le ha già scelto, promettendola a un altro uomo, nobile e ricco, opposto allo squattrinato e privo di titoli Saint-Preux. Giulia, questa volta incapace di agire, si affida – come sempre farà quando le forze le verranno meno – alla fedele amica, che, sempre pronta ad accantonare la propria felicità – permessa da una famiglia che non la obbliga a rinunciare all'amore – si impegna a esaudire le volontà della sfortunata, convincendo lo sventurato precettore a partire, facendo leva soprattutto sul pericolo – incarnato primariamente dalla violenza del padre – corso dall'amata. Giulia nonostante abbia già preso – seppur indirettamente – posizione è ancora inquieta; ella ammette: «No, mai tentazione così pericolosa mi assalì il cuore;

149 *Ivi*, parte I, lettera XXIV, p. 98.

150 *Ivi*, parte I, lettera LV, p. 163.

151 *Ivi*, parte I, lettera XLVI, p. 141.

mai non provai tanta agitazione, e mai non vidi meno il modo di calmarla»¹⁵². Finché intravede uno spiraglio in mezzo agli ostacoli, l'indecisione l'attanaglia: l'atroce *aut-aut* è tra l'amante e suo padre, tra l'*amore-passione* e la *Natura* che sancisce i legami di sangue. In questa scelta è costretta a essere autonoma: nessuno può aiutarla o consigliarla, neppure la sua più fedele confidente, né tanto meno l'amato che, com'è prevedibile, soffre e non può non rimproverarla; da lei sola, insomma, dipende la sua felicità e quella dei suoi cari. Se si lascia travolgere dal suo grande amore, non può non pensare alle nefaste conseguenze: «Forse immergendo il pugnale nel seno d'una madre ti prepari a esser madre a tua volta? Coi che disonora la propria famiglia potrà forse insegnare ai suoi figli a onorarla?»¹⁵³, si domanda. Ponderando la possibilità di aderire completamente ai dettami del cuore, ella esita, quindi, perché tormentata dal fatidico quesito: «È molto per l'amore, ma basta per la felicità?»¹⁵⁴. La risposta che tragicamente si impone è negativa: Giulia sente che non potrà mai essere felice causando sofferenza agli autori dei suoi giorni, per quanto essi siano ingiusti e invadenti nelle loro pretese e per quanto ella non condivida la gerarchia dei loro valori, troppo ancorati a pregiudizi e alle apparenze, Giulia è primariamente – almeno cronologicamente – una figlia che si sente in dovere di onorare i propri genitori. Seppur ella sia fin troppo consapevole di non essere solo figlia, giunge a una scelta, che, in quanto tale, comporta una rinuncia: «Quanto a me, sono decisa: i miei genitori mi faranno infelice, lo so benissimo; ma mi riuscirà meno duro gemere nella mia sventura che aver procacciata la loro: non deserterò mai la casa paterna»¹⁵⁵. Pertanto, se la causa di questo dissidio appare come esterna, ovvero la volontà di un padre autoritario e conformista, che bada più alla convenienza piuttosto che ai sentimenti della propria figlia, in realtà la scelta di Giulia è tra due parti di sé, inconciliabili tra loro: tra la figlia rispettosa quale vuole essere e l'innamorata di quell'uomo che desidera ardentemente e senza motivo; tra i doveri a cui gli indissolubili legami di

152 *Ivi*, parte II, lettera IV, p. 215.

153 *Ivi*, parte II, lettera IV, p. 216.

154 *Ivi*, parte II, lettera VI, p. 222.

155 *Ivi*, parte II, lettera VI, p. 223.

sangue la obbligano e la legge irrazionale eppure inequivocabile del suo cuore. Ebbene, nonostante dalla fine della prima parte dell'opera i due siano distanti, l'amore che li lega è indissolubile: anche in assenza del suo oggetto – ossia la persona amata – agisce e li innalza ovunque essi siano; persino nella degenerata Parigi è l'*ideale* di Giulia a spronare Saint-Preux¹⁵⁶ a resistere al vizio ed è la stessa Giulia che nel doloroso momento del congedo lo esorta a rimanere per sempre fedele al loro sentimento in quanto veicolo della morale: «non abbandonar mai la virtù, e non dimenticare mai la tua Giulia!»¹⁵⁷, quasi lo supplica. Questo incontrastabile potere di resistere a ogni distanza è permesso dall'immaginazione, che aggrappandosi a qualsiasi cosa – un oggetto, un paesaggio, un ritratto – rende presente l'assente, alimentando incessantemente l'amore.

Ma anche questa strada – colmare la distanza fisica con il rapporto epistolare – si rivela impercorribile alla fine seconda parte, quando le loro lettere vengono scoperte dalla madre di Giulia, la quale, disperata per la sorte della figlia, improvvisamente muore. Da questo lutto Giulia trae la sua risolutezza e, finalmente decisa, piega il suo amante a benedire il proprio matrimonio con l'uomo prescelto dal padre: «Restituisco a Giulia d'Etange il diritto di disporre di sé, e di accordare la sua mano senza consultare il suo cuore»¹⁵⁸, giunge ad affermare il sempre accondiscendente amante. Se egli è certamente sottomesso alla volontà di Giulia, anche quando questa è opposta alla sua, non è però privo di coraggio; seppur consapevole dell'impossibilità del loro amore, non appena viene a conoscenza delle gravi condizioni di salute in cui versa la sua amata, non si ferma di fronte ai divieti, corre da lei, e di nascosto la vede, contagiandosi. E d'altra parte la totale obbedienza alla sua amata non gli impedisce neppure di esprimere la sua disapprovazione per le sue scelte, né di ricordarle il caro prezzo della sua agognata virtù, che è infatti ben lungi dall'essere innocua: «Figlia troppo sottomessa, amante senza coraggio; tutti i nostri mali provengono dai tuoi

156 Cfr. *infra*, § 1.3, pp. 18-23.

157 J-J .Rousseau, *Giulia o la nuova Eloisa*, cit., parte II, lettera XI, p. 238.

158 *Ivi*, parte III, p. 346.

errori»¹⁵⁹, le rinfaccia duramente. Benché la giovane sia profondamente commossa dalla purezza del sentimento di Saint-Preux, tanto da dichiararsi vinta per sempre, eternamente sua, è però altrettanto ferma nella sua decisione: «Che io sia pure vile e infelice; ma che tutti coloro che mi sono cari siano felici e contenti se è possibile»¹⁶⁰.

Giulia quindi va incontro al suo destino e si unisce per sempre al signor Wolmar, un uomo maturo, calmo e taciturno, esaudendo così la volontà del padre. Seppur ormai sposata, ella trova il tempo di scrivere al suo amato per descrivergli la redenzione che il matrimonio le ha concesso: «La purità, la dignità, la santità del matrimonio, [...] i suoi casti e sublimi doveri così essenziali alla felicità, all'ordine, alla pace, alla durata del genere umano, e così dolci da essere osservati in sé: tutto mi fece un'impressione tale che credetti sentire dentro di me un'improvvisa rivoluzione»¹⁶¹. È ormai chiara l'idea di felicità che Giulia – e con lei Rousseau stesso – rincorre: uno stato duraturo di quiete che non ammette ombre, rischi od oscillazioni, a cui però si perviene soltanto affrontando con forza – con *virtus* – una feroce lotta con le nostre passioni. Essa inoltre ha un intrinseco bisogno della collettività: non si può, infatti, essere felici da soli, o ancor peggio colpevoli dell'infelicità altrui. Leggendo le parole di Giulia si è spontaneamente tentati di ritenerla fin troppo altruista, forse semplicemente troppo debole per combattere contro tutti, terribilmente bisognosa dell'approvazione altrui; la si può facilmente accusare di conformismo, avendo preferito un'esistenza magari priva di autenticità ma rassicurante grazie al rifugio offerto dai ruoli prefissati e ben visti dalla società; tuttavia la sua scelta è pur sempre un forma di *egoismo*, in quanto avviene nel suo Io e tra le sue molteplici identità con l'obiettivo della propria felicità.

Guardando alla coppia costituita da Clara, ormai signora D'Orbe, e dal marito, ella pregusta la solidità della vita coniugale che l'attende, ma si spende anche per tentare di spiegare allo sventurato Sain-Preux le ragioni della sua scelta, quasi a convincersene: «L'amore va continuamente unito a un'inquietudine, di gelosia o di privazione, che non

159 *Ivi*, parte III, lettera XVI, p. 355.

160 *Ivi*, parte III, lettera XV, p. 354.

161 *Ivi*, parte III, lettera XVIII, p. 373.

si accorda col matrimonio: il quale è uno stato di pacifico godimento»¹⁶², ella afferma. Mentre infatti l'unione dei signori Wolmar è per così dire ragionevole, ben radicata sul progetto di una famiglia, riscaldata sì da un tiepido affetto, ma del tutto priva di illusioni, l'amore travolgente tra Giulia e Saint-Preux non è costruttivo né affidabile: seppur dia ai due amanti la vivida impressione che possa durare in eterno, «invece è proprio il suo stesso ardore che lo consuma»¹⁶³. L'amore che ella prova per Saint-Preux è quell'*Eros* figlio di *Poros* e *Penia*, incostante per definizione, per quanto così meravigliosamente efficace. L'incanto che crea è sì il più nobile di tutti ma essenzialmente precario, come ci dice Giulia: «Prestigio delle passioni! così tu affascini la ragione, inganni la saggezza e muti la natura prima che ce ne accorgiamo»¹⁶⁴. Giustificando la propria posizione – ovvero l'aver sposato il signor Wolmar e non l'amore della sua vita – argomentando l'irriducibile differenza tra l'amore coniugale e quello passionale, nella sua richiesta a Saint-Preux di cessare ogni rapporto, quasi si contraddice dicendogli: «Eravamo troppo uniti, noi due, perché mutando specie la nostra unione si sciolga. Se perdetes una tenera amante, acquistate un'amica fedele»¹⁶⁵. Ella, quindi, consapevole di non poterlo eliminare completamente, in quanto ormai parte costitutiva di sé, opta per conservarlo nel modo più coerente con la sua nuova vita, che le richiede fedeltà e dedizione assoluta.

Oscurato da pensieri cupi, meditando persino la morte, Saint-Preux decide di imbarcarsi per un viaggio che per lungo tempo lo porterà in giro per il mondo. In questi stessi anni, invece, le inseparabili cugine condividono le gioie della maternità e compensano le loro mancanze con la reciproca compagnia: mentre Clara cerca consolazione per la sua prematura vedovanza, Giulia, nonostante il conforto che il suo irreprezibile matrimonio le offre, è oppressa a tal punto dal peso dei suoi errori giovanili da sentire la necessità di confessarli al marito. Il signor Wolmar, che era al corrente di tutti i suoi segreti già prima di sposarla, reagisce alla sincerità della moglie

162 *Ivi*, parte III, lettera XX, p. 392.

163 *Ibidem*.

164 *Ivi*, parte III, lettera XVIII, p. 372.

165 *Ivi*, parte III, lettera XVIII, p. 384.

con una proposta quantomeno bizzarra, almeno a prima vista: invitare l'ex-amante per un soggiorno a casa loro. Se a noi questa può sembrare un'idea insolita, sappiamo però che Rousseau ha grande familiarità con le dinamiche del *ménage à trois*: avendo già diviso la sua *Maman* con il suo amante Anet, ora trae la sua ispirazione dal nuovo triangolo¹⁶⁶ che egli forma con la fatale Sofia d'Houdetot, abbeverandosi, nelle vesti di amico, della passione che la lega all'amante Saint-Lambert.

Così, nonostante il tempo trascorso abbia lasciato dei segni visibili nel suo aspetto, incontriamo il solito Saint-Preux, ancora devoto alla sua promessa di obbedienza: nel rivedere Giulia dopo otto lunghi anni, seppur notevolmente diversa dalla sua alunna prediletta, torna finalmente a respirare: «Il suo sguardo, il suo grido, il suo gesto mi ridanno immediatamente confidenza, coraggio e forze. Nelle sue braccia riattingo calore e vita»¹⁶⁷, scrive narrando quel fatidico momento. Egli prova un'immensa gioia nel fare la conoscenza della signora Wolmar, dei suoi figli, che col la loro esistenza espandono quella madre, e del suo onesto marito. Quei due che un tempo si era lasciati vincere dalla passione ora si ritrovano insieme, trascorrono del tempo anche soli, ma sempre come se non lo fossero, perché effettivamente non lo sono più: sebbene Saint-Preux sia ancora celibe, Giulia è diventata ormai un'altra persona: moglie del signor Wolmar e costantemente dedita ai doveri che ne conseguono; insomma questo Saint-Preux e questa Giulia non sono più quei due giovani amanti. Giulia pertanto confida senza timore all'amica Clara: «l'amo teneramente come sempre, senza tuttavia amarlo allo stesso modo»¹⁶⁸; la sua fedele confidente, d'altra parte, si tranquillizza, intravedendo in lei i segni di una pronta, seppur lenta, guarigione da quella giovanile affezione: «Cara cugina, sei stata amante come Eloisa, ecco che ora sei devota come lei»¹⁶⁹. Anche Saint-Preux si sente al sicuro in mezzo alla così ben governata famiglia Wolmar, il cui perno è Giulia, la quale, dirigendo con dedizione l'economia domestica nel pieno rispetto della divisione dei lavori e dei sessi rende possibile una vita

166 Cfr. J-J. Rousseau, *Le confessioni*, cit., libro IX, p. 523: «Eravamo ebbri d'amore l'una e l'altro, lei per il suo amante, io per lei; i nostri sospiri, le nostre lacrime deliziose si confondevano».

167 Idem, *Giulia o la nuova Eloisa*, cit., parte IV, lettera VI, p. 442.

168 *Ivi*, parte IV, lettera VII, p. 448.

169 *Ivi*, parte IV, lettera XIII, p. 522.

semplice, laboriosa e deliziata da svaghi innocenti. E in mezzo a una così rara armonia non può non rimanere commosso da come ella assolve i suoi compiti di madre: tenera, affettuosa e allo stesso tempo rigorosa nell'applicazione della pedagogia della *Natura*, evitando scrupolosamente ogni costrizione inutile. Di fronte a questo incanto Saint-Preux si gode la pace che vi regna, si lascia andare a un sospiro di sollievo e scrive: «Che dolce cosa, trascorrere i giorni nel seno d'una tranquilla amicizia, al riparo dalla tempesta delle impetuose passioni!»¹⁷⁰.

Il signor Wolmar, consapevole – come abbiamo detto – di tutti i più intimi sentimenti della sua consorte, è tranquillo nel lasciarla in compagnia dell'ex-amante, poiché è convinto che ormai il loro amore sia solo un ricordo: egli, infatti, svela a Clara che Saint-Preux «non è innamorato di Giulia di Wolmar, bensì di Giulia d'Etange [...]. L'ama nel passato: questa è la chiave dell'enigma. Toglietegli la memoria e sarà senza amore»¹⁷¹. Dopo questa affermazione ci sembra meno imprudente il suo atteggiamento così accomodante nei confronti del burrascoso passato della moglie: il suo piano è quello di minare alle fondamenta il loro amore, opponendo al ricordo sempre intatto dell'amata l'attuale Giulia, disinnescando in tal modo il potere dell'immaginazione.

Eppure, quando rimane sola con il suo ex-amante, Giulia si lascia sfuggire la verità più intima e tragica, quella che a nessun altro osa confessare: pur avendo la fortuna di non essere manchevole di nulla, avverte che «non esiste la vera felicità sulla terra»¹⁷²; ella si guarda attorno e nonostante non trovi neppure un motivo che adombri la sua serenità, neppure una piccola inquietudine, ella gli confida: «È una ben strana pena, lo ammetto; ma non perciò è meno reale. Amico mio, sono troppo felice; la felicità mi annoia»¹⁷³. E anche se l'amicizia che hanno faticosamente ottenuto permette loro di vedersi senza imbarazzo, alla luce del sole e benché Giulia osservi con grande soddisfazione questa conquista – infatti, usando le sue parole, «si possono soffocare le

170 *Ivi*, parte IV, lettera X, p. 463.

171 *Ivi*, parte IV, lettera XIV, p. 531.

172 *Ivi*, parte IV, lettera XV, p. 535.

173 *Ivi*, parte VI, lettera VIII, p. 719.

grandi passioni; depurarle invece è raro»¹⁷⁴ – il pericolo di una ricaduta è sempre in agguato: «se la vita è breve per il piacere, quanto è lunga per la virtù! Bisogna star continuamente in guardia»¹⁷⁵, ci avverte la nostra instancabile eroina. Per aggirare questa minaccia, è ancora una volta Giulia a mettersi in azione, mentre il suo amato precettore rimane fermo, incapace di reagire, nonostante chi lo veda nuovamente vacillare tenti di scuoterlo, riprendendolo severamente: «Inerte entusiasta delle sue virtù, vi limiterete sempre ad ammirarle senza mai imitarle? [...] Una donna ha trionfato su se stessa, e un filosofo stenta a vincersi!»¹⁷⁶. La nostra donna *ideale*, dunque, va alla ricerca di nuovi alibi, di nuove rassicuranti giustificazioni; poiché il pericolo più evidente è lo spazio che l'eterno celibato del suo amante lascia libero – l'unico tassello mancante per completare la società ideale in cui ogni uomo ha la sua donna – quale miglior pretesto di un matrimonio? E chi meglio di Clara, il suo *alter ego*, da troppo tempo solitaria, per colmare questo vuoto? Se Clara si oppone, non di certo perché indifferente al caro precettore, ma perché sempre così primariamente interessata al cuore dell'amica¹⁷⁷, Saint-Preux si rivela essere ben più acuto del freddo Wolmar – così estraneo alle passioni da ricercare un *ménage à trois* con il suo più temibile rivale! – nella comprensione delle dinamiche amorose: se egli sa bene che la realtà può differire abissalmente dal ricordo di cui l'immaginazione si nutre, è altresì consapevole che l'attualità non elimina il passato, non lo contraddice mostrando nuovi attributi: infatti, «la ferita guarisce, ma la cicatrice rimane, ed è un sigillo che preserva il cuore da un nuovo colpo»¹⁷⁸, egli ci dice; la *nuova Giulia* insomma ricorda a Saint-Preux che il suo cuore sarà per sempre incatenato a quell'antico amore. Nessun delirio né turbamento quindi per Clara e soprattutto nessun vuoto da colmare: anche se formalmente libero, il suo cuore è occupato ormai da anni. E guardando lucidamente al suo ineluttabile destino, fatalmente ancorato al femminile, lo abbraccia

174 *Ivi*, parte VI, lettera VI, p. 688.

175 *Ivi*, parte VI, lettera VI, p. 691.

176 *Ivi*, parte V, lettera I, p. 547.

177 Cfr. *ivi*, parte VI, lettera II, p. 664: «Il tuo amico fu mio fratello, lo sai: l'amante della mia amica fu per me come il figlio di mia madre».

178 *Ivi*, parte VI, lettera VII, p. 699.

completamente senza resistenze, rinunciando a un matrimonio riparatore e conveniente, anzi al matrimonio *in toto*, esprimendo così il suo fedele *amor fati*: «Donne, donne! Cari e funesti oggetti, che la natura ornò per suppliziarci, che punite chi vi sfida, che perseguitate chi vi teme, il vostro odio e il vostro amore sono parimenti fatali, non si possono né ricercare né fuggire impunemente!»¹⁷⁹.

Sfumato quest'ultimo tentativo, Giulia ammette senza mezzi termini di aver raggiunto la pienezza soltanto ritrovando l'amante perduto: «i sei mesi che abbiamo trascorso insieme sono il tempo più dolce della mia vita»¹⁸⁰. Finalmente completa, avverte anche lei l'invincibilità dell'antica passione, tanto che nemmeno quel matrimonio in fondo avrebbe potuto salvarla; forse solamente il tabù dell'incesto l'avrebbe davvero guarita: «ah! Vorrei che foste mio fratello!»¹⁸¹, desidera disperatamente, senza speranza. Ciò che l'attanaglia è la noia della pace e di quella serenità che ella chiama felicità; Giulia è pervasa dalla nostalgia del desiderio¹⁸², l'unico rimedio all'inevitabile nausea della sazietà, l'unico espediente che permette di essere *realmente* felici, nell'attesa di ciò che potrebbe essere ma non è, al riparo dalla corrosiva realizzazione. Infatti, «l'incanto dell'illusione dura quanto la passione che lo provoca. Così questo stato è sufficiente a sé, l'inquietudine che procura è una specie di godimento che supplisce alla realtà»¹⁸³. Giulia, quindi, con la sua scelta etica ha preservato la passione e i suoi nobili effetti dalla loro inevitabile corruzione. Fine conoscitrice dell'erotismo, ha sottratto il suo prezioso amore al tempo che tutto logora, rendendolo così immortale, consacrato per sempre all'immaginazione.

Dopo questa aperta confessione, la profezia di Saint-Preux, il quale l'aveva sognata coperta dal velo della morte, si avvera: Giulia perde la vita per salvare quella di suo figlio. Negli ultimi istanti di lucidità, ripensando al suo passato, tutto acquista una luce positiva, persino il suo lutto più grave sembra mostrare la propria necessità e utilità. Giulia è semplicemente felice di morire al momento giusto – al colmo della pienezza

179 *Ivi*, parte VI, lettera VII, p. 700.

180 *Ivi*, parte VI, lettera VIII, p. 713.

181 *Ivi*, parte VI, lettera VIII, p. 716.

182 Cfr. E. Pulcini, *op. cit.*, p. LV.

183 J.-J. Rousseau, *Giulia o la nuova Eloisa*, cit., parte VI, lettera VIII, p. 718.

–, profondamente grata per tutto ciò che ha vissuto. Nella sua ultima lettera, indirizzata all'unico uomo del suo cuore, assapora la pace di chi finalmente può concedersi la più completa sincerità e cessare di combattere:

Ecco che si risveglia nel momento in cui non è più pericoloso; mi sostiene ora che le forze mi abbandonano; mi rianima mentre muoio. Amico mio, lo confesso senza vergogna; questo sentimento rimasto in me mio malgrado non ha toccato la mia innocenza; tutto ciò che dipende dalla mia volontà fu consacrato al mio dovere. Se il cuore, che non ne dipende, fu consacrato a voi, quello fu il mio tormento, non la mia colpa¹⁸⁴.

Ella si spegne senza angoscia né rimpianti, anzi confortata fino all'ultimo istante dalla sua amata virtù, per cui ha lottato incessantemente fino alla morte. Tutti i suoi cari sono profondamente afflitti e cercano di colmare l'enorme vuoto che la sua assenza creerà chiedendo a Saint-Preux di unirsi a loro, per completare così la sua famiglia e affrontare insieme la dolorosa perdita. Ma per Giulia è giunto il momento di gettare le armi e godersi l'unica vera pace; è con questa rincuorante fiducia che ella si congeda dal suo amato: «Muoio in questa dolce speranza. Troppo contenta di acquistare a prezzo della mia vita il diritto di sempre amarti senza colpa, e di dirtelo una volta ancora!»¹⁸⁵.

§2.3 La forza *immaginaria* del femminile

Ora che conosciamo le nostre donne *ideali*, le loro storie, possiamo finalmente comprendere l'inestimabile valore salvifico che esse assumono nella filosofia rousseauiana.

Sofia ci sembra forse più irraggiungibile di Giulia: troppo perfetta, priva di ombre, non mostra alcun segno di cedimento: riesce a ottenere il matrimonio che ha sempre sognato e per cui è stata educata, sposando l'unico uomo che abbia mai amato. Rousseau è ben consapevole dell'alto rischio di fraintendere la sua donna *ideale*, ma decide di correrlo, affrontando i suoi lettori più scettici:

¹⁸⁴ *Ivi*, parte VI, lettera XII, p. 767.

¹⁸⁵ *Ivi*, parte VI, lettera XII, p. 770.

Se dicessi loro che Sofia non è un essere immaginario, che ho inventato solo il suo nome, che la sua educazione, i suoi costumi, il suo carattere e persino il suo volto sono realmente esistiti, e che il ricordo di lei strappa ancora lagrime a tutta una famiglia di brava gente, certamente non mi crederebbero. Ma, in fondo, che cosa potrò mai rischiare nel portare a termine senza finzioni la storia di una ragazza tanto simile a Sofia, che potremmo attribuirle a costei senza dovercene meravigliare?¹⁸⁶.

Certamente, Sofia appare come una personalità meno accattivante, meno affascinante della nostra nuova Eloisa: perlopiù conosciuta nel retroscena degli avvenimenti di Emilio, siamo indotti a crederla eminentemente passiva e debole. Come capita alla maggior parte delle donne “tradizionali”, quelle che trascorrono le loro giornate adoperandosi per i propri mariti e per i propri figli, la forza e l'importanza di Sofia rischiano di rimanere inosservate; eppure anch'ella lotta per il suo amore, certo a suo modo, con la silenziosa attesa del suo Emilio, prima aspettando ardentemente di incontrarlo e poi sopportando la sofferenza di vederlo partire; non combatte in prima linea, ma pur sempre valorosamente. Usa al meglio le sue armi femminili, ricorrendo all'immaginazione per conquistare il suo amato e mantenere vivo il loro amore nella lontananza fisica come nella convivenza coniugale: se alla fine la lasciamo disillusa circa la sua efficacia, in quanto l'abitudine corroderà inesorabilmente la passione, è soltanto perché ha peccato di ingenuità, abbagliata dalla grande ambizione¹⁸⁷, comune a molte donne, di incarnare in sé i diversi ruoli di amante, moglie e madre con la convinzione che possano essere per sempre compatibili tra loro. Nonostante il suo fallimento sia inevitabile – ci dice Rousseau – è comunque a Sofia che egli affida, una volta completato, il suo capolavoro, convinto di lasciare il suo adorato allievo alla guida più saggia. Sofia, insomma, non solo assomiglia a molte donne *reali* – tutte quelle che, nella discrezione della vita privata, sostengono quotidianamente i loro uomini – ma, come loro, dimostra anche l'invisibile –

186 J.-J. Rousseau, *Emilio o Dell'educazione*, cit., libro V, p. 564.

187 Cfr. E. Pulcini, *op. cit.*, p. L: «Analogo è il ruolo di Sophie, per certi aspetti ancora più delicato poiché in essa Rousseau tenta audacemente la sintesi tra amante e moglie, cui Julie aveva dovuto rinunciare, dividendosi tra due uomini diversi».

l'occultata – eppure imprescindibile forza¹⁸⁸ del femminile.

Giulia risulta sicuramente più attuale: ci è più facile immedesimarci nelle sue indecisioni, nei suoi dubbi così reali, che l'attanagliano mentre è costretta a scegliere tra due parti di sé, a rinunciare all'uomo che ama, sbattendo contro la molteplicità dell'amore e dell'Io. Ci sono familiari i suoi dolorosi dissidi con i genitori, evidentemente troppo invadenti, e con le aspettative della società; le parole con cui esprime i turbamenti che la passione le provoca potrebbero essere nostre. Anche la sua nozione di virtù è più comprensibile al nostro tempo, non più ancorata alla verginità, ma dinamica, mai al sicuro e mai persa definitivamente. Giulia, nella sua incessante guerra contro la forza alienante della passione, che, come l'immaginazione ci strappa alla vita *reale*, è più simile a Emilio che a Sofia, quasi maschile nella sua intraprendenza; con la sua determinazione nel resistere alla sua più grande tentazione per accedere alla dimensione etica del matrimonio, incarna quell'eroismo¹⁸⁹ che Rousseau non è mai riuscito a raggiungere nella sua vita. Egli è, infatti, come Saint-Preux, preda della passione, incapace di dominare il desiderio carnale, impossibilitato, quindi, a elevarsi alla scelta razionale. Se il nostro filosofo è sì arrivato all'altare, non è però riuscito a godere della felicità coniugale, manchevole di quello slancio vitale necessario per costruire l'idilliaca famiglia di Giulia. Nei suoi triangoli amorosi egli non interpreta mai il ruolo del maschio autoritario, del padre di famiglia, che nella suo romanzo assume le sembianze del signor Wolmar. E anche il suo *alter ego*, Saint-Preux, è una versione migliore dell'originale: più forte e coerente di Rousseau nella sua fedeltà assoluta all'amore, disposto a preferire il celibato, se non può sposare la sua Giulia. Terribilmente umano è anche il fallimento della nostra nuova Eloisa – più affine a noi che alla sua versione medievale, estranea alla complessità del moderno – di conciliare la razionalità con le ragioni del cuore: la sua vita perfetta, faticosamente realizzata, frutto di costosi sacrifici, non le basta per essere davvero felice. *L'ideale* è,

188 Cfr. V. G. Wexler, *op. cit.*, p. 275: «The final paradox of *Emile* is the defeat of its hero by a heroine who is acting according to her nature».

189 Cfr. *ivi*, p. 277: «she is the moral champion in Rousseau's eyes, for she has overcome her passion out of obligation to her parents and her appreciation of the sanctity of the family bond».

dunque, così *reale* da provare la noia del benessere: all'essere umano, infatti, tocca la strana sorte di non potersi mai accontentare, pur avendo tutto; anche la fede religiosa di Giulia, che le concede la speranza in un'ulteriore vita oltre quella terrena, non testimonia forse l'incessante insufficienza del reale? In fondo, è lo stesso Rousseau a confessarci di non essere in grado di distinguere nettamente la sua donna *immaginaria* dall'amata in carne e ossa che la ispira: «Lei venne, io la vidi, ero ebbro d'amore senza oggetto, quell'ebbrezza affascinò i miei occhi, quell'oggetto si fissò in lei, vidi la mia Giulia nella signora d'Houdetot, e ben presto non vidi ormai se non la signora d'Houdetot, ma rivestita di tutte le perfezioni di cui avevo testé ornato l'idolo del mio cuore»¹⁹⁰.

D'altra parte, il nostro filosofo ci offre continuamente il suo rimedio alla nostra peculiare affezione: rifugiarsi nel desiderio, la cui manchevolezza, lungi dall'essere negativa, permette anzi di aggirare la sazietà del godimento, facendoci assaporare la dolcezza – mai stucchevole – della possibilità; mentre la realtà rimane sempre sinonimo di pienezza, ma anche di asfissiante abitudine e di noia. Il suo perenne rifiuto di vivere fino in fondo una donna – persino Thérèse, la sua compagna di vita –, la sua continua attrazione per donne sposate e per la parzialità che solo il *ménage à trois* gli concede, testimoniano, quindi, sì una profonda paura¹⁹¹ del femminile, radicata sull'invidia della sua forza, ma probabilmente anche la volontà di goderne a pieno. Forse ora ci appare più fondato il suo ossessivo attaccamento a una rigida divisione dei sessi, con cui tenta disperatamente di preservare il desiderio reciproco dalla sua saturazione, e forse diviene anche più comprensibile il suo timore nei confronti dell'estensione del dominio delle donne, già incontrastabili sovrane delle proprie e altrui passioni. Ed è proprio del loro potere – ci dice Rousseau – che il maschile ha intrinsecamente bisogno: suscitando in lui il desiderio, il femminile costituisce, quindi, quella scintilla che scatena l'eterna e faticosa guerra con se stesso, spronandolo

190 J.-J. Rousseau, *Le confessioni*, cit., libro VII, p. 520.

191 Cfr. V. G. Wexler, *op. cit.*, p. 291: «Rousseau's impression of female strength as well as his fear of encountering that strength in a woman he loved did, however, render his imagination capable of creating a character as Julie».

all'azione.

Con le vicende delle sue donne *ideali*, Rousseau dimostra, quindi, il coraggio di guardare in faccia la vulnerabilità e l'insufficienza della ragione, costantemente minacciata dalla passione, capace di offuscarla e deviarla, ma anche di stimolarla. E consapevole del valore pedagogico¹⁹² dell'immaginazione, Rousseau se ne avvale con premura per trattenere il desiderio del suo allievo e della sua cara Sofia dalla sua naturale – eppure fatale – soddisfazione. L'immaginazione – come abbiamo ormai compreso – è, infatti, il ponte che collega sia in un verso che nell'altro la *realtà* e l'*ideale*: essa è essenzialmente ambigua, non solo per la sua biunivoca azione, ma anche perché funge sia da freno sia da amplificatore delle passioni, creando un ciclo dinamico, a volte un circolo vizioso, in cui la vita ci ispira l'immaginario e l'ideale ci riporta alla realtà. Esagerandola, colmando le sue lacune, l'ideale è quindi da essa irraggiungibile: lo scarto che ci libera dalla stringente contingenza è per fortuna incolmabile.

Se, quindi, come ci ricordano le vite delle nostre donne *ideali*, né la felicità né il vigente ci sono sufficienti, il femminile, allora, con il suo *naturale* potere di suscitare implacabili desideri, dona al maschile la *salvifica* opportunità di fuggire dalle strette morsa del reale.

I più scettici, però, obietteranno ancora che queste donne sono solo *immaginarie* e che le loro storie non sono che la trama di due romanzi, scritti ormai più di due secoli fa. Ma ha forse torto Rousseau, quando dice che «del resto, quello della natura umana è un romanzo bellissimo»¹⁹³?

192 Cfr. M. Bortolotto, *op. cit.*, pp. 235-236.

193 J.-J. Rousseau, *Emilio o Dell'educazione*, cit., libro V, p. 584.

3. All'origine della diseguaglianza *reale*

Il primo che, avendo cintato un terreno, pensò di dire “questo è mio” e trovò delle persone abbastanza stupide da credergli, fu il vero fondatore della società civile¹⁹⁴.

Ritorniamo ora al punto dal quale il nostro discorso – e quello di Rousseau – sul femminile era partito, cioè all'evidente e ingiusta¹⁹⁵ diseguaglianza che lo caratterizza. Abbiamo analizzato la naturale *differenza* che intercorre tra i due sessi senza mai dimenticare che nel caso delle donne è accompagnata da uno stato di dipendenza economica e sociale. Per comprenderla nelle sue radici prenderemo in esame un'opera precedente a quelle da noi finora considerate: il *Discorso sull'origine e i fondamenti della disuguaglianza tra gli uomini*, composta nel 1754 in occasione del bando indetto dall'Accademia di Digione riguardo a «quale sia l'origine della diseguaglianza fra gli uomini e se sia fondata sulla legge naturale».

Per affrontare il tema che gli sta a cuore, il nostro filosofo vede la necessità di accingersi all'ardua impresa di risalire all'uomo nel suo stato primitivo, incorrotto, precedente al progresso che l'ha irreversibilmente mutato, procedendo «solo per ragionamenti ipotetici e condizionali, destinati piuttosto a spiegare la natura delle cose»¹⁹⁶: infatti, se gli uomini «secondo quanto è ammesso da tutti, sono per natura altrettanto uguali fra loro quanto lo erano gli animali di ogni specie prima che diverse cause fisiche producessero in alcune le varietà che noi vi notiamo»¹⁹⁷, la diseguaglianza che regna nella modernità deve avere una causa esterna alla *Natura*. Partendo da questo assunto, Rousseau opera fin da subito una significativa distinzione:

Concepisco nella specie umana due generi di disuguaglianza: l'una, che chiamo *naturale* o *fisica*, perché è stabilita dalla natura, e che consiste nella

194 J.-J. Rousseau, *Origine della disuguaglianza*, Feltrinelli, Milano 1992 p. 72.

195 Cfr. *infra*, § 1.2, pp. 16-17.

196 J.-J. Rousseau, *Origine della disuguaglianza*, cit., p. 37.

197 *Ivi*, p. 28.

differenza di età, di salute, di forze corporee e qualità dell'intelligenza e dell'anima; l'altra, che si può chiamare disuguaglianza *morale* o *politica*, perché dipende da una specie di convenzione ed è stabilita o almeno autorizzata dal consenso egli uomini¹⁹⁸.

Il nostro – ormai risaputo – ascoltatore del grido della *Natura* ci descrive l'uomo originario innanzitutto come «un animale meno forte di alcuni, meno agile di altri, ma, tutto sommato, quello organizzato più vantaggiosamente di tutti»¹⁹⁹. La *Natura* tempera il suo fisico, scartando i soggetti più deboli: il corpo è, infatti, la sua imprescindibile arma, sempre a sua disposizione. I suoi unici nemici «sono le infermità naturali, l'infanzia, la vecchiaia e le malattie d'ogni genere»²⁰⁰ che mettono a repentaglio la sua stessa sopravvivenza. Essi sono esigui se confrontati con i numerosi malanni che affliggono l'uomo attuale: Rousseau, infatti, ci ricorda che «la maggior parte dei nostri mali è opera nostra e che li avremmo evitati quasi tutti conservando la maniera di vivere semplice, uniforme e solitaria che ci era stata prescritta dalla natura»²⁰¹. Per quanto riguarda la psicologia del nostro antenato, il filosofo individua come passioni originarie solamente l'amore di sé e la pietà per i propri simili: «due principi anteriori alla ragione, di cui l'uno interessa fortemente al nostro benessere e alla nostra conservazione, l'altro ci ispira una ripugnanza naturale a veder perire o soffrire qualunque essere sensibile, e soprattutto i nostri simili»²⁰².

Ciò che lo differenzia dagli altri animali non è tanto la sua arguzia, che certamente lo caratterizza, bensì la sua autodeterminazione: infatti, «la natura da sola compie tutte le operazioni della bestia, mentre l'uomo partecipa alle sue in qualità di agente libero»²⁰³. E, guardando alla degenerazione moderna, sembra essere proprio la libertà, che lo contraddistingue, a trarlo in inganno, facendolo deviare dalla legge *naturale* spesso a suo svantaggio. Come, infatti, le belve si indeboliscono a vivere in cattività, «lo stesso succede anche all'uomo: diventando socievole e schiavo diventa debole,

198 *Ivi*, p. 35.

199 *Ivi*, p. 40.

200 *Ivi*, p. 42.

201 *Ivi*, p. 44.

202 *Ivi*, p. 31.

203 *Ivi*, p. 47.

timoroso, strisciante, e il suo modo di vivere molle ed effeminato finisce per snervare insieme e la sua forza e il suo coraggio»²⁰⁴. Vi è poi un'ulteriore caratteristica dell'uomo, essenziale fin dai suoi albori, strettamente legata alla prima: la sua perfettibilità, ovvero la «facoltà che, con l'aiuto delle circostanze, sviluppa successivamente tutte le altre ed è propria a noi, sia alla specie che agli individui, mentre un animale dopo qualche mese è quello che sarà per tutta la vita e la sua specie dopo mille anni è ancora quella che era nel primo anno del millennio»²⁰⁵. Il progresso a cui Rousseau fa riferimento è quello culturale, che lentamente ha reso l'uomo quale è oggi, dove però è opportuno sottolineare che «l'intelletto umano deve molto alle passioni, le quali, per comune consenso, a loro volta gli devono moltissimo: il nostro intelletto si perfeziona per opera della loro attività»²⁰⁶. Ci viene quindi ribadita ancora una volta l'insufficienza della ragione umana e l'imprescindibilità delle passioni – insostituibili stimoli del progresso, ma anche del vizio – affermando l'inscindibile interdipendenza di conoscenza e desideri. L'uomo primitivo, dunque, si ferma ai desideri più immediati, quelli legati ai bisogni fisici; poiché la sua immaginazione non ha ulteriori appigli, «i soli beni che egli conosca nell'universo sono il nutrimento, una femmina e il riposo»²⁰⁷. Opponendosi esplicitamente al pensiero di Hobbes, il nostro filosofo ci delinea uno scenario primordiale essenzialmente pacifico, in cui l'uomo dedica i suoi giorni alla propria autoconservazione, raramente minacciato dagli altri animali e privo di ulteriori preoccupazioni. Il suo vivere esclusivamente nell'urgente – una modalità che da noi può essere denominata come un mero e arido sopravvivere – è proprio ciò che Rousseau invidia al nostro antenato: «la sua anima, che non è agitata da nulla, si abbandona al solo sentimento dell'esistenza attuale senza alcuna idea dell'avvenire, per quanto vicino»²⁰⁸. E come non rimpiangere un tempo in cui gli uomini vivevano senza farsi reciprocamente guerra, guidati da un'intrinseca e sincera empatia per i propri simili, la quale garantiva loro una *naturale* innocenza?

204 *Ivi*, p. 45.

205 *Ivi*, p. 48.

206 *Ivi*, p. 49.

207 *Ibidem*.

208 *Ivi*, p. 50.

Rivolgendo lo sguardo a questo remoto passato, ci sentiamo ancora più distanti dagli uomini *naturali* se consideriamo che «ciò che impedisce loro di fare il male non sono né lo sviluppo dell'intelligenza né il freno della legge, ma la calma delle passioni e l'ignoranza del vizio»²⁰⁹, mentre l'uomo moderno, corrotto dal suo stesso progresso, fiero della propria cultura, non si accorge che «è la filosofia che lo isola; è in virtù della filosofia che egli, vedendo un uomo soffrire, dice in cuor suo: crepa, se vuoi – io sono al sicuro»²¹⁰.

Nello stato di *Natura*, l'uomo – si diceva – viveva sereno, nomade e solitario; dato che l'incontro con l'altro sesso si esauriva nell'accoppiamento, la differenza sessuale non aveva che un significato meramente biologico-riproduttivo: infatti, «non avendo né case, né capanne, né proprietà di sorta, ognuno si alloggiava a caso, e spesso per una sola notte; i maschi e le femmine si univano a caso, secondo l'occasione e il desiderio»²¹¹. L'uomo primordiale, quindi, estraneo al concetto di famiglia e di affetto, ricerca l'*altro*, perché mosso unicamente da un impulso corporeo; una volta «soddisfatto il bisogno, i due sessi non si conoscevano più, e anche il bambino non era più niente per sua madre non appena poteva fare a meno di lei»²¹². Questo istinto che fin dalle origini dell'umanità attrae genericamente gli uomini e le donne si configura – agli occhi di Rousseau – come una «passione terribile che sfida tutti gli ostacoli e che, nel suo furore, sembra destinata a distruggere il genere umano che sarebbe destinata a conservare»²¹³. Anche qui però il filosofo distingue due aspetti, precisando:

L'aspetto fisico è quel desiderio generale che porta un sesso a unirsi all'altro. L'aspetto morale è quello che determina questo desiderio e lo fissa esclusivamente su di un oggetto [...]. Ora, è facile vedere che l'aspetto morale dell'amore è un sentimento fittizio nato dall'uso della società e celebrato dalle donne con molta abilità e cura per stabilire il loro impero, e rendere dominante il sesso che dovrebbe obbedire²¹⁴.

209 *Ivi*, p. 61.

210 *Ivi*, p. 63.

211 *Ivi*, p. 53.

212 *Ivi*, p. 73.

213 *Ivi*, p. 65.

214 *Ibidem*.

Mentre i selvaggi conoscono solamente il lato *fisico* e innocente della passione amorosa, l'aspetto morale appartiene solo all'uomo civile e sembra essere così a favore del femminile da costituire un pericolo per il consueto – *naturale* – ordine tra i sessi. Qui Rousseau sta nuovamente rivolgendo la sua critica alla modernità, in cui la mondanità e la socialità sono colpevoli della tanto temuta perversione dei dettami *naturali*.

Ci viene fatto subito notare che solamente con l'uscita dallo stato *naturale* esplode la violenza, anche in campo amoroso: è nella società che «la gelosia degli amanti e le vendette dei mariti provocano quotidianamente dei duelli, degli assassinii, e peggio: in cui il dovere di eterna fedeltà non serve che a creare degli adulteri e le stesse leggi della continenza e dell'onore estendono necessariamente la corruzione e moltiplicano gli aborti»²¹⁵. Pertanto la pace del nostro uomo primitivo è stata infranta dal suo stesso istinto riproduttivo: gradualmente si moltiplicavano gli esemplari delle sua specie e «con gli uomini aumentavano anche le pene»²¹⁶. Insieme al numero di uomini accresce l'opportunità della relazione, in quanto a volte vantaggiosa, e con essa compaiono le passioni sociali, prima tra tutte il confronto con i propri simili. L'associazione, che lentamente permette lo sviluppo della ragione, del linguaggio e dell'industria, è la responsabile della prima grande rivoluzione per il genere umano: la sedentarietà. È, infatti, con la creazione delle abitazioni e la conseguente convivenza di piccoli gruppi di uomini che si stringono i primi legami e nascono i primi affetti: solo «l'abitudine di vivere insieme fece nascere i sentimenti più dolci che siano conosciuti dagli uomini, l'amore coniugale e l'amore paterno»²¹⁷. L'uscita dal beato isolamento ha quindi permesso la nascita della famiglia che – come abbiamo visto – Rousseau considera un'irrinunciabile conquista per il genere umano; ed è stato proprio questo il faticoso momento in cui le due metà dell'umanità si distaccarono: «fu allora che si stabilì la prima differenza nel modo di vivere dei due sessi, che fino ad allora erano vissuti nello stesso modo. Le donne divennero più sedentarie e si abituarono ad accudire alla

215 *Ivi*, p. 67.

216 *Ivi*, p. 73.

217 *Ivi*, p. 76.

capanna e ai bambini, mentre l'uomo andava a cercare il cibo per tutti»²¹⁸. Solo ora, dunque, iniziamo a comprendere la complessità della *Natura* rousseauiana: seppur rassicurante appiglio a cui aggrapparsi, essa non è eterna e immutabile come appare, ma strettamente radicata nella storia umana. Anche il nostro appassionato difensore della legge *naturale* ha l'onestà di riconoscere che «fra le differenze che distinguono gli uomini ne passano per naturali molte che sono unicamente effetto dell'abitudine e dei diversi generi di vita che gli uomini adottano nella società»²¹⁹.

Se nello stato civile – anche nella sua forma embrionale – il singolo perde la propria indipendenza, l'umanità nel suo complesso acquisisce forza; l'unione concede la liberazione dai bisogni necessari e la possibilità dei piaceri: «quel periodo di sviluppo delle facoltà umane, che stava nel giusto mezzo fra l'indolenza dello stato primitivo e la petulante attività del nostro amor proprio, dovette essere l'epoca più felice e duratura»²²⁰, nota Rousseau.

Purtroppo, però, una serie fortuita di eventi cambiò per sempre il destino degli uomini: l'orgoglio divampa negli animi, accompagnando la vanità al disprezzo e alla vendetta, il simile diventa un nemico, «con l'amore si desta la gelosia, trionfa la discordia, e la più dolce delle passioni riceve sacrifici di sangue umano»²²¹. Anticipando considerazioni proprie del materialismo storico, Rousseau ci descrive la fatale irruzione del conflitto e della disuguaglianza nel genere umano, legandola a un particolare modo di produzione:

[...] dal momento che un uomo ebbe bisogno dell'aiuto di un altro, dal momento che era utile a uno solo di avere provviste per due – da quel momento l'uguaglianza disparve, s'introdusse la proprietà, il lavoro divenne necessario e le vaste foreste si cambiarono in ridenti campagne che bisognò innaffiare col sudore degli uomini e nelle quali presto si videro germogliare e crescere con le messi la schiavitù e la miseria²²².

Il declino del genere umano ha quindi inizio con la divisione del lavoro, attraverso

218 *Ivi*, p. 76.

219 *Ivi*, p. 68.

220 *Ivi*, pp. 79-80.

221 *Ivi*, p. 78.

222 *Ivi*, p. 80.

la quale ciascuno diventa schiavo dell'altro per soddisfare i propri bisogni²²³, e con la creazione del concetto di possesso: in particolare, agli occhi di Rousseau, è l'invenzione della metallurgia e dell'agricoltura a essere colpevole di aver generato la funesta idea di proprietà privata, poiché «è soltanto il lavoro che dà al coltivatore il diritto sul prodotto della terra che ha lavorato»²²⁴. È in questo contesto che la varietà che connota la specie umana si trasforma in diseguaglianza, in quanto le particolarità di ciascun individuo divengono armi più o meno competitive, finendo per dividere la società in ricchi e poveri, così che «le differenze fra gli uomini, sviluppate dalle circostanze, divengono più sensibili, i loro effetti più permanenti»²²⁵. Ecco il prezzo della tanto decantata civilizzazione: la distruzione dell'armonia e dell'uguaglianza naturale, la rivalità tra fratelli, il perenne conflitto tra interessi privati. Ed è in questo stato di guerra perpetua, in cui «il genere umano avvilito e desolato non poteva tornare indietro, né rinunciare alle disgraziate conquiste che aveva fatte»²²⁶, che i più vulnerabili, ovvero i più ricchi – coloro che rischiavano di perdere maggiormente –, proposero un accordo comune per assicurare la pace: così «tutti corsero incontro alle loro catene credendo di assicurarsi la libertà»²²⁷; abbagliati da un'uguaglianza giuridica, garante della diseguaglianza sociale, gli uomini abrogarono definitivamente la legge della *Natura*, l'unica che sanciva la loro uguaglianza reale. È quindi dalla nostalgia della libertà perduta e a vantaggio dei ricchi²²⁸ – ci dice Rousseau – che nacque lo Stato e le sue leggi. La genesi della diseguaglianza può essere dunque definita come un lento allontanamento dallo stato *naturale* in cui «l'istituzione della

223 Il rapporto con l'altro dettato dal bisogno caratterizza anche l'origine delle lingue del Nord, dove, a differenza dei paesi meridionali, è l'ostilità del clima a rendere necessaria l'associazione degli uomini. Cfr. J.-J. Rousseau, *Saggio sull'origine delle lingue, in cui si parla della melodia e dell'imitazione musicale*, Einaudi, Torino, 1989, p. 75-76: «L'ozio che nutre le passioni fece posto al lavoro che le reprime. Prima di pensare a vivere felici, bisognava pensare a vivere. Se il bisogno reciproco unì gli uomini meglio di quanto non avrebbe fatto il sentimento, la società si formò solo grazie all'industriosità; il continuo pericolo di morire non permetteva di limitarsi alla lingua del gesto, e la prima parola fra di loro non fu *amatemi*, ma *aiutatemi*».

224 J.-J. Rousseau, *Origine della diseguaglianza*, cit., p. 83.

225 *Ibidem*.

226 *Ivi*, p. 86.

227 *Ivi*, p. 88.

228 Cfr. G. Manfredi, *op. cit.*, p. 182: «Ecco allora che le esigenze collettive di pace e giustizia, su cui il ricco gioca per acquisire consenso, finiscono per essergli non più contraddittorie, ma vantaggiose: *pace* vuol dire garanzia di continuità per il lavoro subordinato e *giustizia* protezione della proprietà privata».

legge e del diritto di proprietà ne fu il primo momento, l'istituzione della magistratura il secondo, e il terzo e ultimo fu il mutamento del potere da legittimo in arbitrario»²²⁹, che rese tutti schiavi di un solo padrone. Anche senza giungere all'estremità costituita dalla tirannide, si può comprendere il paradosso in cui l'uomo incappa entrando in società, divenendo bisognoso di una legge esterna e coercitiva per garantire ciò che precedentemente era semplicemente spontaneo, perdendo l'autosufficienza che lo caratterizzava, divenendo schiavo e rivale dei suoi simili. È dunque ormai chiaro che ad avviso di Rousseau «come per stabilire la schiavitù è stato necessario far violenza alla natura, così per perpetuare questo diritto è stato necessario mutare la natura stessa»²³⁰: è quindi impossibile tornare all'origine; la caduta dall'Eden primordiale ha irreversibilmente cambiato il genere umano.

§ 3.1 La *funzionale* diseguaglianza delle donne

Nell'opera appena considerata Rousseau perviene a significative conclusioni riguardo alla genesi della diseguaglianza, ma manca di trarre – o almeno di esplicitare – le conseguenze per quanto concerne la specificità della condizione femminile. Se il nostro filosofo esprime apertamente il suo apprezzamento per i nobili sentimenti a cui il cuore umano si apre con la sedentarietà e la coabitazione, pur notando che con la famiglia ha origine anche la divisione sessuale del lavoro, si rifiuta, però, di ammettere che l'istituzione matrimoniale stessa, fondata sull'idea di proprietà privata e di possesso, sia l'origine della subordinazione delle donne. Anche qui, dunque, permane l'ambiguità del nostro pensatore, che, se da una parte è sensibile al tema dell'ingiustizia e anche a quella particolare subita dalle donne, pur scoprendo l'origine storica e l'illegittimità della diseguaglianza sociale e la non naturalità del matrimonio monogamico, non cessa di appellarsi al rassicurante mito della *Famiglia* e della *Natura* che giustificano lo *status quo*. Di certo non dimostra ingenuità nei confronti delle ripercussioni culturali nella definizione dei due sessi, quando nell'*Emilio*

229 J.-J. Rousseau, *Origine della diseguaglianza*, cit., p. 99.

230 *Ivi*, p. 96.

sottolinea che:

Non bisogna confondere tra ciò che è naturale nello stato selvaggio e ciò che è naturale nello stato civile. Nel primo stato, tutte le donne sono adatte a tutti gli uomini, perché gli uni e le altre non hanno ancora che una sola forma di vita, quella primitiva e comune; nel secondo, invece, poiché ogni carattere si sviluppa sotto l'influenza delle istituzioni sociali e ogni mente riceve una sua particolare formazione, determinata non dalla sola educazione, ma dal concorso più o meno felice dell'educazione e dell'indole, non è possibile unire uomini e donne reciprocamente adatti, senza prima farli conoscere²³¹.

Mentre nello stato originario l'uomo è sostanzialmente *neutro* – seppur biologicamente maschio o femmina –, la differenza sessuale si instaura con la vita sociale, dove la divisione del lavoro sigilla la mutua e asimmetrica dipendenza dei sessi. Se anche agli occhi di Rousseau ormai il sesso è indistricabile dal genere²³², quest'ultimo, pur avendo mostrato la propria contingenza, è visto – e voluto – come imm modificabile, attraverso il continuo richiamo alla *Natura*, invocata ancora in quanto legge eterna. Infatti, sebbene distingua l'aspetto fisico-naturale, proprio dello stato selvaggio, da quello morale, nato con la civilizzazione, il nostro filosofo presenta le conseguenze morali della differenza sessuale come necessarie – *naturali* –, giocando appositamente con l'ambiguità semantica di “naturale”, la quale permette di confondere il significato di “giusto e inviolabile” con quello di “abituale in quanto storicamente sedimentato”. La *naturale* asimmetria dei doveri – che gravano maggiormente sulle donne – non è quindi un'ingiustizia: “questa disgrazia, se può considerarsi tale per esse, è inseparabile dal loro sesso, e mai se ne libereranno, se non per soffrirne altre ben più crudeli”²³³. Rousseau si impegna, dunque, a proteggere il *genere* femminile, anche se sinonimo di schiavitù della donna, in quanto funzionale alla famiglia: il primo legame della società, così determinante da detenere il potere di di corromperla ma anche di risanarla. Come abbiamo visto, è infatti solo in quanto

231 J-J. Rousseau, *Emilio o Dell'educazione*, cit., libro V, p. 569.

232 Cfr. M. Sandri, *op. cit.*, p. 300: «La distinzione tra un ruolo maschile ed uno femminile è invece legata al genere, deriva da “ciò che è naturale nello stato civile”, è un portato della civilizzazione e dunque non è destinata a restare invariata lungo i secoli, come ci si può attendere per una legge di natura o per l'istinto che guida infallibilmente gli animali».

233 J-J. Rousseau, *Emilio o Dell'educazione*, cit., libro V, p. 513.

madre e moglie che il femminile dispiega il proprio potere salvifico, poiché, a ben guardare, è la famiglia il vero e unico antidoto offerto dalla filosofia rousseauiana. Ciò che terrorizza maggiormente il nostro pensatore è proprio la scomparsa di questa rassicurante ed efficace istituzione: biasima pertanto la società borghese poiché con il ceto soffoca a tal punto il grido della *Natura* che «il padrone e lo schiavo non hanno più famiglia, ciascuno dei due non s'interessa che alla propria condizione»²³⁴, così come anche Platone, il quale si è macchiato della stessa colpa nella sua *Repubblica*, dove, «dopo aver eliminato dalla sua costituzione le famiglie private, non sapendo che fare delle donne, si vide costretto a farne degli uomini»²³⁵. La famiglia e la dimensione morale, quindi, acquisiscono la propria rilevanza agli occhi di Rousseau in quanto armi politiche: esse influenzano a tal punto la società che un buon governo diviene impensabile senza la cittadinanza di onesti mariti e virtuose mogli²³⁶. Il ruolo delle donne, allora, si esplica sì rigorosamente nel privato, ma non rimane confinato tra le mura domestiche, dimostrando il proprio valore sociale: guardando al modello offerto da Giulia Wolmar, che con la devozione ai propri doveri coniugali realizza l'armonia nell'intera comunità di Clarens, Rousseau chiede a tutte le donne di non sottrarsi alle proprie responsabilità politiche. Ecco il suo appello, dedicato in particolare alla sue concittadine, ma rivolto a tutta questa preziosa metà del genere umano:

Spetta a voi, con il vostro impero amabile e innocente, col vostro spirito insinuante, conservare nello Stato l'amore per le leggi e la concordia fra i cittadini, riappacificare con fortunati matrimoni le famiglie divise, e soprattutto correggere con la dolcezza persuasiva delle vostre lezioni e le grazie modeste della vostra conversazione i capricci che i nostri giovani acquistano in altri Paesi²³⁷.

Se le sue donne ideali e l'amore stesso, in quanto veicoli morali, sono idoli irrinunciabili per la rassicurante felicità che garantiscono, anche l'asimmetria della differenza sessuale è giustificabile in quanto utile: essa costituisce il sacrificio

²³⁴ *Ivi*, libro V, p. 570.

²³⁵ *Ivi*, libro V, p. 503.

²³⁶ Cfr. *Ibidem*: «Come se non fosse l'affetto per quella piccola patria che è la famiglia il necessario presupposto dell'attaccamento alla patria più grande!».

²³⁷ J.-J. Rousseau, *Origine della diseguaglianza*, cit., p. 25.

necessario per l'attuazione del progetto rousseauiano, nel quale la dimensione privata diventa strumento efficace per cambiare il reale, per combattere l'attuale uniformità omologante che si accompagna all'ingiusta disuguaglianza sociale, riportando in vigore l'unica Legge legittima. Poiché l'assoluta autonomia dell'uomo solitario è ormai irraggiungibile, Sofia è allora l'unico vincolo necessario alla libertà di Emilio. Nell'amore, infatti, l'irriducibile differenza che intercorre tra i sessi – incomparabilmente diversi – permette la relazione con l'altro senza rivalità né competizione, liberando l'uomo dal funesto amor proprio che esplode con la società. Il valore emancipatore della pedagogia della *Natura* ammette però un'importante eccezione, escludendo dai suoi obiettivi la subordinazione delle donne, le quali, “perché abbiano il necessario, perché si mantengano nella loro condizione di vita, occorre che gli uomini glielo concedano, che vogliano concederlo e che le stimino degne di ciò”²³⁸. Poiché l'uguaglianza tra i sessi è *innaturale*, la famiglia ideale – anche se fondata su un legame matrimoniale non di convenienza, bensì basato sull'affetto reciproco – è quella in cui la complementarietà dei sessi si traduce in una gerarchia in cui l'uomo è il capo e la donna sua fedele e obbediente compagna.

Nella sua critica alla confusione e all'ingiustizia che regnano nella modernità, Rousseau si aggrappa, dunque, al femminile in quanto perno morale della famiglia – radicata sì sulla disuguaglianza sociale che caratterizza la moglie rispetto al marito, ma pur sempre solida istituzione dell'ordine politico –, senza considerare le donne in quanto individui, forse ancora troppo ancorato alla sua realtà per poter immaginare un mondo in cui esse possano essere soggetti indipendenti senza le tanto temute conseguenze: il disordine politico, la scomparsa dell'amore e del genere umano.

È quindi impossibile affermare l'uguaglianza *universale* degli uomini finché “la donna è fatta per cedere all'uomo e per sopportarne persino l'ingiustizia”²³⁹.

238 J.-J. Rousseau, *Emilio o Dell'educazione*, cit., libro V, p. 506.

239 *Ivi*, libro V, p. 555.

PARTE SECONDA

Engels e il femminile

1. Il socialismo e la questione della donna

Donne rese incapaci di partorire, fanciulli storpi, uomini esauriti, membra maciullate, intere generazioni rovinate, indebolite e malate, e tutto soltanto per riempire la borsa alla borghesia!¹

Proseguendo la nostra indagine, cambiamo completamente atmosfera, spostandoci nel XIX secolo con la critica socialista alla modernità. Per comprendere il ruolo filosofico del femminile in questo contesto, prenderemo in esame soprattutto le opere di Friedrich Engels, fondatore, insieme a Karl Marx, del materialismo storico – che afferma l'influenza del modo di produzione della vita materiale sull'aspetto intellettuale, morale e politico dell'uomo –, in cui viene esplicitamente tematizzata la questione femminile. In particolare, suscitano il nostro interesse le due opere che costituiscono le esposizioni più sistematiche del pensiero socialista riguardo alla subordinazione della donna e che influenzeranno maggiormente il movimento femminista del Novecento, ovvero *L'origine della famiglia, della proprietà privata e dello Stato* (1884) di Engels e il testo di August Bebel, *La donna e il socialismo* (1879).

L'obiettivo critico del socialismo scientifico – basato sull'analisi rigorosa delle leggi economiche che regolano la storia – è la società borghese, che è caratterizzata dal modo di produzione capitalistico, in cui le condizioni materiali della produzione sono di proprietà della classe borghese, la quale sfrutta il lavoro del proletariato – ovvero la classe che è costretta a vendere la propria forza produttiva per sopravvivere – con l'unico scopo di aumentare il proprio capitale. La modernità, quindi, si configura essenzialmente come il regno degli antagonismi – innanzitutto tra classi, tra i capitalisti e il proletariato, tra l'opulenza dei pochi e la massa sempre crescente dei pauperizzati, ma anche tra le sovraffollate città e la campagna, tra l'industria e

¹ F. Engels, *La situazione della classe operaia in Inghilterra*, Lotta Comunista, Milano 2011, p. 239.

l'agricoltura, tra l'Occidente e l'Oriente – in cui l'unica legge in vigore è quella del guadagno della classe dominante. La Rivoluzione Industriale ha radicalmente mutato la società, e i suoi effetti, dunque, toccano anche la sfera privata degli uomini: infatti, «la borghesia ha squarciato il velo sentimentale dei rapporti familiari e ne ha fatto un puro rapporto di denaro»². A questo riguardo, di cruciale importanza sono i cambiamenti che investono la donna: anch'ella, nella logica capitalistica, viene ridotta a mero strumento di produzione, non soltanto in quanto moglie, ma anche nelle inedite vesti di *operaia*.

Pertanto, anche la critica socialista alla modernità testimonia l'importanza filosofica della “donna”, la quale è presente sia come simbolo della corruzione moderna, rappresentando insieme agli operai la classe degli *oppressi*, sia come elemento necessario al superamento della condizione attuale nella lotta al capitalismo per la libertà e l'uguaglianza. Infatti, l'attuazione della rivoluzione comunista, che mira al rovesciamento della società attuale per liberare l'intera umanità da ogni forma di schiavitù, necessita dell'alleanza del sesso e della classe subordinati. Inoltre, sia Engels che Bebel, analizzando la preistoria dell'umanità, vedono nella “scoperta” del *matriarcato* una valida dimostrazione della non eternità della società – e della famiglia – borghese e soprattutto la possibilità del suo superamento. Nel pensiero socialista, quindi, la donna è protagonista del passato glorioso dell'*Urkommunismus*, in cui regnava la pace, l'armonia e il diritto materno, è profondamente toccata dall'attualità ed è esplicitamente presente negli obiettivi futuri. Cominciamo ora con lo sguardo sull'attualità.

§ 1.1 La grande industria moderna e la crisi della *famiglia*

Per quanto concerne la critica alla modernità, ci avvaliamo dell'analisi contenuta nell'opera di Engels *La situazione della classe operaia in Inghilterra*, pubblicata nel 1845, in seguito a ventuno mesi di osservazioni dirette. Seppur sia stato scritto da un

² K. Marx – F. Engels, *Manifesto del Partito Comunista*, trad. it., Rizzoli, Milano 2001, p. 55.

Engels ventiquattrenne e che dunque, come affermerà egli stesso, «nei suoi pregi come nei suoi difetti esso reca l'impronta della giovane età del suo autore»³, questo testo costituisce una preziosa e dettagliata esposizione degli effetti *occultati* della prima fase dell'industrializzazione.

L'opera è dedicata agli operai: è infatti per denunciare al meglio la loro condizione che Engels ha sentito il bisogno di non accontentarsi di una conoscenza astratta, decidendo dunque di vivere in mezzo a loro, come egli ci dichiara: «ho rinunciato alla compagnia e ai trattenimenti, al vino Porto e allo champagne delle classi medie, ho dedicato le mie ore libere quasi esclusivamente a frequentare semplici operai»⁴. Non ci troviamo più nell'*ideale* tanto caro a Rousseau, non ci viene offerta una versione romanzata della realtà, bensì la descrizione dei suoi più crudi dettagli: infatti, «la situazione della classe operaia è il terreno reale e il punto di partenza di tutti i movimenti sociali del nostro tempo, poiché è la vetta più alta e più scoperta della nostra attuale miseria sociale»⁵. La scelta del caso inglese non è casuale: l'Inghilterra, essendo il paese che ha dato i natali alla Rivoluzione Industriale, è il luogo in cui i suoi effetti sono più visibili, costituendo il modello classico dello sviluppo capitalistico.

Immergendoci nella storia del proletariato, scopriamo che essa è tanto tragica quanto recente: ha infatti inizio intorno alla metà del Settecento con l'invenzione delle varie macchine per la filatura e soprattutto con la macchina a vapore di James Watt. Prima del fatidico sconvolgimento, l'Inghilterra era un paese come molti altri, con piccole città e campagne popolate, e con un'industria artigianale. Nel periodo manifatturiero, infatti, gli operai – che non erano ancora proletari, ovvero nullatenenti – del settore tessile, il primo che verrà rivoluzionato, lavoravano perlopiù in famiglia e in campagna. Anche l'epoca precedente alla grande industria non è di certo idilliaca agli occhi di Engels, il quale vi rintraccia già gli antagonismi di classe – dove in questo caso a dominare era quella aristocratica – che il capitalismo esaspererà. I lavoratori, dunque, erano già asserviti e costretti a lavorare, impediti a sviluppare la propria vita

3 F. Engels, *La situazione della classe operaia in Inghilterra*, cit., p. 35.

4 *Ivi*, p. 53.

5 *Ivi*, p. 57.

spirituale e intellettuale, e tuttavia «erano gente rispettabile e buoni padri di famiglia, vivevano moralmente poiché non avevano occasione di essere immorali [...]; i rapporti di famiglia patriarcali rimanevano invariati finché i figli non fossero essi stessi sposati»⁶. Il rapido sviluppo che ha trasformato l'Inghilterra in «un paese che non ha pari, con una capitale di due milioni e mezzo di abitanti, gigantesche città industriali, un'industria che rifornisce il mondo intero e che fabbrica quasi tutto con l'aiuto delle macchine più complesse»⁷ ha necessitato fin da subito, però, di braccia *proletarie*. E se i tratti che caratterizzano la grande industria moderna sono la sostituzione del lavoro manuale con le macchine, lo sfruttamento intensivo delle risorse naturali e l'estrema divisione del lavoro, le sue nefaste conseguenze minacciano la stessa esistenza dei salariati che quotidianamente la mettono in moto.

Per mostrarci la vera faccia della modernità Engels ci accompagna nelle grandi città industriali, nei loro meandri *volutamente* nascosti, dipingendoci uno scenario per certi versi affine a quello descrittoci da Rousseau. La città simbolo non è più Parigi bensì Londra, la capitale commerciale del mondo. Se la sua imponenza non rimane inosservata, i suoi altissimi costi, pur essendo sotto gli occhi di tutti, costituiscono una verità troppo scomoda per la borghesia e perciò taciuta. «Gli operai inglesi chiamano ciò assassinio sociale, e accusano l'intera società di commettere continuamente questo crimine. Hanno forse torto?»⁸ – ci domanda Engels. Ma l'enorme quantità di persone che affolla la città è diventata ormai un agglomerato di monadi governate soltanto dal proprio interesse, troppo impegnate dalle proprie faccende per accorgersi che, proprio a fianco a loro, ogni giorno alcuni di loro muoiono letteralmente di fame. E la drammaticità è acuita dal fatto che la capitale britannica non costituisce semplicemente un fatale caso isolato, ma «ciò che vale per Londra vale anche per Manchester, Birmingham e Leeds, vale per tutte le grandi città. Dappertutto barbara indifferenza, duro egoismo da un lato, e miseria indicibile dall'altro, dappertutto la guerra sociale»⁹:

6 *Ivi*, p. 63.

7 *Ivi*, p. 76.

8 *Ivi*, p. 87.

9 *Ivi*, p. 86.

i focolai della degenerazione moderna si moltiplicano e si espandono sempre più. Per comprendere l'entità dei danni, Engels ci conduce nelle parti meno turistiche e famose delle città, nei cosiddetti “*quartieri brutti*”, quelli in cui vive la manodopera della modernità, che costituisce peraltro la maggior parte della popolazione urbana: «nei casi più favorevoli vi è un borghese ogni due, spesso anche ogni tre e talvolta ogni quattro operai»¹⁰. Queste peculiari zone residenziali costellano le periferie di ogni città industriale, a volte si trovano persino a due passi dalle zone più centrali, dalle quali le separano solo alcuni edifici, i quali «tuttavia sono pur sempre sufficienti a nascondere ai ricchi signori e alle ricche dame, dallo stomaco forte e dai nervi deboli, la miseria e il sudiciume che costituiscono il complemento della loro ricchezza e del loro lusso»¹¹. Questi quartieri si somigliano tutti e sono facilmente riconoscibili: le strade che li attraversano sono impercorribili, piene di immondizia e latrine a cielo aperto, l'aria che si respira è malsana e maleodorante, le case sono fatiscenti, umide e inospitali eppure sovraffollate, l'acqua disponibile è già sporca, la luce è scarsa mentre la cenere e il fumo sono ovunque. Anche la descrizione più minuziosa risulta essere inefficace agli occhi del nostro filosofo, il quale sottolinea l'impossibilità di raccontare una così angusta realtà, affermando: «Se si vuole vedere di quanto poco spazio per muoversi, di quanta poca aria – e che aria! – per respirare necessiti l'uomo, in caso di bisogno, con quanta poca civiltà egli possa esistere, basta venire qui»¹². L'abitazione, da rifugio quale dovrebbe essere, diventa per la maggior parte degli uomini vera e propria minaccia alla salute, poiché la logica della convenienza insegna che «*non vi è baracca tanto brutta che non si trovi un povero impossibilitato a pagarne una migliore*»¹³. Se Manchester è la prima città industriale del mondo, costituendo quindi il modello classico di questa urbanistica ipocrita, tutte le altre città sorelle le somigliano per lo stridente contrasto tra la naturale bellezza della loro posizione geografica e la repellenza che suscita la miseria in cui versa la maggioranza della popolazione. Le

10 *Ivi*, p. 139.

11 *Ivi*, p. 111.

12 *Ivi*, p. 117.

13 *Ivi*, p. 118.

avverse condizioni materiali non minacciano soltanto la salute fisica degli uomini, ma attentano anche alla loro morale: «nelle abitazioni operaie di Manchester non vi è pulizia, non vi è comodità, e quindi non è possibile neppure una vera vita familiare»¹⁴, sottolinea Engels. A questo proposito, tra le atrocità causate dall'indigenza della classe proletaria, una in particolare spicca per la sua pericolosità: «nella grande maggioranza dei casi almeno *una* famiglia dorme in *una* sola stanza»¹⁵. La mancanza di spazi adeguati a una vita dignitosa arriva all'indecenza, rendendo necessaria la condivisione del letto da parte di tutti i componenti del nucleo familiare e non solo, spesso anche di sconosciuti. Engels riporta insistentemente numerosi rapporti ufficiali che testimoniano l'orrore suscitato dalla promiscuità in cui molti individui sono costretti a vivere: a Edimburgo «spesso due coppie di sposi abitano nella stessa stanza»¹⁶, così come un'inchiesta riguardante la città di Glasgow denuncia che «nelle case d'alloggio più infime dormono da dieci a dodici e talvolta venti persone di ambo i sessi e di tutte le età mescolate insieme, più o meno svestite, sul pavimento»¹⁷. La realtà supera di gran lungo i peggiori incubi – a noi noti – di Rousseau, ma in questo caso, non serve essere settecenteschi o conservatori per provare disgusto. E spostandoci la situazione può solo peggiorare: «A Leeds trovammo fratelli e sorelle e dozzinanti di ambo i sessi che dividevano la stessa stanza da letto coi genitori; ne derivano conseguenze il cui solo pensiero ripugna ai sentimenti umani»¹⁸, riferisce un altro rapporto. La degenerazione che ne deriva è così prevedibile che non necessita di ulteriori descrizioni; Engels si limita soltanto a condannarla aspramente, affermando: «Ognuna di queste case è un focolaio di delitti ed è teatro di azioni che rivoltano la coscienza umana e che forse, senza questo concentramento forzato di immoralità, non avverrebbero mai»¹⁹.

Certamente la suddetta situazione non è la sorte dell'intera classe proletaria, ma,

14 *Ivi*, p. 128.

15 *Ivi*, p. 139.

16 *Ivi*, p. 97.

17 *Ivi*, pp. 100-101.

18 *Ivi*, p. 103.

19 *Ivi*, pp. 130-131.

poiché la precarietà è ciò che contraddistingue il suo destino, nessun operaio è mai al sicuro. La media guadagna un salario insufficiente a una vita dignitosa: non possiede vestiti adeguati al clima, non può permettersi un'alimentazione sana, dovendosi spesso accontentare di cibi putrefatti o adulterati dai commercianti – come ci ricorda Engels, «migliaia di famiglie, molto più oneste, molto più stimabili di tutti i ricchi di Londra, si trovano in queste condizioni indegne di un essere umano»²⁰ –, ma il pericolo più temuto e sempre in agguato è quello della disoccupazione, che significa morte certa. Vi sono alcuni, infatti, che non possono nemmeno “godere” di un letto condiviso, e tra i più indigenti – i senza tetto – la componente *femminile* è preponderante, come testimonia un rapporto pubblicato dal *Times* nel 1843: «nelle zone più lussuose della città più ricca del mondo, notte per notte, da un inverno all'altro, si possono trovare donne, donne giovani quanto all'età, vecchie per i peccati e per le sofferenze, reiette della società, che marciscono per fame, sporcizia e malattie»²¹.

La guerra sociale, però, non si limita all'antagonismo tra le due classi, ma divampa anche al loro interno con la più sfrenata concorrenza, che nel caso del proletariato non fa che acuire la loro miseria, abbassando il salario minimo. Alla pressione esercitata dagli operai “sovranumerari” – la *necessaria* riserva di manodopera per i momenti più produttivi – e ai temibili immigrati – educati fin da piccoli ad accontentarsi –, con la grande industria moderna si aggiunge la concorrenza del lavoro *femminile* e minorile. Se la tecnica ha eliminato la forza muscolare dai requisiti obbligatori del salariato, «la borghesia ha sfruttato largamente, al fine di abbassare il salario, la possibilità offertale dal lavoro a macchina, di impiegare e sfruttare le donne e i fanciulli»²², in modo tale che, se la paga individuale è minore, l'intera famiglia è costretta a lavorare per sopravvivere. La situazione della precarietà rende la condizione proletaria peggiore di quella dello schiavo o del servo della gleba, poiché «l'operaio è di diritto e di fatto uno schiavo della classe abbiente, della borghesia, suo schiavo al punto che viene venduto come una merce e, come per una merce, il suo prezzo sale e

20 *Ivi*, p. 93.

21 *Ivi*, pp. 94-95.

22 *Ivi*, p. 143.

scende»²³, in base al rapporto tra la domanda e l'offerta.

Le conseguenze, terribili sia dal punto di vista fisico sia da quello morale, sono tangibili e testimoniate da rapporti ufficiali. Lo stile di vita malsano che viene loro imposto si riflette visibilmente sulle condizioni sanitarie, creando un indebolimento generale della classe proletaria: privati di un'assistenza medica adeguata e malnutriti fin da piccoli, hanno tutti un aspetto malato, affetti di tisi e dalle più svariate patologie. Solo tra i proletari viene registrato un abbassamento della durata media della vita e un'elevata mortalità infantile, causata anche dal vuoto lasciato dal lavoro extradomestico femminile: infatti, «in molte famiglie la donna lavora fuori di casa come l'uomo, e di conseguenza i bambini vengono completamente trascurati: essi devono rimanere rinchiusi o essere dati in custodia dietro pagamento»²⁴. Per quanto riguarda l'educazione, la situazione è altrettanto drammatica: l'istruzione anche laddove sia diventata obbligatoria, viene ostacolata dalla classe dominante, alla quale da sempre conviene l'ignoranza: anche le scuole serali e domenicali risultano quindi palliativi inefficaci. Privo di ogni forma di educazione e condannato all'insicurezza, l'operaio è costretto a vivere alla giornata, la quale nel migliore dei casi è occupata interamente dall'attività lavorativa, che per la sua ripetitività e meccanicità paralizza ogni altro pensiero: nelle fabbriche, infatti, «gli sforzi muscolari vengono in gran parte evitati e il lavoro stesso è divenuto insignificante, ma monotono al massimo grado»²⁵. E come se non bastasse, alla sera, tornando a casa estenuato, il proletario «trova un'abitazione priva di ogni comodità, umida, sgradevole e sudicia; [...] deve avere *qualcosa* per cui valga la pena di lavorare, che gli renda sopportabile la prospettiva delle fatiche del giorno successivo»²⁶, accontentandosi di annegare le sue preoccupazioni, almeno per un paio d'ore, nell'alcol. La mancanza di un'attrattiva valida nella propria dimora lo conduce *inevitabilmente* in una delle numerosissime osterie, in cui regna la corruzione morale, «se, oltre alle consuete conseguenze dell'ubriachezza, si pensa che uomini e

23 *Ivi*, p. 145.

24 *Ivi*, pp. 177-178.

25 *Ivi*, p. 189.

26 *Ivi*, p. 171.

donne di tutte le età, perfino fanciulli, spesso anche madri con i loro piccoli in braccio, si incontrano qui con le vittime più degradate del regime borghese, con ladri, truffatori e prostitute»²⁷. Queste ultime costituiscono l'unico altro piacere che viene concesso agli operai dalla classe borghese, la quale è doppiamente responsabile dell'aumento di questo fenomeno: essa lo finanzia dopo averne causato la nascita; «quante di esse non debbono alla seduzione di un borghese se per vivere sono costrette a offrire a buon mercato il loro corpo ai passanti?»²⁸. L'ipocrisia che caratterizza la classe dominante le impedisce però di riconoscere i veri colpevoli dei vizi dei proletari, tanto che «ubriachezza, mancanza di freno nei rapporti sessuali, rozzezza e mancanza di rispetto per la proprietà sono le accuse principali mosse loro dai borghesi»²⁹. Engels, invece, cerca di dimostrarci che il risultato più atroce della modernità è la sottrazione della libertà e dunque della dignità alla maggioranza della popolazione per il vantaggio di pochi, affermando esplicitamente che «a causa del trattamento brutale e abbrutente della borghesia, l'operaio diventa appunto un oggetto privo di volontà, come l'acqua, e con la stessa necessità è sottoposto alle leggi della natura»³⁰: l'estrema ostilità delle condizioni materiali lo piega e lo costringe, senza lasciargli molte alternative.

Ma il paradosso è che, nonostante la vita che conduce, passiva e priva di ogni progettualità, sia propria delle bestie, «nella vita quotidiana, l'operaio è di gran lunga più umano del borghese»³¹: è lui a provare compassione per i mendicanti e ad aiutare come può i più bisognosi, mentre i suoi padroni, seppur dotti e formalmente irreprendibili cristiani, sono schiavi del loro idolo, il denaro e corrotti dall'egoismo.

Ora, per comprendere meglio le reali protagoniste della modernità, ovvero le macchine, è necessario seguire Engels anche all'interno delle fabbriche. Nel loro uso capitalistico le macchine operano contro l'operaio; ogni loro perfezionamento lo danneggia, avvantaggiando il loro proprietario. Come abbiamo visto, esse introducono nelle fabbriche le donne e i bambini, i quali risultano essere più convenienti degli

27 *Ivi*, p. 197.

28 *Ivi*, p. 198.

29 *Ivi*, p. 196.

30 *Ivi*, p. 200.

31 *Ivi*, p. 194.

uomini adulti, in quanto più agili e a basso costo. E se il sistema di fabbrica è generalizzato a tutti i settori industriali, in quello tessile la manodopera femminile supera addirittura quella maschile. Gli effetti di questa radicale innovazione sono sempre gli stessi: «necessariamente l'occupazione della donna nella fabbrica disgrega totalmente la famiglia, e questa disgregazione, nelle condizioni attuali della società, che poggiano sulla famiglia, ha le conseguenze moralmente più degradanti tanto per i coniugi quanto per i figli»³². Engels rintraccia anche qui il carattere antagonistico della modernità: la redditizia entrata delle donne nel mondo del lavoro extra-domestico causa una vera e propria crisi della famiglia tradizionale, una delle istituzioni su cui poggia la società borghese. È quindi confermato anche in questo ambito la centralità del ruolo *femminile* all'interno della famiglia: in quanto madre, la sua cura dei bambini è essenziale e insostituibile, e in quanto moglie è “angelo del focolare” e la preziosa compagna dell'uomo, che lo preserva dai vizi. Nell'ambiente essenzialmente insalubre della fabbrica, dove l'aria è tossica, e il lavoro assume ritmi disumani – quelli della macchina –, con turni estenuanti e anche notturni, «le deformazioni, che sono la conseguenza di un orario di lavoro troppo prolungato, assumono nella donna un aspetto anche più grave»³³, andando a minacciare la sua stessa funzione riproduttiva. Le temperature infernali, necessarie all'industria, accelerano o ritardano la maturazione sessuale, le “malattie professionali” ostacolano la gravidanza e le fortunate operaie che riescono a dare alla luce il proprio figlio sono costrette ad abbandonarlo poche ore dopo la sua nascita e «non è neppure infrequente il caso che partoriscono direttamente in fabbrica, tra le macchine»³⁴. In queste circostanze, il ruolo materno diviene praticamente impossibile, mettendo in pericolo la stessa sopravvivenza della prole: «infatti, se la donna trascorre nelle fabbriche 12-13 ore al giorno, e l'uomo lavora nello stesso luogo o altrove, quali possono essere i risultati per i bambini?»³⁵, ci incalza Engels. La missione familiare delle donne – che anche qui, a ottant'anni dalla

32 *Ivi*, p. 215.

33 *Ivi*, p. 233.

34 *Ibidem*.

35 *Ivi*, p. 214.

pubblicazione dell'*Émile*, non viene messa in discussione – è però ostacolata ben prima del matrimonio, privando il sesso femminile di un'adeguata formazione: infatti, «naturalmente, una fanciulla che dall'età di nove anni lavora in fabbrica, non ha la possibilità di impraticarsi dei lavori domestici»³⁶. Al contrario, ella cresce in un ambiente ostile alla famiglia tradizionale, che mina con la sua totale promiscuità alle sue fondamenta, cioè la differenza dei sessi: infatti, «l'inevitabile accostamento tra essi, l'affollamento in uno spazio ristretto di persone alle quali non è stata data alcuna istruzione né intellettuale né morale, non sono certo le condizioni più indicate per lo sviluppo del carattere femminile»³⁷, precisa Engels. Spesso diviene addirittura preferibile la prostituzione al destino di operaia, poiché nelle fabbriche le donne sono doppiamente subordinate ai proprietari rispetto ai colleghi maschi: infatti, «il fabbricante è signore del corpo e delle attrattive delle sue operaie»³⁸, senza dover neppure pagare per questo servizio. Un tale sopruso è senza precedenti anche se esaminato dal punto di vista *maschile*, in quanto «il servo della gleba era debitore al suo padrone dello *jus primae noctis*, e il libero operaio è debitore al suo padrone non soltanto del diritto della prima notte, ma di *ogni* notte»³⁹.

A volte la sorte della famiglia moderna non è la sua dissoluzione, bensì il suo capovolgimento: la madre guadagna il salario, mentre il padre si occupa del lavoro domestico e della cura dei bambini. Anche questa rivoluzionaria modificazione viene riportata con orrore da Engels⁴⁰, il quale sembra spaventato soprattutto dai pericoli corsi dall'*uomo*, quando afferma in proposito: «è facile immaginare quale giustificata esasperazione provochi presso gli operai questa castrazione di fatto, e quale inversione di tutti i rapporti familiari ne derivi»⁴¹. Proprio come Rousseau, anche Engels critica

36 *Ivi*, p. 219.

37 *Ivi*, p. 220.

38 *Ivi*, p. 221.

39 *Ivi*, p. 258.

40 Cfr. H. Hartmann, *Capitalism, Patriarchy, and Job Segregation by Sex*, in «Signs», n. 1 (1976), p. 139: «Yet despite Engels's acknowledgment in *The Origin of the Family, Private Property, and the State* (New York: International Publishers, 1972), that men oppress women in the family, he did not see that oppression as based on the control of the women's labor, and, if anything, he seems to lament the passing of male-controlled family».

41 F. Engels, *La situazione della classe operaia in Inghilterra*, cit., p. 216.

aspramente la modernità, in quanto, spingendo le donne fuori dall'ambito privato a cui erano confinate, diviene colpevole della confusione dei sessi, che mette in crisi l'identità sessuata, sottolineando: «Eppure questa situazione che svirilizza l'uomo e toglie alla donna la sua femminilità, senza riuscire a dare all'uomo una vera femminilità e alla donna una vera virilità, questa situazione che nel modo più infame degrada i due sessi e con loro l'umanità, è la conseguenza ultima della nostra tanto decantata civiltà»⁴². Engels, però, sembra essere più chiaro per quanto riguarda l'illegittimità di ogni forma di supremazia tra i sessi: «Se la supremazia della donna sull'uomo, che inevitabilmente è provocata dal sistema di fabbrica, è inumana, anche l'originaria supremazia dell'uomo sulla donna doveva essere inumana»⁴³. Se egli ritiene sicuramente inaccettabile che un marito venga mantenuto dalla sua consorte, la sua condanna è rivolta al fondamento economico della famiglia, che diventa l'elemento primario e costrittivo, antagonista al sentimento: infatti, «l'operaio non può sfuggire alla famiglia, deve vivere in essa, e questa necessità porta a continue rotture e liti familiari, che agiscono in modo estremamente negativo sulla morale tanto dei coniugi quanto, e ancor più, dei loro figli»⁴⁴. Ma dal momento che nella società attuale la famiglia patriarcale, seppur in crisi, è vista ancora come un'istituzione imprescindibile sia dal punto di vista economico sia da quello morale, il lavoro *femminile* risulta ancora più esecrabile agli occhi di Engels.

Insomma, i dati riportati sono inequivocabili, eppure persino l'allarmante tasso di criminalità, costantemente crescente in Inghilterra, non riesce a scuotere la borghesia; lo stato di guerra totale di tutti contro tutti, è palese, ma la borghesia sembra cieca. Inoltre, il nostro filosofo rintraccia anche l'aspetto catartico della grande industria moderna, poiché «le grandi città hanno reso acuta la malattia dell'organismo sociale, che nelle campagne si presentava in forma cronica, e con ciò stesso ne hanno messo in luce la vera essenza e il modo giusto per guarirla»⁴⁵. È la sempre più numerosa classe

42 *Ivi*, pp. 217-218.

43 *Ivi*, p. 218.

44 *Ivi*, p. 199.

45 *Ivi*, p. 192.

operaia che, essendo – tragicamente – più vicina alla verità e ormai più consapevole di essa, può fungere da farmaco, iniziando a difendere la propria umanità, opponendosi allo sfruttamento borghese. Il compito che le è affidato è altissimo: porre fine alla guerra sociale per la salvezza di tutti, anche dei borghesi.

§ 1.2 L'oppressione della donna nella società borghese

Proseguiamo nella critica socialista alla modernità immergendoci ora nel testo di August Bebel, teorico marxista e fervente politico, *La donna e il socialismo*, pubblicato per la prima volta nel 1879 ed esplicitamente dedicato alla questione femminile. Se nel socialismo la liberazione della donna è sempre annessa a quella della classe operaia, costituendo, infatti, una causa comune, Bebel ha il merito⁴⁶ di riconoscere nell'oppressione femminile una sua peculiare tragicità, che la rende un problema sociale della massima urgenza: «Se esaminiamo la storia, vediamo che tanto la donna quanto l'operaio sono giunti soltanto da poco tempo ad acquistare la coscienza della loro condizione servile; ma la donna meno dell'operaio, poiché essa di regola trovasi in una condizione inferiore a lui e da lui stesso fu ed è considerata e trattata come un essere inferiore»⁴⁷, afferma l'autore. Bebel, che denuncia quindi senza mezzi termini la colpevolezza degli uomini, anche di quelli a loro volta *oppressi*, nella sezione *la donna nel presente* ci offre una dettagliata fenomenologia della subordinazione femminile nella società borghese.

L'ambito protagonista dell'indagine è il matrimonio e la sua crisi nell'epoca moderna: come già notato da Engels, il vincolo coniugale nell'attuale società è essenzialmente fallimentare perché impedisce il suo stesso fondamento – che viene riconosciuto ufficialmente come tale – cioè l'amore tra i consorti. Inoltre esso è persino

46 Cfr. M. R. Manieri, *Donna e Capitale. Comte, Mill e Marx sulla condizione della donna*, Marsilio, Venezia 1975, p. 106: «Il contributo del Bebel alla comprensione soprattutto del problema della donna è stato notevolissimo, anche perché egli chiaramente ha individuato alcuni tratti propri della questione femminile rispetto alla questione operaia tra le quali pur vede un intrinseco e inevitabile rapporto».

47 A. Bebel, *La donna e il socialismo. La donna nel passato, nel presente e nell'avvenire*, trad. it., Savelli, Roma 1973, p. 17.

precluso a molti uomini e a molte donne: «un matrimonio basato sul libero amore, pur essendo il solo rispondente ai fini della natura, non può essere per la generalità»⁴⁸, ci viene fatto notare. Se gli effetti più deleteri di questa situazione si manifestano a livello morale – innanzitutto con la privazione degli affetti più dolci, quelli famigliari –, ci viene ribadita la necessità di rintracciarne le cause nelle condizioni economiche della società. L'attenzione socialista all'influenza delle basi materiali in questo ambito si declina anche nello sguardo rivolto ai bisogni *fisici* dell'essere umano, in quanto basilari per il suo benessere globale. Tra questi vi è l'istinto sessuale, uno degli impulsi più primordiali e intensi, che se trascurato porta ad atroci conseguenze: «non c'è da stupirsi se l'astinenza sessuale all'epoca della maturità influisca in tale modo nell'uno e nell'altro sesso sul sistema nervoso e su tutto l'organismo umano, da generare le massime perturbazioni e aberrazioni, e, in date circostanze, anche la demenza e la morte»⁴⁹, ci avverte Bebel. Se è quindi un diritto di entrambi i sessi poter soddisfare questo istinto, per le donne ciò è possibile praticamente solo all'interno del legame matrimoniale, che diventa quindi necessario per la salute stessa. Poiché all'uomo – non mero animale – non basta però il soddisfacimento meccanico di questo istinto, bisogna che alla base dell'unione vi sia l'affinità e il sentimento tra l'uomo e la donna.

L'attualità testimonia invece la convenienza e il fattore economico come reali motori dei matrimoni: in particolare, «dalla maggior parte delle donne il matrimonio viene considerato come una specie di istituto di collocamento, in cui esse devono entrare a qualunque costo»⁵⁰. Se nei ceti alti, dove il legame coniugale è palesemente una questione di affari, la corruzione morale non viene neppure mascherata – infatti, Bebel evidenzia che «le pagine degli annunci di quasi tutti i nostri giornali sono diventate oggi altrettante agenzie di matrimoni»⁵¹ – la vita coniugale dei proletari, per i quali è impossibile un matrimonio di interesse, è però minacciata dalla precarietà delle condizioni materiali. Se, infatti, sono i salari troppo bassi e il progressivo

48 *Ivi*, p. 109.

49 *Ivi*, p. 102.

50 *Ivi*, p. 111.

51 *Ivi*, p. 121.

accentramento della proprietà a precludere a molti la possibilità di sposarsi, così come sono gli attuali vincoli sociali a comportare l'elevazione dell'età media dei coniugati, allora «il numero dei *matrimoni*, come *tutto lo stato morale*, dipendono unicamente dalle basi materiali della società»⁵². Le disumane condizioni economiche della classe proletaria influiscono anche sulla natalità – il fine stesso del matrimonio – che le donne sono ora costrette a controllare con mezzi illegali e a volte brutali; ma Bebel, a differenza della propaganda borghese che le dipinge come mostruose criminali, comprendendo le vere motivazioni delle loro azioni, non considera queste donne immorali, anzi ne tesse addirittura le lodi per le loro *nobili* intenzioni, affermando che «sono le donne più fedeli al loro dovere quelle che, per sottrarsi al dilemma di respingere il marito, e di dover soffocare violentemente l'istinto naturale, ovvero per la paura che il marito travi, come forse ne avrebbero desiderio, preferiscono correre il pericolo di servirsi di mezzi abortivi»⁵³. Sebbene conceda l'assoluzione alle ree confesse, Bebel conferma il consueto ordine tra i sessi che vuole la donna *ideale* devota e asservita al proprio marito.

Nella società borghese è il *patrimonio* – etimologicamente maschilista – che detta regola sui componenti della famiglia e sull'affetto: infatti, «il sentimento paterno, secondo la nostra famosa “morale” non esiste per il figlio illegittimo, esiste soltanto per gli eredi legittimi. Mediante gli istituti per gli esposti, i neonati dovrebbero venire privati anche della madre»⁵⁴, ci fa notare Bebel. E in fondo a chi importa se le fanciulle sedotte sono poi costrette a prostituirsi per sfamare i figli illegittimi dei borghesi? È evidente che l'*oppressione* di classe nel caso delle donne proletarie viene raddoppiata dall'identità sessuata.

A ostacolare la felicità coniugale, vi è poi il divieto di divorzio, imposto dalla Chiesa cattolica, che può rendere il matrimonio una vera e propria condanna a vita, soprattutto per le mogli, se si pensa che «una donna maritata deve consentire alle

52 *Ivi*, p. 137.

53 *Ivi*, p. 138.

54 *Ivi*, p. 140.

voglie del marito anche quando avesse mille ragioni di odiarlo e abborrirlo»⁵⁵. A ben guardare, è il diritto in generale a essere a chiaro sfavore delle donne: ne sancisce la totale schiavitù, tutelando primariamente l'uomo, al quale vengono infatti perdonate molte distrazioni, mentre per quanto riguarda la moglie «ogni passo fuori dal matrimonio le viene imputato come delitto, che né il marito né la società le perdonano»⁵⁶; nonostante il numero crescente di separazioni – molte delle quali volute dalle mogli –, per la donna rimane particolarmente difficile lo scioglimento del vincolo coniugale. Economicamente e giuridicamente schiava dell'uomo, la donna è quindi *costretta* a sposarsi.

Come Engels, anche Bebel rintraccia i pericoli morali del lavoro salariato *femminile*, nel quale «le virtù proprie del carattere femminile vengono sovvertite a suo danno»⁵⁷, rendendo la donna la più obbediente e conveniente dei dipendenti: la promiscuità del sistema di fabbrica, la sottrazione degli affetti più dolci alla prole, la disgregazione della famiglia; la tradizionale identità dei sessi rimane quindi sottesa anche a questa denuncia, sebbene essa finalmente indaghi a fondo il punto di vista femminile: infatti, se dopo una estenuante giornata lavorativa, abbiamo visto che l'operaio è *necessariamente* fuori casa a svagarsi come può, «frattanto la moglie a casa siede crucciata, dovendo lavorare come una bestia da soma; per lei non v'è riposo né ristoro; il marito gode la libertà che gli ha fornito il caso di esser nato uomo»⁵⁸. Possiamo notare come l'attuale fallimento generale del matrimonio rappresenti agli occhi di Bebel una palese contraddizione del presupposto della società borghese, cioè il patriarcato: infatti, egli sottolinea che «la crescente corruzione del matrimonio da una parte, e la impossibilità dall'altra per moltissime donne di poter contrarre matrimonio dimostrano la insensatezza di frasi come queste: La donna deve limitarsi alle faccende domestiche, e compiere la sua missione di padrona di casa e di madre»⁵⁹. D'altra parte, però, anche l'immaginario sessuale che fa da sfondo al suo pensiero

55 *Ivi*, p. 123.

56 *Ivi*, p. 124.

57 *Ivi*, p. 113.

58 *Ivi*, p. 129.

59 *Ivi*, p. 125.

critico rimane ancorato al mito della *Famiglia* patriarcale: lo testimoniano chiaramente le parole – a noi note – con cui egli ci descrive la perversione causata dalla grande industria moderna: osservando l'operaia, Bebel afferma che «la sua femminilità viene calpestata, mentre gli uomini perdono tutto ciò che hanno di virile occupandosi in ogni maniera di impieghi. Il che è l'effetto dello sfruttamento e della guerra sociale. Le nostre corrotte condizioni sociali sconvolgono spesso la natura»⁶⁰. Questa società, quindi, è essenzialmente malsana perché contro *Natura*: nonostante Bebel appaia distante da Rousseau, in quanto antimoralista nella sua critica alla dannosità dell'attuale antinomia tra le pulsioni corporee e i ritmi sociali, anche per lui, come per il filosofo settecentesco, la modernità si caratterizza per un antagonismo di fondo tra le leggi *naturali* e l'evoluzione sociale: «Questo contrasto fra l'uomo considerato come ente della natura, e l'uomo considerato come ente sociale (contrasto non accentuatosi mai tanto come oggi), è causa di tutti questi innumerevoli e dannosi inconvenienti»⁶¹, afferma Bebel.

Proseguendo nella comprensione della condizione femminile nella modernità, il socialista non dimentica di annoverare tra i fattori di subordinazione l'antica – ma ancora attuale – considerazione della donna come intellettualmente inferiore all'uomo: uno stato di minorità che non viene negato, bensì spiegato alla luce della sua funzionalità: «La differenza esiste e deve esistere perché la donna è *quale l'hanno fatta gli uomini i suoi padroni*»⁶², ci dice Bebel. Egli identifica la trascuratezza e la parzialità come i tratti peculiari dell'educazione *femminile*, a prescindere dal ceto di appartenenza, e compatisce la prigionia di una vita confinata in casa, dove «la necessità, sempre ripetentesi, di pulire, di battere, di spazzolare, di spolverare, è la goccia continua che consuma poco a poco, ma con effetto certo, lo spirito e il corpo»⁶³. Se egli, dunque, riconosce che le *naturali* qualità del femminile sono l'eredità di un'istruzione *ad hoc* secondo cui «è considerato come eresia e certo come “contrario

60 *Ivi*, p. 219.

61 *Ivi*, p. 173.

62 *Ivi*, p. 143.

63 *Ivi*, p. 147.

alla femminilità” il dire o pretendere che anche la donna deve avere vigore fisico, coraggio e ardimento»⁶⁴, contemporaneamente, nel biasimare questa ingiusta tradizione in quanto contraria alla *Natura*, egli si appella al medesimo mito che tenta di decostruire. Pertanto l'ambiguità nei confronti del ruolo femminile sembra anche qui inaggrabile. Le oscillazioni tra posizioni borghesi e consuete e denunce spregiudicate sono continue: Bebel, mentre da una parte critica la società borghese perché essa ostacola volontariamente lo sviluppo intellettuale delle donne, lamenta anche il fatto che la società «le lascia nell'ignoranza più crassa dei doveri che esse hanno verso se stesse e verso il futuro consorte»⁶⁵.

Le sorte della donna nubile non è di certo migliore di quella della moglie, da nessun punto di vista. Innanzitutto ella non può godere del conforto e della solidarietà delle sue coetanee, che, infatti – in piena logica capitalistica – divengono sue rivali perché «la sua condizione è resa ancor più disgraziata dal fatto che il numero delle donne supera generalmente quello degli uomini»⁶⁶, dal momento che l'equo rapporto numerico dei due sessi, che la natura garantisce, viene perturbato da fattori sociali – come la guerra e l'emigrazione – che diminuiscono la popolazione maschile. E poi se non riesce proprio a trovarsi un padrone, le conseguenze saranno irreversibili, poiché la fisiologia agli occhi di Bebel non lascia scampo: «la vendetta della natura offesa e ferita si estrinseca negli uomini e nelle donne nei tratti caratteristici della fisionomia e dell'animo; per cui si distinguono in tutti i paesi e sotto tutti i climi le cosiddette vecchie zitelle e i vecchi scapoli»⁶⁷.

Il moralismo filisteo che caratterizza la società borghese risulta particolarmente evidente nella convivenza delle sue istituzioni sessuali: il matrimonio e la prostituzione. Se l'alternativa legittima, come abbiamo visto, non è per tutti ed è anche insoddisfacente, «*la prostituzione diventa quindi un'istituzione sociale necessaria alla società borghese com'è necessaria la polizia e l'esercito stanziato, la chiesa,*

64 *Ivi*, p. 151.

65 *Ivi*, p. 155.

66 *Ivi*, p. 153.

67 *Ivi*, p. 181.

gl'imprenditori»⁶⁸. L'ipocrisia diventa ridicola con la sua condanna ufficiale accompagnata da una tolleranza di fatto in quanto male *necessario*. La prostituzione è un privilegio da sempre maschile e maschilista: ora, però, la donna, nelle vesti di seduttrice, è considerata l'unica responsabile, perseguita dalla polizia, mentre, ci riferisce Bebel, «l'uomo malato e infetto da lue venerea, per quanti sieno gli esseri infelici che egli contamina, esseri che, lo diciamo ad onore della donna, si danno al turpe mestiere per bisogno o perché abbandonati da chi li sedusse, non è molestato mai»⁶⁹. Poiché la domanda di questa merce – il corpo femminile – cresce così come l'offerta, complici la miseria e l'immoralità degli uomini borghesi, nell'era del capitalismo la prostituzione è un settore redditizio e in espansione.

Insomma, se ormai ci è chiaro che nella società borghese vi sono «molteplici e svariati motivi che rendono la moderna vita coniugale, in un gran numero di casi, assai diversa da quella che deve essere, cioè l'unione di due esseri di sesso diverso i quali si appartengano per vicendevoles amore e stima»⁷⁰, dobbiamo evidenziare che anche Bebel, come Engels, riconosce il potenziale rivoluzionario delle innovazioni capitalistiche. Sebbene, infatti, il lavoro operaio femminile sia vantaggioso solo per la classe borghese, poiché il guadagno della classe dominante è il solo fine capitalistico, la grande industria ha l'inconsapevole merito di liberare la donna dal suo isolamento domestico, avvicinandola alla vita pubblica, «*senza migliorare però sensibilmente* – e questo è l'importante – *la sua condizione sociale*»⁷¹. Seppur risulti evidente, anche nella critica socialista alla modernità, la difficoltà di pensare al *femminile* al di fuori dell'ambito familiare, l'invenzione capitalistica del salario femminile viene accolta da Bebel come fondamentale progresso – seppur ancora parziale ed embrionale – verso la liberazione del sesso femminile.

E come i borghesi ostacolano naturalmente ogni forma di miglioramento della classe proletaria, così anche gli uomini sono contrari al lavoro extra-domestico delle

68 *Ivi*, p. 183.

69 *Ivi*, p. 192.

70 *Ivi*, pp. 156-157.

71 *Ivi*, p. 208.

donne. A questo riguardo Bebel si espone in modo inequivocabile, mettendo in guardia gli *oppressi*: «Le donne non possono illudersi che l'uomo le aiuti ad uscire dalla loro condizione, nel modo istesso che gli operai hanno a sperar poco dalla borghesia»⁷². Nonostante l'alleanza del sesso e della classe subordinati si presenti, quindi, quantomeno come problematica, e la condizione femminile sia contraddistinta da un peculiare stato di schiavitù, precedente e quindi trasversale all'antagonismo di classe – l'operaia, la prostituta, così come la devota casalinga sono oppresse, infatti, primariamente in quanto *donne* – sia Engels che Bebel appaiono fiduciosi, affermando che «*la nostra società borghese mostra già dappertutto i germi che verranno ampiamente sviluppati e generalizzati da una società nuova, per creare, mediante una grande rivoluzione, un migliore assetto sociale*»⁷³.

⁷² *Ivi*, p. 153.

⁷³ *Ivi*, p. 230.

2. Il matriarcato

Il genere umano ha vissuto destini più grandi di quanto la nostra immaginazione possa rappresentare. L'era ginecocratica con le sue figure, le sue gesta, le sue emozioni, è irraggiungibile per la poesia di epoche colte ma indebolite⁷⁴.

Come già accennato, il *femminile* è il protagonista del fortunato mito del *matriarcato*, coniato da Johann Jacob Bachofen, ma divenuto celebre anche grazie all'interpretazione offerta dal socialismo a partire da *L'origine della famiglia, della proprietà privata e dello Stato* (1884) di Engels. Sebbene l'esistenza del diritto materno venga spesso ritenuta un argomento superfluo⁷⁵, se non addirittura inefficace⁷⁶, alla spiegazione della subordinazione femminile, e non sia neppure supportato da dati empirici – motivo per cui viene perlopiù rigettato dall'attuale antropologia –, dalla pubblicazione del testo *Das Mutterrecht*, avvenuta nel 1861, non c'è stato alcun valido deterrente all'interesse per il matriarcato, che infatti è stato evocato nei più diversi contesti⁷⁷: dal femminismo, dalla Storia del diritto, dall'etnologia, dai movimenti conservatori e nazionalsocialisti, fino al nostro Engels. Il fascino di questo mito risiede nel fatto che l'inattualità dello scenario che offre lo rende *funzionale* alla critica del presente, costituendo un versatile modello per il futuro.

Nell'ambito socialista lo stesso Engels gli attribuisce un grande valore, affermando con enfasi: «Questa scoperta della *gens* primitiva imperniata sul diritto materno, come tappa precedente la *gens* a diritto paterno dei popoli civili, ha per la storia primitiva la

⁷⁴ J. J. Bachofen, *Il matriarcato. Ricerca sulla ginecrazia del mondo antico nei suoi aspetti religiosi e giuridici*, trad. it., Einaudi, Torino 1988, tomo I, p. 19.

⁷⁵ Cfr. C. Fluehr-Lobban, *A Marxist Reappraisal of the Matriarchate*, in «Current Anthropology», n. 20 (1979), pp. 341-359.

⁷⁶ Cfr. J. Bamberger, *The Myth of Matriarchy: Why Men Rule in Primitive Society*, in M. Z. Rosaldo – L. Lamphere (a cura di), *Woman, Culture, and Society*, Stanford University Press, Stanford 1974, p. 265: «Thus, in spite of all his so-called advanced notions about archaic matriarchies, Bachofen continued to promote through fiction and fancy a status quo that by now has come all too familiar».

⁷⁷ Come approfondimento della storia della ricezione de *Il Matriarcato* cfr. E. Hartmann, *Zur Geschichte der Matriarchatsidee*, in Humboldt Universität Berlin (a cura di), *Öffentliche Vorlesungen*, n.133 (2004).

stessa importanza della teoria di Darwin nel campo della biologia, e la teoria del plusvalore di Marx in quello dell'economia politica»⁷⁸. Se l'analisi socialista della storia ha il fine di smascherare la falsità della presunta *naturalità* della società borghese, l'esistenza del matriarcato, in particolare, dimostrando che «la credenza che la donna fosse, all'origine dell'umanità, la schiava dell'uomo, fu una tra le idee più assurde trasmesseci dalla filosofia del XVIII secolo»⁷⁹, testimonia la possibilità di un futuro privo di ogni forma di subordinazione. Il matriarcato, infatti, non indica solamente un'organizzazione sociale in cui, dominando il diritto materno, la discendenza è matrilineare e la figura centrale è quella femminile, ma denota anche un periodo di *comunismo primordiale*, in cui regnano la fratellanza e l'uguaglianza tra gli uomini, senza alcun tipo antagonismo. D'altronde, il suo superamento da parte del diritto patriarcale costituisce una sconfitta epocale per il genere umano: l'insorgere della proprietà privata, l'inizio della disuguaglianza tra classi, la creazione della schiavitù e dello Stato. E non è di minore importanza il fatto che «la caduta del diritto materno fu la grande disfatta storica del sesso femminile. L'uomo assunse il governo anche nella casa; la donna fu avvilita, asservita, divenne la schiava del suo piacere e un semplice strumento di riproduzione»⁸⁰.

Poiché lo stesso Engels nella sua *Origine* si dichiara debitore di Bachofen per la sua importante scoperta – seppur non ottenuta mediante un'analisi scientifica, bensì attraverso un profondo studio della letteratura e dei miti classici, tacciato di misticismo – iniziamo a immergerci in questo inedito passato propostoci dal testo *Das Mutterrecht*.

§ 2.1 La scoperta del diritto materno

Nel 1861 – come si diceva – viene pubblicato *Das Mutterrecht. Eine Untersuchung über die Gynaiokratie der alten Welt nach ihrer religiösen und*

⁷⁸ F. Engels, *L'origine della famiglia, della proprietà privata e dello Stato*, trad. it., Savelli, Roma 1973, p. 43.

⁷⁹ *Ivi*, p. 76.

⁸⁰ *Ivi*, p. 85.

rechtlichen Natur di Johann Jacob Bachofen, archeologo e giurista di Basilea: il primo studio sistematico sul matriarcato, che con la sua indagine rivolta agli sconosciuti primordi dell'umanità riflette la sensibilità di un'epoca, caratterizzata dalla frantumazione del tempo lineare della Creazione ad opera dell'Evoluzionismo, il quale afferma invece uno sviluppo dell'umanità graduale e discontinuo. Questa opera monumentale, quasi illeggibile⁸¹ per i suoi dettagli eruditi e la sua mole, raccoglie un'enorme quantità di fonti antiche che testimoniano l'esistenza del diritto materno nell'era pre-ellenica precedente al diritto paterno. Neppure l'esposizione, che non segue l'ordine cronologico bensì le diverse aree geografiche indagate, dall'Asia Minore alla Magna Grecia, agevola la comprensione del testo. Le fonti principali, oltre ai veri e propri storici del mondo antico, sono i miti tramandateci dalla letteratura classica, che per Bachofen, lungi dall'essere frutto dell'immaginazione degli autori, hanno un inestimabile e autentico valore storico, e – come egli precisa – «Per ciò che riguarda il diritto materno, il mito offre una garanzia di autenticità ancora più ampia. Il contrasto fra tale sistema e le idee delle epoche successive è così profondo da rendere impensabile l'invenzione fantastica del fenomeno della ginecocrazia nell'epoca in cui predominavano le concezioni opposte»⁸². Emerge quindi la necessità di riuscire a spogliarsi dei pregiudizi moderni per comprendere sia questo approccio al mito sia per lasciarci stupire dal nostro passato appartenente a uno stadio di civiltà primordiale.

L'autore ci presenta uno sviluppo della storia universale diviso in quattro stadi: un *eterismo* iniziale, in cui la procreazione era sregolata e la donna sottomessa alla forza fisica dei *maschi* e in balia del loro piacere, seguita poi dall'*amazonismo*, una fase di resistenza armata femminile all'abuso maschile, la *ginecocrazia*, cioè l'età aurea del diritto *materno*, in cui vigeva il buon ordine, il *matrimonio* monogamico e il culto della dea della fertilità Demetra, e infine il più consueto *diritto paterno*. Bachofen sottolinea il fatto che le epoche si sovvertono violentemente ma gradualmente, come in

81 Cfr. F. Jesi, *I recessi infiniti del «Mutterrecht»*, in J. J. Bachofen, *op. cit.*, tomo I, p. XIV: «È consueto dire che Nietzsche ha letto Bachofen, che Marx ed Engels hanno letto Bachofen, che lo hanno letto Croce, Benjamin, Thomas Mann, Ezra Pound. Ma è estremamente probabile, se non addirittura certo, che nessuno di loro abbia mai letto *tutto* il *Mutterrecht*».

82 J. J. Bachofen, *op. cit.*, tomo I, p. 9.

una lotta costante tra opposti: la leva è sempre l'abuso subito e la degenerazione dello stadio precedente, che favorisce il proprio superamento da parte dei nuovi valori. E non è secondario notare che il primo progresso della civiltà sia merito della donna: infatti, come «la ginecocrazia si è ovunque affermata e consolidata per la resistenza cosciente e continua della donna contro l'eterismo che la umiliava»⁸³, così già l'amazzonismo costituiva la necessaria e cruenta reazione femminile alle offese subite, sostenendo la supremazia della maternità con la degradazione del sesso maschile. Nel quadro storico offertoci da Bachofen, in cui il processo dell'elevazione femminile è saldamente legato al progresso dell'umanità intera, la ginecocrazia si trova in una posizione intermedia in cui domina il principio materiale-femminile, che non solo comporta la matrilinearità all'interno dell'ambito familiare, ma anche un'intera società in armonia – designata col termine *γυναικεία*, dunque essenzialmente *femminile* – con la Natura, in cui regna la libertà, l'uguaglianza, la pace; pertanto – afferma Bachofen – «In questa luce, la ginecocrazia appare come testimonianza del progresso della civiltà, fonte e garanzia dei suoi benefici, necessario periodo di educazione dell'umanità, e quindi anche attuazione di una legge naturale valida per i popoli non meno che per ogni singolo individuo»⁸⁴. L'esistenza di questa epoca così diversa dall'attualità è rafforzata agli occhi di Bachofen dall'omogeneità delle caratteristiche riportate dalle diverse testimonianze: vi è la prevalenza di simboli *femminili* – opposti a quelli maschili e consueti – come il predominio della sinistra sulla destra, della notte sul giorno, della luna – il pianeta *a metà* tra il mondo terreno e quello uranico – sul sole; il vincolo primario è quello sororale, la supremazia è dell'ultimogenito in quanto più vicino al grembo materno e, inoltre, ovunque si guardi, questo stadio di civiltà è caratterizzato dal rispetto della legge materiale-corporea. La centralità della donna in questa fase storica non è accidentale: non soltanto è il grembo *materno* a erigersi ora a simbolo della vita, ma, nell'idealizzazione di Bachofen, quello *femminile* è il sesso naturalmente altruista e morale, poiché «nella cura per il frutto del proprio corpo, la donna impara prima dell'uomo a spingere la propria preoccupazione amorosa oltre i

83 *Ivi*, tomo I, p. 29.

84 *Ivi*, tomo I, p. 27.

confini dell'io individuale, verso un altro essere»⁸⁵. È dal principio materno dominante quindi che deriva la fratellanza di tutti gli uomini – maschi e femmine – e la conseguente filoxenia, mentre quello paterno si configurerà essenzialmente come restrittivo, non universale. Non rimane taciuto il rimpianto per questo idilliaco passato, quando Bachofen, nostalgico, ci ricorda: «Come noi, si chiesero gli antichi: Che ne è stato di quelle donne, la cui intatta bellezza, la cui castità, il cui elevato sentire poterono perfino suscitare l'amore degli immortali? Che ne è stato delle eroine di cui cantò la lode Esiodo, il poeta della ginecocrazia? Che ne è stato delle assemblee femminili con le quali Dike amava conversare familiarmente?»⁸⁶.

Un altro assunto che rende Bachofen consapevolmente anti-moderno e agli occhi di Engels poco rigoroso, consiste nel considerare come originario l'elemento religioso: «Vi è un'unica possente leva di tutte le civiltà, la religione»⁸⁷, afferma esplicitamente. E questa imprescindibile forza creatrice diviene a suo avviso ancor più visibile nell'era ginecocratica, poiché la donna, nel suo ruolo *materno*, è più vicina al sacro e al soprannaturale. È proprio in virtù di questa sua predisposizione al divino e alla conseguente supremazia in ambito religioso che è avvenuto il superamento del bruto eterismo: infatti, «Alla superiore forza fisica dell'uomo, la donna oppose l'influenza possente della sua sacralità religiosa, al principio della violenza quello della pace, all'inimicizia cruenta la conciliazione, all'odio l'amore»⁸⁸, ci spiega Bachofen. Se la monogamia è un'acquisizione umana imprescindibile – su questo punto vi è completa unanimità – tanto da risultare inconcepibile ai più una preistoria promiscua, Bachofen evidenzia la novità e la conflittualità di questo progresso rispetto al passato eterico: infatti, proprio perché «Il principio demetrico apparve lesivo di un principio opposto e più originario, il matrimonio stesso fu considerato infrazione di un precetto religioso»⁸⁹, rendendo necessario un eterismo limitato come espiazione dell'esclusività che offende Madre Natura. Prestando attenzione allo sviluppo – che progressivamente

85 *Ivi*, tomo I, pp. 14-15.

86 *Ivi*, tomo I, p. 19.

87 *Ivi*, tomo I, p. 20.

88 *Ivi*, tomo I, p. 21.

89 *Ivi*, tomo I, p. 30.

conduce l'umanità dalla generazione spontanea palustre, propria dell'eterismo, alla regolamentazione ginecocratica dell'agricoltura –, non ci sorprende che esso si configuri come un graduale indebolimento della fedeltà umana alla *Natura*. E se è ormai chiaro che ogni stadio presuppone quello precedente, l'ultima tappa evolutiva costituisce una vera e propria rivoluzione, in quanto sancisce l'abolizione del diritto *materno*: «Il progresso della concezione materna a quella paterna dell'essere costituisce la svolta più importante nella storia dei rapporti fra i sessi»⁹⁰, afferma Bachofen.

Il *patriarcato*, infatti, sigilla la vittoria dell'immaterialità come emancipazione dello spirito dalla *Natura*, liberandosi dai vincoli corporei della maternità mediante il carattere fittizio della paternità. Esso è tale da permettere nella modalità dell'adozione una discendenza che prescinde dal femminile. Sebbene Bachofen non sia progressista, accoglie questo fatidico passaggio – a differenza di Engels e Bebel – come il *necessario* approdo del moto ascensionale della civiltà, il quale porta inevitabilmente all'affermazione del principio metafisico-*maschile*, al culto del dio Apollo, alla preferenza della patrilinearità all'interno della famiglia, al trionfo dell'individualismo e della razionalità.

Nonostante sia il popolo licio, originario di Creta, a offrire le testimonianze più ricche riguardo al matriarcato, vi è una fonte ateniese, divenuta molto celebre – apprezzata sia da Engels che da Bebel – che attesta lo scontro tra il principio materno e quello paterno, dimostrando l'anteriorità dell'ordinamento ginecocratico. Ci stiamo riferendo all'interpretazione bachofeniana delle *Eumenidi* di Eschilo, il noto epilogo dell'*Oresteia*, in cui le Erinni, difenditrici dell'antico diritto materno, perseguitano Oreste per aver commesso l'atroce crimine del matricidio. Egli si è macchiato di questa colpa per vendicare l'omicidio del padre Agamennone, perpetrato dalla madre Clitemnestra e dal suo amante Egisto, i quali a loro volta avevano agito per vendetta: il delitto originario è infatti il sacrificio di Ifigenia, figlia di Agamennone e Clitemnestra, da parte del padre, che la immolò per propiziarsi gli dei. Nell'ultima tragedia della

⁹⁰ *Ivi*, tomo I, p. 44.

trilogia assistiamo al processo di Oreste, dove a essere messa in scena è la lotta tra i due antitetici punti di vista: da una parte, le Erinni, che richiedono la punizione dell'accusato nel rispetto del diritto *materno*, e dall'altra, Apollo, il reale mandante del matricidio, il quale insieme ad Atena difende Oreste e il diritto *maschile*. Secondo l'antico costume, la violazione del vincolo materno è il più efferato dei crimini, mentre il nuovo diritto, rintracciando nel seme paterno la vera origine della vita, ritiene giustificabile la vendetta del parricidio. Con il voto di Atena Oreste viene assolto e l'antica norma abrogata; «Al suo posto si impone una regola nuova. Il vincolo predominante tra il figlio e la madre viene accantonato. Il diritto dell'uomo prevale su quello della donna. Il principio materiale è subordinato a quello spirituale»⁹¹, osserva Bachofen.

Questa battaglia tra i sessi, lungi dal riguardare soltanto l'ambito *privato* degli uomini, coinvolgendo principi universali – quello femminile-materiale e quello maschile-spirituale –, ha risvolti politici di grande incisività: in particolare, ci spiega Bachofen, «la storia ha conferito all'Occidente il compito di guidare a durevole vittoria il superiore principio di vita demetrico grazie alle più pure e caste inclinazioni naturali dei suoi popoli: di liberare, quindi, l'umanità dalle catene del più basso tellurismo in cui era costretta dalla forza magica della natura orientale»⁹². La vittoria del patriarcato, infatti, seppur avvenuta già presso i Greci in opposizione all'Egitto ginecocratico, viene resa definitiva dall'Impero romano e dal suo *ius civile*.

Nonostante il progresso dell'umanità proceda inesorabilmente verso l'astrazione, con la conseguente decadenza del principio femminile, ancorato alla terra e al corpo, Bachofen osserva una ciclicità inaggirabile del destino, affermando: «Quanto più avanzata è l'interna disgregazione del modo antico, tanto più decisa è la ricomparsa in primo piano del principio materno-materiale, tanto più risoluta l'affermazione della corrispondente concezione afroditico-eterica su quella demetrica»⁹³. La stessa ginecocrasia, ripiombando nello stadio che aveva superato, vittima della seduzione

91 *Ivi*, tomo I, p. 137.

92 *Ivi*, tomo I, p. 35.

93 *Ivi*, tomo I, p. 39.

dionisiaco-sensuale, giungendo all'estremo dell'abuso nei confronti del maschile, ha causato il proprio sovvertimento.

Possiamo dunque comprendere come la fortuna della scoperta bachofeniana, che ha dimostrato grande versatilità nelle sua variegata ricezione, sia legata a una ambivalenza del testo: accanto a un esplicito riconoscimento della superiorità del patriarcato, in quanto necessario progresso della civiltà, vi è anche la nostalgia per i gloriosi tempi gineocratici, e se, da una parte, viene dimostrato che le donne sono state le prime educatrici dell'umanità, in definitiva però la storia e la sua necessaria direzione è a loro sfavorevole. Svelandoci un inconsueto passato in cui la donna non solo non è subordinata ma addirittura sovrana, la sottesa idealizzazione del femminile nella sua figura *materna*⁹⁴ non è poi così distante dall'attualità, e in fondo – come nota Bamberger⁹⁵ – anche questo mito non fa che giustificare la perdita di potere da parte delle donne. Nonostante la metodologia utilizzata e i risultati ottenuti siano questionabili⁹⁶, il mito del matriarcato offre un affascinante orizzonte di riflessione e di proiezione, forse già sfruttato dalle stesse civiltà da cui Bachofen ricava le presunte fonti della sua esistenza. E per quanto ci riguarda più da vicino esso conferma l'antagonismo della civiltà con la *Natura* e la donna.

§ 2.2 L'origine della *famiglia* e dell'oppressione *femminile*

Giungiamo finalmente a *L'Origine della famiglia, della proprietà privata e dello Stato* pubblicata da Engels nel 1884. Essa si fonda sui dati scoperti da Lewis Henry Morgan, il celebre antropologo americano che nel 1877 pubblicò *La società antica*, e sugli appunti dell'ormai defunto amico Marx. Nella prefazione all'edizione del 1891 Engels esplicita la propria stima nei confronti di Morgan per la sua lunga ricerca sulle società primitive che lo ha portato a sostenere la storicità delle istituzioni sociali e la

94 Non è casuale l'amorevole dedica del *Das Mutterrecht* alla madre dell'autore Valeria Merian Bachofen.

95 Cfr. J. Bamberger, *op. cit.*

96 Cfr. *ivi*, p. 267: «The relationship between myth and history is further distorted by Bachofen's use of mythical fragments rather than whole myths, and his frequent allusions to classical narrative texts assume a historicity never intended by their authors».

loro dipendenza dai fattori economici. Analogamente si ritiene debitore di Bachofen e del suo *Das Mutterrecht*, per aver dimostrato – seppur senza l'adeguata attenzione alle condizioni materiali – la non *naturalità* della monogamia e della subordinazione femminile, scoprendo un passato in cui vigeva la promiscuità, dove la conseguente incertezza della paternità comportava la discendenza matrilineare, attestando un'era in cui la donna era addirittura la figura preponderante. Considerando infatti che «fino al 1860, una storia della famiglia era cosa pressoché ignota»⁹⁷, comprendiamo che Engels è profondamente grato ai pionieri della storia primitiva per aver aperto la strada al superamento del pregiudizio borghese che vuole difendere l'*immutabilità* dei suoi valori fondanti: la famiglia patriarcale, la proprietà privata e lo Stato. Nel suoi lunghi studi Morgan individua l'antiorità della matrilinearità rispetto alla patrilinearità parallelamente a Bachofen, con il quale intraprende un rapporto epistolare che testimonia la sua ammirazione per *Il matriarcato*, nonostante la sua impostazione spiritualistica.

Da Morgan Engels riprende la suddivisione della storia dell'umanità in tre epoche – in ciascuna delle quali è possibile rintracciare uno stadio inferiore, uno medio e uno superiore – che si distinguono per i mezzi di produzione della vita materiale a cui corrispondono peculiari forme famigliari. L'alba del genere umano è lo *Stato selvaggio*, in cui l'alimentazione umana si basa sulla raccolta dei prodotti naturali, la pesca e successivamente la caccia, grazie all'invenzione degli strumenti appositi, l'arco e la freccia. La scoperta più importante è quella del fuoco, in quanto permette di rendere commestibili una grande quantità di cibi. L'epoca della *Barbarie*, invece, ha inizio con la diffusione della ceramica, l'addomesticamento del bestiame e l'agricoltura. In questo stadio vi è una differenziazione dei due continenti, quello orientale e quello occidentale (l'America), dovuta alla diversità dei loro ecosistemi, che favorisce l'evoluzione dell'area europea. Lo stadio superiore della Barbarie, a cui l'emisfero occidentale giungerà in modo coatto con il colonialismo, si apre con la fusione del ferro, che favorirà l'agricoltura, dando origine a un periodo di rapido

⁹⁷ F. Engels, *L'origine della famiglia, della proprietà privata e dello Stato*, cit., p. 32.

sviluppo a cui appartengono i Greci di epoca eroica e i Germani narrati da Tacito, e si conclude con l'invenzione della scrittura alfabetica, avviando la colta *Civilizzazione*. La terza tappa dell'umanità è caratterizzata dalla progressiva evoluzione dell'industria, che utilizza i prodotti naturali soltanto come materie prime, e dal trinomio a noi noto, quello costituito dalla proprietà privata, dalla famiglia *monogamica* e dallo Stato.

Morgan con la sua osservazione diretta degli Irochesi scopre l'evoluzione delle forme famigliari, notando l'esistenza di un sistema di parentela – presente non solo presso gli Indiani d'America ma anche in Asia e negli altri continenti – che rimanda a una tipologia di famiglia radicalmente diversa da quella odierna. In particolare la storia primitiva ci rivela che la famiglia muta in modo tale che «il circolo comprendente l'unione coniugale comune, originariamente assai ampio, si restringe a poco a poco fino a lasciar sussistere solo la coppia isolata, oggi predominante»⁹⁸. Possiamo dunque affermare che l'*eterismo* di Bachofen – per quanto impreciso –, cogliendo l'origine promiscua dell'umanità, agli occhi di Engels trova in Morgan la sua conferma empirica. Ed è certamente comprensibile l'attuale desiderio di dimenticare un passato in cui vi era un commercio sessuale illimitato, così *indegno* del genere umano: come afferma Engels, «Si vuole, insomma, risparmiare quest'“onta” all'umanità»⁹⁹, aggrappandosi al fatto che ormai non vi sono più sue testimonianze dirette. Tuttavia Engels, avvalendosi dei dati di Morgan, non è interessato a fornirci una verità rassicurante – o almeno ritenuta tale dall'ideologia borghese – ricordandoci piuttosto che nella prima forma familiare, quella *consanguinea*, ormai scomparsa, la regola era ciò che noi ora chiameremmo con orrore *incesto*: poiché i gruppi coniugali, infatti, erano separati soltanto in base alle generazioni, tutti i fratelli e le sorelle erano anche moglie e mariti. Nella seconda tappa evolutiva, ovvero la famiglia *punalua*, testimoniata soprattutto nelle Hawaii e propria ancora dello *Stato selvaggio*, il divieto di matrimonio si estende anche ai fratelli e alle sorelle, non più soltanto ai discendenti e gli antenati. Tale cambiamento ha rilevanti conseguenze: innanzitutto in questo matrimonio a gruppi, dove tutti i fratelli sono sposati con una serie di donne – che non

⁹⁸ *Ivi*, p. 57.

⁹⁹ *Ivi*, p. 58.

sono loro consanguinee e che si chiamano tra loro *punalua*, cioè compagne intime –, l'incertezza biologica del padre rende legittima solamente la filiazione *matrilineare*, e «dal momento che il commercio sessuale tra fratelli e sorelle, ivi compresi i collaterali più lontani di lato materno, diviene oggetto di riprovazione, il gruppo subisce una trasformazione mutandosi in *gens*; si costituisce, in altre parole, un circolo fisso di consanguinei di linea femminile che non possono sposarsi tra loro»¹⁰⁰. Se in questo modo la famiglia *punalua*, scoperta da Morgan, spiega sia il diritto materno proprio della *gens* sia l'inconsueta parentela osservata presso gli Indiani d'America, Engels, essendo a conoscenza anche degli studi successivi in proposito, riconosce che essa è solo la forma più sviluppata del matrimonio a gruppi, a cui segue la nuova tipologia della famiglia *sindiasmica*, tipica dell'epoca della Barbarie e giustamente rintracciata dallo stesso Morgan. Essa prevede il matrimonio *a coppie*, che si configura come un legame temporaneo e reversibile tra un uomo e una donna che sancisce la loro convivenza, la fedeltà più rigorosa della moglie, mantenendo la matrilinearità della discendenza. Questa forma familiare, che sporadicamente si verificava già in precedenza, ora diventa la norma, poiché il progressivo divieto di matrimonio tra consanguinei aveva reso impossibile la famiglia *punalua*. Se «lo sviluppo della famiglia nella storia primitiva consiste dunque nel restringimento costante del circolo che in origine abbracciava l'intera tribù nella quale regna la comunanza coniugale tra i due sessi»¹⁰¹, Engels, d'altra parte, ci mette in guardia dalla tentazione di ricercare il motore di questo percorso evolutivo in ragioni di ordine morale o sentimentale, ricordandoci – come sempre – la priorità delle condizioni materiali. L'approdo al matrimonio a coppie, proprio della famiglia *sindiasmica* – che in America rimase in vigore fino all'avvento del colonialismo – è infatti il risultato della selezione *naturale*, la quale non fa che attestare innanzitutto dal punto di vista biologico la convenienza dell'esogamia; d'altronde – precisa Engels – non è l'amore a unire i coniugi, i quali, infatti, vengono selezionati normalmente dalle madri. Come è stato giustamente

100 *Ivi*, p. 69.

101 *Ivi*, p. 74.

notato¹⁰², sebbene la *famiglia*, intesa come quel nucleo fondato sul matrimonio a coppie, si affermi relativamente tardi nella storia, essendo la forma tipica della Barbarie, Morgan nomina come tipologie *famigliari* anche quelle dello Stato selvaggio. Tuttavia questa imprecisione terminologica non inficia agli occhi di Engels l'inestimabile valore dei suoi studi.

È importante notare come, nonostante le novità apportate, anche la famiglia sindiasmica non scalfisca l'organizzazione *comunista* della società primitiva, dove, come precisa Engels, «l'economia comunista significa predominio della donna nella casa, come riconoscimento esclusivo di una madre carnale, nell'impossibilità di conoscere con certezza il vero padre; in altre parole significa grande stima della donna in quanto madre»¹⁰³. Anche Bebel, riprendendo nelle successive edizioni de *La donna e il socialismo* – nella sezione riguardante il *passato* della donna – gli illuminanti risultati di Engels che rendono insostenibile l'affermazione della naturalità della subordinazione della donna, sottolinea la centralità della figura femminile nella società gentilizia, precisandone la radicale diversità rispetto al consueto ordine patriarcale: «In quel tempo si parla di *matrimonium*, non di *patrimonium*, di *mater familias* non di *pater familias*, e il paese natio si chiama paese materno»¹⁰⁴, afferma Bebel. Seppur con lo sguardo rivolto primariamente al modo di produzione, anche Engels quindi, come Bachofen, vede nell'era primordiale dell'umanità la preponderanza della figura femminile, in virtù del suo ruolo biologico-riproduttivo. E il fatto che la divisione sessuale del lavoro non fosse tale da confinare la donna entro le mura domestiche non fa che confermare l'importanza del suo *status* sociale, mentre attualmente – sottolinea Engels – «La “signora” dei popoli civili, circondata di falsi omaggi ed esclusa da ogni effettivo lavoro, ha una posizione sociale di molto inferiore a quella della donna della barbarie che lavorava sodo, ma che contava veramente come una “signora” (lady,

102 Cfr. *ivi*, *Introduzione* di Evelyn Reed, p. 20: «Poiché la famiglia formata dalla coppia sorse a cavallo fra lo stato selvaggio e la barbarie, ciò vuol dire che non c'è la famiglia nell'epoca selvaggia, che copriva il primo milione di anni dell'umanità. Sfortunatamente Morgan continuò ad usare il termine “famiglia” per descrivere gli stadi di sviluppo del clan che hanno preceduto la famiglia a coppia».

103 *Ivi*, p. 76.

104 A. Bebel, *op. cit.*, p. 31.

frowa, domina = signora)»¹⁰⁵. Nella *gens*, in cui la posizione sociale della donna è tutelata dal fatto che la proprietà, così come l'economia domestica, è in comune, vi è però già la consueta organizzazione familiare – seppur non ancora equivalente a una dicotomia tra l'ambito *privato* e quello *pubblico* – che anche da Engels viene riconosciuta come *naturale*, quando dichiara in proposito: «La divisione del lavoro è assolutamente spontanea, e non esiste infatti che per la differenza dei sessi. L'uomo fa la guerra, va alla pesca e procura gli strumenti necessari, come la materia prima per la nutrizione. La donna ha la cura della casa, degli alimenti e degli abiti, cucina, fila e cuce»¹⁰⁶. Insomma, per quanto inedita possa essere la centralità del ruolo femminile propria del matriarcato, l'immaginario che esso sottende è alquanto tradizionale anche nell'interpretazione socialista: il privilegio della maternità e la predestinazione femminile agli affari domestici.

Engels non convalida soltanto l'esistenza della ginocrazia di Bachofen, ma avvalorata anche il delicato passaggio dal matrimonio a gruppi a quello a coppie, che se nel *Das Mutterrecht* veniva colto dal punto di vista religioso, cioè come la necessità di espiare l'offesa al *naturale* eterismo, ne *L'Origine* trova conferma in diversi dati antropologici – senza andare troppo lontano basti pensare allo *ius primae noctis* – che testimoniano una limitata prostituzione della donna finalizzata a ottenere il diritto femminile alla *monogamia*. Ed anche per Engels, questa autentica rivoluzione sessuale, avvenuta a cavallo tra lo Stato selvaggio e la Barbarie, è opera delle donne, le quali in seguito ai gradual mutamenti dell'economia comunista primordiale «hanno dovuto desiderare come una liberazione il diritto alla castità, il diritto al matrimonio temporaneo o definitivo con un uomo solo»¹⁰⁷. Questo progresso, essenzialmente favorevole alla donna, costituisce il culmine della selezione *naturale*: «Se dunque non fossero entrate in gioco nuove forze d'impulso di *ordine sociale*, non ci sarebbe stata alcuna ragione perché una nuova forma di famiglia dovesse scaturire dalla famiglia

105 F. Engels, *L'origine della famiglia, della proprietà privata e dello Stato*, cit., p. 77.

106 *Ivi*, p. 199.

107 *Ivi*, p. 80.

sindiasmica»¹⁰⁸, sottolinea Engels.

Ma ecco che l'uomo intervenne nella storia, facendo valere le sue vili ragioni *maschili*. Ovviamente Engels ci invita innanzitutto a guardare alla situazione economica e ai suoi determinanti mutamenti: in Europa, nello stato medio e superiore della Barbarie, l'agricoltura, l'allevamento e la metallurgia avevano cambiato le condizioni materiali di vita, fornendo una ricchezza fino a quel momento sconosciuta. Essa apparteneva alla *gens*, in cui ben presto però si insinuò la proprietà privata, a partire dal bestiame fino agli schiavi, divenuti preziosa forza-lavoro. Poiché, come abbiamo già notato, «secondo la divisione del lavoro nella famiglia di allora, l'uomo aveva il compito di procurare gli alimenti e gli strumenti di lavoro necessari a questo scopo, diventando in seguito proprietario di questi ultimi; li portava con sé in caso di separazione, mentre la donna conservava la casa»¹⁰⁹, il maschio, in quanto effettivo possessore dei beni, diviene ora il detentore di una potente arma di supremazia – di cui la donna è priva – ma senza possibilità di tramandarla ai propri figli, essendo essi membri della *gens* materna e non della sua. Ed è esattamente il desiderio *maschile* di lasciare in eredità ai figli la proprio fortuna e il privilegio che ne deriva a essere individuato da Engels come la causa reale dell'abrogazione del diritto materno: in fondo – ci fa notare – «Bastò decidere semplicemente che in futuro i discendenti di un membro maschile sarebbero rimasti nella *gens*, ma che quelli di un membro femminile ne sarebbero stati esclusi, inteso questo nel senso che essi sarebbero passati nella *gens* paterna»¹¹⁰. Sembra quindi che questa svolta epocale, che sancisce la vittoria della proprietà privata e la conseguente comparsa della diseguaglianza sociale, sia avvenuta in maniera piuttosto pacifica e soprattutto sulla spinta di una venale ambizione personale, quella degli *uomini*. Come sostiene lo stesso Engels: «Sono gli interessi più vili – la bassa cupidigia, la brutale avidità di godimento, l'avarizia sordida, il furto egoistico della proprietà comune – che inaugurano la nuova società civile, la società di

108 *Ivi*, p. 81.

109 *Ivi*, p. 83.

110 *Ivi*, p. 84.

classi»¹¹¹. Se ormai è evidente che i passaggi tra i diversi stadi di sviluppo siano determinati primariamente da fattori economici – dove in questo caso risulta fatale la crescita della ricchezza – non è però chiaro il motivo¹¹² per cui i *maschi* siano stati pervasi dalla smania di avere come erede la propria prole. Rimane comunque inequivocabile il fatto che, agli occhi Engels, poiché il sesso *maschile* è il paladino – prescelto dal processo storico – dei diritti del *possesso*, l'istituzione della discendenza *patrilineare* sia finalizzata a quella del diritto ereditario paterno¹¹³, mediante il quale la moglie diventa il necessario strumento di produzione di eredi legittimi. A ben guardare, la subordinazione del sesso femminile, originata in seguito alla nascita della proprietà privata, riposa sull'antica divisione sessuale, che ora conferisce agli uomini il nuovo privilegio e rende economicamente dipendente la donna: pertanto – nota Engels – «La stessa causa che, un tempo aveva assicurato alla donna l'autorità nella famiglia, cioè la sua occupazione esclusiva ai lavori inerenti all'economia domestica, assicurava ora la prevalenza dell'uomo: il lavoro femminile della casa perde, da questo momento, valore in confronto al lavoro produttivo dell'uomo»¹¹⁴. Ella da questo momento è isolata nel nascosto e improduttivo *privato* che la riduce a serva dell'uomo, poiché il lavoro domestico a cui è destinata, essendo finalizzato solo alla riproduzione delle condizioni materiali di esistenza e non al guadagno, è in contraddizione con la nuova logica sociale. In questo modo, dunque, fu fondato il diritto *paterno*, unitamente alla forma familiare a esso adeguata, ovvero quella *patriarcale*, che si caratterizza essenzialmente per la dipendenza dei suoi componenti dal *pater familias*, ora loro capo. Se essa è già affermata presso i Greci, il suo modello classico è quello romano: infatti, come ci ricorda Engels, «*Famulus* vuol dire schiavo domestico, e *familia* designa l'assieme degli schiavi appartenenti a uno stesso uomo»¹¹⁵; l'etimologia è già

111 *Ivi*, p. 131.

112 Cfr. M. P. Carroll, *Engels on the Subjugation of Women: Some Cross-Cultural Tests*, in «The Pacific Sociological Review», n. 18 (1975), p. 226: «It should be pointed out that Engels nowhere makes clear why a male would prefer to transmit his wealth to his own son as opposed to his sister's son».

113 Cfr. *ivi*, p. 234: «But “patrilineal inheritance” and “patrilineal descent” are not necessarily equivalent terms. A unilineal descent rule (either patrilineal or matrilineal) can be used to trace relationships for purposes other than inheritance».

114 F. Engels, *L'origine della famiglia, della proprietà privata e dello Stato*, cit., p. 203.

115 *Ivi*, p. 86.

sufficiente a squarciare il velo sentimentalistico che vuole nascondere i rapporti di forza sottesi al nucleo degli affetti più cari. La famiglia patriarcale, in cui «per assicurare la fedeltà della donna e conseguentemente la paternità dei figli, la donna è sottomessa senza riserve al potere dell'uomo»¹¹⁶, ci conduce direttamente alla *rigorosa* monogamia – tipica della *Civilizzazione* – che, come vedremo, si contraddistingue per la funzionale *unilateralità* del dovere monogamico. D'altra parte la poligamia si configura solo come forma eccezionale di famiglia patriarcale, riservata a pochissimi individui, dato che il numero più o meno equo della popolazione femminile e di quella maschile la renderebbe insostenibile.

Giungiamo quindi all'ultima tappa evolutiva riconosciuta da Morgan: la famiglia propriamente *monogamica*, la cui peculiarità è l'asimmetria dei diritti e dei doveri che spettano ai due coniugi. Infatti, se essa si differenzia da quella sindiasmica per l'indissolubilità del vincolo coniugale, al suo interno solo l'*uomo* ha però il diritto di ripudiare la consorte e di essergli infedele. Questa essenziale disegualianza si mostra già presso i Greci narrati da Omero: «L'esistenza della schiavitù a fianco della monogamia, la presenza delle giovani e belle prigioniere appartenenti corpo e anima all'uomo che le ha conquistate, costituiscono fin dall'origine il carattere specifico della monogamia, *la quale è monogamia soltanto per la donna e non per l'uomo*»¹¹⁷, ci spiega Engels. Considerando che ovunque essa si affermi, la donna perde la sua libertà e viene subordinata agli interessi dell'uomo, Engels descrive così la forma familiare a noi più nota: essa è «un'immagine in piccolo delle contraddizioni e degli antagonismi in mezzo ai quali si muove la società divisa in classi, dopo il suo ingresso nella civiltà, senza possibilità di soluzione, né di superamento»¹¹⁸. I contrasti presenti nella famiglia monogamica, a partire dalla subordinazione della donna e dalla speculare supremazia maschile, riflettono il carattere antagonistico proprio dell'odierna società, dimostrando l'irriducibile influenza delle condizioni socio-economiche: infatti, come sostiene il nostro autore, «Poiché la base della civilizzazione è lo sfruttamento di una classe su di

116 *Ivi*, p. 86.

117 *Ivi*, p. 91.

118 *Ivi*, pp. 96-97.

un'altra classe, tutta la sua evoluzione si muove in una contraddizione costante. Ogni progresso della produzione è nel medesimo tempo un regresso della situazione della classe oppressa, vale a dire della maggioranza»¹¹⁹. Se la schiavitù della donna – la quale vende la sua capacità riproduttiva in cambio della propria sopravvivenza, come il proletario fa con la propria forza-lavoro per il suo salario – è vista quindi come corrispettiva dell'oppressione di classe, essa ha però un primato quantomeno cronologico: infatti, come nota lo stesso Engels, «il primo antagonismo di classe che fa la sua apparizione nella storia coincide con lo sviluppo dell'antagonismo tra uomo e donna in regime monogamico, e la prima oppressione del sesso femminile da parte di quello maschile»¹²⁰.

Ma anche per Engels, la famiglia odierna ha un grande merito – lo stesso lodato da Rousseau –: quello di aver fatto nascere nei cuori degli uomini e delle donne il sentimento dell'amore. Presso i Romani è possibile osservare un'attenuazione dell'assoggettamento femminile – dovuto anche all'influsso dei Germani, ancora legati alla famiglia sindiasmica –, grazie alla quale «dalla monogamia fu possibile sviluppare – in essa, a lato o contro di essa – la massima conquista morale della quale le siamo debitori, l'amore sessuale moderno, prima sconosciuto»¹²¹. È necessario ricordare il fatto che l'amore decantato da Engels, essendo più adultero che propriamente coniugale, non è quindi il fondamento della famiglia monogamica né originariamente né ora. Come Bebel, Engels mette infatti in luce che la convenienza è il reale motore dei matrimoni borghesi, in cui la donna «si differenzia dalla cortigiana comune solo per il fatto che non affitta il proprio corpo a un tanto al pezzo, ma lo vende una volta per sempre come una schiava»¹²². Nella classe oppressa però – innanzitutto manchevole del fondamento della supremazia maschile, ovvero la ricchezza – come abbiamo visto, la segregazione femminile è obbligatoriamente abolita, a volte persino invertita: quindi agli occhi di Engels «il matrimonio proletario è monogamico nel

119 *Ivi*, p. 220.

120 *Ivi*, p. 94.

121 *Ivi*, p. 99.

122 *Ivi*, p. 100.

senso etimologico della parola, ma non lo è affatto nel senso storico»¹²³. Tuttavia la situazione della classe operaia, come abbiamo già osservato, non è per nulla idilliaca: il fatto che la famiglia sia l'unità economica della società capitalistica non esonera i nullatenenti – e ancora meno le loro mogli – dalla corruzione operata dalle preoccupazioni economiche.

Oltre al diffuso adulterio, concesso solo agli uomini, la contraddittorietà del matrimonio odierno si manifesta nel suo essere fedelmente accompagnato dalla prostituzione, di cui Engels enfatizza le nefaste conseguenze solo per i clienti (*maschi*), affermando che «La prostituzione non è degradante, tra le donne, se non limitatamente alle disgraziate che la professano, e anche per queste meno di quanto comunemente si creda. Per contro essa avvilisce il carattere di tutto il mondo maschile»¹²⁴, che è *costretto* a umiliarsi comprando con il denaro il proprio piacere sessuale, avulso dal sentimento e dall'affinità intellettuale con l'altro.

Eppure formalmente la società borghese è irreprensibilmente equa ed egitaria: il contratto matrimoniale, infatti, analogamente a quello lavorativo, per essere valido deve essere liberamente stipulato da entrambi i contraenti, in questo caso l'uomo e la donna, che *sulla carta* hanno uguali diritti e doveri. Se l'aspetto legale dimostra chiaramente il proprio carattere fittizio, è altrettanto palese che, come evidenzia Engels, «Legge e giuristi non possono occuparsi di quello che accade dietro le scene giuridiche, dove si vive la vera vita, né possono darsi pensiero circa il modo col quale il libero consenso è ottenuto»¹²⁵. La diseguaglianza tra i sessi sancita *di fatto* dalla legge riflette quella *reale*: fino alla famiglia patriarcale la donna dirigeva la casa assolvendo a un compito di importanza sociale pari a quella maschile, ma con la *civile* famiglia monogamica – come ci ricorda Engels – «La direzione della famiglia perse il suo carattere pubblico. La società non ebbe più parte in ciò. La direzione si trasformò in *servizio privato*»¹²⁶, escludendo il sesso femminile dalla dimensione pubblica. Se

123 *Ivi*, p. 101.

124 *Ivi*, p. 105.

125 *Ivi*, p. 102.

126 *Ivi*, p. 103.

quindi solo l'uomo può guadagnare, mentre la sopravvivenza della moglie dipende dal suo padrone, «Egli è, nel corpo della famiglia, il borghese; la donna vi rappresenta il proletario»¹²⁷.

Nonostante l'ideologia della classe dominante dica il contrario, il processo storico non si arresta qui. Abbiamo infatti osservato che con la grande industria moderna la donna *proletaria* viene reimmessa, seppur *utilitaristicamente*, nella produzione sociale. Sebbene questo progresso non sia affatto emancipatorio per il sesso femminile, dal momento che l'antagonismo della società attuale permane, esso ha però il merito – lodato da Engels come da Bebel, non senza esserne per primi sconvolti – di far vacillare l'eterna – o meglio presunta tale – famiglia patriarcale e le sue inviolabili dicotomie. Nel frattempo con il capitalismo la schiavitù femminile non vede che un suo raddoppiamento: infatti, la proletaria «se dà la propria attività al servizio privato della famiglia, rimane esclusa dal lavoro sociale e non può guadagnare; e se, al contrario, vuole prender parte all'industria pubblica e guadagnare per proprio conto, non è in condizioni di poter compiere i suoi doveri in famiglia»¹²⁸. E anche quando ella propendesse – per necessità – per la seconda alternativa, il lavoro che troverebbe sarebbe dequalificato, mortificante e peggio retribuito di quello dei suoi colleghi *maschi*. Ma i nostri autori socialisti promettono una soluzione imminente: con la rivoluzione socialista, la quale abatterà – *in primis* mediante la trasformazione della proprietà privata in proprietà sociale – le condizioni materiali che hanno corrotto l'umanità con la diseguaglianza sociale, avverrà la reale liberazione dell'intera umanità dalla schiavitù. Solo modificando radicalmente l'intera società, a partire dai suoi mezzi di produzione per estirpare la sua essenza conflittuale, non vi sarà più né alcuna oppressione di classe né alcuna subordinazione sessuale, poiché, come sostiene Engels, «l'affrancamento della donna esige come prima condizione il ritorno dell'intero sesso femminile nell'industria pubblica, e che a sua volta questa condizione esige la soppressione della famiglia individuale come unità economica della società»¹²⁹.

127 *Ivi*, p. 104.

128 *Ivi*, p. 103.

129 *Ivi*, p. 104.

Come ci ha già illustrato Bachofen, lo studio della storia primitiva, lungi dall'essere illuminante solo per comprendere l'istituzione familiare e il rapporto tra i sessi, offre scoperte significative anche per la dimensione politica, aiutando i socialisti a smascherare la non eternità dello Stato. Morgan, infatti, mette in luce che «la *gens* (per quanto ci è permesso di risalire nel tempo con l'aiuto delle nostre fonti storiche) è un'istituzione comune a tutti i barbari fino al loro ingresso nella civilizzazione»¹³⁰. Abbiamo già compreso come il suo fondamento sia la famiglia *punalua*, la quale, dando origine alla discendenza matrilineare e al divieto dell'endogamia, sancisce l'esclusione della prole dei membri di sesso maschile dalla *gens*. Il modello primitivo dell'ordinamento gentilizio a cui Morgan fa riferimento è quella degli Irochesi, dove tutti gli uomini e le donne appartenenti alla *gens* godono di libertà e di eguali diritti. È il consiglio, composto dagli adulti di *entrambi* i sessi, a eleggere il proprio capo e a decidere la sua deposizione. Il diritto ereditario stabilisce che le proprietà dei defunti gentili rimangano all'interno della *gens*, escludendo quindi i figli degli uomini. Fondandosi sull'esclusivo legame di consanguineità, nella *gens* vige l'obbligo dell'aiuto reciproco tra i membri. Poiché la schiavitù è sconosciuta, gli stranieri vengono di norma adottati e non soggiogati. Ogni tribù comprende una certa quantità di *gentes* che si raggruppano in *fratrie*, e si distingue per il possesso di un nome proprio, di un determinato territorio, di un dialetto, di un culto religioso e di un consiglio composto dai capi di tutte le *gentes*. Per arginare lo stato perenne di guerre tra tribù divennero soventi le alleanze, che spesso portavano a federazioni permanenti di tribù, indicando la debolezza del sistema gentilizio consanguineo. Questo ordinamento democratico, in cui l'economia domestica e la proprietà sono comuni e dove non vi è alcuna divisione in classi né subordinazione, è un esempio perfetto di società che si autogoverna, senza alcuna necessità di uno Stato. Con sarcasmo Engels nota: «Ed è una mirabile costituzione, in tutta la sua freschezza e semplicità, questa della *gens*! Senza soldati, gendarmi, poliziotti, senza nobiltà, senza re, governanti, prefetti, giudici, senza prigioni e processi, tutto procede regolarmente»¹³¹.

130 *Ivi*, p. 115.

131 *Ivi*, p. 129.

Engels analizza anche il caso della civiltà greca e di quella latina, per mostrare l'evoluzione che porta alla creazione dello Stato moderno, in cui la famiglia diventa l'unità economica fondamentale, mentre – come abbiamo compreso – nell'amministrazione comunitaria gentilizia la famiglia si divideva tra due *gens*. Già presso i Greci il sistema gentilizio inizia ad accusare i primi sintomi di corruzione: innanzitutto la famiglia patriarcale ha deposto – per l'interesse *maschile* della proprietà privata – il diritto materno, su cui precedentemente si fondava la *gens*; il divieto di sposarsi tra gentili si è allentato, ammettendo un'eccezione per le donne eredi e fa capolino la prima forma di schiavitù, quella dei prigionieri, mentre il consiglio inizia a perdere la sua organizzazione democratica con la selezione dei suoi membri. «Vediamo quindi nella costituzione greca dei tempi eroici ancora in pieno vigore la vecchia organizzazione della *gens*, ma vi scorgiamo altresì l'inizio della sua decadenza»¹³², ci fa notare Engels; mancava soltanto l'istituzione adeguata per proteggere gli interessi dei proprietari, che ormai costituivano una classe assestante, ed è così – ci dice Engels – che «Lo Stato fu inventato»¹³³. Ad Atene venne creato un governo centrale che amministrava un *unico* popolo, il quale venne suddiviso in classi, attribuendo maggiori diritti ai più ricchi. Se gli schiavi, sconosciuti alla *gens*, costituiscono ora l'unica forza-lavoro legittima, arrivando addirittura a superare in quantità i cittadini liberi, il crescente numero di stranieri infrange il vincolo di sangue, lasciando spazio soltanto all'appartenenza territoriale. Insomma, i tratti salienti dello Stato vi sono già: l'esistenza della polizia, in quanto forza pubblica distinta dal popolo, e l'antagonismo sociale, tra cittadini e stranieri, tra liberi e schiavi. Analogamente, anche a Roma la *gens* si differenzia dal modello primitivo – quello irochese – per il diritto paterno in vigore, che comporta l'esclusione delle donne dal diritto ereditario, le quali col matrimonio escono dalla *gens* di origine per entrare in quella del marito. Anche qui il sistema gentilizio si corrode per la creazione di classi antagoniste e la dissoluzione del vincolo di sangue in seguito all'ingente immigrazione, così che «anche a Roma, prima ancora della soppressione della sedicente regalità, il vecchio

132 *Ivi*, p. 141.

133 *Ivi*, p. 142.

ordinamento sociale, fondato sui personali legami di sangue, fu distrutto e lasciò il posto a una vera costituzione statale, basata sulla divisione territoriale e sulla differenza di censo»¹³⁴.

Infine Engels rintraccia anche nella civiltà celtica e in quella germanica le testimonianze della precedente organizzazione gentilizia – in Irlanda rimasta in vita fino alla conquista degli inglesi –, che qui è stata superata in un tempo successivo, mantenendo più a lungo la famiglia sindiasmica e insieme a essa la libertà del sesso femminile. L'esempio è offerto dai Germani narrati da Tacito, presso i quali il recente matriarcato è visibile nell'alta considerazione della donna, ormai estranea alla civiltà romana. Ed è proprio grazie ai loro antichi costumi, non ancora corrotti dalla civilizzazione, che la conquista dei Germani rinvigorì l'Impero romano in decadenza, mitigando la schiavitù della donna.

Dai dati riportati da Engels comprendiamo come il bisogno dello Stato nasca in seno alla stessa società: in particolare, «affinché le classi antagoniste, i cui interessi sono in opposizione, non distruggano se stesse e la società in lotte sterili, si rende necessario un potere che domini apparentemente la società, avente l'incarico di attenuare il conflitto mantenendolo entro i limiti dell'*ordine*»¹³⁵. Proprio come per Rousseau, lo Stato è però ben lungi dall'essere *superpartes*, anzi esso non «è niente più che lo Stato della classe più forte, di quella che regna economicamente e che a mezzo dello Stato diventa anche la classe preponderante dal punto di vista politico, e crea per questo mezzi nuovi per subordinare e sfruttare la classe oppressa»¹³⁶, ci avverte Engels. Insomma la storia dell'umanità attesta che solo a partire dall'insorgere della proprietà privata e della sete di *possesso* la società ha necessitato dello Stato e della famiglia patriarcale – le istituzioni che tutelano la dominazione – con il conseguente allontanamento dall'ordinamento comunitario primordiale, in cui era sconosciuto ogni tipo di schiavitù.

Come Morgan, Engels vede nella transitorietà – attestata dalla storia – delle forme

134 *Ivi*, p. 167.

135 *Ivi*, p. 212.

136 *Ivi*, p. 214.

economiche, famigliari e politiche la necessità del desiderato superamento dell'attualità e speranzoso predice che esso avverrà ispirandosi agli antichi valori dell'uguaglianza e della fraternità. Il passato scoperto – certamente inedito ed esemplare per quanto riguarda l'armonia della società, priva di ogni forma di antagonismo – funge da testimonianza della possibilità di un avvenire diverso dall'odierno e *ingiusto* capitalismo. Il presente d'altra parte offre anche preziose e irrinunciabili conquiste – sconosciute all'era primordiale – come l'amore sessuale e la monogamia, la forma di matrimonio più consona, nel suo senso *etimologico*, all'esclusività del sentimento amoroso – che testimoniano l'*inarrestabile* processo di perfezionamento della società. Nel progresso storico propostoci da Engels è possibile rintracciare una peculiare ambiguità circa la responsabilità soggettiva degli agenti: se i maschi appaiono prevalentemente come innocenti nel loro *inevitabile* perpetuare il dominio patriarcale, la direzione della storia può e deve essere cambiata con una rivoluzione inversa a quella che ha portato all'istituzione del diritto *paterno*. Dall'evoluzione storica appena percorsa deriva una deresponsabilizzante idealizzazione dei due sessi tale per cui la *maternità*, legando *naturalmente* il sesso femminile alle questioni domestiche ed essenzialmente altruistiche, rendendolo perciò immune dall'avidità, erige le donne a pacifiche eroine del progresso *naturale*, che trova il suo apice nel matrimonio a coppie e nell'ordinamento gentilizio, mentre la ridotta importanza della figura paterna nella riproduzione della specie sembrerebbe spingere l'uomo a ricercare il proprio primato fuori dall'ambito di dominio femminile. Come sempre, quando la casa non costituisce una valida attrattiva per l'*uomo*, egli è legittimato ad uscirne, contraendo pericolosi vizi.

I nuovi paladini della storia sono gli attuali *oppressi*, le donne e i proletari: se la loro alleanza è giustificata dal loro nemico comune, la proprietà privata, tuttavia permane una sostanziale differenza tra le due tipologie di subordinazioni, ovvero che solo la donna può essere doppiamente soggiogata, sia in quanto femmina sia in quanto appartenente alla classe sfruttata: solo il proletario può quindi diventare a sua volta nemico e oppressore del proprio alleato.

Eppure le donne non devono disperare: la loro *disfatta storica* – legata a quella dell'intero genere umano – appartiene soltanto a uno – di certo il più vile e l'unico che abbia al centro gli interessi *maschili* – degli stadi dell'evoluzione: nel futuro immaginato i socialisti non solo promettono la libertà di ogni individuo – la condizione necessaria affinché l'amore non sia più né adultero né privilegio proletario – ma garantiscono che «ciò che decisamente sparirà dalla monogamia è l'insieme di quei caratteri che le sono stati impressi dalle condizioni di proprietà alle quali essa deve la sua nascita; questi caratteri sono soprattutto la preponderanza maschile e l'indissolubilità»¹³⁷.

¹³⁷ *Ivi*, p. 113.

3. La società futura

Ora anche la donna riprende quel posto importante che occupava nella società primitiva, per diventare non già signora, ma eguale¹³⁸.

Giungiamo ora al cuore della proposta socialista, ovvero al necessario superamento dell'attuale società borghese. Come abbiamo visto, sia Engels che Bebel avvertono che le contraddizioni sociali, dovute all'antagonismo essenziale della civilizzazione, sono ormai vicine al loro apice, ossia al momento in cui «tutta la società sarà dominata da un desiderio così irresistibile di una radicale trasformazione da farle parere come più adatto e rispondente allo scopo l'aiuto più pronto e sollecito»¹³⁹: l'odierno malcontento generale è dunque il sintomo dell'imminente cambiamento. Abbiamo già compreso come agli occhi dei nostri autori sia la stessa società attuale a mostrare costantemente la propria transitorietà: infatti il capitalismo, necessitando di continui rinnovamenti – a partire dai propri strumenti di produzione – per sopravvivere, va incontro alla propria autodistruzione. Se ogni sua ciclica crisi diventa sempre più ampia e profonda, ormai la classe dominante – in costante diminuzione numerica – vacilla perché non riesce più a garantire nemmeno l'esistenza della sua necessaria forza-lavoro, il cui salario viene costantemente ribassato. D'altra parte, è la stessa grande industria moderna che, seguendo la logica capitalistica dell'accentramento, favorisce l'unione e dunque la forza del proletariato, il quale riceve quotidiani rinforzi dalla stessa borghesia. È dunque la classe attualmente oppressa che ha in mano il potere di sovvertire l'ingiusto presente, avendo già superato – seppur in modo coatto e non cosciente – alcuni dei fondamenti della società borghese, cioè la proprietà privata e la famiglia patriarcale. Pertanto, osservando il dinamismo antagonistico della società borghese, Marx ed Engels affermano con sicurezza che «Il suo tramonto e la vittoria del proletariato sono

138 A. Bebel, *op. cit.*, p. 428.

139 *Ivi*, p. 327.

egualmente inevitabili»¹⁴⁰.

Se la liberazione femminile è un obiettivo esplicito – che sarà raggiunto come naturale conseguenza della rivoluzione promessa – dei nostri socialisti, d'altra parte ci viene ricordato che la sorte della donna è ancora legata a quella degli uomini, confermando nuovamente il tratto essenziale del *femminile*, quello della dipendenza: infatti, come sostiene Bebel, «Siccome però la donna abbandonata a se stessa non raggiungerebbe la meta, deve cercarsi degli alleati che si uniscano a lei nella agitazione del proletariato, che è poi l'agitazione della classe degli oppressi»¹⁴¹. Egli, evidenziando nella sua opera la dannosità dell'antitesi della società capitalistica alla natura, sostiene che «Uno dei compiti principali d'una società organizzata razionalmente, deve essere quello di togliere questo dissidio fatale e di reintegrare la natura nei suoi diritti»¹⁴². Osserviamo quindi più da vicino dove ci porterà l'inarrestabile processo di miglioramento della società.

§ 3.1 La *rivoluzione* socialista e le sue conseguenze

La rivoluzione proletaria, andando a minare le condizioni materiali dell'odierna società e delle sue intrinseche diseguaglianze, libererà l'umanità da ogni forma di assoggettamento, ponendo come suo fine non più il profitto di una classe a discapito delle altre, bensì il bene di tutti. Se la direzione del progresso è dunque il rispetto della naturale uguaglianza dell'intero genere umano, come afferma Bebel, la società deve essere opportunamente modificata:

Bisogna quindi cercare di creare una condizione sociale, in cui tutti gli strumenti di lavoro diventino proprietà dello stato; un ordinamento sociale che riconosca la perfetta uguaglianza giuridica di tutti, *senza distinzione di sesso*, che applichi tutti i possibili miglioramenti tecnici e scientifici e tutte le scoperte in relazione all'arruolamento di tutti gli operai¹⁴³.

140 K. Marx – F. Engels, *op. cit.*, p. 87.

141 A. Bebel, *op. cit.*, p. 283.

142 *Ivi*, p. 281.

143 *Ivi*, p. 221.

La nuova società, caratterizzandosi dunque per l'assenza di antagonismi – nessuna divisione in classe, nessuna schiavitù, nessuna guerra l'attanaglierà – procederà all'eliminazione delle istituzioni fondamentali della società borghese: la proprietà privata, la famiglia *monogamica* e lo Stato.

Iniziando con l'espropriazione della proprietà privata – che già ora è abolita per la maggioranza della popolazione – finalizzata a fondare la proprietà sociale, poiché aumenterà di conseguenza la produttività dell'industria, la nuova società, grazie alla necessaria partecipazione di tutti gli adulti, renderà il lavoro degno di un essere umano: ridotto nella sua durata, moderato e interessante. La produzione sarà indirizzata soltanto ai valori d'uso di cui la società abbisognerà, poiché il suo scopo sarà solo il benessere di questa. Tale radicale innovazione concederà a ciascuno sufficiente tempo libero per svolgere le innumerevoli attività necessarie allo sviluppo armonico dell'uomo. Non vi sarà più, quindi, l'innaturale antagonismo tra il lavoro intellettuale e quello manuale, dal momento che ognuno potrà dedicarsi a entrambi gli aspetti. Lo Stato, in quanto forza pubblica distinta dal popolo, diventerà semplicemente superfluo: l'aspetto amministrativo sarà affrontato democraticamente tramite l'elezione e la partecipazione di tutti, la solidarietà sradicherà ogni forma di violenza, le guerre perderanno il loro senso ultimo, lasciando spazio a un'unica federazione pacifica dei popoli.

Tutti quindi godranno di *uguali* condizioni di vita e di educazione, ma ciò non comporterà una fittizia uniformità, in quanto vigerà il rispetto della legge *naturale*. Infatti – ci dice Bebel – «Se taluno ha matrigna la natura, perché non può anche malgrado tutta la buona volontà fare quello che altri può, *la società non può punirlo per le colpe della natura*»¹⁴⁴; analogamente, poiché nessuno sarà costretto a reprimere le proprie inclinazioni, la naturale varietà all'interno della società sarà garantita. Questo principio si traduce dunque anche nell'educazione, la quale sarà pubblica e finalizzata allo sviluppo completo delle facoltà umane; «L'istruzione sarà inoltre comune ed eguale per entrambi i sessi. La loro separazione è giustificata soltanto nei

¹⁴⁴ *Ivi*, p. 359.

casi in cui la differenza del sesso la renda assolutamente necessaria»¹⁴⁵, precisa Bebel. Non è difficile notare l'ambiguità di quest'ultima affermazione, dal momento che viene sancita un'*uguaglianza* universale che all'occorrenza si tramuta in *diversità*: da una parte viene ricordato che «La donna ha i diritti stessi dell'uomo, l'accidentalità della nascita nulla può mutare»¹⁴⁶, mentre dall'altra si conferma il fatto che la *naturale* differenza sessuale implica una separazione – più o meno lieve – tra l'educazione dei *maschi* e quella delle *femmine*. E sebbene ora ciascun individuo, a prescindere dal sesso di appartenenza, sia degno di essere istruito dalla società, Bebel ci fa notare che questo non conduce allo smantellamento del ruolo genitoriale, rammentandoci infatti che «Oggetto delle sue prime cure deve essere quindi la madre»¹⁴⁷, la cui funzione, dunque, dimostra ancora la sua insostituibilità, proprio come sosteneva il nostro Rousseau. E ovviamente – prosegue Bebel – «S'intende da sé che bisogna che il bambino venga allattato dalla madre quanto è possibile e necessario»¹⁴⁸. Nella società socialista i genitori saranno sì più liberi e preparati a seguire i propri figli, ma l'accudimento dei neonati rimarrà – come vuole la tradizione – affare delle loro madri.

Come già sappiamo però la soppressione della proprietà privata rivoluzionerà anche la forma familiare che essa ha forgiato: in particolare – ci promettono Marx ed Engels – «La famiglia del borghese verrà meno naturalmente con il venir meno di questo suo complemento, ed entrambi scompariranno con la scomparsa del capitale»¹⁴⁹. Poiché l'economia domestica riacquista l'antico carattere pubblico, pervenendo a una grande semplificazione di sé, e il diritto ereditario – la fatidica origine di mostruosi delitti – viene abolito, secondo le previsioni socialiste, «In questa società la donna è, così socialmente come economicamente, del tutto indipendente, non è soggetta più ad alcuna apparenza di tirannia né allo sfruttamento, trovandosi oramai di fronte all'uomo libera ed eguale, padrona di sé e del suo destino»¹⁵⁰.

145 *Ivi*, p. 403.

146 *Ivi*, p. 239.

147 *Ivi*, p. 396.

148 *Ibidem*.

149 K. Marx – F. Engels, *op. cit.*, p. 103.

150 A. Bebel, *op. cit.*, p. 421.

La *famiglia* non sarà perciò *in toto* abolita: come ci ha già anticipato Engels, la nuova società eliminerà la monogamia soltanto nel suo senso *storico* – funzionale agli interessi *maschili* –, permettendo invece la realizzazione del suo significato etimologico, difeso dai socialisti in quanto il più aderente al sentimento amoroso, l'inalienabile frutto della civilizzazione. Grazie alla libertà di cui ogni individuo godrà il matrimonio sarà finalmente affrancato da ogni altro vincolo che non sia l'amore reciproco tra i coniugi: nessun interesse patrimoniale né preoccupazione economica ostacolerà l'unione di due innamorati o spingerà un uomo o una donna tra le braccia di una persona sconosciuta per tutta la vita. Ponendo il sentimento come suo fondamento, la futura monogamia perderà la propria indissolubilità, in quanto la sua durata dovrà rispettare quella della volontà dei due coniugi, rendendo dunque legittima la possibilità della separazione. Nella società futura il matrimonio ritornerà quindi a essere un contratto privato che presuppone e protegge la *reale* libertà dei contraenti, proprio come lo fu in passato: «Perciò il socialismo non viene a creare in questa materia nulla di nuovo, ma non fa che ristabilire in un grado più alto di civiltà e sotto forme sociali nuove, ciò che vigeva generalmente nei primi stadi della civiltà e *prima che la proprietà privata dominasse la società*»¹⁵¹, sottolinea Bebel. Possiamo però notare che, pur essendo anche la poligamia e la poliandria *storicamente* affini alle forme primordiali del matrimonio a gruppi, esse risultano ormai *immorali* anche agli occhi dei filosofi più rivoluzionari. Dunque in futuro il privilegio *monogamico* potrà finalmente essere esteso anche all'*uomo*, che non sarà più costretto a ricercare il calore femminile fuori dal nucleo familiare. Se finora l'educazione della donna ha avuto il fine di prepararla alla sua schiavitù, rendendola *femminile* – cioè debole, passiva, madre e moglie servizievole – in funzione del suo padrone, allo stesso tempo, però, proprio sancendo la subordinazione della donna – spesso impreparata allo svolgere al meglio i doveri coniugali, cagionevole di salute, scontenta e incapace di sedurre il marito – ha reso altresì *necessario* l'adulterio e la prostituzione. Ma Engels ci promette uno scenario *nuovo*, in cui questi inconvenienti spariranno:

¹⁵¹ *Ivi*, p. 222.

Quando le considerazioni economiche a causa delle quali le donne hanno accettato questa abituale infedeltà degli uomini – la preoccupazione della loro esistenza e più ancora quella dell'avvenire dei figli – saranno scomparse, l'uguaglianza della donna che ne deriverà avrà per risultato, secondo le nostre esperienze, che gli uomini diventeranno monogami in una proporzione infinitamente più grande di quella della poliandria femminile¹⁵².

A ben guardare, anche nella società rivoluzionaria il sesso *femminile*, caratterizzato da una *spontanea* inclinazione alla fedeltà monogamica, assume il ruolo di *moralizzatore*, detenendo lo straordinario potere di innalzare gli uomini al di sopra delle loro debolezze. D'altronde Engels ci aveva già avvertiti di questa peculiare differenza, attribuendo esclusivamente alle donne – le quali hanno dovuto persino pagare un alto prezzo, ovvero un'occasionale prostituzione, per ottenere il proprio diritto alla castità – il merito del superamento del bruto e promiscuo matrimonio a gruppi quando affermava esplicitamente: «D'altra parte questo progresso non poteva essere dovuto all'uomo, per il fatto che anche ai tempi nostri non gli è mai venuto pel capo di rinunciare ai vantaggi del matrimonio a gruppi»¹⁵³. In fondo, quindi, anche l'uguaglianza della donna risulta vantaggiosa *per l'uomo*, rendendola sua degna compagna, non più sua schiava.

A questo proposito è interessante rivolgere lo sguardo anche a un'eminente scrittrice socialista, Flora Tristan, per notare come persino le stesse donne dimostrino la difficoltà di uscire dall'immaginario sessuale – *storicamente* sedimentatosi – che le ha ingabbiate. Innanzitutto è opportuno ricordare che ella incarnò molteplici identità *opresse*, in *primis* in quanto donna, figlia illegittima, operaia, viaggiatrice *solitaria* e moglie di un uomo violento da cui tentò disperatamente di separarsi. Flora Tristan reagì alla sua sfaccettata condizione di subordinata dedicando la propria vita a denunciare lo stato di oppressione dei proletari e soprattutto di quella delle donne¹⁵⁴, spronandoli alla resistenza e alla loro alleanza. Prima di Engels, nel 1840 la Tristan

152 F. Engels, *L'origine della famiglia, della proprietà privata e dello Stato*, cit., p. 113.

153 *Ivi*, p. 80.

154 Cfr. F. Tristan, *Scusate lo stile scucito. Lettere, scritti e diari (1835-1844)*, trad. it., Spartaco, Caserta 2004, p. 164: «Ho osservato lo sviluppo preso dalle vicende umane; l'emancipazione della donna è l'oggetto principale dei miei studi e la causa a cui mi sono votata».

pubblica le sue *Passeggiate a Londra* per mostrare la situazione operaia urbana in tutta la sua mostruosità, approfondendo successivamente anche il caso francese con l'incompiuto *Tour de France*. Nell'*Unione operaia* (1843), in cui espone l'urgenza dell'organizzazione della classe oppressa come condizione necessaria per resistere allo sfruttamento borghese, l'autrice dedica una particolare attenzione all'annessione della causa delle donne in quella proletaria. Nella sezione *Perché parlo delle donne* – la cui esistenza testimonia già la necessità di giustificarsi agli occhi dei lettori *maschili* –, dopo aver chiarito la profondità e l'ingiustizia della sottomissione femminile – mettendo in luce che «La donna (si tratta della metà dell'umanità) è stata messa fuori dalla Chiesa, fuori dalla legge, fuori dalla società»¹⁵⁵ –, ci fa notare che «Nella vita degli operai la donna è tutto. Rappresenta la loro sola provvidenza, se viene a mancare lei, manca tutto»¹⁵⁶. E proprio perché i suoi servizi risultano essere ancora più essenziali nelle famiglie nullatenenti, gli effetti negativi della sua parziale e inadeguata educazione si manifestano in tutta la loro pervasività. Se Flora Tristan assolve le donne dalla colpa dei loro errori e delle loro mancanze nella cura della casa, comprendendone le reali cause, d'altra parte avvalorava però la loro *connaturata* oblatività, affermando: «No, io accuso la società di lasciarvi così incolte, voi, donne; voi, madri, che al contrario avreste tanto bisogno di essere educate e affinate per potere a vostra volta *procedere all'educazione e allo sviluppo degli uomini, affidati da bimbi alle vostre cure*»¹⁵⁷. È dunque conveniente primariamente all'uomo che la donna goda di pari diritti: in cambio di questa concessione i *maschi* saranno ampiamente ricompensati con un servizio migliore che li renderà finalmente appagati entro le mura domestiche. Pertanto Flora Tristan enuncia innanzitutto le ragioni più persuasive per riuscire a convincere gli operai ad accettare questa alleanza, quando, facendo leva sull'*utilità* sociale della donna, afferma: «È in nome *del vostro stesso interesse, quello personale di voi uomini; del vostro stesso miglioramento, quello personale di voi uomini*; infine *in nome del bene universale di tutti e tutte* che vi impegno a reclamare dei diritti per la

155 *Ivi*, p. 121.

156 *Ivi*, p. 125.

157 *Ivi*, p. 127.

donna e, nell'attesa, a *riconoscerglieli almeno in linea di principio*¹⁵⁸. Se questi sono i mezzi necessari per ottenere l'agognata e la promessa liberazione delle donne, nel frattempo esse devono ancora aspettare, seppur confortate dalla speranza che una loro compagna infonde nei loro cuori, esclamando: «Pazienza povere sorelle - da Nîmes è passata una donna, e la prima cosa che ha visto, in città, siete voi. Oh, ha capito la vostra sofferenza! Ha gettato uno sguardo di compassione su di voi - povere donne! povere madri! Si è detta, in un semplice slancio d'amore: *sorelle mie, giuro che un giorno vi libererò!*»¹⁵⁹.

Ritornando al nostro versante *maschile* del socialismo, possiamo comprendere come risulti dunque infondato il timore propagandistico per il progetto rivoluzionario di un'estensione della comunanza degli strumenti di produzione anche alle donne: a questa accusa Marx ed Engels rispondono ricordando che se è il borghese che si fa riscaldare dalle donne “pubbliche”, aspettando il proprio turno, «Egli non immagina nemmeno che, invece, si tratta proprio di abolire la posizione delle donne come strumenti di produzione»¹⁶⁰.

La critica socialista alla società borghese, dunque, mirando a smascherare la falsa *naturalità* di cui essa si vanta per giustificarsi, è volta a permettere il vero rispetto delle leggi della *Natura* – ovvero l'uguaglianza e la fraternità di tutti gli esseri umani – da cui la civilizzazione ci ha allontanati. Con tutte le introduzioni necessarie al benessere della società, la rivoluzione proletaria ha pertanto il fine di riavvicinare il genere umano all'unica *eterna* fonte di legittimità: come ci ricorda Bebel, infatti, «*Nell'assetto socialista, nel quale soltanto può essere veramente libera e sulla sua base naturale, l'umanità procederà con coscienza nel suo sviluppo secondo le leggi di natura*»¹⁶¹. Il progresso storico dunque riprenderà sì il rispetto delle leggi *naturali* proprio della società primitiva, precedente all'irruzione *storica* della proprietà privata, ma senza un anacronistico ritorno alla rozza natura *animale*: pertanto, come ci spiega

158 *Ivi*, p. 137.

159 *Ivi*, p. 201.

160 K. Marx – F. Engels, *op. cit.*, p. 105.

161 A. Bebel, *op. cit.*, p. 461.

Bebel, «La società umana ha percorso per migliaia di anni tutte le fasi di sviluppo, per arrivare finalmente là, donde è partita, cioè alla proprietà collettiva, all'eguaglianza e alla fratellanza, non solo di tutti i *gentili*, ma di tutti gli uomini. Ecco l'immenso progresso che essa fece»¹⁶². Possiamo però notare come vi sia una norma *naturale* che storicamente non è stata mai dimenticata, ovvero quella che difende la differenza che intercorre tra i due sessi: se nell'epoca più vile – la modernità – essa implica un ingiusto (*innaturale*) rapporto di subordinazione, nel futuro immaginato dai socialisti non lederà né la libertà né l'uguaglianza giuridica dei due sessi, senza con questo svanire. La modalità in cui questa conciliazione avrà luogo non ci viene espressa¹⁶³; ci viene solo garantito che con la rivoluzione proletaria – la quale eliminerà l'origine *comune* delle due tipologie di oppressione – anche la donna sarà finalmente indipendente, nonostante anche i fondatori della nuova società non potranno che essere *uomini* – dunque a loro volta oppressori – che trarranno *vantaggio* dalle trasformazioni che investiranno il sesso femminile, proprio come lo erano i paladini della proprietà privata. Insomma, rimane inaggirabile il fatto che mentre la *classe* oppressa ha il potere di sovvertire il modo di produzione da cui viene sfruttata, il *sesso* oppresso, lasciato a se stesso, non ha armi da utilizzare contro i propri padroni.

Se prestiamo ascolto a un'altra eminente voce di donna, quella di Simone de Beauvoir, filosofa e femminista francese del XX secolo, notiamo come anch'ella abbia avvertito l'insufficienza della lotta di *classe* per ottenere la liberazione del *sesso* femminile. Nonostante le affinità delle due oppressioni – quella della donna e quella proletaria – ella ha sostenuto in prima persona la necessità del *femminismo* a fianco del *socialismo* per superare entrambe le forme di diseguaglianza sociale. Come abbiamo già notato, l'alleanza della classe e del sesso subordinato si presenta come problematica, nonostante la presenza di un nemico comune: sebbene l'attenzione alle condizioni materiali della schiavitù sia quindi imprescindibile, la de Beauvoir mette in

162 *Ivi*, p. 427.

163 Cfr. M. R. Manieri, *op. cit.*, p. 107: «Il limite di Bebel, che è poi il limite della riflessione marxista sino ai nostri giorni sulla liberazione della donna, è quello, già di Engels, di non riuscire a esplicitare sul piano teorico e pratico il legame intrinsecamente dialettico e non meccanico tra socialismo e liberazione femminile».

luce l'inadeguatezza della spiegazione engelsiana dell'assoggettamento *femminile* – ovvero la creazione del diritto ereditario *maschile* come strumento necessario per la conservazione della ricchezza – affermando:

Questo fine non basta ancora a spiegare la tirannia esercitata sulla donna: la divisione del lavoro secondo il sesso poteva essere un'associazione amichevole. Se il rapporto originario dell'uomo con i suoi simili fosse esclusivamente un rapporto di amicizia, non si saprebbe spiegare nessun tipo di asservimento: tale fenomeno è una conseguenza dell'imperialismo insito nella coscienza umana, che cerca di realizzare nell'oggetto la propria sovranità¹⁶⁴.

Il fatidico desiderio *soggettivo* di tramandare la propria fortuna ai figli non viene però analizzato dal nostro Engels, il quale, come abbiamo visto, non si pone domande sulla volontà umana di predominio sull'*altro* – e sull'*altra* –, lasciandosi dunque sfuggire la complessità della dominazione *maschile*. Pertanto Simone de Beauvoir, invitandoci a riflettere sulla *peculiarità* della subordinazione della donna, ci rammenta: «Rivendicare per lei tutti i diritti, tutte le possibilità dell'essere umano in generale, non significa che non si debbano avere occhi per il suo problema speciale. E per conoscerlo, bisogna andare oltre il materialismo storico che vede nell'uomo e nella donna soltanto delle entità economiche»¹⁶⁵.

È quindi proprio sull'aspetto che più ci interessa, cioè sul rapporto *simbolico* tra i due sessi nella società futura, che Engels è costretto a rimanere vago, dicendoci: «Questo verrà deciso quando una nuova generazione si sarà fatta adulta»¹⁶⁶. Se egli ci spiega che i fattori antagonistici spariranno insieme al modo di produzione a cui appartengono, non può però prevedere come le coordinate culturali verranno plasmate dalla nuova economia. Ed è proprio lasciando la parola alla *storia* e ai suoi agenti futuri – gli uomini e le donne della società socialista –, ma anche appellandosi al consueto mito della *Natura*, che a partire dalle differenze biologiche tra il femminile e il maschile allontana i due alleati – la classe e il sesso oppressi –, e infine promettendo

164 S. de Beauvoir, *op. cit.*, p. 75.

165 *Ivi*, p. 77.

166 F. Engels, *L'origine della famiglia, della proprietà privata e dello Stato*, cit., p. 114.

la salvaguardia di alcuni prodotti *storici* legati alla famiglia *patriarcale*, l'amore e la monogamia, che Engels ci ribadisce la difficoltà di immaginare un *maschile* e un *femminile* diversi da quelli che ci sono stati tramandati *storicamente*.

Conclusioni

Il nostro percorso ci ha portati all'interno di due diverse critiche alla modernità, quella di Rousseau e quella socialista, seguendo il ruolo assunto dal femminile. In entrambi i casi la denuncia della società odierna, come anche il suo superamento, guarda alle donne. La modernità si manifesta agli occhi dei nostri due autori come dannosa all'essere umano, caratterizzandosi per i suoi laceranti antagonismi, derivanti dall'allontanamento della società dalle leggi *naturali*: la disegualianza sociale, che è ormai l'unica differenziazione valida, trasforma gli uomini in reciproci rivali, pervasi soltanto da egoistici interessi. Come abbiamo compreso, Rousseau vede nelle donne parigine l'emblema della corruzione moderna, colpevole del tradimento dell'identità sessuata – fondata sul dettame *naturale* che sancisce la differenza tra i sessi, la quale comporta una rigida separazione tra l'ambito di competenza maschile e quello di competenza femminile – in favore del primato del ceto: ora le donne cittadine escono dal loro regno – la casa – invadendo la sfera pubblica, di dominio *maschile*, causando in tal modo una pericolosa e disorientante confusione che paralizza il nostro filosofo. Anche agli occhi Engels però la grande industria moderna – con lo sfruttamento borghese della forza-lavoro femminile – sconvolge il consueto ordine tra i sessi, corrodendo con il sistema di fabbrica la *naturale* femminilità della donna e la *naturale* virilità degli uomini. Infatti, come emerge dalla sua opera giovanile *La situazione della classe operaia in Inghilterra*, il capitalismo strumentalizza la differenza sessuale per intensificare la concorrenza proletaria e abbassare i salari, minando in tal modo la gerarchia che è alla base della famiglia attuale, quella *patriarcale*.

La modernità risulta dunque essere una minaccia alla *famiglia* (patriarcale), un'essenziale istituzione della società attuale: in particolare, è la *naturale* missione familiare delle donne a incontrare nuovi ostacoli – dalla perversione della moda attuale agli occhi di Rousseau al lavoro salariato nel caso socialista – i quali confermano in ogni caso la centralità del femminile nel privato. Sebbene Rousseau non metta mai in discussione la forma familiare vigente, tentando anzi di salvaguardarla in quanto efficace antidoto alla corruzione della società, mentre i socialisti accolgono speranzosi – seppur scossi e per primi disorientati – la sua crisi

attuale come sintomo dell'imminente e agognato superamento del presente, in entrambi i casi il futuro immaginato, anche quello più rivoluzionario, prevede la *famiglia* composta da un padre e una madre. Certamente entrambe le critiche filosofiche si discostano esplicitamente dall'odierno matrimonio borghese, in cui il fattore economico è quello primario, individuando l'amore tra i coniugi come unico fondamento di un matrimonio *morale*, ovvero degno dell'essere umano. Se l'allievo di Rousseau, Emilio, sposa Sofia innanzitutto perché un profondo sentimento lega i loro cuori, il vincolo coniugale deve mantenere però la propria indissolubilità anche quando la loro passione svanirà – e come sappiamo ciò si verificherà sicuramente –, poiché agli occhi del pensatore ginevrino il matrimonio è il perno di una rassicurante istituzione, garante dell'ordine sociale. Pertanto l'altra sua donna *ideale*, Giulia d'Etange, sacrifica il proprio travolgente amore per l'uomo *sbagliato* – cioè non conforme alle aspettative altrui – per sposare il pretendente scelto dai genitori, o meglio dal *padre*, e corrispondente agli interessi della comunità, il cui consenso è visto come imprescindibile per la felicità individuale. Nel futuro promesso dai nostri autori socialisti, invece, poiché scomparirà ogni dissidio tra il singolo e la società, nessuna donna e nessun uomo sarà costretto a scegliere tra le ragioni del cuore e le imposizioni sociali: dal momento che la famiglia non sarà più l'unità *economica* della società, il matrimonio perderà ogni tipo di costrizione e soltanto l'amore tra i coniugi detterà legge sulla durata del vincolo. La rivoluzione proletaria infonde grandi speranze soprattutto negli animi *femminili*, annettendo la liberazione delle donne tra gli obiettivi della società futura, dove esse infatti saranno finalmente indipendenti, mentre agli occhi di Rousseau l'autonomia femminile, temuta come fattore di disgregazione dell'intera società, sembrava ancora impossibile e persino impensabile. Egli infatti, pur avvertendo fin dai suoi primi scritti l'ingiustizia della subordinazione della donna, assume la sua dipendenza *in primis* economica come un male *necessario e funzionale* all'ordine sociale. Pertanto, nell'*Emilio*, egli offre sì la via di liberazione dalla schiavitù sociale, esponendo dettagliatamente la pedagogia che spezza le catene in cui l'uomo moderno è imbrigliato, ma per le donne prevede un'educazione finalizzata ancora a

sopportare al meglio le costrizioni e a obbedire al proprio padrone, il *maschio*. Rousseau non vuole illudere le donne neppure di una possibile parità futura con l'uomo, ricordando loro che persino la *Natura* non è equa nei confronti dei due sessi: se certamente entrambi sono necessari e perfetti nella loro diversità, priva dunque di gerarchia, il ruolo biologico-riproduttivo delle donne è più oneroso e pervasivo di quello maschile. È da questa asimmetria che Rousseau trae la giustificazione anche per le altre, identificate come *naturali*.

Entrambe le critiche alla modernità da noi prese in esame guardano al passato per opporlo al presente: Rousseau, ammirando e idealizzando gli Antichi in quanto più vicini alla *Natura*, accosta spesso la sua Ginevra a Sparta, perché ancora pre-moderna nei suoi costumi, con l'intenzione di preservarla dall'epidemia che ha il suo focolaio simbolico nella colta Parigi; mentre i nostri socialisti, affascinati dal mito del matriarcato primordiale, vedono nella storia precedente al consueto diritto paterno la testimonianza della possibilità di una società priva di antagonismi.

Lo sguardo rivolto al passato dell'umanità conduce sia Rousseau che Engels a risalire all'*origine* della società attuale e alla comprensione della *storicità* delle sue istituzioni fondanti. Prima di Engels, Rousseau individua nella fondazione della proprietà privata l'alba della società civile e delle sue ingiustizie, e proprio come i nostri socialisti – e le loro fonti –, avverte la necessità di risalire allo stato *selvaggio* dell'umanità per mostrare la falsa *naturalità* dell'attuale disegualianza sociale. L'era primordiale svela a tutti un passato inedito in cui inizialmente l'accoppiamento sessuale era sregolato e in cui solo successivamente, in seguito a cambiamenti delle condizioni materiali – che sono chiamati in causa anche da Rousseau, seppur senza approfondimenti –, si insinuò la sedentarietà e la convivenza degli uomini e delle donne, conducendo lentamente l'umanità agli affetti e ai legami famigliari a noi noti. L'amore e la monogamia, nonostante dimostrino inequivocabilmente la propria *non naturalità*, essendo sorti soltanto con la decantata civiltà e i suoi vili interessi, sconosciuti al bruto uomo primitivo, sono accolti dai nostri critici della modernità come conquiste irrinunciabili del progresso umano. D'altra parte, anche la divisione

sessuale del lavoro, che ora appare così *naturale*, si rivela ai nostri autori nella propria origine *storica*. Anche Rousseau, dunque, comprende che è solo a partire dalla creazione della proprietà privata, avvenuta in seguito a cambiamenti economici – riguardanti l'agricoltura e la metallurgia – che l'umanità si divide in classi, dando origine alla schiavitù umana e alla diseguaglianza sociale: il fondamento degli antagonismi che necessitano dello Stato, nato quindi per tutelare i ricchi.

Mentre la *storicità* della monogamia e del sentimento amoroso non lede il loro inestimabile valore né per Rousseau né per i socialisti, la comprensione della *non eternità* della proprietà privata e della conseguente diseguaglianza sociale rende quest'ultima *ingiusta* anche agli occhi del filosofo ginevrino, il quale conclude la sua analisi affermando che «la disuguaglianza morale, sancita soltanto dal diritto positivo, è contraria al diritto naturale ogni volta che non è proporzionale alla disuguaglianza fisica»¹. Nel caso delle donne, dunque, l'appello alla *Natura* non è emancipatorio, lasciando nell'ambiguità il fondamento della loro subordinazione, dal momento che esiste una differenza *fisica* tra i due sessi. Sebbene il progetto rousseauiano di risanamento della società (privo di istanze rivoluzionarie) consista nel riavvicinamento di questa all'unica Legge *eterna* – che sancisce l'uguaglianza degli uomini –, la sua attuazione necessita dell'istituzione *storica* della famiglia e della dipendenza *femminile* a essa sottesa. Se dunque non tutto ciò che è *storico* è ingiusto e non tutto ciò che è originario è *naturale*, si comprende come il mito della *Natura* sia costituito dalle proiezioni – necessariamente storiche – degli uomini (*maschi*). E proprio perché il ritorno alla purezza dell'origine selvaggia è proclamato come impossibile – e pertanto Emilio non può più raggiungere l'assoluta libertà del suo antenato, perché la *Natura* gli impone almeno una catena, la sua Sofia, per essere felice –, Rousseau conferma la storicità e la funzionalità del mito della *Natura*, con cui egli giustifica, dopo averlo enfatizzato, il *tradizionale* ruolo femminile di perno *morale* della famiglia.

Se la proposta socialista è invece quella di un radicale cambiamento, che a partire dal sovvertimento del modo di produzione attuale rivoluzionerà l'intera società,

¹ J.-J. Rousseau, *Origine della diseguaglianza*, cit., p. 107.

estirpando ogni forma di ingiustizia per lasciare spazio alla *naturale* uguaglianza degli esseri umani, proprio appellandosi alla *Natura*, essa non è immune dalle ambiguità di questo mito. Poiché – come ci ha illustrato Bebel – la *naturale* differenza sessuale, che riposa innanzitutto sulla diversità biologica degli uomini e delle donne, non può scomparire, essa sembra entrare in conflitto con il principio dell'uguaglianza *universale*. Le donne della società socialista saranno sì economicamente e giuridicamente autonome – fatto che Rousseau individuava come *innaturale* – ma le categorie storiche della *femminilità* e della *virilità* porteranno con sé anche nel futuro più rivoluzionario – come d'altra parte nell'*inedito* passato matriarcale – la tradizione: l'insostituibilità delle cure materne, la predisposizione monogamica delle donne e la loro utilità sociale. L'eliminazione dell'origine e del criterio della divisione della società in classi sembra dunque non estirpare tutti i tratti del *femminile* su cui si instaura l'oppressione delle donne: alcune conseguenze – storicamente sedimentatesi – della differenza dei sessi appaiono ormai come *naturali* anche ai socialisti e dunque indistricabili da essa. La subordinazione femminile, vantando un primato cronologico rispetto a quella proletaria, si è profondamente radicata nella cultura sulla quale il capitalismo poggia, forgiando con l'idealizzazione del *femminile* e del *maschile* uno scenario implicito al pensiero che lo ancora tacitamente allo *status quo*, ovvero alla supremazia del *maschio* sulla *femmina*. Infatti, nonostante la proposta socialista risulti inedita nel voler liberare anche le donne, solo il *Sesso* oppresso, pur essendo numericamente forte, deve richiedere il supporto e il consenso dei suoi *oppressori*, ai quali vengono promessi vantaggi anche dalle *nuove* donne. Insomma, sembra che persino per ottenere la propria emancipazione la donna debba confermare il suo consueto stato di dipendenza dagli uomini, sebbene, come ci ricorda Simone de Beauvoir, a differenza dei suoi alleati, «nessun desiderio di rivoluzione la possiede, non vuole abolirsi come sesso: chiede soltanto che siano eliminate talune conseguenze della differenza sessuale»².

D'altronde è lo stesso Engels a dimostrarci la difficoltà a rivoluzionare

2 S. de Beauvoir, *op. cit.*, p. 76.

l'immaginario sessuale, ammettendo l'impossibilità di anticipare attualmente – cioè nella società capitalista e patriarcale – come saranno i rapporti tra i sessi in un futuro in cui il *femminile* sarà autonomo.

Tuttavia, sia Rousseau che Engels, pur essendo consapevoli della transitorietà del significato di *naturale*, continuamente modificato dagli *uomini* nel processo storico, rimangono abbagliati dall'apparente *eternità* della Natura, che la rende opposta alla mutevole storia umana e dunque funzionale alla sua critica. Ma proprio difendendo – esplicitamente o implicitamente – come *naturale* ciò che hanno individuato come *storico*, essi dimostrano l'illusorietà di una dicotomia tra queste due categorie. Pertanto, se lo sguardo inattuale permette ai nostri autori di denunciare le ingiustizie della società attuale, non è però sufficiente ad astrarli completamente dal loro contesto storico in cui *femminile* è sinonimo di dipendenza e di devozione al proprio marito e ai suoi figli. E se i filosofi da noi analizzati sono *maschi*, anche le donne – dove il nostro esempio è quello di Flora Tristan – risultano essere innocenti complici della loro oppressione, in quanto immerse nella *storia* che ha forgiato la differenza sessuale e le sue – ormai *naturali* – conseguenze.

Nell'analizzare queste due diverse critiche alla modernità abbiamo quindi individuato il limite che li accomuna: nonostante entrambe le riflessioni si caratterizzino per una comprensione della *storicità* degli attuali rapporti sociali e familiari, esse, seppur in modalità e in gradi diversi, non liberano un prodotto storico, quale la subordinazione femminile è, da tutte le sembianze *eterne* che ormai ha assunto. Affinché l'oppressione delle donne non ci risulti più *naturale*, dobbiamo dunque attendere che la comprensione del suo carattere storico diventi *ethos*, cioè *storia*, non soltanto intuizione filosofica.

Bibliografia

PARTE PRIMA

Opere di J.-J. Rousseau:

- *Vers sur la Femme*, in *Oeuvres complètes*, Pléiade, vol. II, pp. 1160-61.
- *Essai sur les événements importants dont les femmes ont été la cause secrète*, trad. it., *Saggio sugli avvenimenti più importanti in cui le donne sono state la causa segreta*, in G. Manfredi, *L'amore e gli amori in J. J. Rousseau. Teorie della sessualità*, Mazzotta, Milano 1978, pp. 36-39.
- *Sur les femmes* (1735), trad. it., in G. Manfredi, *L'amore e gli amori in J. J. Rousseau. Teorie della sessualità*, Mazzotta, Milano 1978, pp. 33-35.
- *Discours sur l'origine et les fondements de l'inégalité parmi les hommes* (1755), trad. it., *Origine della diseguaglianza*, Feltrinelli, Milano 1992.
- *Lettre à d'Alembert sur les spectacles* (1758), trad. it., *Lettera sugli Spettacoli*, Aesthetica Edizioni, Palermo 1995.
- *Julie ou La Nouvelle Héloïse. Lettres de deux amants, Habitants d'une petite ville au pied des Alpes* (1761), trad. it., *Giulia o la nuova Eloisa. Lettere di due amanti di una cittadina ai piedi delle Alpi*, Rizzoli, Milano 1992.
- *Émile ou De l'éducation* (1762), trad. it., *Emilio o Dell'educazione*, Mondadori, Milano 1997.
- *Essai sur l'origine des langues où il est parlé de la mélodie et de l'imitation musicale* (1781), trad. it., *Saggio sull'origine delle lingue, in cui si parla della melodia e dell'imitazione musicale*, Einaudi, Torino 1989.
- *Les Confessions* (1782-1789), trad. it., *Le confessioni*, Mondadori, Milano 1990.

Opere critiche e di contesto:

- B. Ceranski, *Wunderkinder, Vermittlerinnen und ein einsamer Marsch durch die akademischen Institutionen: Zur wissenschaftlichen Aktivität von Frauen in der Aufklärung*, in C. Opitz – U. Weckel – E. Kleinau (a cura di), *Tugend, Vernunft und Gefühl. Geschlechterdiskurse der Aufklärung und weibliche Lebenswelten*, Waxmann, Münster 2000, pp. 287-308.
- S. Dalton, *Engendering the Republic of Letters. Reconnecting Public and Private Spheres in Eighteenth-Century Europe*, McGill-Queen's University Press, Montreal 2003.
- *The Encyclopedia of Diderot & d'Alembert: Collaborative Translation Project*, consultabile all'indirizzo: <http://quod.lib.umich.edu/d/did/>.
- G. Duby – M. Perrot, *Storia delle donne in Occidente*, vol. III, *Dal Rinascimento all'età moderna*, N. Zemon Davis – A. Farge (a cura di), Laterza, Roma-Bari 1995.
- M. Ferri, *Le donne di Rousseau. Amanti, sesso e vizi del filosofo della Rivoluzione*, Bonanno, Acireale – Roma 2009.
- E. e J. Goncourt, *La donna nel Settecento*, trad.it., Feltrinelli, Milano 1983.
- D. Goodman, *Enlightenment Salons: The Convergence of Female and Philosophic Ambitions*, in «Eighteenth-Century Studies», n. 22 (1989), pp. 329-350.
- S. Herbold, *Rousseau's Dance of Veils: The "Confessions" and the Imagined Woman Reader*, in «Eighteenth-Century Studies», n. 32, (1999), pp. 333-353.
- S. Kofman – M. Dukats, *Rousseau's Phallogocratic Ends*, in «Hypatia», n. 3 (1989), pp. 123-136.
- F. Lussana, *Misoginia e adulazione: Ambiguità dell'immagine femminile nel secolo dei Lumi*, in «Studi Storici», n. 25 (1984), pp. 547-558.
- *Il concetto di uguaglianza e il dibattito sulla donna nella Francia*

prerivoluzionaria e in Italia, in «Studi Storici», n. 31 (1990), pp. 437-455.

- A. M. Mambelli, *Il Settecento è donna*, Edizioni del Girasole, Ravenna 1985.
- G. Manfredi, *L'amore e gli amori in J. J. Rousseau. Teorie della sessualità*, Mazzotta, Milano 1978.
- C. Opitz, *Mutterschaft und weibliche (Un-)Gleichheit in der Aufklärung. Ein kritischer Blick auf die Forschung*, in C. Opitz – U. Weckel – E. Kleinau (a cura di), *Tugend, Vernunft und Gefühl. Geschlechterdiskurse der Aufklärung und weibliche Lebenswelten*, Waxmann, Münster 2000, pp. 85-106.
- E. Pulcini, *J. J. Rousseau: L'immaginario e la morale*, Introduzione a *Giulia o la nuova Eloisa. Lettere di due amanti di una cittadina ai piedi delle Alpi*, Rizzoli, Milano 1992, pp. III-LXXX.
- V. G. Wexler, “*Made for Man's Delight*”: *Rousseau as Antifeminist*, in «The American Historical Review», n. 81 (1976), pp. 266-291.
- C. Xodo (a cura di), *Rousseau e le donne*, La scuola, Brescia 2014.

PARTE SECONDA

Opere di F. Engels:

- *Die Lage der arbeitenden Klasse in England. Nach eigener Anschauung und authentischen Quellen* (1845), trad. it., *La situazione della classe operaia in Inghilterra*, Lotta Comunista, Milano 2011.
- K. Marx – F. Engels, *Manifest der Kommunistischen Partei* (1848), trad. it., *Manifesto del Partito Comunista*, Rizzoli, Milano 2001.
- *Der Ursprung der Familie, des Privateigentums und des Staats. Im Anschluss an Lewis H. Morgan's Forschungen* (1884), trad. it., *L'origine della famiglia, della proprietà privata e dello Stato*, Savelli, Roma 1973.

Altri testi:

- J. J. Bachofen, *Das Mutterrecht. Eine Untersuchung über die Gynaikokratie der alten Welt nach ihrer religiösen und rechtlichen Natur* (1861), trad. it., *Il matriarcato. Ricerca sulla ginecocrasia del mondo antico nei suoi aspetti religiosi e giuridici*, 2 tomi, Einaudi, Torino 1988.
- A. Bebel, *Die Frau und der Sozialismus* (1879), trad. it., *La donna e il socialismo. La donna nel passato, nel presente e nell'avvenire*, Savelli, Roma 1973.
- F. Tristan, *Scusate lo stile scucito. Lettere, scritti e diari (1835-1844)*, trad. it., Spartaco, Caserta 2004.

Opere critiche e di contesto:

- J. Bamberger, *The Myth of Matriarchy: Why Men Rule in Primitive Society*, in M. Z. Rosaldo – L. Lamphere (a cura di), *Woman, Culture, and Society*, Stanford University Press, Stanford 1974, pp. 263-280.
- S. Bordini, *Flora Tristan. Femminismo e socialismo*, Guarraldi, Firenze 1976.
- A. Cambria, *Simone de Beauvoir: non basta il socialismo*, in «Effe», n. 10-11 (1974), pp. 18-20.
- M. P. Carroll, *Engels on the Subjugation of Women: Some Cross-Cultural Tests*, in «The Pacific Sociological Review», n. 18 (1975), pp. 223-241.
- A. Cavarero – F. Restaino, *Le filosofie femministe*, Mondadori, Milano 2002.
- S. de Beauvoir, *Il secondo sesso*, trad. it., il Saggiatore, Milano 1961.
- M. Fehlmann, *Das Matriarchat: Eine vermeintlich uralte Geschichte*, «Schweizerisches Archiv für Volkskunde», n. 106 (2010), pp. 265-288.
- C. Fluehr-Lobban, *A Marxist Reappraisal of the Matriarchate*, in «Current Anthropology», n. 20 (1979), pp. 341-359.

- E. Hartmann, *Zur Geschichte der Matriarchatsidee*, in Humboldt Universität Berlin (a cura di), *Öffentliche Vorlesungen*, n.133 (2004).
- H. Hartmann, *Capitalism, Patriarchy, and Job Segregation by Sex*, in «Signs», n. 1 (1976), pp. 137-169.
- C. Jourdan, *La differenza maschile*, in L. Muraro, *Tre Lezioni sulla differenza sessuale e altri scritti*, Orthotes, Napoli 2011, pp. 147-149.
- L. Krader – M. Panoff, *Still More on Marx, Engels, and Morgan*, in «Current Anthropology», n. 18 (1977), pp. 333-336.
- M. R. Manieri, *Donna e Capitale. Comte, Mill e Marx sulla condizione della donna*, Marsilio, Venezia 1975.
- J. Topolsky, *Oltre il determinismo e il volontarismo: La concezione marxiana del processo storico*, in «Studi Storici», n. 24 (1983), pp. 347-358.