

- [home](#)
- [sommario XVI, 2/2019](#)
- [archivio](#)
- [rivista](#)
- [contatti](#)

Luci e ombre della comunità di Clarens: alcune letture politiche de *La Nuova Eloisa*

ANNALISA CERON

Articolo pubblicato nella sezione “Ragioni per la democrazia: uguaglianza, rispetto, differenza”

1. Premessa storiografica

Rousseau scrisse *Giulia o la Nuova Eloisa. Lettere di due amanti di una cittadina ai piedi delle Alpi* tra il 1756 e il 1757. L’opera fu data alle stampe ad Amsterdam nel 1761. Lo stesso anno, nella stessa città, uscì l’*Emilio*, seguito, nel 1762, dal *Contratto sociale*. È il periodo in cui si consuma la rottura con Diderot e gli enciclopedisti: in preda a una crisi profonda, Rousseau abbandona i due grandi progetti cui stava lavorando, le *Istituzioni politiche* e la *Morale sensitiva*, per gettarsi, come dichiarerà egli stesso nel primo libro delle *Confessioni*, nel paese delle chimere, e descrivere l’amore e l’amicizia, i due idoli del suo cuore, con le immagini più incantevoli.

La Nuova Eloisa divenne immediatamente un *best-seller*, che ebbe più di settanta ristampe tra la fine del Settecento e la fine dell’Ottocento. Si tratta di un romanzo epistolare, che consta di più di cento cinquanta lettere raccolte in sette libri, che possono esser divise, per differenza di stile e contenuto (Wingrave 2000, p. 110), in due parti. La prima parte del romanzo epistolare di Rousseau narra dell’amore impossibile tra Julie, la figlia del barone d’Etange, e il suo precettore Saint-Preux, un uomo di umili origini, «senza famiglia» e «senza patria» (Rousseau 2001, libro I, lett. XX, p. 73). La seconda parte descrive la vita che Julie conduce a Clarens dopo aver rinunciato all’amore per Saint-Preux e aver accettato di sposare l’anziano Wolmar, cui il padre l’aveva promessa in sposa.

A Clarens Julie e Wolmar danno vita a una famiglia allargata, che si espande fino a includere i domestici della casa e i servi della tenuta e assume la forma di una piccola comunità rurale. Oltre ai domestici e i servi, questa piccola comunità, autarchica e isolata dal resto del mondo, è composta da Julie, suo marito Wolmar, i loro figli, Claire, l’inseparabile cugina di Julie che si trasferisce a Clarens dopo essere rimasta vedova, la figlia di Claire, e lo stesso Saint-Preux, che viene invitato a Clarens da Wolmar e Julie per diventare il tutore dei loro figli alla fine di lungo viaggio in torno al mondo.

La seconda parte della *Nuova Eloisa* può essere collegata al *Contratto sociale* (e agli altri scritti politici) di Rousseau, ed essere così inserita nell’ampia famiglia delle tradizioni repubblicane, in almeno tre modi. Il primo collegamento pone l’accento sulla differenza di genere ed è stato messo in luce da Catherine Larrère (Larrère 2004, pp. 139-157). Notando che nella comunità di Clarens i ruoli femminili sono nettamente separati da quelli maschili e che questa separazione viene ripetutamente ed esplicitamente contrapposta all’eguaglianza tra i sessi che è uno dei segni più evidenti della corruzione dei costumi della società parigina, la studiosa sostiene che l’eguaglianza

politica, per Rousseau, si basa sulla differenza di genere. Larrère ammette che nello stato di natura descritto nel *Secondo discorso* non vi è nessuna differenza tra uomini e donne, ma chiarisce anche che la società generata dal contratto è concepita in modo tale che la differenza di genere possa fungere in essa da principio di organizzazione interna che separa la sfera pubblica dalla sfera privata. Nel corso della sua analisi, la studiosa non si limita a chiarire che per Rousseau, perché ci siano dei cittadini, le donne devono dedicarsi esclusivamente alla cura della casa, dei figli e del marito, ma arriva ad affermare che la differenza di genere è *condicio sine qua non* per l'esercizio della libertà politica. Questo punto viene chiarito attraverso un attento confronto tra la figura di Julie e quella di Sophie, la protagonista femminile dell'*Emilio*. In questo modo appare chiaro che Rousseau, invitando le donne a vivere nella sfera domestica, attribuisce loro un ruolo chiave, che non è solo privato, ma anche pubblico, perché le considera il fulcro della moralità.

Il secondo collegamento tra la *Nuova Eloisa* e il *Contratto sociale* ruota attorno alla concezione rousseauiana dell'autorità ed è suggerito da J.S. Maloy in un articolo in cui il tratto distintivo del repubblicanesimo di Rousseau viene individuato nella priorità della "psicologia morale" e della "economia morale" sulla "economia politica", vale a dire nella visione rousseauiana dei *mores* come elemento fondante della politica e nella fiducia rousseauiana nella possibilità di regolare e dirigere le disposizioni psichiche e le inclinazioni naturali dell'uomo (Maloy 2205). Rifiutando le interpretazioni in chiave totalitaria del pensiero politico rousseauiano, lo studioso insiste sul fatto che regolare e dirigere gli animi non significa attuare una radicale e violenta trasformazione della natura umana. Per Maloy, infatti, il legislatore del *Contratto sociale*, così come il precettore di Emilio, educano l'uomo e gli insegnano a sviluppare a pieno tutte le sue potenzialità, non usano la forza per costringere coloro su cui esercitano la loro autorità a fare ciò vogliono. Il repubblicanesimo di Rousseau si configura così come una forma di *tutorial republicanism*, che dipende dalle *Leggi* di Platone più che dalla *Politica* di Aristotele. Si dovrebbe sottolineare che si tratta di una forma di repubblicanesimo greco, diverso dal repubblicanesimo neo-romano in cui la libertà politica, come hanno mostrato Skinner, Pettit ed altri interpreti, è non-interferenza e non-dominio. Ai fini della nostra analisi, però, è ancor più rilevante mettere in luce un altro aspetto della riflessione di Maloy. Sulla scia degli studi di Gilson su *La methode de M. De Wolmar* (Gilson 1932, pp. 275-289), molti interpreti hanno evidenziato le analogie esistenti tra il marito di Julie, il precettore dell'*Emilio* e il legislatore del *Contratto*, notando che Wolmar è un essere divino, un occhio vivente (Rousseau 2001, libro IV, lett. XII), che istituisce una società ben ordinata a Clarens perché sa leggere nel cuore degli uomini. Maloy non fa riferimenti diretti alla *Nuova Eloisa*, ma basa tutta la sua analisi sulle tesi di Judith Shklar, la studiosa per cui Wolmar è la figura di autorità più perfetta che Rousseau abbia mai immaginato ed è una "ordering authority", come il legislatore del *Contratto* e il precettore dell'*Emilio*, che non domina gli uomini, ma li rende liberi, "giving liberty to those incapable of creating it" (Shklar 2001, p. 86). Riprendendo le analisi della Shklar, Maloy suggerisce che tanto la *Nuova Eloisa* quanto l'*Emilio* sono parte integrante del *tutorial republicanism* di Rousseau.

Se si segue la chiave di lettura suggerita da Maloy, non è possibile accettare interpretazioni della *Nuova Eloisa* come quelle proposte da Elena Pulcini e Mira Morgerstern. Ne *L'individuo senza passioni*, un volume sulla genesi e lo sviluppo dell'individualismo moderno (Pulcini 2001) che è stato tradotto in inglese qualche anno fa (Pulcini 2012), la studiosa che ha curato la più recente edizione italiana del romanzo epistolare di Rousseau ha sostenuto che la comunità di Clarens è una *Gemeinschaft* con una struttura olistica, che può esistere solo a condizione che i suoi membri siano disposti al sacrificio di sé e alla rinuncia alle loro passioni più autentiche. Nella raccolta delle *feminsit interpretations* del pensiero di Rousseau, Morgerstern segue una prospettiva d'analisi molto diversa da quella di Pulcini, ma giunge a conclusioni simili. Mostra, infatti, che il benevolo patriarcato di Wolmar, in realtà, non è altro che una forma di "tirannia dell'intimità": il marito di Julie si serve della "vicinanza emotiva" che sussiste tra i membri della comunità di Clarens per "manipolare le loro menti e i loro cuori", ottenendo la "piena obbedienza" dei domestici e dei servi e il "totale controllo" dei suoi familiari (Morgerstern 2002, pp. 122 e 125). Se si assume la

prospettiva suggerita da Maloy, bisogna ammettere che Wolmar non è un tiranno e la comunità di Clarens è una *Gesellschaft* piuttosto che una *Gemeinschaft*. Volendo essere più chiari, si potrebbe dire che quella che Rousseau descrive è una società bene ordinata, che Wolmar, che è l'incarnazione della razionalità, governa insieme a Julie, che rappresenta la pietà e i coniugi sono due buoni governanti, che non possono essere felici a discapito della felicità dei governati e indipendentemente da essa.

Muovendo dagli innovativi e influenti studi di Jean Starobinski, da cui hanno attinto sia Morgenstern sia Pulcini sia Shklar, è possibile individuare un terzo collegamento tra la *Nuova Eloisa* e il *Contratto sociale* che chiama in causa l'amicizia. È il collegamento su cui si concentreranno le analisi dei prossimi paragrafi. Prima di entrare *in media res*, sono opportune alcune precisazioni. Che la comunità di Clarens sia una comunità utopica non è certo (vd. Loche 2005) ma molti studiosi (per. es. Jones 1977) hanno adottato questa chiave di lettura. Starobinski, invece, sostiene che la comunità descritta nel romanzo epistolare di Rousseau è una comunità chimerica, o immaginaria, in cui Rousseau insegue il sogno della trasparenza assoluta delle coscienze (Starobinski 1971). La sua analisi intende mostrare che è una comunità meno perfetta di quanto possa sembrare perché la trasparenza che dovrebbe realizzarsi nel paese immaginario del Vallese in cui prende forma il sogno di Rousseau, in realtà, è offuscata da molte zone d'ombra. Clarens non è quindi così trasparente come indica il suo stesso nome. Esaminando le luci e le ombre della comunità descritta nella seconda parte della *Nuova Eloisa*, Starobinski offre un'interessante chiave di lettura del romanzo di Rousseau. Quello che interessa è fini della nostra analisi non è tanto l'insistenza di Starobinski sul contrasto tra apparenza e realtà, quanto piuttosto l'attenzione che egli dedica all'amicizia. Lo studioso riconosce, infatti, che nella comunità di Clarens tutti i legami sociali prendono la forma dell'amicizia. Individuando il contesto in cui può essere collocata la concezione dell'amicizia delineata nella *Nuova Eloisa*, Starobinski indica la strada che può essere percorsa per mostrare che l'amicizia gioca un ruolo chiave nelle teorie repubblicane moderne oltre che in quelle rinascimentali. Maurizio Viroli ha notato che Leonardo Bruni e altri pensatori repubblicani influenzati dalle tesi di Aristotele erano convinti che “in a true city the relationships between citizens are relationship of friendship” (Viroli 1993, p. 147). Ad aver posto l'attenzione su pensatori repubblicani come Milton sono gli studiosi che si occupano dell'influenza e dei mutamenti dell'idea aristotelico-ciceroniana dell'amicizia (per. es. Chaplin 2011). Nessuno, sino ad ora, ha posto l'attenzione sulla concezione dell'amicizia sviluppata da repubblicani settecenteschi come Rousseau. Le analisi di Starobinski mostrano che questa è un'area di ricerca che può, e merita, di essere esplorata.

2. Clarens: una comunità immaginaria basata su una forma non aristotelica di amicizia

A prima vista, la comunità di Clarens assomiglia all'*oikos* aristotelico. In essa, infatti, troviamo due forme di amicizia di derivazione aristotelica: la prima è la relazione tra marito e moglie, la seconda il rapporto tra padrone e servi. Nell'*Etica Nicomachea* Aristotele non si limita ad affermare che i legislatori dovrebbero curarsi dell'amicizia più che della giustizia perché l'amicizia tiene unite le città (EN VIII, 1155a 23-26). Spiegando quale è la funzione politica dell'amicizia, Aristotele dichiara anche che la famiglia è una sorta di *micropolis*, in cui moglie e marito, genitori e figli, fratelli e fratelli (non fratelli e sorelle) sono legati dall'amicizia (EN VIII, 1160b-1161a).

In uno dei primi studi che ha dedicato alla *Nuova Eloisa*, Elena Pulcini ha mostrato che il romanzo di Rousseau ruota attorno alla contrapposizione tra l'*amour-amitié*, su cui si basa il matrimonio tra Julie e Wolmar, e l'*amour-passion*, su cui si fonda la relazione tra Julie e Saint-Preux (Pulcini 1998). Se viene espressa in latino come antitesi tra *amor amicitiae* e *amor concupiscentiae*, anziché in francese, questa contrapposizione si colora immediatamente di sfumature tomiste. Muovendo dalle tesi di Aristotele, non solo Tommaso d'Aquino (su cui vedi Schwartz 2007), Egidio Romano

(Egidio 1967, pp. 236-240) e altri filosofi medievali, ma anche umanisti come Leon Battista Alberti (Alberti 1994, pp. 109-111) ed Erasmo da Rotterdam (su cui vedi Leushuis 2003) hanno descritto il rapporto tra coniugi come una relazione di amicizia basata sulla virtù. Questa visione dell'amore coniugale è diventata un luogo comune dell'età moderna grazie alla diffusione di innumerevoli trattati sulla famiglia scritti tra il XVI e il XVIII secolo (su cui si veda almeno Daumas 2004). L'*oikos* aristotelico comprende gli schiavi, non i domestici e i servi, e la loro relazione tra padrone e schiavo nell'*Etica Nicomachea* non è descritta come una forma di amicizia. Tuttavia, come ha chiarito Benédicte Sère, i commentatori medievali dei due libri dell'*Etica Nicomachea* dedicati all'amicizia hanno adattato le tesi aristoteliche al contesto storico e politico in cui vivevano, presentando il rapporto tra padrone e servi come una forma di amicizia basata sulla virtù (Sère 2007). Tra la fine del XVI e l'inizio del XVII, Giovanni della Casa (il cui *De officiis inter tenuiores et potentiores* è stato tradotto in francese nel 1571), l'abate Claude Fluery (*Les devoirs des maîtres et des domestiques*, 1688), e molti altri autori (per cui si rimanda a Daumas 2007) hanno ripreso questa tesi, spiegando come possano essere regolati dalla virtù rapporti caratterizzati da un'evidente disegualianza di *status* quali sono quelli tra il padrone, i domestici e i servi.

Sebbene queste due forme aristoteliche di amicizia siano presenti nella *Nuova Eloisa*, la comunità di Clarens si fonda su una diversa forma di amicizia. È una tipologia di amicizia moderna, che affonda le sue radici negli *Essais* di Montaigne, non nell'*Etica Nicomachea*. Nel saggio in cui descrive lo "straordinario" legame spirituale che lo unì a La Boétie, Montaigne sottolinea più volte (per es. Montaigne 2002, vol. 1, p. 250) che si tratta di una relazione più grande, più pura e più profonda di tutte le amicizie che siano mai esistite. La novità di quest'amicizia, che non è riconducibile a nessuna delle amicizie descritte dagli antichi, consiste nel fatto che le anime degli amici «si mescolano e si confondono l'una nell'altra con un connubio così totale da cancellare e non trovare più la commessura che le ha unite» (*ivi*, p. 253).

Come Montaigne e La Boétie, Claire e Julie, Claire e Wolmar, Julie e Saint-Preux, Saint-Preux e Wolmar, Wolmar e Julie sono uniti da un legame così forte che hanno un'anima sola in due corpi (vd. per es. Rousseau 2001, libro I, lettera XXI). Nelle lettere che essi si scambiano, l'amicizia ha una connotazione emotiva così intensa da apparire indistinguibile dall'amore: i protagonisti del romanzo di Rousseau sono amici perché si amano l'un l'altro. Questo tipo di amore, che si manifesta in continui scambi di carezze, baci, e abbracci (per es. Rousseau 2001, libro I, lettera XIV, p. 75; libro I, lettera LX, pp. 177; libro I, lettera LXIII, p. 190; libro III, lettera XIV, pp. 351-352; libro IV, lettera VI, pp. 441-442; libro IV, lettera XII, pp. 511-518; libro V, lettera VI, p. 621, libro VI, lettera XL, pp. 759-760), può essere distinto dall'amore che Julie e Saint-Preux provano all'inizio del romanzo perché non turba gli animi di chi lo prova. Per fare chiarezza, usando il linguaggio proposto da Elena Pulcini, potremmo dire che l'*amour-amitié* è un sentimento dotato di un'intensità affettiva che non impedisce il raggiungimento di quella tranquillità dell'animo che è parte della concezione rousseauiana della felicità, mentre l'*amour-passion* è una passione con una carica emotiva sconvolgente, che lacera l'io degli amanti.

L'impossibilità di distinguere l'amicizia e l'amore merita di essere sottolineata per due diversi motivi. Bisogna innanzitutto considerare che nell'*Etica Nicomachea* Aristotele distingue la *philia* dall'*eros*, la considera una *hexis* piuttosto che un *pathos* (EN VIII, 7 1157b 26-31), sottolinea che una manifestazione della natura razionale dell'uomo e non le attribuisce una così evidente ed intesa connotazione emotiva. Inoltre, si deve tener presente che per Rousseau vi è un legame decisivo tra la scoperta dell'amore coniugale, cui segue la nascita della famiglia, e la formazione di rapporti sociali stabili. Come ha mostrato Barbara Carnevali nella sua lettura del *Discorso sull'origine e i fondamenti della disegualianza* come una «*histoire de la conscience*» (Carnevali 2012, p. 76), i legami sociali si sviluppano nella «età delle capanne», la fase dello stato di natura in cui gli uomini prendono l'abitudine di ritrovarsi davanti alle capanne in cui vivono vicino ad altre famiglie, «attorno a un grande albero», per cantare e danzare. In questi momenti di festa, essi «acquistano insensibilmente idee di merito e bellezza, che producono sentimenti di preferenza» (Rousseau 1997, p. 138). Insieme alla gelosia, si sviluppa quel desiderio di «considerare gli altri e voler essere a

propria volta considerati» (*ibidem*), quel bisogno di riconoscimento che è il segno del prevalere dell'*amour-propre* sull'*amour de soi*.

Amandosi l'un l'altro, stringendo un legame così profondo che li porta ad avere la stessa anima, gli amici che vivono a Clarens riescono ad aprire totalmente il loro cuore a quello del partner. In questo modo, come nota Starobinski, essi diventano trasparenti l'uno per l'altro, ma anche a se stessi. Per Rousseau, infatti, è nell'amicizia e attraverso l'amicizia, nella relazione con l'altro, che è possibile diventare se stessi, acquisire consapevolezza di ciò che si sente e si desidera. Si tratta di un tipo di amicizia pura e perfetta, straordinaria come quelle di Montaigne e La Boétie, che non ha nulla a che vedere con le amicizie imperfette che si stringono abitualmente, perché implica un'unione totale, che fa sì che fondendo la nostra anima con quella dell'amico, non la perdiamo, ma la ritroviamo. Questo tipo di amicizia può essere definita fusionale perché l'amico in cui ci specchiamo non è un altro sé, come sosteneva Aristotele (EN IX, 1166a 29-31), ma una parte di noi: per Rousseau, come per Montaigne, fondendo le loro anime e i loro cuori, gli amici si specchiano l'uno nell'altro e così facendo, quando l'uno si guarda nell'altro, trova riflesso il proprio sé riflesso in lui. Tutte le amicizie che uniscono i protagonisti del romanzo di Rousseau implicano questo tipo di fusione, ma essa è particolarmente evidente nel caso dell'amicizia tra Julie e Claire. Per Starobinski, la relazione tra le due donne è il centro della trasparenza della comunità di Clarens. La loro relazione meriterebbe analisi più dettagliate, ma qui è sufficiente chiarire che le due amiche sono così unite da essere "inseparabili": non solo l'una si sostituisce all'altra nella cura dei figli, ma quando Julie si rende conto che la sua passione per Saint-Preux non si è mai spenta, propone a Claire di sposarlo al suo posto (Rousseau 2001, libro V, lettera XIII). La proposta di Julie a Claire risulta meno paradossale di quanto possa sembrare, se si considera che le due amiche tendono ad essere una persona sola.

Nelle pagine di *Montaigne en mouvement* che commentano il passo in cui Montaigne dichiara che la sua anima si era persa in quella di La Boétie, che a sua volta aveva perso la propria in quella dell'amico, Starobinski non manca di notare che questa forma di amicizia implica una reciprocità totale, che realizza, in una coppia di amici, lo stesso movimento che Rousseau farà intervenire all'inizio del *Contratto Sociale* tra gli individui e tutta la società (Starobinski 1982, p. 59). Si tratta solo di un accenno, ma il paragone tra la fusione delle volontà che contraddistingue l'amicizia tra Montaigne e La Boétie e la *aliénation totale* che dà vita alla *volonté générale* è esplicito. Ed è a questo punto della sua analisi che Starobinski spiega che è plausibile ipotizzare che Rousseau abbia applicato il modello di amicizia preso da Montaigne alla città animata dal «moi commune» che viene descritta nel *Contratto sociale* (Starobinski 1982, p. 62). Il collegamento tra quest'opera e la *Nuova Eloisa* emerge in una nota cruciale, che non deve sfuggire. Qui Starobinski non si limita a chiarire che la società delle anime belle descritta nel romanzo epistolare di Rousseau costituisce una fase intermedia tra l'amicizia a due e la sovranità popolare, ma si spinge ad affermare che la *Nuova Eloisa* aggiunge «l'ideal repubblicain de la fraternité» agli altri due ideali repubblicani, quelli della *liberté* e dell'*égalité* su cui si fonda la società nata dal contratto (Starobinski 1982, p. 65).

Il collegamento tra la *Nuova Eloisa* e il *Contratto sociale* affiora, per la prima volta, tra le pagine de *La transparence et l'obsatcle* in cui Starobinski esamina la più importante delle feste che scandiscono la vita di Clarens, la festa della vendemmia. Questa festa pubblica, che simula l'impossibile ritorno all'innocenza primitiva dello stato di natura, è il momento per antonomasia della «*auto-affirmation de la transparence des consciences*» (Starobinski 1971, p. 116). Questa festa andrebbe collegata alle feste dell'età delle capanne, ma anche alle feste che Rousseau consiglia ai governanti della Polonia di organizzare per rendere più unito il loro popolo. Si dovrebbe anche chiarire che le feste hanno ruolo chiave nel pensiero repubblicano di Rousseau perché rinforzano i legami sociali e il senso di appartenenza alla comunità di cui si è parte. Ai fini della nostra analisi, è sufficiente notare che, per Starobinski, nella festa della vendemmia si manifesta spontaneamente una gioia collettiva che ha la stessa struttura della volontà generale. Usando un'espressione particolarmente felice, lo studioso afferma che durante la vendemmia la volontà generale appare vestita a festa, «en habits du dimanche» (Starobinski 1971, p. 120). Ricorrendo a un

linguaggio più tecnico, chiarisce che la festa della vendemmia descritta nella *Nuova Eloisa* realizza sul piano dell'essere ciò che il *Contratto sociale* stabilisce sul piano della volontà: «chaqun est 'aliéné' dans le regard des autres, et chachun est rendu à lui-même par une 'reconnaissance' universelle» (Starobinski 1971, p. 121). Questa alienazione totale, che rende possibile un riconoscimento universale, prende la forma dell'amicizia. Come nota Saint-Preux nella lunga lettera in cui invita l'amico Bomston a tornare a vivere a Clarens, infatti, durante la festa della vendemmia, le disuguaglianze sociali ed economiche che sussistono tra i membri della comunità sono come sospese e per questo motivo padroni e servi, padroni e domestici, sentono di essere amici e così s'instaura «un legame di amicizia per tutti» (Rousseau 2001, libro V, lett. VII, p. 630). Il rapporto tra padroni e servi, padroni e domestici, non ha la stessa intensità emotiva dell'amicizia che unisce i protagonisti della *Nuova Eloisa* e non è caratterizzato da una reciprocità assoluta. Si tratta, se così si può dire, di un'amicizia ordinaria, basta sulla cortesia e la gentilezza, che non richiede un'intimità profonda, non di un'amicizia straordinaria. Tuttavia, durante la festa, quest'amicizia ordinaria si trasforma in un'amicizia straordinaria, che consente a tutti di sentirsi totalmente uniti gli uni agli altri, di percepirsi come una comunità. In questo momento, l'amicizia fusionale che unisce i protagonisti del romanzo di Rousseau, la stessa amicizia che aveva legato Montaigne a La Boétie, si propaga su tutti gli abitanti di Clarens, diventando il fondamento di tutti i legami sociali esistenti tra loro.

3. Considerazioni conclusive: un'amicizia fragile?

Come dovrebbe essere evidente, secondo Starobinski, per comprendere la natura della concezione dell'amicizia delineata da Rousseau nella *Nuova Eloisa* bisogna guardare al *De l'amitié* di Montaigne, non alle molte opere che furono dedicate all'amicizia nell'età dell'Illuminismo. Non vi è felicità per l'uomo senza amicizia: è questo il *leit-motiv* di opere come il *Conseil de l'amitié, ou étude nécessaire au bonheur de l'homme* di Jacques Perneti. Perneti, coì come Buffier, La Chapelle e altri autori, esaltano la vera amicizia, che si basa sulla virtù, ma allo stesso tempo avverte i lettori che questo tipo di amicizia di ascendenza aristotelica è una relazione molto fragile, che tende a degenerare in una rapporto utilitaristico e strumentale, in una falsa amicizia, che non ha di mira la virtù, ma il perseguimento di interessi e vantaggi personali. In questo tipo di avvertimenti si sente l'eco delle analisi di Nicole, La Rochefoucauld e altri moralisti dell' *âge classique* che hanno concezioni molto diverse dell'*amour-propre*, ma concordano nel sottolineare che è proprio a causa del prevalere di questa passione che non è possibile distinguere tra vera e falsa amicizia [Come è stato notato (Johnson 2003, pp. 183-246). Lo stesso avvertimento risuona anche nella voce *Amitié* che Claude Yvon e Denis Diderot scrissero per l'*Encyclopédie*. Si legge infatti che «lorsque l'amour propre s'irrite [...] produit de l'aigreur, des froideurs, des explications amères, et la rupture» (la voce si può leggere on line: <http://xn--encyclopedie-ibb.eu/index.php/morale/21449615>). Nella voce *Amitié* del suo *Dictionnaire philosophique*, Voltaire ha espresso una tesi simile, ma con un tono più caustico: «L'amitié est le mariage de l'âme, et ce mariage est sujet au divorce» (la voce si può leggere on line: <https://archive.org/details/oeuvrescompltes14condgoog>]. Per chiarire quanto è profonda la distanza tra la concezione rousseauiana dell'amicizia e quella di filosofi come Voltaire e gli autori della voce dell'*Encyclopédie*, si dovrebbe mettere l'accento sul fatto che l'*amour-propre*, per Rousseau, è una passione relativa e distintiva, che sottende una dinamica intersoggettiva molto più complessa di quella messa in luce dalle riflessioni dei moralisti francesi dell'*âge classique*. Qui, però, è sufficiente sottolineare che l'amicizia fusionale di Rousseau non corre il rischio di degenerare in una relazione utilitaristica e strumentale, in una forma di falsa amicizia. Ciò nonostante, è una relazione fragile, che tende a spezzarsi. I protagonisti della *Nuova Eloisa*, infatti, sono meno uniti di quanto possa sembrare. È Starobinski a notare che l'unione di Julie e Wolmar è minacciata dal diverso atteggiamento che i coniugi hanno nei confronti

della religione: mentre Julie crede in Dio ed è animata da una fede sempre più profonda, che può essere paragonata al credo del Vicario Savoiardo, Wolmar è un ateo nascosto, che aderisce per convenzione alle pratiche religiose vigenti nella comunità di Clarens, sviluppando un tipo di religiosità che richiama la religione civile del *Contratto sociale*. Qui interessa soprattutto chiarire che Julie soffre per la mancata condivisione della sua fede col marito, che si sente meno unita a lui di quanto potrebbe. Starobinski non la nota, ma alla fine del romanzo, l'amicizia tra Julie e Claire, il centro della trasparenza di Clarens, s'incrina perché Claire rifiuta di sposare Saint-Preux al posto di Julie (Rousseau, libro VI, lett. II, pp. 670-671).

L'amicizia tra le protagoniste femminili del romanzo di Rousseau è stata analizzata ponendo l'attenzione sul ruolo di Julie perché la donna muore confessando di amare ancora Saint-Preux. Secondo Elena Pulcini, questa confessione è la prova della impossibilità di sublimare l'*amour-passion* in *amour-amitié*. La studiosa collega questa confessione alla lettera densa di toni lockeani e pascaliana in cui Julie dichiara a Saint-Preux di essere "annoziata" dalla propria felicità e di sentirsi "inquieta" perché ha il cuore vuoto e desidera senza sapere cosa desiderare (Rousseau 2001, parte VI, lettera VIII, p. 719). Soltanto dopo aver ammesso di essere infelice ed aver confessato di amare ancora Saint-Preux, Julie propone a Claire di sposare l'amato al suo posto. La proposta è l'esito di un gioco di proiezioni e rifrazioni, che è possibile, come è già stato chiarito, proprio perché è come se Julie e Claire fossero una persona sola. Dato che Claire rifiuta la proposta di Julie, è possibile sostenere, che lo specchio che consente all'una di trovare il proprio sé riflesso in quella dell'altra si è rotto. Il conflitto tra le due amiche rimane latente, secondo Pulcini, perché la morte di Julie evita la sua esplosione.

Se si concentra l'attenzione sul ruolo di Claire, però, è possibile proporre una lettura diversa, che non nega la fragilità della concezione rousseauiana dell'amicizia, ma la considera un'espressione della libertà dei soggetti coinvolti nella relazione. Come si è detto, gli amici diventano consapevoli di ciò che vogliono e desiderano se, e solo se, perdono il loro sé per ritrovarlo, più visibile, in quello dell'altro. Non c'è dubbio che questo tipo di rispecchiamento possa essere deformante e distorto. Tuttavia, rifiutando la proposta di Julie, Claire mostra che è possibile preservare ciò che è diventata nell'amicizia e attraverso l'amicizia con Julie, salvaguardare il sé che ha visto riflesso nell'anima dell'amica, mantenendo la propria indipendenza e la propria autonomia. Claire può dire no a Julie perché è stata sua amica, e lo fa in nome dell'amicizia che la lega a lei. Non solo pensa che il suo rifiuto non porrà fine alla loro unione, ma è anche convinta che quando Julie tornerà a farsi guidare dalla ragione anziché dalla passione, potrà tornare a specchiarsi in lei come ha sempre fatto (Rousseau 2001, libro VI, lett. II, pp. 672-673). A differenza di Julie, Claire non tradisce se stessa, resta trasparente a sé stessa, come indica il suo nome, e non dubita della possibilità di poter continuare ad essere trasparente anche per l'amica.

Il ruolo di Claire meriterebbe analisi più approfondite, ma è comunque possibile proporre alcune considerazioni generali che potrebbero essere utili sia per chi intende comprendere meglio la complessità della concezione rousseauiana dell'amicizia sia per chi desidera far luce sull'ideale repubblicano della fraternità che nella *Nuova Eloisa* prende la forma dell'amicizia. Lungi dall'essere una relazione oppressiva, in cui la volontà di uno dei due partner si annulla fondendosi in quella dell'altra, l'amicizia fusionale che Rousseau immagina, almeno nel caso di Claire, è una relazione che non annulla, ma rafforza, la libertà dei soggetti coinvolti in essa. Non c'è dubbio che sia una relazione fragile, che è soggetta all'eventualità della rottura perché contempla la possibilità del no e ammette il rischio che il rispecchiamento su cui si fonda possa essere, in alcuni momenti, distorto e deformante. Ma non si può negare che la libertà degli amici si gioca tutta in questa possibilità e in questo rischio. Rifiutando la proposta di Julie, Claire mostra che Rousseau è disposto a difendere questa libertà, anche quando potrebbe essere la libertà di porre fine alla relazione. L'eventualità della rottura non viene dunque esclusa, ma non è nemmeno data per scontata. Si può continuare a cercare di vedere il proprio sé riflesso in quello dell'altro, sperando che almeno nel caso di un'amicizia pura e perfetta come quella tra Claire e Julie, nella relazione con l'altro, si possa comunque raggiungere il punto di equilibrio tra dipendenza e indipendenza,

eteronomia e autonomia. Se la fusione delle anime degli amici fosse totale, questo equilibrio sarebbe garantito, ma quale sarebbe il prezzo da pagare? Non verrebbe meno solo la libertà, ma anche l'autonomia dei soggetti coinvolti nella relazione. Forse questo è un prezzo troppo, che Rousseau non ha voluto pagare. Se questo è vero, la fragilità dell'amicizia della *Nuova Eloisa*, le divisioni permangono anche se le anime degli amici dovrebbero fondersi totalmente l'una nell'altra, è anche, e allo stesso tempo, un punto di forza.

Bibliografia

- Alberti L.B. (1994), *I libri della famiglia*, nuova ed. a cura di F. Furlan, Torino, Einaudi.
- Carnevali B. (2012), *Romantisme et reconnaissance*, Genève, Droz.
- Cahpllin G. (2011), *Milton against servitude: classical friendship, tyranny and the law of Nature*, in M. Lopez et alii (ed. by), *Discourses and Representations of Friendship in Early Modern Europe*, Aldershot, Ashgate, pp. 209-224.
- Daumas M. (2004), *Le mariage amoureux: histoire du lien conjugal sous l'Ancien Régime*, Paris, Colin.
- Daumas M. (2007), *Des Trésors d'Amitié, de la Renaissance aux Lumières*, Paris, Colin.
- Egidio Romano (1967), *De regimine principum libri tres*, Aalen, Scientia Verlag.
- Gilson E. (1932), *Les idées et les lettres*, Paris, Vrin.
- Johnson E.J. (1932), *Once There Were Two True Friends*, Alabama, Summa.
- Jones J. (1977), *La Nouvelle Héloïse, Rousseau and Utopia*, Genève, Droz.
- Larrère C. (2004), *Women, republicanism and the growth of commerce*, in Q. Skinner and M. van Gelderen (ed. by), *Republicanism. A Shared European Heritage*, Cambridge, Cambridge University Press, 2 vols, vol. II.
- Leushuis R. (2003), *Le mariage et l'amitié courtoise dans le dialogue et le récit bref de la Renaissance*, Firenze, Olschki.
- Loche A. (2005), *La "perfezione" di Clarens. Utopia e Politica in Jean-Jacques Rousseau*, "Rivista di Storia della Filosofia", 2005, n. 3, pp. 385-407.
- Maloy J.S. (2005), *The Very Order of Things: Rousseau's Tutorial Republicanism*, "Polity", 2005, 37, pp. 235-261.
- Montaigne M. (2002), *Saggi*, a cura di F. Gravina, Milano, Adelphi, 2 vol., vol. 1.
- Morgestern M. (2002), *Women, power and the politics of everyday life*, in *Feminist Interpretations of Jean-Jacques Rousseau*, University Park, Pennsylvania State University Press.
- Pulcini E. (1998), *Amour-passion et amour conjugal: Rousseau et l'origine d'un conflit moderne*, Paris, Champion.
- Pulcini E. (2001), *L'individuo senza passioni*, Torino, Bollati Boringhieri.
- Pulcini E. (2012), *The individual without Passions*, Lanham, Lexington.
- Rousseau J.-J. (1997), *Discorsi sulle scienze e sulle arti, sull'origine della disuguaglianza fra gli uomini*, introd. e note di C. Luporini, trad. it. di R. Mondolfo, Milano, Rizzoli.
- Rousseau J.-J. (2001), *Giulia o la Nuova Eloisa. Lettere di due amanti di una cittadina ai piedi delle alpi*, introd. e commento di E. Pulcini, Milano, Rizzoli.
- Schwartz D. (2007), *Aquinas on Friendship*, Oxford, Clarendon Press.
- Sère B. (2007), *Penser l'amitié au Moyen Age. Etude historique des commentaires sur les livres VIII et IX de l'Ethique à Nicomaque*, Turnhout, Brepols.
- Shklar J. (2001), *Rousseau's image of authority*, in T.P. Riley (ed. by), *The Cambridge companion to Rousseau*, Cambridge, Cambridge University Press (è la ristampa del terzo capitolo di J. Shklar, *Men and Citizens. A Study of Rousseau's Social Theory*, Cambridge, Cambridge University Press, 1969).
- Starobinski J. (1971), *La transparence et l'obsatcle*, Paris, Gallimard (ed. ampliata e rivista di

Starobinski J., *La transparence et l'obsacule*, Paris, Polon, 1958)
Starobinski J. (1982), *Montaigne en mouvement*, Paris, Gallimard.
Viroli M. (1993), *Machiavelli and the republican idea of politics*, in Q. Skinner *et alii* (ed. by),
Machiavelli and Republicanism, Cambridge, Cambridge University Press.
Wingrave E. (2000), *Rousseau's Republican Romance*, Princeton, Princeton University Press.

Sitografia

[Encyclopedie di Diderot e d'Alembert](#)
[Dictionnaire philosophique di Voltaire](#)

E-mail: [Annalisa Ceron](mailto:Annalisa.Ceron)