

499) 5018
GIUSEPPE ALLIEVO

GIAN GIACOMO ROUSSEAU

FILOSOFO E PEDAGOGISTA



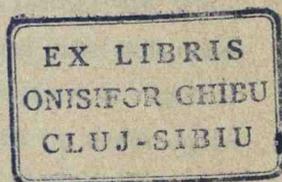
TORINO
TIPOGRAFIA SUBALPINA
Via San Dalmazzo, 20
1910

UNIVERSITY OF CHICAGO
LIBRARY
CHICAGO, ILL.
1950

GIUSEPPE ALLIEVO

GIAN GIACOMO ROUSSEAU

FILOSOFO E PEDAGOGISTA



TORINO
TIPOGRAFIA SUBALPINA
Via San Dalmazzo, 20
1910

~~11 88051~~

Biblioteca Centrală Universitară
"Carol I" București
Cota... 24 918

201

~~Inv. 21700~~

8

B. C. U. "Carol I" - Bucuresti



C201802326

13718843

PREFAZIONE

Intorno a Gian Giacomo Rousseau molto si è scritto, e molto si scriverà ancora. È una delle più splendide figure, che campeggino nel quadro storico della letteratura francese del secolo XVIII. Forse nessun scrittore visse una vita così contrastata, discorde, sconvolta da fortunate vicende, quale fu la sua. La critica ha pronunciato un severo giudizio intorno le sue dottrine, ma dalla storia della sua persona ci sarà pur sempre da imparar qualche cosa.

Ebbe lettori ed ammiratori senza numero, ma non ebbe seguaci, giacchè il genio del paradosso non gli consentì di tener fermo il pensiero su verun punto dottrinale. Ma fu gloria sua, se in mezzo alla turba dei filosofi suoi contemporanei, ciechi adoratori della materia, apostoli dell'ateismo, volgari bestemmiatori di ogni più santa cosa, egli mantenne viva la fede in Dio provvido e personale, nel sentimento morale, nella spiritualità dell'anima, nella vita oltremondana.

L'*Emilio* e la *Nuova Eloisa* sono i capolavori del suo ingegno: nell'uno ha raccolto tutta l'energia del suo pensiero pedagogico, l'altra è una splendida creazione della sua potentissima fantasia, che ha raccolto, direi, da ogni parte dell'universo le più brillanti immagini per riversarle sul suo idolo. Ma Emilio fu educato nel deserto: estraneo alla natura umana, non appartiene a nessuna famiglia, a nessun secolo, a nessun paese. Eloisa, invasa dal parossismo della passione amorosa, dimentica la santità del conjugio e cade.



Cenni biografici.

La storia letteraria ci presenta esempi di scrittori, nei quali la biografia e le opere stanno fra di loro in tale intima corrispondenza, che queste trovano in quella la loro recondita ragione e si lumeggiano a vicenda. Tale è Gian Giacomo Rousseau. In lui la vita privata illumina i lavori dell'ingegno, la persona rispecchia lo scrittore. Leggendo i tratti diversi della sua biografia vi si scorgono le prime tracce delle sue concezioni filosofiche, pedagogiche e letterarie, la evoluzione successiva delle sue idee, il diverso indirizzo del suo pensiero, l'indole de' principii da lui professati.

La vita di Gian Giacomo nelle sue vicende più memorabili come ne' suoi più minuti particolari, fu dettata da lui medesimo. Nelle *Confessioni* egli narrò se stesso ai contemporanei ed ai posteri, e nei *Dialoghi*, che tennero dietro, come un'aggiunta alle *Confessioni*, *Rousseau è giudicato da Gian Giacomo*.

Egli sorti i natali a Ginevra da famiglia protestante il 28 giugno 1712, e nell'atto stesso che apriva la prima volta gli occhi alla luce del giorno, colei che gli dava la vita, soccombeva fra le tenebre della morte; si direbbe che questo primo contrasto tra la vita e la morte dovesse preludere alla lotta che accompagnò tutto il corso della sua esistenza. Nocque a lui, che non conobbe il sorriso materno e le domestiche gioie; poichè in vita sua mai non seppe amare donna di puro e nobile amore, e nell'onestà della donna mostrò di non avere gran fede. Passò l'infanzia pressochè solo col padre leggendo insieme con lui, all'età di sette anni, una folla di romanzi, seguiti

poi dalla lettura di Bossuet, di Plutarco, di Ovidio, di La Bruyère, di Fontenelle, di Molière. Ma ben tosto al padre fu giuocoforza fuggire da Ginevra per cagione di una rissa, ed egli venne sbalestrato a otto anni fuori del tetto paterno senza mai più rientrarvi, ed affidato alla tutela di uno zio. Così alla sua anima ancora fanciulla non fu concesso di scaldarsi al santo focolare domestico, dove il cuore si schiude a tutti que' puri, generosi, potenti affetti, che irraggiano la loro celestiale virtù su tutto l'avvenire dell'esistenza, ed egli entrò nell'arringo della vita come in un arido, ignoto deserto, dove i triboli e le spine ben presto gli contristarono il cammino.

Si trattava di provvedere alla sua destinazione. Lo zio collocò da prima il fanciullo presso il cancelliere della città per farne un procuratore, ma la sua inettitudine ed il malvolere ben presto ne lo rimossero. Fu quindi posto ad apprendere il mestiere di incisore, ma il padrone lo trattò con tale e tanta brutalità che di nottetempo fuggì da Ginevra, ribellandosi alla tirannia di chi gli aveva reso insopportabile il lavoro di quella professione e lo aveva spinto sulla via della menzogna, dell'oziosaggine, del furto. Aveva appena varcato il terzo lustro di età, ed eccolo errare pel mondo, povero, oscuro, solo, inesperto, in balia della ventura, inconscio del suo avvenire.

Fuggiasco dalla terra natale, alla prima sosta della sua vita randagia e solitaria, egli va a battere alla porta di un buon curato cattolico savoiaro a Confignon, il quale desideroso di provvedere alle sorti del povero giovinetto, lo rivolse ad Annecy presso la signora De Warens, giovanissima vedovella, che dal protestantesimo erasi convertita al cattolicesimo. Essa lo accolse con affetto, lo rinfancò, lo consigliò, ed egli, facendo il desiderio di lei, si recò a Torino per entrare nell'*Ospizio dei Catecumeni*, e là abiurò la religione riformata, abbracciando la cattolica. Veramente l'antica fede avita già era morta in lui, e la nuova non penetrava nella sua vita interiore, rimanendo una lustra apparente e nulla più. A lui non resse l'animo di rimanere più oltre in quell'Ospizio, e mendicando il pane si abbassò a prestare servizio presso la signora De Vercellis, poi in

casa del conte di Gouzon coll'incarico di coppiere. Vedi stranezza delle umane vicende! Quella mano giovanile, che ora servilmente mesce il vino ai commensali patrizi, un giorno scriverà la *Nuova Eloisa*, l'*Emilio*, il *Contratto sociale*.

In mezzo alle continue traversie sorse a confortarlo il pensiero di ritornare presso la signora De Warens, per la quale già aveva sentito, al primo vederla, una simpatia profonda. E la simpatia crebbe trasformata in un vivissimo amore, dacchè lo ammise a convivere con lei per un considerevole spazio di tempo. « Si dirà checchè si vorrà, ma poichè la Provvidenza me lo rimanda, io sono ferma nel proposito di non abbandonarlo ». Queste sue parole ben mostrano quanto essa si sentisse malsicura di sè e del suo buon nome, accogliendo sotto il suo tetto, essa vedova e sola, lui appena ventenne. E veramente si dura fatica a credere che due giovani vite, nel fervore delle passioni, sul fior dell'età, in mezzo agli agi dell'esistenza, nelle confidenti espansioni e negli intimi colloquii si amassero di un amore, che si tenesse nelle pure regioni di un mero sentimentalismo ideale. In sulle prime la *Mamma*, pensando all'avvenire del suo *Bimbo* (con tali nomi si chiamavano l'un l'altro), volle, nella sua ingenua inesperienza, farne un prete; ma il perpetuo avventuriero, dopo pochi mesi, disertò il seminario e ritornò al caro tetto ospitale. Sapendolo amatissimo della musica, essa lo affidò al maestro di cappella della cattedrale, ma ben presto la sorte lo sbalestrava altrove, e dopo alcune strane ed amoroze avventure, ritornava alla sua protettrice a Ciamberi, la quale gli ottenne un incarico all'ufficio del catasto; ma anche qui non trovò il fatto suo.

Abbandonata la città per ragioni di economia domestica, nell'estate del 1736 si ritirarono insieme alle Charmettes presso Ciamberi, e là, in quel solitario ed incantevole ritiro l'anima di Rousseau, naturalmente entusiasta della campestre natura e schiva del mondo sociale, sentì il soffio di una vita novella. I quattro o cinque anni trascorsi in quell'alpestre soggiorno segnano una delle più memorande pagine nella storia della sua vita, ed il loro ricordo rimase incancellabile nella sua mente sino all'ultima età; poichè là egli pose

mano all'educazione di se stesso e si disegnarono le prime forme che annunciarono lo sviluppo del suo spirito. Le Charmettes erano per lui tutta quanta la natura in tutto lo splendore della sua bellezza; ed allo spettacolo di quella incantevole natura la sua immaginazione si apriva fervida di entusiasmo, e faceva tesoro di quelle fresche e vive immagini, che danno alle pagine delle sue opere un colorito così smagliante. La signora delle Charmettes personificava a' suoi occhi tutta quanta l'umanità, e la sua animatrice presenza gli destava il cuore alla vita del sentimento e dell'affetto. I pochi libri che egli aveva portati con sè racchiudevano per lui tutto il sapere umano, e dalla lettura di quei libri il suo pensiero attingeva quel primo nutrimento, da cui germogliarono poi i lavori del suo ingegno. La filosofia, le matematiche, l'astronomia, la storia, la geografia, la botanica erano l'oggetto dei suoi studi giovanili, e mentre applicavasi alle scienze, si provava all'arte dello scrivere, coltivando segnatamente la lingua latina, siccome quella che compone l'anima e l'udito al sentimento dell'armonia.

In mezzo a questa spontanea espansione di tutte le sue potenze, gli sopraggiunse una malattia, che venne a turbare di bel nuovo il corso della sua esistenza. Un indebolimento generale dell'organismo gli aveva stremate le forze a segno che era divenuto pallido come un morto, sparuto e macilento come uno scheletro. A provvedere alla sua guarigione recavasi a Mompellieri, ed anche a quel viaggio non mancò la sua avventura amorosa, strana davvero per un povero infermo. Rinfrancata la salute e ristaurate le forze, se ne ritornò al vagheggiato asilo delle Charmettes; ma vide che la sua protettrice ed amica era passata ad altri amori, sicchè il suo posto già era occupato, e gli fu giuocoforza migrare altrove. Verso il 1739, passando dalle Charmettes a Lione, entrò in casa del signor Mably, capo della città, quale precettore de' suoi due figli, e qui pareva che la sorte non cieca gli avesse aperta la giusta sua via; ma il futuro autore dell'*Emilio* falliva alla prova del suo magistero educativo, e dopo un anno abbandonava un ufficio per cui si riconobbe inetto.

Nel 1744 il nostro fanciullo di ventinove anni giungeva a Parigi portando con sè un nuovo sistema di notazione musicale da lui inventato, dal quale si riprometteva buona fortuna, ma che naufragava presso l'Accademia, a cui lo aveva presentato. Campava stentatamente con poche lezioni di musica. La signora Dupin, a cui il padre Castel lo aveva raccomandato, lo accoglieva bene spesso a mensa, dove sedevano frequenti volte Fontenelle, l'abate di St-Pierre, Buffon, Voltaire; ed egli, con infantile imprudenza, non si peritò di rivolgerle una dichiarazione amorosa. La nobile donna gli restituì la lettera con un sorriso di compassione e rispose generosamente alle sue sciocchezze, adoperandosi perchè fosse eletto segretario particolare del conte di Montaigu, nominato ambasciatore francese a Venezia.

In quella città trascorse diciotto mesi segnalati da ignobili e scandalosi amori. Licenziato dall'ambasciatore, fece ritorno nel 1745 a Parigi, dove lo attendeva un grave avvenimento, che ebbe una continua e funesta influenza su tutta la durata della sua esistenza. Una giovane fantesca di ventidue anni, Teresa Levasseur, che serviva nel modesto *Albergo di San Quintino*, da lui frequentato, piacque agli occhi suoi. Egli la fece sua, e sin dalle prime le disse: *Io non ti abbandonerò, ma nemmeno ti sposerò mai*. Deplorabili parole, che suonano un insulto alla santità del coniugio, e dimostrano come egli non sentisse punto la solennità di quel momento in cui si è chiamati a scegliere la compagna della vita. Così il cuore di lui, già sciupato in incostanti e non bene locati amori, naufragava per sempre senza mai comprendere nella sua divina purezza l'amore che viene dall'anima, ed affidava le sorti del suo avvenire alla tutela di una donna volgare, idiota, di cortissimo intendimento, inetta a corrispondere, impotente ad amarlo (1).

(1) « Volli subito formare il suo animo e perdei malamente il mio tempo. L'animo di lei rimane quale la natura lo ha fatto; la coltura e le cure non vi possono niente. Non arrossisco dichiarando, che ella non ha saputo mai legger bene, quantunque scriva meno male. Quando andai ad alloggiare nella *Rue neuve*

Apprendista meccanico, scrivano, convertito cattolico, valletto, seminarista, impiegato al catasto, maestro di musica, precettore privato, segretario di ambasciata, Gian Giacomo aveva fallite le prove della vita, abbandonandosi alla ventura invece di raccogliere la sua attività e consacrarla ad un vagheggiato e fermo ideale. Fin qui egli aveva *sentito* la vita, in conscio del suo avvenire, sbalestrato fra le più svariate avventure, nelle quali i sensi la vinsero sul cuore e sulla ragione. Ora comincia a far mostra di sè il *pensatore*, che medita e scrive. Il *Discorso sulle scienze e sulle arti*, è la prima manifestazione della sua vita mentale, la prima prova del suo ingegno, a tacere di alcuni componimenti drammatici e teatrali, di una *Dissertazione sulla musica moderna*, di alcune mediocri poesie. Egli contava allora trentasette anni. I disagi e le angustie della sua vita randagia, la continua incertezza del dimani, i disinganni patiti e le illusioni perdute, le ingiustizie degli uomini e le disdette della sorte gli inasprirono l'animo e gli ingenerarono un odio profondo contro il mondo sociale. Ancora gli stava scolpito in mente il ricordo delle brutali percosse per cui il suo padrone lo aveva forzato a fuggire da Ginevra; e quel fatto gli rappresentava la tirannia del forte sul debole, il dispotismo della società, di cui egli si sentiva la vittima. Il *Discorso sulle scienze e le arti*, fu il primo grido di protesta contro la società, la prima esplosione di quello spirito demolitore, che covava nel fondo dell'animo, e che poi si è riversato in pressochè tutti i suoi scritti. Di tal modo dagli avvenimenti della sua vita privata si svolgeva la sua vita mentale e da essi pigliava forma ed indirizzo.

des petits champs, io aveva all'albergo di Pontchartrain di contro alla mia finestra un quadrante, su cui, durante più di un mese, mi sforzai di farle imparare le ore. Al presente appena le conosce ancora. Non ha mai saputo seguire l'ordine dei dodici mesi dell'anno, nè conosce una sola cifra, malgrado le cure, che mi diedi di mostrargliele. Non sa computare nè la moneta, nè il prezzo di alcuna cosa. Quando discorre, la parola, che le viene sulla bocca è spesso la opposta di quella che essa vuol dire. In passato io aveva composto un dizionario di sue frasi, per divertirne la signora di Lussemburgo, ed i suoi *qui pro quo* son divenuti celebri in mezzo delle compagnie, nelle quali vissi » (*Confessioni*, parte 2^a, libro VII, pag. 235, ediz. Parigi, Hachette, 1873).

L'anno successivo si accasava sotto il medesimo tetto con Teresa insieme con la famiglia di lei, ed a quest'uopo la signora Dupin gli fu larga di soccorso. Natogli il terzo figlio, egli se ne sbarazzava gittandolo all'ospizio dei trovatelli, come già aveva fatto dei due primi e come fece di poi coi due ultimi (1). L'ignobile concubinato gli aveva spento in cuore il santo amore di padre e tanto lo aveva accecato, che non si peritò di giustificare con miserabili sofismi quell'atto brutale (2). Deplorabile contraddizione! Gian Giacomo strappa dal seno di Teresa i suoi bimbi e disdegna egli stesso di allevarli, e l'autore dell'*Emilio* si scaglia contro le madri, che non nutrono del loro latte i proprii bambini e contro i padri, che calpestano il sacro dovere di educarli. Così egli sentiva ed operava all'opposto di quel che teoricamente pensava (3).

In grazia delle sue favorevoli relazioni colla famiglia Dupin, che lo aveva scelto per suo segretario, gli fu affidato l'incarico di cassiere dell'appaltatore generale, con una cospicua retribuzione; ma, dopo breve tempo, mal sapendo reggere il peso della contabilità e della grave responsabilità relativa, e caduto infermo, rinunciava a

(1) Giulio Lemaitre nella seconda delle tre sue pubbliche conferenze, tenute recentemente a Parigi, si argomentò di smentire questo fatto, che tanto deturpa il nome di Gian Giacomo; ma egli stesso si avvide che la sua tesi manca di un solido appoggio.

(2) « Abbandonando i miei figli all'educazione pubblica per non poterli educare da me stesso e destinandoli a diventare operai e contadini, anzichè avventurieri e cercatori di fortuna, credetti compiere atto di cittadino e di padre... Tale accomodamento mi parve così buono, così bene sensato e legittimo, che, se apertamente non me ne vantai in pubblico, fu semplicemente per un riguardo alla madre... Tutto pesato, scelsi pe' miei figli il meglio o quanto di meglio reputai esservi » (*Confessioni*, parte 2^a, lib. 8, pag. 251-252). Cittadino e padre chi rinnega e disperde i proprii figli! Perchè non abbandonare anche *Emilio* alla ventura della pubblica educazione, anzichè consecrare a lui un magistero affatto speciale?

(3) « Chi non può adempiere i doveri di padre, non ha diritto di addivenirli. Non la povertà, non l'occupazione, non il rispetto umano lo dispensano dal nutrire i suoi figli e dallo allevarli lui stesso. Lettori, voi potete credere alla mia parola; predico a chiunque abbia viscere e trascuri cotesti santi doveri, che egli verserà per lungo tempo sopra la sua colpa lacrime amare e non ne sarà mai consolato » (*Emilio*, ediz. Parigi, 1831, t. 1., pag. 40). A questo passo dell'*Emilio* egli accenna, là dove scrive a pag. 37, parte 2^a, libro VII, delle *Confessioni* :

quell'ufficio, che gli era niente geniale. A questo punto un singolare mutamento si introdusse nel suo tenore di vita. Il suo nome già era uscito dalla volgare schiera. In casa della signora Dupin, dove conveniva il fiore del mondo letterario, politico, diplomatico e femminile, egli strinse relazione con i più grandi scrittori, che illustrarono la Francia del secolo XVIII, Diderot, Voltaire, Fontenelle, Grimm, Condillac, d'Holbach, Mably, Saint-Pierre, d'Alembert, e con alcuni di essi usava familiarmente: là si rivelava la potenza del suo ingegno, la vivacità del suo spirito, l'ampiezza della sua coltura. Ma ad un tempo la sua coscienza si rivoltava al contatto di una società guasta, artificciata, ingiusta, bassamente servile, allo spettacolo di illustri scrittori, che nel fasto, nel lusso, nella mollezza, nella libidine del lucro e della potenza profanavano la santità dell'apostolato letterario. In mezzo alla corrotta e bugiarda vita parigina il suo pensiero ritornava alla campestre solitudine delle Charmettes, dove la natura si rivelava nella sua divina bellezza senza infingimento di sorta.

Disgustato di tutto e di tutti, formò nell'animo di romperla colle abitudini del mondo, ribellarsi alla schiavitù sociale, e tenne il proposito. Anzi tutto riformò il culto esteriore della sua persona, smise ogni indoramento e le calze bianche, si tolse una parrucca rotonda, depose la spada, vendè l'orologio, ristrinse negli estremi limiti del necessario le spese domestiche, annunciò che si sarebbe rimesso a comporre e copiare musica per campare liberamente la

« Meditando il mio *Trattato dell'educazione* sentii di avere ancora negletto doveri, da cui nulla poteva dispensarmi. Il rimorso infine divenne così vivo, che m'istrappò pressochè la pubblica confessione della mia colpa nelle prime pagine dell'*Emilio*, ed il passo medesimo è tanto chiaro, che dopo di esso è sorprendente che non si abbia mai avuto il coraggio di rimproverarmela ». Non solo ai padri, ma altresì alle madri egli muove vivo rimprovero, quando vengano meno al dovere della educazione dei loro nati. « Da che le madri, mettendo in non cale il loro primo dovere, più non hanno voluto allevare i loro bambini, è stato necessario affidarli a femmine mercenarie, le quali hanno fatto del loro meglio per risparmiarsi fastidi... Coteste care madri, le quali sbarazzandosi dei loro figliuoletti, allegramente si abbandonano ai divertimenti della città, sanno elleno qual governo si faccia del loro bambino in fasce nel paesello? » (*Emilio*, tom. 1, pag. 27-28).

vita coll'indipendenza dell'onesto operaio, che vive colle fatiche delle sue mani. Chiuso in un selvaggio isolamento, schivava il consorzio degli uomini e mal si arrendeva ai desiderii di quanti venivano a lui per consolarlo di persona.

Così si manifestava quello spirito di misantropia, che fu poi il tormento di tutta la sua vita e la nota dominante de' suoi scritti, quell'amore della solitudine campestre, che era il tratto caratteristico della sua anima, la quale non trovava altrove la felicità sospirata. Schietta e potente espressione de' sentimenti che lo agitavano, fu l'*Indovino del villaggio*, operetta teatrale, di cui aveva egli stesso composto la poesia e la musica, dove gli innocenti amori di due pastorelli delle Alpi, ispirati dalla natura, fanno un singolare contrasto colla vita artificata e bugiarda della società brillante. Quel dramma, rappresentato a Fontainebleau nell'ottobre del 1752, alla presenza del re e della regina e coll'intervento dell'autore, che vi assisteva in abito negletto, con la barba lunga e parrucca spettinata, suscitò un vivo entusiasmo. Il re lo invitava a recarsi da lui, desideroso di conferirgli una pensione; ma il nostro pensatore, sdegnoso di quell'onore, come un attentato alla sua indipendenza, ed un insulto ai suoi trionfi, fuggiva da Fontainebleau, mostrando a' suoi compagni letterati, che la penna del genio è più sacra dello scettro del re.

Nell'anno 1753 l'Accademia di Digione pubblicava un concorso sull'*Origine della disuguaglianza tra gli uomini*. Ritiratosi per pochi giorni a Saint-Germain, in solitario raccoglimento, Rousseau prese a meditare intorno il gravissimo tema e rispose all'Accademia con un secondo *Discorso*, tutto inteso a demolire l'ordinamento sociale e richiamare gli uomini allo stato di natura primordiale e incolto. Era il secondo processo, che intentava alla civile e colta convivenza umana, seguito poi più tardi dalla *Lettera sugli spettacoli*, pubblicata il 20 ottobre 1758, dove impugna l'istituzione del teatro siccome fonte di pubblica corruttela, egli che aveva illustrate le scene con l'*Indovino del villaggio* ed altri componimenti teatrali. Intanto il vivere a Parigi gli diveniva ogni dì più insopportabile. I celebri

letterati e filosofi, in mezzo ai quali viveva, gli ispiravano antipatia ed abborrimento per i loro ignobili intrighi e le loro vergognose querele, per la mala fede, che traspariva dai loro libri, per la poca lealtà ed amorevolezza, che usavano con lui. Il primo giugno del 1754 abbandonava quell'abborrita Babele e ritornava alla sua terra natale. Ginevra accolse con entusiasmo ed applauso il suo grande concittadino, il quale abiurava tosto il culto cattolico e ritornava in seno del protestantismo a fine di ricuperare i diritti civili, che aveva perduto ripudiando la religione del paese. Fu allora, che facendo di pubblica ragione il suo *Discorso sulla disuguaglianza fra gli uomini*, lo dedicava a Ginevra, inneggiando con patrio lirismo a quella repubblica ed a' suoi reggitori. Quella dedica venne freddamente e sfavorevolmente accolta dal Consiglio ginevrino e da' suoi concittadini; epperò gli fu giocoforza di rinunciare al proposito, che aveva concepito, di fermare la sua dimora a Ginevra. Oltrecchè quel soggiorno gli sarebbe riuscito increscioso per la vicinanza dell'invido e scettico Voltaire, che aveva scelto per propria residenza Ferney presso Ginevra.

A questo punto la vita di Gian Giacomo è giunta al suo momento psicologico. È il periodo saliente della sua biografia, in cui il cuore si dibatte tra il parossismo della passione amorosa, il beato sorriso della campestre natura, le torture della misantropia, mentre il pensiero si mostra nel più fervido lavoro delle creazioni ideali. Madama di Épinay gli aveva preparato presso il suo castello di Chevrotte, nella foresta di Montmorency, una graziosa casetta, il *Romitaggio*, e là ricondottolo: « Mio orso (gli disse), ecco il vostro asilo; l'avete scelto voi; a voi lo offre l'amicizia: spero che esso vi toglierà la crudele idea di allontanarvi da me ». Quel Ronitaggio era l'oasi nel deserto della sua vita, e vi entrava il 9 aprile del 1756. Là, in quel solingo ritiro, lontano dalle torbide agitazioni e dalle nere perfidie del mondo sociale e letterario, sentiva le energie dello spirito ritemprarsi alle incantevoli bellezze di quella campagna e liberamente espandersi in concepimenti ideali ed estetici, su cui si sbizzarono la *Nuova Eloisa*, l'*Emilio*, il *Contratto sociale*. Se non

che, mentre intorno a lui il mondo taceva, e regnava solenne la calma serena e soave della natura, una violenta passione gli suscitò nell'intimo del cuore una fiera tempesta. Egli, che non aveva mai provato la menoma scintilla d'amore (1) per la sua Teresa, e che allora più che mai anche a canto di essa si sentiva l'animo inaridito (2), si accese, all'età di 45 anni, di veemente amore per la giovane contessa di Houdetot. Essa non sentiva in cuor suo la passione amorosa, che aveva ispirato a lui, ma gli era sinceramente e vivamente amica, mentre amava con ardente trasporto il marchese di Saint-Lambert, l'autore del poema *Le Stagioni*. Quando si aggiunga che era moglie del conte di Houdetot e cognata di madama Épinay, ognuno intenderà la durissima lotta, che per tali contrasti si sarà agitata nell'animo del nostro innamorato. Vissero parecchi mesi in intimo rapporto, lieti dei loro confidenti colloqui, delle affettuose corrispondenze epistolari, delle passeggiate campestri, del rivedersi frequente. Inspirato dalla potente passione, esaltato dall'accesa fantasia scrisse le prime pagine della *Nuova Eloisa*, dove amante non riamato riversa la piena dei sentimenti, che gli inondano l'anima, e nella figura ideale di *Giulia* lumeneggia la persona viva ed amata della contessa. Ma anche questo nuovo amore, nutrito di fantastiche illusioni e di un sentimentalismo equivoco, volse al suo infelice tramonto. Madama di Épinay, da lui accusata di spiare i suoi passi con occhio vigile e sospettoso e di avere con lettere anonime informato il marchese di Saint-Lambert dei suoi rapporti amorosi colla contessa sua cognata, lo scacciava dal paradiso terrestre, in cui essa lo aveva generosamente collocato, ed egli abbandonava di subito il *Romitaggio*

(1) « Che mai penserà il lettore, quando gli dirò che dal primo momento, che io la (Teresa) vidi sino a questo giorno, non ho mai sentito la menoma scintilla d'amore per lei? » (*Confessioni*, parte 2^a, libro IX, pag. 296). Alla sua volta Teresa mostrò di non amare gran fatto Gian Giacomo, giacchè, morto lui, si rimarrò col cameriere del conte di Girardin, quantunque già avesse varcato la cinquantina.

(2) « Ecco come in un attaccamento sincero e reciproco, in cui io avevo messo tutta la tenerezza del mio cuore, il vuoto di questo cuore non fu pienamente riempito giammai » (*Ibid.*, pag. 297).

il 15 dicembre 1757, e trasportava la sua dimora in una casetta a Montlouis presso di Montmorency, che allora appunto gli era stata offerta. Così il suo carattere irrequieto, la prepotente immaginazione, la scarsa assennatezza pratica lo trascinarono a mutare senza posa amicizie ed amori, luoghi e persone. Egli aveva infranti i vincoli, che lo legavano con madama di Épinay, con Grimm, Diderot e d'Holbach per subire il giogo di altre potenti relazioni personali.

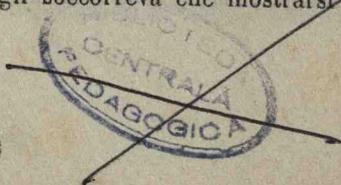
Il Duca e la Duchessa di Lussemburgo dal loro castello di Montmorency si erano recati a visitarlo nella casetta di Montlouis, e lo invitarono ad abitare presso di loro nel piccolo castello situato in mezzo del parco; ed egli accolse l'invito proponendo al Duca di trattarsi alla pari e da amici, egli che ostentava la sua pressochè selvaggia indipendenza e dispettava i grandi del secolo ed il fasto del mondo aristocratico e galante. A Montlouis scrisse la *Lettera a D'Alembert sugli spettacoli*, condusse a termine la *Nuova Eloisa*, il *Contratto sociale*, e portò a buon punto l'*Emilio*, compiuto poi nell'incantevole e profonda solitudine del piccolo castello di Montmorency.

Pubblicato il *Contratto sociale*, tosto egli pose mano alla stampa dell'*Emilio*, da lui giudicato il più degno ed il migliore dei suoi lavori. Da quel punto la vita sua più non fu che un abisso di guai, un continuo gemito, il gemito dell'abbandono, della misantropia, dello scetticismo, della demenza. Quella stampa, sebbene cominciata sotto i potenti auspici della Duchessa di Lussemburgo, che ne aveva condotti gli accordi coi tipografi, e dell'illustre Malesherbes, che ne correggeva le prime bozze, procedeva lenta in mezzo a continui incagli e rimase per sei mesi sospesa, senzachè a lui riuscisse di intenderne la cagione. Davanti a quel mistero egli si conturbò tutto quanto sino al delirio. Da prima fantasticò, che i gesuiti avessero ordita una congiura contro il suo libro; poi sospettò dei gianse-nisti, poi dei filosofi suoi contemporanei da lui avversati. Qui appariscono i primi sintomi di quel tristo delirio, che doveva perseguitarlo sino all'ultimo respiro della sua vita, portandolo a sospettare di tutto e di tutti, ad interpretare ogni cosa in mala parte, a scambiare le

ombre e le allucinazioni della sua fantasia per solida realtà, a fondare una congiura sui più sfuggibili o fortuiti incidenti della giornata.

Intanto l'*Emilio* comparve alla luce nel 1762, e questa pubblicazione suscitò una furibonda tempesta contro l'autore, che rimase sconsigliato dalla fredda accoglienza toccata a quel suo prediletto lavoro. Il Parlamento di Francia il 9 giugno 1762 condannava l'*Emilio* siccome offensivo della morale, della religione cristiana, della Chiesa e della monarchia, e decretava che Gian Giacomo Rousseau fosse tradotto nelle carceri della Portieria del Palazzo, a rendere ragione dei principii in esso professati. Il libro veniva lacerato e bruciato nella corte del Palazzo dall'esecutore dell'alta giustizia. Nove giorni dopo la sentenza pronunciata dal Parlamento francese, il 18 giugno 1762 il Consiglio di Ginevra condannava come empii, scandalosi, temerarii, pieni di bestemmie e di calunnie contro la religione, i due libri dell'*Emilio*, e dichiarava meritevole di arresto l'autore. Il principe de Conti, italiano, suo protettore ed amico, avvisava senza indugio la marescialla di Lussemburgo che si procedeva contro la sua persona, ed egli fuggiva ad Yverdun, dove il vecchio amico Rognin gli fu largo di ospitalità. Ponendo piede sul suolo svizzero, esclamò con trasporto: « O cielo, protettore della virtù, lode a te! io tocco una terra di libertà! ». Povero illuso! Il Consiglio di Berna ripeteva la sentenza di condanna già scagliata contro di lui da Parigi e da Ginevra, consegnava alle fiamme l'*Emilio* ed il *Contratto sociale* ed intimava all'autore di andarsene senza indugio fuori del territorio della repubblica bernese, a cui Yverdun apparteneva. La furia della persecuzione lo sbalestrava a Motiers-Travers nel contado di Neuchâtel, e là in quella terra non francese, non elvetica, ma protetta da Federico secondo re di Prussia, si immaginava che avrebbe recuperata la calma, abbandonando ad un disdegnoso silenzio le infamie e le ingiurie, che altrove si scagliavano contro di lui. Ma così non fu.

A placare le ire atroci della Chiesa riformata di Ginevra e di Berna, che lo aveva colpito co' suoi fulmini, nessun altro più efficace e più sicuro argomento gli soccorreva che mostrarsi pub-



C 20/1802326

Inv. 537

blicamente ossequente alla religione de' padri suoi praticandone il culto. Epperò dacchè aveva fermata sua dimora in quel paese, prese a frequentare le sacre adunanze con divoto ed esemplare raccoglimento e si accostò alla mensa eucaristica, esprimendo a quel pastore il *desiderio di rimanere esteriormente unito alla Chiesa, come lo era nell'intimo del cuore* (1). E veramente rientrando nel seno della Chiesa calvinistica, formalmente prometteva di mantenere la religione stabilita nella patria, religione dichiarata creduta per vera di tutto cuore. Ma era quella una sincera e fedele manifestazione del sentimento religioso, che vien dal cuore e della mente, o non piuttosto una simulazione, un subdolo infingimento dettato da' proprii interessi personali? Certo è che quelle sue pratiche religiose mal potevano essere prese in sul serio, dacchè egli ne' suoi libri aveva sconosciuto il Cristianesimo, spogliandolo del carattere sovranaturale e dogmatico, che lo impronta, per trasformarlo in un deismo prettamente razionale ed indefinito. Quindi si capisce il perchè a dissipare ogni dubbio intorno la sua fede, fu richiesto di ritrattare solennemente per iscritto le teorie religiose annunciate nell'*Emilio*. Egli se ne schermiva tergiversando e sofisticando, ma la ritrattazione non venne mai. Capi il clero ginevrino, che la comunione di Motiers non era stata che una vana mostra; di qui una polemica virulenta, astiosa, lunga, ostinata, nella quale l'autore dell'*Emilio* invano si dibatteva fra le strettoie di una inestricabile contraddizione (2). Uscito da quella lotta malaugurata coll'anima sconvolta, abdicava il 12 maggio 1763 alla cittadinanza ginevrina, trattando i suoi compatrioti qual gente sciocca, superba e spregevole (3).

Ginevra non desisteva dall'assalto. Dopo la Chiesa sorgeva il

(1) Vedi la sua lettera 24 agosto 1762 al Montmollin, pastore di Motiers-Travers

(2) Il pastore Vernes pubblicava nel 1763 contro il Rousseau la sua *Lettera sul Cristianesimo di Gian Giacomo Rousseau*, i *Dialoghi sul Cristianesimo di Gian Giacomo Rousseau*, la *Risposta ad alcune lettere di Gian Giacomo Rousseau*.

(3) Lettera 21 marzo 1763 al Moulton.

Governo a continuare la lotta su un altro campo. L'avvocato Trouchin, procuratore generale della repubblica ginevrina, il quale già aveva condotto la requisitoria contro l'*Emilio* ed il *Contratto sociale*, pubblicò nel 1764, sotto il velo dell'anonimo, le sue *Lettere scritte dalla campagna*, sostenendo che la condanna di quelle due opere e del loro autore era all'intutto conforme ai prescritti della legalità. A quell'opuscolo rispose il Rousseau contrapponendogli le *Lettere scritte dalla montagna*, dove con linguaggio violento e talfiata sconveniente ed in tono sarcastico, si scagliò contro la religione riformata ed i suoi ministri, contro la costituzione politica di Ginevra ed i suoi reggitori, que' medesimi che aveva esaltato a cielo nella dedica al suo primo *Discorso*. Sfidato, si difese varcando il segno; l'eccesso della difesa provocò l'eccesso della rappresaglia. Nella effervescenza degli animi, nel bollore delle ire civili e religiose il popolaccio di Motiers, sobillato dai furfanti, lo insultò per le pubbliche vie coprendolo di vituperi e minacciandolo nella vita. Non più sicuro di sè, abbandonò quel paese dopo tre anni di soggiorno e riparò all'isola di Saint-Pierre nel territorio di Berna, ma di là gli fu intimato lo sfratto entro ventiquattro ore.

La bufera della persecuzione, che mai non restava, lo cacciò nel 1766 a Wotton in Inghilterra, dove lo storico e filosofo David Hume gli aveva offerto un asilo presso il signor Davenport. Tre soli mesi egli rimase colà, occupati a scrivere i primi sei libri delle *Confessioni*; ma furono mesi di atroci agitazioni prodotte dallo scompiglio deplorabile della sua povera mente. Non mai per lo avanti lo spirito della cupa tristezza e la mania della persecuzione lo avevano a tal segno invaso. Prese in sospetto il suo amico e protettore Hume, il generoso suo ospite Davenport ed i domestici come se congiurassero tutti contro la sua persona. Dacchè il Governo inglese gli aveva accordata una pensione, fantasticò che lo volesse ritenere a forza prigioniero in quell'isola. Sospettando, che la sua libertà versasse in grave pericolo egualmente che la propria vita, nel cuor della notte fuggì da Wotton, lasciando sul tavolo una lettera al Davenport, in cui lo rimproverava della sua mala accoglienza. Smar-

ritosi per via, lo supplicò per lettera che novellamente lo ricevesse in casa sua, ma senza attendere risposta, prese altra via, commettendo sciocchezze in pubblico ed arringando la folla.

Così la lotta continua, straziante avendolo posto in contraddizione con gli uomini e con se stesso, aveva scavato il vuoto intorno a lui, aveva fatto della sua anima un deserto. Non era più la beata solitudine campestre, dove il cuore, anche in mezzo ad amori infelici e mutevoli, pur sentiva la vita, dove la fantasia creava lo splendido mondo ideale della *Nuova Eloisa*, e la ragione lavorava l'*Emilio* ed il *Contratto sociale*, bensì era la solitudine del sepolcro, dove il cuore era morto ad ogni soave affetto, ad ogni lieta speranza, dove l'immaginazione lo circondava di tetri fantasmi e di orride larve, e la ragione si eclissava delirante e smarrita. Dall'Inghilterra si rifugiò in Francia protetto dal principe de Conti, che lo accolse nel suo castello di Trie, ma le paure e le illusioni non gli davano tregua. Abbandonò quel castello e andò ramingo a Lione, a Grenoble, a Ciamberi, a Bourgoin, dove dopo venticinque anni di concubinato con Teresa Levasseur, la sposò non già dinanzi all'autorità civile o religiosa, ma uscendo di tavola in presenza di due invitati.

Siamo nel 1770, anno in cui egli ritornò a Parigi, e là noi assistiamo al tramonto della sua tempestosa esistenza. Al suo ritorno in quella vasta metropoli la gente si affollava sui suoi passi per conoscerne la persona. Sempre zimbello della propria esaltazione mentale, scorgeva da per tutto tranelli, tradimenti, perfidie. Sprezzando la folla, diffidando di tutti, si chiuse in se stesso e visse solitario in mezzo a quella strepitosa città. Nei momenti di calma e di lucido intervallo ripigliava il suo lavoro mentale ed in quegli otto anni che ancora gli rimasero di vita, ritoccò e condusse a termine le sue *Confessioni*, e come appendice alle medesime, scrisse i *Dialoghi* e le *Fantasticherie di un solitario* coll'intendimento di proteggere la sua memoria contro le calunnie de' contemporanei.

Intanto lo spirito della vita andava fuggendo da quell'organismo abbattuto e depresso. Il conte Renato di Girardin gli offriva un ritiro nel suo dominio di Ermenonville, dove dopo poche settimane spi-

rava di morte subitanea il 3 luglio 1778, e là, nell'isola de' pioppi, fu deposto a riposare il cadavere di lui, che in vita sua non ebbe pace giammai. L'anno dopo che egli era disceso nella tomba, Teresa Levasseur, la vedova di un G. G. Rousseau, sceglievasi per altro compagno della sua vita, lo staffiere del conte di Girardin, mostrandosi qual'era veramente, donna volgare; e mentre l'esistenza di G. G. trascorse fra i disagi e le incertezze del dimane, la nuova Teresa nuotò nell'abbondanza e dissipate col suo staffiere migliava e migliaia di lire, che le erano venute da diverse sorgenti, finiva col mendicare il pane alla porta della *Comédie Française* (1).

La persona di G. G. da più di un secolo è scomparsa dalla terra de' viventi; ma il pensatore vive nel mondo della scienza e sta davanti al tribunale della critica, e noi passiamo a contemplare il suo carattere personale, a studiare la sua vita intima, ad esaminare le sue idee su l'uomo e l'educazione umana.

Il carattere personale di G. G. Rousseau.

La biografia ci apprese quale e dove visse il Rousseau, ossia per quali avvenimenti di tempo, di luogo sia trascorsa la sua esistenza. Però la vita esteriore scaturisce, come da sua secreta sorgente, dall'uomo interiore, il quale si espande fuori di sé nell'ambiente fisico e sociale, che lo avvolge, e rivela sotto forme diverse la personalità propria latente negli intimi penetrati della sua natura. Quindi è che la biografia di Gian Giacomo ci porta a rilevare il suo carattere personale e chiamare ad esame la sua vita intima.

Il carattere costituisce l'interiorità del nostro io, ed emerge dalla contemperanza dei diversi elementi, con cui la natura ha foggiate la personalità nostra propria. Il carattere personale di Gian Gia-

(1) L'Assemblea nazionale francese decretava alla vedova di G. G. Rousseau una pensione di 1200 lire, oltre un vitalizio di 700 lire ed un capitale di 15 mila in virtù di un contratto cogli editori di Ginevra.

come non va indovinato *a priori*, bensì rintracciato negli avvenimenti della sua vita esteriore, che da esso si venne esplicando ed in esso nasconde la sua suprema ragione. Si direbbe, che nel comporre la personalità di lui, la natura siasi compiaciuta di raccozzare insieme gli elementi più contrarii ed opposti; un cuore ardente, sensibilissimo ad ogni benchè minima impressione, incostante nei suoi amori; una immaginazione fervidissima ed esaltata, la quale più che del vero ideale si piace del romanzesco, dell'eccentrico e dello strano; una intelligenza, che potentemente intuisce di primo slancio, e tosto sopraffatta dalla immaginazione, mal reggendo al faticoso lavorio del pensiero, non ragiona, ma fantastica, sulla realtà, e rompe nel paradosso e nell'iperbole; una volontà, che per impeto di generoso sentimento si innalza alle idealità nobili, grandi, elevate, ma destituita di interiore energia ripiomba nella sua inerzia, oscillando ne' suoi propositi, ammiratrice delle virtù e non virtuosa, ardita nel risolversi al bene, fiacca od impotente nell'operarlo. Di qui uno squilibrio tra il cuore e l'immaginazione da un lato, l'intelligenza e la volontà dall'altro, e quindi tra la vita sentimentale, fantasiosa, contemplativa, che si adagia nell'inerzia, e la vita attiva e reale, che procede disuguale, sconnessa, saltuaria, in balia delle cieche inclinazioni e delle necessità del momento, non governata da principii e da norme, che la scorgano allo scopo, non illuminata dalla ragione, che riflette e precede. « Egli è attivo, ardente, laborioso, infaticabile, egli è indolente, pigro, svigorito; è fiero, audace, temerario, ed è pauroso, timido, impacciato; è freddo, sdegnoso, spiacevole fino alla durezza, ed è dolce, carezzevole, facile sino alla debolezza. In una parola, egli balza da un estremo all'altro con rapidità incredibile senza nemmeno avvertire questo trapasso » (1). Così la persona di Gian Giacomo apparisce una contraddizione vivente. Sdegnoso del fasto e fiero della sua pressochè selvaggia indipendenza, passa non poca parte della vita sotto il tetto ospitale di gente patrizia. Padre snaturato, gitta nella vora-

(1) *Rousseau jugé par J. J.*, dialog. 2.

gine dei trovatelli tutti e cinque i figli suoi, eppure si scaglia contro quelle madri, che rifiutano il loro latte ai proprii nati, abbandonati a mani mercenarie. Lancia l'anàtema contro le scienze, le arti, la civiltà, poi consacra tutto il suo potente ingegno al culto della filosofia e delle lettere, e s'indraca contro coloro, che con bièco intendimento cercano di oscurarne la gloria (1). Vuole Emilio educato in guisa che cresca e viva assolutamente libero di sè e sciolto da ogni vincolo di civil sudditanza, poi nel *Contratto sociale* sacrifica la libertà personale dell'umano individuo all'assolutismo dello Stato. Quindi s'intende il perchè la critica abbia pronunziato intorno a lui i giudizi più disparati, essendochè esso si presenta a chi tenta comprenderlo sotto aspetti opposti e contrarii. « Una pietà irreligiosa (scrive il Joub) (2), una severità corrompitrice, un dogmatismo distruttivo di ogni autorità, ecco il carattere della filosofia di Rousseau ». Ernesto Bersot per lo contrario lo esalta siccome « l'indomabile aspirazione verso l'ideale. Egli sogna, nella menzogna delle parole e degli atti, la verità de' sentimenti; nella diversità dei dogmi religiosi la religione universale; nella lotta delle volontà particolari e dei privilegi delle caste, l'unità della volontà generale, la libertà e l'uguaglianza repubblicana; nel mondo, Dio; nella vita presente la vita futura, nella povertà di una educazione artificiale, l'educazione, che apprende al fanciullo il difficile mestiere d'uomo. Finchè l'anima umana si ricorderà della sua dignità, della sua origine, della sua destinazione, finchè si stimerà al di sopra del corpo, e conserverà il gusto della sua perfezione, il sentimento dell'ideale Rousseau vivrà » (3).

(1) Rousseau ha ritratto sè stesso come filosofo nel seguente passo del suo *Emilio*: « Dov'è il filosofo, che per la sua gloria non ingannerebbe volontieri il genere umano? Dov'è colui, che, nel secreto del suo cuore non si proponga altro oggetto che quello di segnalarsi? Purchè si innalzi al di sopra del volgo, purchè cancelli lo splendore dei suoi rivali, che dimanda egli di più? L'essenziale è di pensare differentemente dagli altri. Presso i credenti egli è ateo, presso gli altri sarebbe credente » (vol. 3º, pag. 39, 40, ediz. Parigi 1831).

(2) *Pensieri*, tom. 2, pag. 194.

(3) *Studio sul secolo XVIII*,

Il carattere personale di Gian Giacomo non risiede tutto quanto nello spirito di contraddizione, quale risulta dall'antagonismo degli elementi, che costituiscono l'individualità sua; esso ci presenta un'altra singolarissima nota, la quale scaturisce non più dalla tempra delle sue potenze non bene equilibrate fra di loro, bensì dalla naturale ed indomabil tendenza alla solitudine ed all'isolamento. « *Io solo* »: così esordiscono le sue *Confessioni*, e nel secondo de' suoi *Dialoghi* scrive: « Gian Giacomo non ha sempre fuggito gli uomini, ma ha sempre amato la solitudine. Egli si piacque degli amici, che credè di avere, ma più ancora piacquesi di se medesimo. A lui riesce men duro e meno arduo il vivere solo in un deserto, ehe solo fra i suoi simili ». A denotare questo suo carattere solitario, non mi soccorre altro vocabolo più proprio ed acconcio, che quello di *solipsismo* (1), vocabolo già adoperato da Piero Maroncelli nelle sue *Addizioni alle Mie prigioni di Silvio Pellico*, a significare il carattere della letteratura pagana.

Il solipsismo di Rousseau mostra un'indole speciale tutta sua, il naturalismo. Egli è ammiratore entusiasta sia della natura fisica, che ne circonda, sia della natura umana contemplata però nel suo stato originario e primitivo ancora incolto ed incorrotto. Vivere solitario in mezzo alle soavi e pure bellezze della vivente natura esteriore, lungi dal mondo sociale umano, tutto guasto e corrotto dalla civiltà, ecco per lui l'ideale della vita beata. Egli avversa la convivenza co' suoi simili a segno che quasi rifiuta di appartenere alla specie umana. Il Fariseo del Vangelo insuperbiva di sè esclamando: *Non sum sicut ceteri homines*. Ripetendo quelle parole egli scrive in sul bel principio delle sue *Confessioni*: « Io non son fatto come nessuno di quelli che ho veduto: oso credere di non essere fatto come nessuno di quanti esistono. Se io non valgo meglio, almeno io sono altr'uomo ». Quindi si scorge come il suo solipsismo porti l'impronta della misantropia.

Così il carattere personale di Rousseau presenta un duplice aspetto

(1) *Sol-ipse*: esso solo.

lo spirito di contraddizione ed il solipsismo naturalistico. La contraddizione riguarda più direttamente la ragione; il solipsismo si riferisce segnatamente al cuore. Sotto il primo riguardo egli ci apparisce genio originale ed eccentrico, che sfugge a chi voglia comprenderlo, giacchè in lui l'ardore del sentimento ed il bollore dell'immaginazione lottano colla indolenza della ragione e colla fiacchezza della volontà, sicchè la misantropia e l'affetto, l'orgoglio e la tenerezza, la virilità e la mollezza lo tirano in sensi contrari ed opposti. Sotto il secondo aspetto, l'amore della solitaria e campestre natura vinse in lui l'amore dell'umanità, ed egli fece del mondo umano un deserto e della deserta natura il suo mondo. Ora il concetto del suo solipsismo ci porta direttamente ad un altro punto, che in esso è logicamente contenuto, voglio dire all'esame della sua vita intima.

Ciascuno di noi vive in sè, con sè, e vive ad un tempo fuori di sè nel mondo fisico e sociale: di qui una duplice vita, interiore l'una, esteriore l'altra. Queste due vite si richiamano l'una l'altra e si sorreggono a vicenda. *L'io* ed il *tu* sono due compagni inseparabili. L'isolamento assoluto della convivenza coi nostri simili è morte, ossia cessazione della vita intima, ed a sua volta la vita esteriore si spegne se non è accompagnata od illuminata dalla coscienza del nostro io. Ciò posto, il solipsismo di Rousseau è esso assoluto, cioè tale, che ammetta esso solo la vita intima, escludendo la vita esteriore sociale, oppure temperato per guisa che lasci luogo ad amendue, pur ammettendo un certo qual predominio della prima sulla seconda?

La vita esteriore di lui ci è narrata da lui stesso nelle *Confessioni*, mentre nei *Dialoghi*, che vi succedono a mo' di appendice, e nelle *Visioni del passeggiatore solitario*, egli ritrae la sua vita interiore e le sue idee intorno ad essa. Questi due opuscoli da lui dettati quando la sua esistenza già volgeva al tramonto, sono uno studio psicologico del cuore, lucido, commovente, pieno di attrattive; sono l'anima di Rousseau, che è presente a se stesso, che interroga se medesimo intorno il suo passato ed il suo avvenire, che si rende ragione dei suoi mutamenti ed in mezzo al continuo flusso delle

sue agitazioni aspira ad un riposo assoluto, imperturbato, siccome al supremo ideale della vita beata e perfetta. Il titolo medesimo dei Dialoghi *Rousseau giudicato da Gian Giacomo*, accenna ad uno studio dell'uomo interiore, ad un esame del proprio io, come il titolo dell'altro opuscolo *Visioni del passeggiatore solitario*, significa propriamente la solitudine dell'anima chiusa in se stessa.

Venendo alle idee dell'autore intorno quest'argomento, egli scrive nel secondo dei suoi Dialoghi: « Una solitudine assoluta è uno stato tristo e contrario alla natura. I sentimenti affettuosi nutrono l'anima, la comunicazione delle idee avvisa lo spirito. La nostra più dolce esistenza è relativa e collettiva ed il nostro *vero me* non risiede tutto quanto in noi. L'uomo infine è siffattamente costituito durante questa vita, che mai non si riesce a ben godere di sè senza il concorso altrui ». Questo concetto dell'autore è profondamente vero. Non si saprebbe significare con maggior esattezza e precisione il giusto ed armonico rapporto che intercede fra la vita intima nostra propria e la vita esteriore sociale. Tolta la convivenza coi proprii simili, il nostro io scompare nel vuoto. Questo non è solipsismo misantropico, ma vita vera e conforme a natura umana. Se non che il nostro autore, sempre in contraddizione con se stesso e corrivo agli estremi, non si conformò a quel principio, ma varcando ogni limite trascese sino ad abborrire ogni umano consorzio e rinchiudersi in un assoluto isolamento. « Solo per tutto il rimanente della mia vita, dacchè in me solo io trovo la consolazione, la speranza e la pace, io non debbo, nè voglio più occuparmi che di me..... Abbandoniamoci onninamente alla dolcezza di conversare con la mia anima, dacchè è la sola che gli uomini non possono togliermi » (*Visioni*, passeggiata 1^a). « Ridotto a me solo, io mi nutro, gli è vero, della mia propria sostanza, ma essa non si esaurisce mai: io basto a me medesimo, sebbene io cammini, per così dire, nel vuoto, e la mia immaginazione inaridisca, e le mie idee spente più non forniscano alimento di sorta al mio cuore » (*ibid.*, passeggiata 8^a). Basta raffrontare fra di loro il primo passo estratto dai suoi *Dia-*

loghi con questi due altri delle *Visioni*, per isorgere senza più la contraddizione profonda che li separa.

Quali sono mai le cause che hanno trascinato il Rousseau a questo solipsismo sconfinato, il quale ha scavato il vuoto intorno a lui; a questa disperata pretesa di trovare in se solo il riposo assoluto e la beatitudine dell'esistenza? È noto, come egli avesse sortito dalla natura una tendenza alla vita solitaria, tutta raccolta nei penetrali dell'anima, schiva della convivenza sociale. Però se questa naturale tendenza poteva ben predisporlo al solipsismo assoluto, non può esserne la sola ed unica causa, essendochè avrebbe potuto essere temperata e corretta da una saggia educazione, e, quel che è più, ravviata a buon fine se egli avesse avuto più amica la fortuna. Per contro sbalestrato sin dalla sua prima giovinezza in un labirinto di avventure imprevedute, traviato da una immaginazione che lo portava a giudizi erronei intorno gli uomini e le cose, sedotto da una sensibilità intemperante e morbosa, rattristato da ingiustizie parte immaginarie, parte reali, si abbandonò alla misantropia rompendo ad uno ad uno i vincoli che lo legavano al mondo sociale. Fu questa la seconda e precipua causa che lo trasse al suo assoluto isolamento. Le profonde contrarietà della vita, le avversità degli uomini e della sorte lo costrinsero a raccogliersi negli intimi penetrali dello spirito, a studiare se stesso e più ancora a non veder più che se stesso in tutto l'universo.

In questo interiore raccoglimento intraprese la riforma di tutto se stesso, innalzandosi alla ricerca ed alla intuizione di quei principii supremi, che sono il fondamento e la guarentigia della vita perfetta e costantemente beata. Nelle *Visioni*, e segnatamente nella *Passeggiata* terza, egli ci ritrae questa riforma di sè e lo stato psicologico del suo assoluto isolamento: sono pagine che commovono, improntate a profonda mestizia o disperata misantropia (1).

(1) * Eccomi dunque solo sulla terra, non avendo più nè fratello, nè prossimo, nè amico, nè società che me stesso. Il più socievole, il più amoroso degli uomini n'è stato proscritto per unanime accordo... Essi hanno violentemente infranti

La riforma interiore della nostra persona è sempre possibile, sempre salutare in qualunque periodo della vita, e segna un grande avvenimento nella storia della nostra esistenza. Rousseau, sino all'età di quarant'anni, aveva vissuto alla ventura, senza principii ben bene rassodati dalla sua ragione, distratto intorno ai suoi doveri, e la sua vita non fu che un lungo tessuto di miserie e di sventure, sempre oscillante tra l'indigenza e la fortuna, tra la saggezza ed il travia-mento. Ora sentiva il bisogno di raccogliersi in sè, di rifare il suo essere interiore. L'organismo corporeo andava invecchiando ed il- languendo, ma l'anima conservava integra la virtù del sentire e del pensare, e la sua vita interna o morale attingeva nuovo vigore dalla morte stessa di ogni interesse terreno o caduco. La sua as- soluta rinuncia al mondo ed il suo vivissimo gusto per la solitudine, gli rendevano agevole e necessaria ad un tempo l'opera riformatrice di se medesimo.

Già da qualche tempo egli aveva riformato il culto esteriore della sua persona; ora veniva il rinnovamento interno delle sue opinioni e de' suoi sentimenti. La ristaurazione interiore e morale doveva tener dietro alla esterna e materiale e posare su nuovi principii fermi ed inconcussi. A lui toccò di vivere in un mondo filosofico, in cui l'incredulità e lo scetticismo tenevano il campo. I filosofi suoi contemporanei, Voltaire, D'Holbach, Elvezio, Diderot, avevano scalzato sin dalle fondamenta i principii morali e religiosi, che sono l'oggetto delle credenze universali del genere umano, rigettando l'esistenza personale di Dio, la libertà morale e la santità del dovere, la spiritua- lità dall'anima, l'immortalità dell'*io*, e propugnando a spada tratta il basso sensismo ed il materialismo. Queste dottrine filosofiche, che a' suoi tempi dominavano sovrane e soggiogavano l'universalità delle menti, se non valsero a strappare dall'animo di lui il senti-

tutti i vincoli che mi stringevano con loro... Eccoli adunque stranieri, ignoti, infine nulli per me, poichè l'hanno voluto. Ma io, staccato da essi e da tutto, che cosa sono io stesso? Ecco quel che mi rimane da cercare? » (*Visioni*, prima passeggiata).

mento morale e religioso, giunsero però a scuotere i suoi convincimenti traendolo a dubitare delle verità supreme. Ma il suo spirito non seppe adagiarsi per sempre nel dubbio; senti il bisogno di ritemperarsi in quei principii certi ed incrollabili che imprimono al governo della vita un indirizzo sicuro e costante; reagì ed insorse contro quelle dottrine dissolventi, sino a troncane ogni relazione personale contro i filosofi contemporanei, *ardenti apostoli di ateismo* (1). Però la sua riforma non fu una critica filosofica, come quella di Cartesio, che muovendo dal dubbio universale alla ricerca di una verità inconcussa, sottopose ad una severa disamina le opinioni ricevute. Egli non prese a discutere la filosofia dominante a punta di sillogismi e colla logica di lunghi e serrati ragionamenti; ma oppose alle dottrine dominanti la voce della coscienza, il sentimento del Buono, del Santo, del Divino, che la natura ha posto indistruttibile nelle intime profondità di ogni anima umana, e che se può talvolta essere soffocato a forza di intrighi e di sofismi, risorge tuttavia e riconduce l'uomo a se medesimo. Anzichè istituire una analisi critica della filosofia dominante, riguardata in se stessa e nella sua intrinseca natura, egli ne additò le conseguenze a cui conducono per logica necessità la vita individua e sociale.

« Uomini nutriti sin dall'infanzia in una intollerante empietà, spinta fino al fanatismo, in un libertinaggio audace e spudorato; una gioventù senza disciplina, donne scostumate; popoli senza fede, senza legge e senza freno; tutti i doveri della coscienza annientati; infine nessun altro legame che la forza, agevolmente si può prevedere, parmi, quel che deve ben presto risultare da tutto ciò » (2).

Così la riforma del proprio pensiero aveva ridonato al nostro autore la fede ferma ed incrollabile nell'esistenza di un Dio personale e provvido, nella libertà morale e nella sacra autorità del dovere, nella spiritualità ed immortalità dell'anima umana. Ora questo riposo sicuro del pensiero doveva condurlo a quella pace beata del

(1) Vedi le *Visioni*, *Dialogo terzo*.

(2) *Dialogo terzo*.

cuore, a cui aspirava in mezzo alle continue sue agitazioni, alla vita beata. Ma in che risiede questa vita beata, calma e serena? Raccogliendo le sparse considerazioni dell'autore su questo punto, parmi che il suo concetto possa essere formulato in questa definizione: La vita felice risiede in un presente perenne, esclusivo del passato e dell'avvenire, in cui l'anima raccogliendo tutto il suo essere, sciolta dal continuo flusso dei cangiamenti del tempo, fruisce dell'esclusivo sentimento della propria esistenza e basta a se medesima come Dio (1). L'autore non ha avvertito la profonda differenza che intercede tra Dio, che basta a se solo, ed un vivente finito, che non può trovare in sè la propria beatitudine. L'essere divino, perchè infinito, non comporta in sè l'avvicinarsi del tempo, ma è un presente perenne ed immutabile, esclusivo del passato e dell'avvenire; ma la vita di un essere finito, qual è l'anima umana, scorsa nel tempo, che consta di una successione di istanti, per guisa che il presente presuppone un *prima* che lo ha preceduto, cioè il *passato*, ed importa un *dopo*, in cui termini, cioè il futuro. Togliete all'anima il ricordo del suo passato, e quindi delle buone azioni da lei compiute, e voi non solo le avrete tolto uno degli elementi della sua felicità presente, ma avrete spezzato il filo di continuità della sua esistenza, sicchè avverrebbe di lei come se spuntasse in questo istante dal nulla ed iniziasse la sua esistenza.

L'autore non solo non ha avvertita la differenza profonda, che intercede tra la felicità conseguibile dall'uomo e quella propria di Dio, ma ha posto un concetto della felicità umana che non regge alla critica. Egli la ripone in un presente, che non muti mai, sicchè escluda il passato ed il futuro; ma il presente, quale si addice alla vita umana, non solo non esclude, ma necessariamente importa un passato ed un futuro, essendochè germina dal tempo che fu, e figlia il tempo che sarà. Il presente, quale egli se lo raffigura, certamente esclude le vicende del passato, che non è più e

(1) Vedi le *Visioni*, ecc., quinta passeggiata.

del futuro, che si avvanza, ed in tale supposto l'anima rimane libera dal continuo flusso dei cangiamenti del tempo; ma forsechè in questo stato psicologico, se pur fosse possibile, essa ritroverebbe quella pace beata a cui anela? Se pace volete appellarla, sarebbe la pace del sepolcro, e niente più, e non la vita beata. Infatti la vita psicologica non è già una immobilità sterile ed inaridita, ma moto fecondo ed incessante, ossia una successione svariata ed incessante di pensieri, di sentimenti e di affetti, di propositi e di voleri, in cui le energie dell'anima si svolgono senza posa sotto forme le più svariate e progressive. Come mai sarebbe ancora la vita in un'anima, che ha fatto il vuoto intorno a sè, che si è rinchiusa in una solitudine assoluta, che si è segregata da tutti gli esseri dell'universo, che non ha più intorno a sè nessun oggetto dei suoi pensieri, delle sue affezioni, dei suoi voleri, che non vede più nient'altro che sè sola, e che la varietà infinita delle cose, che compongono l'universo, ha sacrificato ad una monotonia informe ed indiscernibile? (1). Uno stato psicologico siffatto, non che costituire la vita beata, non è tampoco possibile. L'io umano non vive, nè si nutre di se solo, ma altresì del non io, ossia del diverso da sè. Quando l'anima sente la sua esistenza, la sente accompagnata da tale o tal altro fenomeno, modificata così e così da tale o tal altro oggetto.

Gli stoici ben videro l'impossibilità assoluta di sciogliere l'anima dal flusso continuo dei cangiamenti, a cui soggiace, sotto l'impressione continua degli oggetti esterni e delle vicende del tempo, epperò riposero la vita beata nell'atarassia, ossia in quello stato psicologico in cui l'io umano, pur vivendo in mezzo al flusso degli avvenimenti, si mantiene freddo, impassibile, imperturbabile, libero di sè, superiore a tutte le vicende del tempo e della fortuna. Il saggio degli stoici basta a se solo, come l'anima solitaria di Rousseau basta anch'essa a se medesima.

(1) Questo stato psicologico ideato da Rousseau, ci ricorda l'essere nullo di Hegel, spoglio di tutte le determinazioni, che non è più nessun essere particolare distinto dagli altri, ma il puro ed astrattissimo essere.

Rousseau ha contemplato la società sotto un solo ed esclusivo aspetto: in essa altro non vide che quanto vi ha di guasto, di morboso, di corrotto. Certamente la società ha le sue ignominie, ma accanto ad esse presenta le sue glorie, ha i suoi dolori, ma altresì le sue gioie. Ciascuno versa nel seno della società quanto di bello o di turpe chiude nell'animo suo. Talvolta tutto il nostro mondo sta raccolto in poche persone, che vivono l'una dell'altra: sopraggiunge la sventura, che ci rapisce uno dei nostri cari, ed il cuore rimane morto alla società. Talvolta ancora viviamo in un mondo dove la corruzione è profonda, la slealtà e la perfidia imperversano, la prepotenza impera, la vanità è portata in trionfo, il merito è disconosciuto e conculcato, sicchè si corre pericolo di perdere financo la fede nella virtù. Allora le anime buone ed incorrotte vorrebbero abbandonare il gran mondo e rifuggire in un'isola deserta, dove non giunga la voce dell'ingiustizia umana: si sentono rattristite, ma non odiano, non maledicono nessuno. Invece le anime di per se stesse portate alla solitudine e non bene educate a rettitudine di pensare e di sentire, si abbandonano ad una cupa e profonda misantropia, bestemmiano e maledicono l'umanità, e tale era Rousseau; ma le sue maledizioni non gli restituirono la calma dell'animo. Quando la società ci contrista colle sue ingiustizie o ci stomaca colle sue corrottele, ricordiamoci, che i nostri educatori, a cui dobbiamo tanta parte della nostra vita, appartenevano alla società.

Qui cadrebbe opportuno raffrontare fra di loro la misantropia, il solipsismo, il pessimismo, a fine di rilevare in che questi tre termini convengano fra di loro, in che differiscano l'uno dall'altro. Certo è che essi accennano tutti e tre a certo qual distacco, a segregazione dalla convivenza umana, ma per ragioni diverse ed in differente misura. Il misantropo (di cui Molière ci ha ritratto il concetto tipico) si apparta dalla società aversandola siccome la fonte della sua infelicità, siccome immeritevole di stima e di riguardo. Il solipsista, di cui i primi anacoreti del deserto vi porgono il vero tipo, abbandonavano il mondo e si rifugiavano nei chiostri per serbare incontaminata la loro anima dalle turpitudini del secolo,

pur conservando vivo l'amore dei proprii simili; e pur si può appellare solipsista chi vive in mezzo al mondo, ma raccolto in se solo, come se al mondo non appartenesse nè punto, nè poco. Il pessimista non iscorge in tutta l'umanità, cosa per cui meriti di essere apprezzata ed amata, proclamando che tutto quanto esiste e vive, va via via deteriorando sino a terminare nella distruzione e nel nulla.

Rousseau filosofo.

La dottrina filosofica di Gian Giacomo presenta un'indole sua propria, che la distingue da quella del suo tempo, e la sua indole apparisce dal modo con cui ha reagito contro di essa. Egli ha combattuto i filosofi suoi contemporanei non già coll'arma della ragion critica speculativa, che discute e sillogizza, ma colla forza del sentimento, che parla in fondo alla coscienza umana. Per lui maestro e regola della verità è il sentimento, non la ragione. « Troppo sovente, egli dice, la ragione c'inganna, e noi abbiamo fin troppo acquistato il diritto di ricusarla; ma la coscienza non c'inganna giammai; essa è la vera guida dell'anima ». Egli adunque professa la filosofia del sentimento, non quella della ragione speculativa, come la professarono dopo di lui, in Germania, Gian Paolo Richter ed il Jacobi. In nessun suo scritto filosofico vi domina il freddo e puro ragionamento: in tutti vi campeggiano il calore del sentimento, le immagini della fantasia, l'eloquenza dello stile.

Inoltre, alle dottrine atee e materialistiche del suo tempo contrappose il concetto di Dio ed i principii dell'ordine morale; epperò lo spiritualismo è un'altra nota che contraddistingue la sua filosofia. « Tutte le sottigliezze della metafisica (egli scrive a Voltaire nella sua lettera del 18 aprile 1756) non mi fanno dubitare un solo istante della immortalità dell'anima e di una Provvidenza benefattrice. La sento, la credo, la voglio, la spero, la difenderò sino al mio ultimo sospiro ».

Però se intorno a questi due punti del sentimentalismo e dello spiritualismo la sua filosofia essenzialmente si differenzia dalla dominante, occorre notare un punto comune, che la confonde con essa, e che, al veder mio, ne rivela il lato debole ed inconsistente. Rousseau, al pari dei filosofi suoi contemporanei, aborrisce la filosofia metafisica, la quale ammette verità pure, assolute, universali, che non si attingono nè dal sentimento interiore dell'anima, nè dai sensi fisici esterni. Infatti, in riguardo all'origine ed alla formazione dell'umana conoscenza egli non si discosta dal sensismo di Locke, e sebbene distingua il sentimento interno spirituale dalle sensazioni fisiche esterne, non è riuscito a dissipare le dubbiezze e le oscurità che avvilluppano questa sua distinzione. Egli aveva posto mano ad un'opera da lui medesimo inscritta, *la Morale sensitiva o il Materialismo del saggio* (1); questo titolo rivela una certa tendenza delle sue dottrine al sensismo.

Delineata l'indole della sua dottrina filosofica, passiamo ad esaminare le sue idee intorno Dio e la religione, l'uomo e la sua educazione.

Dio e la religione secondo Rousseau.

L'autore in più luoghi delle sue opere ricisamente e fermamente afferma di credere in Dio e nell'immortalità dell'anima e difende vivamente la religiosità contro l'ateismo materialistico dominante del suo secolo: ma la dottrina spiritualistica religiosa, che egli oppone, è essa cristiana?

« Bene spesso (egli scrive) ho travestito la religione a modo mio, ma senza religione io non sono mai stato » (2). Di che guisa adunque è la religione da lui intesa? Che cosa ha pensato intorno a Dio, alla religione in universale, al cristianesimo in particolare? Già sappiamo dalla sua biografia, come egli rientrando nella Chiesa

(1) Vedi *Confessioni*, t. I, pag. 393.

(2) *Confessioni*, t. I, pag. 225.

calvinista di Ginevra riconoscesse formalmente come rivelato e divino l'antico ed il nuovo Testamento, ma poi s'ingolfasse in una lunga polemica coi pastori di Ginevra, i quali lo avevano accusato che i principii religiosi professati nel suo *Emilio*, contraddicevano al carattere sovranaturale e divino del Cristianesimo.

La dottrina del nostro autore intorno a Dio ed alla religione si trova pressochè tutta raccolta nella *Professione di fede del Vicario savoirdo*, che segue, a mo' di appendice, al quarto libro dell'*Emilio*. Nella sua lettera a C. di Beaumont, l'autore osserva, che la *Professione* consta di due parti. La prima è rivolta a combattere il materialismo dominante, a rimettere in sodo la spiritualità dell'anima e la natura propria dell'uomo, accanto all'eternità della materia, a fermare l'esistenza di Dio, argomentandola dall'ordine dell'universo ed a stabilire la religione naturale siccome la sola certa ed indubbiamente vera. La seconda prende ad esame le religioni particolari rivelate, compreso il Cristianesimo, propone i dubbi e le incertezze, in cui tutte stanno intricate ed ha per iscopo di ispirare ad ogni credente riservatezza e riguardo verso i credenti delle altre religioni (1), giacchè nessuna d'esse è fondata su prove dimostrative ed irrefragabili. La prima parte contiene ciò, che è veramente ed unicamente essenziale ed utile alla religione, vale a dire la credenza in Dio e nell'immortalità dell'anima; quindi i suoi pronunciati non ammettono esitanza, nè perplessità, ma hanno un carattere decisivo e dogmatico, mentre la seconda parte termina in uno sceticismo religioso. Raffrontando il Cristianesimo colle altre religioni particolari, l'autore ne riconosce e ne esalta la santità e purezza delle dottrine, afferma che i libri sacri non si possono leggere senza sentirsi commossi e diventare migliori, e che il suo fondatore è più che un saggio, e che se la morte di un Santo è quella di un saggio e dabbene, la morte di Cristo è quella di un Dio.

(1) In materia di religione, quanto è ragionevole la tolleranza verso le persone, altrettanto è riprovevole l'indifferenza verso le religioni, come se fossero tutte egualmente vere e proprie.

Ciò nullameno asserisce, che il Vangelo contiene condizioni e cose, che la ragione non può ammettere, e che il Cristianesimo va anche esso soggetto a tutte quelle incertezze, a tutti quei dubbi, che tolgono ad ogni religione rivelata particolare il carattere della certezza e della verità assoluta. In conclusione, l'autore ammette siccome la sola vera ed essenziale la religione naturale, perchè consta di poche verità semplici ed inconcuse, quali sono l'esistenza di Dio e l'immortalità dell'anima, dettate e dimostrate dalla pura ragione in modo certo e perentorio; rifiuta ogni religione rivelata, perchè consta di misteri, di dogmi, di simboli, di riti incerti, discutibili, che la ragione avvolge in un perpetuo dubbio, sicchè ogni credente deve dire in cuor suo: chi sa che la religione da me professata sia fallace (1).

La dottrina dell'autore intorno a questo rilevantissimo argomento va soggetta a tali obiezioni e difficoltà che le tolgono ogni saldo fondamento. Anzitutto giova rilevare un'incoerenza del suo pensiero su questo punto. Egli chiama davanti al tribunale della ragione la religione e sostiene, che la religione naturale è vera, necessaria, perchè è dettata dalla ragione o si conforma ad essa; che ogni religione rivelata è insussistente, superflua, perchè o contraddice alla ragione o non è dimostrabile da essa. Ma allorquando egli sorse a combattere la filosofia dominante del suo tempo, ha forse adoperato l'arma della ragione, o non piuttosto la virtù del sentimento? Non ha egli nettamente dichiarato che « la ragione troppo spesso c'inganna e che fin troppo abbiamo acquistato il diritto di

(1) Nell'*Emilio* egli lascia in sospeso, se il mondo sia eterno o creato. « Ques o mondo è esso eterno o creato? Vi ha un principio unico delle cose? Ve ne sono due o più? e qual'è la loro natura? Io non ne so niente; e che m'importa? » (t. 3, pag. 59). Invece nella sua Lettera a C. di Beaumont propende per l'eternità del mondo, anzichè per la creazione. « L'idea di creazione, l'idea per cui si concepisce che per un semplice atto di volontà il niente diventi qualehe cosa, è, di tutte le idee non chiaramente contraddittorie, la meno comprensibile allo spirito umano... La consistenza di due principii sembra spiegar meglio la costituzione dell'universo e togliere difficoltà che si tenta di risolvere senz'altro, come quella dell'origine del male » (Ediz. Amsterdam, pag. 53 a 55).

ricusarla, mentre la voce della coscienza non c'inganna mai, ed è la vera guida dell'anima? » Perchè adunque anche in questo argomento della religione, in cui appunto c'entra più il cuore che il puro ragionamento speculativo, ha seguito la guida ed il criterio della ragione? Questa gravissima contraddizione basterebbe a scrollare la sua dottrina. Il credente cristiano potrebbe rispondergli: voi affermate che la vera ed infallibile guida dell'anima è la voce della coscienza, il puro sentimento; ebbene io sento qui in fondo della coscienza che Cristo è Dio, e per conseguenza la religione da lui fondata è vera, perchè divina. Che mai potrebb'egli replicare in contrario?

L'autore ha egli raggiunto il duplice scopo, che si propose nel dettare la *Professione di fede*? Non pare. Primamente egli intese di combattere il materialismo dominante, che nega un Dio ordinatore dell'universo, ma lasciando in sospeso se la materia sia eterna e mostrandosi ritroso alla creazione, ha con ciò lasciato aperto il varco al materialismo. Poichè se la materia fosse eterna, esistendo per virtù propria possederebbe anche per virtù sua le leggi, che la governavano, giacchè l'esistenza è inseparabile dalle sue leggi, epperò non vi è più ragione di ammettere fuori di lei ed oltre di lei un altro principio eterno, che la ordini e la governi, cioè Dio. Un Dio, che per mostrare la sua intelligenza ordinatrice abbisogna di una materia da lui non creata, come ne abbisogna l'uomo per lavorarla ed abbellirla coll'arte, non ha di certo un assoluto ed esclusivo diritto alla nostra adorazione, la quale penderebbe incerta in faccia al dualismo di due esseri entrambi eterni ed ignoti nella loro natura. Similmente l'autore ha fallito all'altro scopo di ispirare riservatezza e riguardo ad ogni credente verso i credenti di altre religioni, poichè gli ha tolto il rispetto, che deve alla propria insinuando nell'animo di lui lo scetticismo religioso.

Viene un'altra domanda. È egli vero, come pretende l'autore, che nella sola religione naturale tutto è certo, inconcusso, fuor d'ogni controversia, mentre tutte le religioni rivelate particolari sono avvolte in un perpetuo scetticismo? Anche questa sua sentenza non

regge, perchè l'esistenza di Dio, che è il cardine fondamentale della vostra religione naturale, è impugnata dall'ateo, il quale sostiene, che l'universo cammina da sè senza bisogno di un supremo motore estrinseco, possedendo in sè la forza e le leggi direttive dal suo movimento. Voi affermate, che le religioni rivelate particolari sono avvolte in un mistero impenetrabile, perchè le loro credenze sono incomprendibili; ma non avete voi pronunciato, che la natura di Dio, da voi posto a fondamento della religione naturale, ci è assolutamente ignota? Ad ogni modo sorge pur sempre la questione: questo Dio in che modo va adorato, questa immortalità in che consiste? Ed ecco qui aperto il varco a dispute e controversie gravissime e molteplici. L'autore ci risponderà, che il seguace della religione naturale quale egli la intende, punto non si preoccupa di siffatta questione, lasciando a ciascun credente di determinare il modo di prestare a Dio l'adorazione dovuta. E veramente il Rousseau vagheggia e coltiva una religiosità indefinita e vaga, sciolta da ogni atto particolare, da ogni culto definito e singolare, una religiosità meramente sentimentale, che si perde in un puro quietismo. Ciò nullameno egli non può sfuggire alla questione pregiudiziale, se l'essenza della religione naturale escluda ogni pratica religiosa, perfino la preghiera. Certo è che non tutti i seguaci del naturalismo religioso cadono d'accordo con lui su questo punto. Dov'è adunque quella sua pretesa certezza assoluta, irrefragabile, esclusiva di ogni controversia su questo punto?

La sua religiosità prettamente naturale si è svaporata in un misticismo naturale (1); e più ancora in un panteismo materialistico; ed anche questo è altro valido argomento della insussistenza della sua dottrina. Egli aveva attinto i sentimenti e le idee religiose dal suo amore per la vita solitaria, dal suo entusiasmo

(1) L'autore ha messo in opposizione tra di loro la religione naturale e la rivelata, mentre questa ammette tutte le verità ammesse da quella, come l'esistenza personale di Dio, l'immortalità dell'anima ossia la vita eterna, essendochè non esclude la ragione, ma vuole l'armonia della ragione colla fede.

per le bellezze della natura. Le più belle e commoventi pagine che si leggono nella *Professione di fede*, gli furono ispirate dalla contemplazione dell'ordine dell'universo, dallo spettacolo delle bellezze naturali. Ma la sua smodata tendenza alla solitudine, il suo eccessivo entusiasmo per la natura lo ha traviato trascinandolo ad una religiosità morbosa, ad un fantastico quietismo, sino a rigettar le preghiere (1) ed a perdersi in seno all'immensa natura (2).

Evvi un'altra professione di fede dell'autore, la quale va ricordata per abbracciare in tutta l'interezza la sua dottrina religiosa. Essa sta registrata nella *Lettera* da lui pubblicata in risposta a Cristoforo di Beaumont, Arcivescovo di Parigi, il quale aveva accusato il suo *Emilio* siccome empio e distruttivo della religione cristiana. Eccola: « Io sono Cristiano, e sinceramente Cristiano, secondo la dottrina del Vangelo. Sono Cristiano, non come un discepolo dei preti, ma come un discepolo di Gesù Cristo. Il mio Maestro ha poco sottillizzato sul dogma e molto insistito sui doveri: egli prescrive meno articoli di fede che buone opere; mi ordina di credere ciò solo, che è necessario per essere buono. Convintissimo delle verità essenziali del Cristianesimo, che servono di fondamento ad ogni buona morale, cercando tutt'al più di nutrire il mio cuore dello spirito del Vangelo, senza tormentare la mia ragione intorno a ciò che in esso mi sembra oscuro, mi adopero di essere un vero cristiano, lasciando da banda tutte quelle sottigliezze di dottrina, quali importanti chiacchiere, che imbrogliano i nostri doveri ed offuscano la nostra fede. Felice di essere nato nella religione più ragionevole e più santa, che sia sulla terra, io rimango inviolabil-

(1) « Io medito sull'ordine dell'universo non per ispiegarlo con vari sistemi, ma per adorare il sapiente autore, che vi si fa sentire. Io concorro con lui, penetro tutte le mie facoltà della sua divina essenza, m'intenerisco a' suoi benefizi, lo benedico dei suoi doni, ma non lo prego » (*Emilio*, n. 3, pag. 100, Paris, 1831).

(2) « La mia anima erra e vaga nell'universo sull'ali dell'immaginazione in estasi, che sorpassano ogni altro godimento. Sento delle estasi, dei rapimenti inespriuibili, sento a fondermi, per così dire, nel sistema degli esseri, a identificarmi colla natura intera, a gettarmi a capo chino nel vasto oceano della natura » (*Visioni*, passeggiata 7).

mente attaccato al culto dei padri miei, come essi io prendo la Scrittura e la ragione come le uniche norme della mia credenza... (1)». Quando si avverta che nella *Professione di fede del Vicario savoiaro* l'autore ha recisamente sostenuto, che la religione naturale essa sola è essenziale e necessaria, epperò tutte le religioni particolari rivelate sono superflue, che la prima essa sola riposa sopra una certezza irrefragabile ed inconcussa, mentre tutte le altre sono condannate ad uno scetticismo inestricabile, che solo « nel grande e sublime libro della natura si apprende a servire ed adorare il suo vero autore » (2), e che perciò il Vangelo riesce inutile, anzi è ripieno di cose incredibili, di cose che ripugnano alla ragione, e che ad ogni uomo sensato riesce impossibile di concepire o di ammettere (3), quando, dico, si ricordi tutto questo, io dimando che cosa si debba pensare dell'altra professione di fede cristiana contenuta nella *Lettera a Cristoforo di Beaumont*.

Dottrina antropologica dell'autore.

Il Rousseau non ha consacrato un'opera speciale allo studio filosofico dell'uomo; ma le sue idee antropologiche vanno qua e là raccolte dai varii suoi lavori. Per procedere con un certo qual ordine nella nostra esposizione, la divideremo in due parti, delle quali la prima riguarda l'anima umana considerata nelle sue potenze e nei suoi attributi, la seconda l'uomo naturale e l'uomo sociale.

A. L'anima umana. — *La professione di fede del Vicario savoiaro* esordisce dallo studio dell'anima per procedere alla contemplazione dell'ordine dell'universo e risalire fino a Dio ordinatore. Egli muove dal fatto della propria esistenza, siccome dalla verità prima ed incontrastabile, e nello studio di questo fatto psicologico primitivo rintraccia le potenze e gli attributi dell'anima, procedendo per una

(1) Lettera citata, pag. 61, 62, ediz. Amsterdam, 1763.

(2) *Emilio*, t. 3, pag. 132.

(3) Id., pag. 136.

serie di considerazioni, le quali si possono stringere in questa sintesi. Io possego il sentimento proprio della mia esistenza, ma ad un tempo provo sensazioni, che provengono da cause estrinseche ossia da oggetti, che sono posti fuori di me. Tutto ciò che io sento fuori di me e che agisce sui miei sensi, io appello materia, e chiamo corpi tutte le porzioni di materia, che io concepisco riunite in esseri individuali. Ma gli oggetti esterni non solo li sento ricevendone l'impressione, bensì li paragono fra di loro, ossia li giudico. Giudicare e sentire non sono la stessa cosa, dunque la mia anima non è semplicemente senziente, ma altresì intelligente, epperò si distingue dagli oggetti sensibili. Un essere puramente sensitivo non ha la forza intelligente di ravvicinare diversi oggetti e paragonarli. La sensazione è passiva, il giudizio è attivo.

La materia non ha virtù di muoversi da se stessa, ma è mossa da un'altra causa, che non è materiale, cioè dalla volontà. La volontà divina muove la materia dell'universo, la volontà mia muove la materia particolare del mio organismo corporeo. Voglio muovere il mio braccio, ed esso si muove; come ciò avvenga, io lo ignoro, ma è un fatto innegabile; dunque altra è la sostanza materiale, che compone il mio corpo, altra la sostanza della mia anima, che intende e vuole. Nessun essere materiale è attivo per se stesso, io invece lo sono, perchè intendo e voglio. Parimenti il mio essere non è uno, ma duplice; consta di due sostanze, di due principii, « di cui l'uno mi eleva allo studio delle verità eterne, all'amore della giustizia e del bello morale, alle regioni del mondo intellettuale, la cui contemplazione forma la delizia del saggio, l'altro mi riconduce bassamente a me stesso, rendendomi schiavo dell'impero dei sensi, delle passioni, che sono i loro ministri, e contrariando così tutto ciò che mi ispirava il sentimento del primo » (1).

Dacchè nessun essere materiale è attivo per se stesso, mentre io lo sono in virtù della mia intelligenza e libera volontà, consegue

(1) *Emilio*, t. 4, pag. 63, 64.

che la mia anima è immateriale, come pure dalla sua immaterialità consegue, che essa può sopravvivere al corpo. Infranta l'unione dell'anima col corpo nel fenomeno della morte, scorgo che l'uno può disciogliersi, l'altra conservarsi. Nella vita presente queste due differenti sostanze si trovano insieme quasi forzate; cessata la loro unione, rientrano amendue nel loro stato naturale: la sostanza attiva e vivente, quale è l'anima, riguadagna tosto la forza, che impiegava a muovere la sostanza passiva e morta. La memoria mi attesta, che la mia persona si conserva sempre identica con se stessa attraverso i successivi periodi della mia esistenza; epperò nella vita futura, ricordando la mia vita passata, ricorderò per ciò stesso, che sarò ancora quel medesimo che quaggiù ho provato i tali sentimenti, ho compiuto le tali azioni buone o malvagie. Questo ricordo formerà la felicità dei buoni, il tormento dei malvagi.

Tali sono in iscorcio le idee dell'autore intorno l'anima umana. Esse non presentano nulla di nuovo e di originale. Egli ha seguito le dottrine psicologiche dei filosofi spiritualisti, che lo precedettero, ordinandole giusta il disegno che si era proposto nella sua *Professione di fede del Vicario savoiano*, ma vuolsi aggiungere, che egli ha ritratto in limiti troppo angusti la scienza psicologica, riducendola alla sua parte meramente empirica, e togliendole la sua parte razionale e metafisica. Infatti egli osserva: sento la mia anima, la conosco dal sentimento e dal pensiero, so che essa è; ma in che risiede la sua essenza? Io lo ignoro (1). In che modo le sensazioni toccano la mia anima, in che modo la mia volontà imprime un movimento al mio braccio? Non lo so. Perché la mia anima è incatenata a questo corpo, che la tiene schiava e la impaccia? Io non ne so nulla (2). Qual'è la vita futura? L'anima è immortale di sua natura? Io l'ignoro (3). Non dimandatemi se i tormenti dei malvagi saranno eterni: io lo ignoro ancora (4). Di tal modo egli ha elimi-

(1) Id., pag. 75.

(2) Id., pag. 97.

(3) Id., pag. 75.

(4) Id., pag. 77.

nato dal campo della scienza filosofica tutte quelle gravi e sublimi questioni, che la ragione non può rigettare senza rinnegare se stessa, perchè toccano i fondamenti della dignità e dell'eccellenza umana. Giova poi avvertire, che l'essenza dell'anima umana non è un punto psicologico, il quale rimanga per noi involto in una ignoranza assoluta, come egli pretende, poichè essa dimora appunto in questo, che l'anima umana è una sostanza congiunta col corpo, eppure distinta, fornita di sentire, di intendere e di volere, immateriale ed immortale. Il supporre che nell'anima siavi qualche cosa di più o di superiore alla sua sostanzialità, alla sua potenza, ai suoi attributi, qualche cosa di misterioso e di arcano, denominato essenza, è una asserzione meramente gratuita.

Il concetto della sensitività tiene un gran campo nella dottrina psicologica del nostro autore, vi occupa un posto così eminente che quasi si direbbe, che egli riponga in essa tutta la natura primitiva dell'anima umana. « Noi sentiamo necessariamente prima di conoscere... Gli atti della coscienza non sono giudizi, ma sentimenti; sebbene tutte le nostre idee ci vengano dal di fuori, i sentimenti, che le apprezzano, sono dentro di noi, e per essi soli conosciamo la convenienza o la sconvenienza, che esiste tra noi e le cose, che dobbiamo cercare o fuggire. Esistere per noi è sentire; la nostra sensibilità è incontestabilmente anteriore alla nostra intelligenza, e noi abbiamo avuto dei sentimenti prima che delle idee » (1). Egli va più in là: non solo afferma, che il sentire precede l'intendere ed il conoscere, ma che è esso stesso un conoscere, togliendo così la essenzial distinzione, che aveva posto tra il sentire ed il giudicare. « Nelle sensazioni semplici vi sono giudizi tanto quanto nelle sensazioni complesse, che io appello idee semplici. Nelle sensazioni il giudizio è puramente passivo, affermando, che si sente ciò che si sente. Nella percezione o idea il giudizio è attivo, esso ravvicina, paragona, determina i rapporti che il senso non determina punto » (2).

(1) *Emilio*, t. 3, pag. 90-91.

(2) *Id.*, t. 2, pag. 140.

« A certi riguardi le idee sono sentimenti, ed i sentimenti sono idee » (1). Così non si ammette più differenza tra il sentire ed il giudicare, perchè la sensazione è passiva, il giudizio è attivo, mentre altrove sostiene, che un essere meramente sensitivo è destituito di virtù intellettuale e giudicatrice. Io non discuto qui la sentenza dell'autore, *esistere per noi è sentire*, sentenza che egli pronuncia senza confortarla di veruna prova: mi restringo ad avvertire, che parlando di sentimenti e di idee, di sentire e di giudicare, egli non distingue mai se intenda del sentimento interiore dell'animo, che è di natura spirituale, o delle sensazioni fisiche esterne; nel quale secondo caso egli cadrebbe nel puro sensismo, che fa zampillare tutte le nostre idee dai sensi fisici, giusta la formola aristotelica scolastica: *Nihil est in intellectu, quod prius non fuerit in sensu* (2).

Nel secondo dei suoi *Dialoghi* l'autore ritorna sul suo concetto esagerato della sensibilità, riproducendolo sotto altra forma. Egli la riguarda siccome *il principio di ogni azione*, tantochè ogni essere, compreso Dio, che nulla sentisse, mai non opererebbe alcunchè. Egli specifica la sensibilità in fisica ed organica, che è puramente passiva, rivolta alla conservazione del nostro corpo e della nostra specie, sotto l'impulso del piacere e del dolore, ed in morale ed attiva, che è la facoltà di legare le nostre affezioni ad esseri a noi estranei. La sensibilità morale esercita una duplice azione, l'una positiva od attrattiva, che è l'opera semplice della natura, la quale cerca di estendere e rinforzare il sentimento del nostro essere, negativa o ripulsiva l'altra, che comprime e restringe quello degli altri ed è opera della riflessione.

La sensibilità positiva ha la sua diretta origine nell'amore di sè, ed è fonte di tutte le passioni affettuose e dolci, mentre dalla negativa rampollano tutte le passioni odiose e crudeli. Poichè chi ama

(1) Id., t. 3, pag. 91.

(2) « Come tutto ciò, che entra nell'intelletto umano, vi viene per i sensi, la prima ragione dell'uomo è una ragione sensitiva; è dessa che serve di base alla ragione intellettuale » (*Emil.*, t. 1, pag. 216).

se stesso, cerca di ampliare il proprio essere appropriandosi ciò, che sente essere un bene per sè: nel che la riflessione non entra per nulla ed è pura opera del sentimento. Tostochè ciascuno mercè della riflessione si paragona e si misura cogli altri, trasportandosi fuori di sè per assegnare a se medesimo il primo e miglior posto, piglia in avversione tutto ciò che lo sorpassa, che lo umilia, che lo comprime, che non gli consente di essere tutto; e gli è allora che l'amore di sè traligna in amor proprio, produce la sensibilità negativa e con essa tutte le malvagie passioni. Le relazioni sociali, il progresso delle idee, la coltura dello spirito sono essi che ci portano a paragonarci cogli altri, cangiando così una passione naturale e buona, qual è l'amore di sè, in una passione fittizia e malvagia. Poichè a mano a mano che i vicendevoli bisogni ci stringono con più forte vincolo in società coi nostri simili, e quanto più lo spirito progredendo nella propria coltura abbraccia nella sua conoscenza un maggior numero di oggetti e dai loro rapporti spinge sempre più oltre i suoi confronti, esso non perde mai di vista nè se medesimo, nè i suoi simili, nè il posto a cui pretende in mezzo a loro, e quindi il cuore è tutto intento a mettere al di sotto di noi l'intero universo.

Questa teoria della sensibilità presenta certamente alcunchè di nuovo e di originale, che dalle altre dottrine psicologiche la differenzia, ma trascende que' limiti, al di là dei quali non dimora la verità, ma l'errore. Noterò anzitutto, che essa è l'espressione del carattere personale dell'autore, in cui domina fortissimo e prepotente il sentimento, ed egli stesso, dopo di averla rapidamente esposta, passa a riscontrarla in se medesimo. Ed io non nego punto che il sentire spieghi la sua grande efficacia nel corso della vita umana e mostri la sua impronta nell'operare di tutte le altre potenze, e ben si sa quanto scórrano tristi e desolati i giorni allorchè l'anima giace inaridita ed il cuore non sente più nulla. Ma l'affermare in modo assoluto e riciso, che *la sensibilità è il principio di ogni azione*, è sentenza esagerata, che rovescia nel sensismo, se si allude alla sensibilità fisica, nel sentimentalismo, se si accenna alla morale.

Inoltre, anche su questo punto, si rivelano le contraddizioni dell'autore. Poichè nell' *Emilio* lasciò scritte queste precise parole: « Il principio di ogni azione è nella volontà di un essere libero » (1); qui invece questo principio di ogni azione lo ripone nella sensibilità; la contraddizione non potrebb' essere più evidente. Altra incoerenza è quella che ripone il principio di ogni azione nella sensibilità in generale, senza distinzione di sorta; e subito dopo specificandola in fisica e morale, nega alla prima il carattere dell'attività, riserbandolo alla seconda. La sua tesi è talmente generale che, secondo lui, Dio medesimo agisce, perchè sente. Ma Dio, dimando, sente egli alla stessa guisa che l'uomo? Io credo di no, sarebbe questo un concetto antropomorfo inconciliabile colla natura divina. Oppure sente in tutt' altro modo, così arcano e trascendente, che non ci riesca di formarcene idea di sorta? In tal caso la sentenza dell'autore non ha più nessun significato, poichè egli intende di parlare della sensibilità quale cade sotto la nostra esperienza.

Il punto più censurabile di tutta questa teoria della sensibilità è quello che riguarda l'intervento della riflessione. L'autore distingue l'amore di sè dall'amor proprio od egoismo, e bene sta: nel primo amore ripone l'origine della sensibilità morale positiva od attrattiva, la fonte di tutte le passioni buone, nel secondo la fonte della sensibilità morale negativa, e quindi di tutte le passioni malvagie, e questo può essere vero o no, secondo il diverso significato in cui si prenda; asserisce che l'intervento della riflessione fa tralignare l'amore di sè, buono per natura, in amore proprio, da cui rampollano tutte le passioni malvagie, e questo è un concetto essenzialmente erroneo, è uno de' più gravi paradossi sostenuti dall'autore, e la verità risiede precisamente nella sentenza contraria alla sua.

Infatti l'amore di sè è naturalmente buono e retto finchè rimane entro i giusti confini segnati dalla natura; ma se voi lo abbandonate al cieco ed inconsapevole impulso del sentimento, come pre-

(1) Tomo 3, pag. 69.

tende l'autore, gli è allora che trasmoda e traligna in egoismo. Quindi gli occorre appunto la luce della conoscenza che lo illumini; epperò l'intervento della ragione, che riflette, non che alterare e corrompere il retto amore di sè, come sostiene l'autore, torna affatto necessario, perchè si mantenga entro a' suoi naturali confini e non traligni in malvagia passione. E veramente la riflessione mi apprende, che gli uomini, con cui convivo in società, essendo simili a me per natura, anch'essi sentono ciascuno l'amor di se stesso, epperò hanno diritto di essere rispettati nella loro individualità personale, ed a me non è lecito sacrificarli al mio egoismo; mi apprende, che è cosa ingiusta il concepire odio od avversione contro coloro che mi sorpassano per potenza d'ingegno, per elevatezza di sentimento, per energia di volontà, perchè di tali doti sono debitori alla natura, la quale va pur sempre rispettata nella varietà delle sue creazioni; mi apprende, che nella società in particolare e nel creato in universale regna un ordine, e che a quest'ordine io devo conformarmi per rispondere all'intendimento del sovrano ordinatore. Così la riflessione è la norma direttiva dell'amore di sè, il quale per tal modo si mantiene temperato nell'ordine suo. L'uomo, che riflettendo raffronta sè co' suoi simili, scorge tra di essi, che gli uni valgono assai meno di lui, gli altri assai più: dunque quelli sacrificano a sè, questi abbassa, avversa, odia. La stortura logica di siffatto ragionamento si pare da sè. Ben tristo, ben deplorabile è il compito che l'autore assegna alla riflessione: essa trascina l'uomo all'egoismo! Già egli aveva pronunciata quella famosa, paradossale sentenza: « L'uomo, che pensa, è un animal depravato ».

Quali conseguenze fluiscano da siffatto principio, quando venga applicato alla pedagogia, ognuno lo vede. Ama te stesso, ed astienti dal riflettere; ecco il massimo precetto che l'educatore darà al suo alunno, affinchè le malvagie passioni non abbiano a germogliare nell'animo di lui, corrompendo il naturale amor di se stesso. In verità che la grande, la solenne opera dell'educazione morale non poteva essere più bassamente vilipesa nella sua essenza, nè peggiormente compromessa nel suo risultato finale!

B. L'uomo naturale e sociale. — Dalle idee dell'autore intorno l'anima umana riguardata nelle sue potenze e ne' suoi attributi, passiamo alla dottrina di lui intorno l'uomo considerato nella solitaria e primordiale natura e nelle manifestazioni sociali, politiche e civili. La teoria antropologica, non raccolta in un volume particolare, ma sparsa in diversi scritti, va segnatamente disaminata, perchè da essa s'informa la sua teoria pedagogica, e parmi si possa stringere in tre parti dominanti, che riguardano l'uomo della natura, l'uomo della società ed il rapporto tra l'uno e l'altro. Esaltare l'uomo incolto, rozzo, solitario, istintivamente buono, quale uscì di mano alla natura, deprimere e vilipendere l'uomo colto, incivilito, progressivo, quale lo ha foggiato la società mediante la virtù delle scienze e delle arti, mostrarli in perpetuo conflitto ed antagonismo l'uno coll'altro, ecco il costante argomento delle sue meditazioni antropologiche. Su questa trama sono ordite le opere principali, che Rousseau venne pubblicando intorno questa gravissima materia, il *Discorso sulle scienze e le arti*, il *Discorso sull'origine della disuguaglianza fra gli uomini*, il *Contratto sociale*, a tacere di altri opuscoli pubblicati dopo la sua morte. Noterò qui di passaggio che il concetto dell'uom naturale opposto all'uomo sociale lo condusse alla dottrina dell'individualismo esclusivo, di cui parleremo di proposito a suo tempo.

La natura è, si può dire, il concetto dominatore della mente di Rousseau, il cardine intorno al quale si muove il pensiero di lui in tutto il corso del suo sviluppo. Egli la esalta siccome la sovrana maestra della verità, la fonte della felicità; chiama infelice l'umanità perchè si è dipartita dalla saggezza della natura e vuole ricondurla al suo seno; deplora che l'educazione siasi sciupata in un meccanismo artificiato e convenzionale, e la vuole ricollocata sul fondamento che natura pone; ma intorno a questo concetto, che domina il suo pensiero ed i suoi scritti, non si è mai spiegato in modo chiaro e netto; non ha mai determinato il giusto rapporto tra la natura e l'arte, segnato il punto in cui esse convergono, e quello in cui discordano. Di qui le dubbiezze, le difficoltà, le incoerenze,

che si riscontrano nella sua dottrina. Egli non ha avvertito che, giusta la sentenza del poeta latino: *Homo sum; humani nihil a me alienum puto*, tutto ciò, che avviene e si compie nell'uomo, è naturale. L'uomo, sia esso barbaro o civile, ignorante o colto, è sempre nella cerchia della natura; epperò anche la scienza, l'arte, la civiltà appartengono alla natura umana e sono sue manifestazioni; l'ignoranza è tanto naturale all'uomo, quanto il sapere. Che se la natura umana si manifesta sotto forme sì differenti, quali sono la barbarie e la civiltà, l'ignoranza e la scienza, la virtù od il vizio, sorge il problema se essa sia tutta ed essenzialmente buona, oppure accanto alla bontà originaria non porti insito con sè un germe di corruzione (1). L'autore discusse il problema, e la sua opinione su questo gravissimo punto vuol essere attentamente esaminata, siccome quella che si collega essenzialmente colla teoria antropologica.

L'uomo è ordinariamente buono: i primi movimenti della natura sono sempre retti. La perversità ed i vizi, che si imputano al cuore umano, non gli sono naturali, ma gli vengono dal di fuori. L'uomo nasce buono e la società lo corrompe. Che se l'uomo è buono per natura, come mai i vizi gli vengono dal di fuori? Perchè gli uomini sono malvagi, ossia, come si spiega l'origine della malvagità umana?

L'uomo (secondo l'autore), epperò anche la sua nativa passione, che è l'amore di sè, consta di due principii, sensitivo ed intelligente; da quello origina l'appetito de' sensi, che tende al bene proprio del corpo, da questo l'amore dell'ordine, che tende al bene proprio dell'anima. Nel primo stadio psicologico domina sovrano il principio sensitivo, che fa dell'uomo un bruto, giacchè ignorando pur anco il suo rapporto coi proprii simili, con cui non si è raffrontato, non vede, non segue, non ama che il proprio buon essere, senza punto sapere se esso si opponga o si conformi a quello degli altri. L'amore

(1) Questo problema ha un'intima attinenza colla pedagogia, e si trasforma in quest'altro: determinare il diverso indirizzo, che viene impresso alla educazione, secondochè si ammette o si nega la corruzione originaria della natura umana.

dell'ordine, non essendo ancora illuminato dal principio intelligente, è nullo, perchè l'ordine non si ama, se non è conosciuto; e quindi la coscienza morale non esiste, siccome quella, che risiede nell'amore dell'ordine, ma sviluppato o fatto operoso mediante il lume dell'intelligenza.

Succede un periodo di sviluppo mentale, in cui l'uom individuo scoprendo i rapporti, che lo legano coi proprii simili e colle cose, assurge alle idee di ordine, di convenienza e di giustizia, e quindi la coscienza sorge, consiglia, muove, agisce. In questo secondo stadio l'uomo è essenzialmente buono, possiede virtù, e solo allora è vizioso, quando i suoi interessi s'incrociano e si riurtano con quelli degli altri, e l'ambizione si sveglia e tanto più si dilata quanto più si estende la sfera della conoscenza. Quando infine tutti gli interessi particolari complicandosi si agitano e si collidono senza comporsi ad armonia, e l'amore di sè messo in fermento diviene amor proprio, e ciascuno trova il suo bene nel male altrui, e reputa necessario a sè l'intero universo, allora le passioni esaltate *sopraffanno* la coscienza soffocandola: nessuno vuole il bene pubblico se non in quanto si accorda col proprio. Ecco il terzo ed ultimo stadio, oltre il quale non rimane più nulla a fare; ecco come gli uomini diventano malvagi, mentre l'uomo è essenzialmente ed ordinariamente buono (1).

Questo ragionamento dell'autore pare a me fallisca allo scopo. Gratuitamente egli asserisce, che l'uom nasce incorrotto e buono, nè ha punto dimostrato, che la malvagità gli viene dalla sociale convivenza, la quale gli comunica il contagio, ond'è infetta. Giustamente avverte, che virtù è amore dell'ordine, il quale la vince sull'appetito del sensi, e che vi sottratta il vizio, alloraquando nel conflitto dei complicati interessi particolari, la coscienza giace sopraffatta dalle passioni, e l'egoismo sacrifica al buon essere individuale quello di tutti gli altri. Ma perchè e come mai la bontà ori-

(1) Vedi la lettera di *G. G. Rousseau a Cristoforo di Beaumont*, pag. 18-21, ediz. Amsterdam 1763.

ginaria dell'uomo individuo scompare al solo suo contatto colla società? Ecco il punto della questione, il nodo del problema, che l'autore non ha sciolto nè punto, nè po. Se, in sua stessa sentenza, la natura ha fornito l'uomo di una coscienza, che lo porta ad amare l'ordine conosciuto, e se l'ordine imperiosamente esige, che nel complicato intreccio degli interessi particolari si mantenga la conveniente armonia e si rispetti la giustizia verso tutti, io muovo questo dilemma: l'uomo della natura o possiede in sè tanto di forza e di energia morale da tenere a segno il suo egoismo e resistere alle malvagie passioni sociali, che lo combattono, o no. Nel primo caso il colpevole è lui, l'uomo della natura, se cede all'assalto della corruzione, mentre non gli fallisce la potenza di uscire vittorioso dalla lotta degli interessi, epperò il vizio non gli verrebbe dal di fuori, ma dalla interiorità sua. Nel secondo caso egli mostra di portare in sè da natura un germe di debolezza morale. In entrambi i casi appare manifesto, che l'uomo non è originariamente buono per natura, e che la malvagità degli uomini non ha la sua spiegazione od origine nella società, perchè la società vien dalla stessa natura ed esplica i germi da essa deposti. Il dilemma potrebbe venir formulato in questi altri termini: l'uom della natura o partecipa alla corruzione della società scientemente e liberamente o no. Se vi partecipa con conoscenza e libertà, mostra che la sua natura non è in tutto e per tutto originariamente buona, ma proclive al male: se vi partecipa per ignoranza e per necessità di istinto, allora la corruzione che gli vien dal di fuori, sarebbe niente più che un'aggiunta meccanicamente sovrapposta alla sua natura, epperò non avrebbe carattere di corruzione o di vizio nel vero senso della parola.

Proclamando che ciascun uomo nasce integro od incorrotto, Rousseau viene per forza di logica a rinnegare il principio fondamentale di quel Cristianesimo, verso cui si mostra così sinceramente devoto e profondamente ossequente nella citata sua lettera a Cristoforo di Beaumont. Poichè esso posa tutto quanto su Cristo riconosciuto come Redentore dell'umanità, e l'umanità non avrebbe

avuto bisogno di essere redenta, se tutta la sua stirpe non fosse guasta e corrotta da una colpa primitiva. L'autore negando il fallo dell'uomo primo, trasfuso ne' suoi discendenti, e sostenendo la bontà originaria dell'uomo, non può più porgere una ragione spiegativa della malvagità umana.

A tenore della dottrina dell'autore, l'uom solitario individuo è l'eletto della natura, perchè incorrotto e buono nella sua intima origine; gli uomini associati sono i reprobì, perchè essenzialmente malvagi. Se così sta la cosa, diremo noi, che l'uom della natura non possa conservare la integrità primordiale se non a condizione che si tenga sempre lontano da ogni contatto co' proprii simili, e che gli uomini associati non possano risorgere dalla loro corruzione alla integrità primigenia se non a condizione che ritornino all'antica vita solitaria della natura? Tali sono davvero le conseguenze, che fluiscono a filo di logica dalla sua dottrina, e che egli medesimo ammette e svolge nelle sue opere. Infatti il *discorso sulle scienze e le arti* è inteso a dimostrare, che la civiltà e la coltura sociale corrompono i pubblici costumi. Nell'altro *Discorso sull'origine della disuguaglianza fra gli uomini*, egli ritrova la beata innocenza dello stato di natura e l'infelicità della specie umana, che si è dipartita da quello stato primigenio per comporre il consorzio sociale. Inoltre ha consacrato l'*Emilio* (1) a dimostrare come s'introducono nell'anima nostra le passioni funeste, e che la buona educazione deve essere riposta non già nel guarire i vizì del cuore umano, chè non ve ne sono punto in natura, ma ad impedire che vi gettino radice.

1. — *Il discorso sulle scienze e sulle arti.*

L'autore compose questo *Discorso* coll'intendimento di risolvere il problema proposto nel 1749 dall'Accademia di Digione, « se il

(1) « L'*Emilio* non è, che un trattato della bontà originaria dell'uomo rivolto a dimostrare come il vizio e l'errore, estranei alla sua costituzione, vi si introducano dal di fuori » (Dialogo 3°).

progresso delle scienze e delle arti abbia contribuito a corrompere od a depurare i costumi ». Cosa singolare davvero! Un pensatore pari suo, che aveva consacrato il grande ingegno al culto del sapere e delle lettere, scaglia l'anatema contro le scienze e le arti, condannando, siccome fonte di corrompimento e depravazione sociale, queste due splendide manifestazioni della mente umana, che interpongono un profondo intervallo tra la specie nostra e quella dei bruti. Ecco in iscorcio le ragioni della sua accusa: di esse le une riguardano le scienze e le arti nei loro effetti, le altre le riguardano in sè stesse. Quindi il *Discorso* si divide in due parti: l'una storica, l'altra razionale.

Aprite la storia: essa vi apprende, che sempre e da per tutto la corruzione ed il perversimento sociale sono effetti, i quali hanno per cagione il progresso della coltura e della civiltà; che le anime umane si sono guaste e corrotte a misura che le scienze e le arti hanno avanzato in proporzione. L'antico Egitto, Grecia, Roma ne porgono incontrastabili prove. A Sparta gli uomini nascevano virtuosi e l'aria medesima sembrava ispirare la virtù. Dei Romani scrisse Seneca: « Dacchè i dotti cominciarono a comparire in mezzo a noi, scomparvero gli uomini dabbene (1) ». La storia moderna anch'essa ci attesta, che il decadimento dei costumi ed il progresso delle scienze, camminano di conserva. Dovunque gli uomini si sono superbamente sforzati di uscire dalla beata ignoranza, in cui l'eterna sapienza li ha collocati, non raccolsero che dissoluzione e schiavitù. « Gli uomini sono perversi, ma sarebbero ancora peggiori se avessero avuto la mala ventura di nascere dotti ».

Dalle testimonianze della storia passiamo a contemplare le scienze e le arti in se stesse, e ci sarà manifesto, che i nostri ragionamenti concordano su questo punto colle induzioni storiche. L'origine e l'oggetto delle scienze ne rivelano la varietà e l'indole pernicioso. « L'astronomia deve la sua origine alla superstizione, l'eloquenza all'ambizione, all'odio, all'adulazione, alla menzogna; la geo-

(1) *Epistola* XCV.

metria all'avarizia, la fisica ad una vana curiosità; tutte quante, non esclusa la scienza morale, all'umano orgoglio. Adunque le scienze e le arti originano dai nostri vizi » (1). Che diremo poi dei loro oggetti? Esse corrono dietro alla vanità ed alimentano l'oziosaggine, facendoci sciupare il tempo in futili contemplazioni. Vi ha di peggio assai. Dalla vanità e dall'ozio consegue il lusso e dal lusso il dissolvimento dei costumi, l'infacciamento delle anime, un'educazione falsata, che corrompe il buon gusto e la rettitudine del giudicare. Che più? I famosi scienziati coi loro storti ragionamenti, coi loro funesti pregiudizi scalgano le fondamenta della fede e della virtù e gettano lo scherno su quanto vi ha di più sacro fra gli uomini; e quasi tutto ciò non bastasse, il progresso ha inventato la stampa, ossia l'arte di diffondere e perpetuare le stravaganze dello spirito umano, le dottrine corrompitrici della religione, della morale, della verità.

Gian Giacomo non fu certamente il primo che sia sorto ad impugnare il valore e l'importanza della scienza. Salomone il dottissimo fra i monarchi, lasciò scritto di se medesimo: « Ho recato il mio cuore ad apprendere la prudenza e la dottrina, gli errori e la stoltezza, ed ho riconosciuto che anche questo è tormento ed afflizione di spirito; perocchè dove è molta sapienza, vi è molta molestia e chi accresce la scienza, accresce anche il dolore » (2). Cornelio Agrippa pubblicava nel 1530 il suo libro *Sulla vanità ed incertezza delle scienze*, dove chiamandole tutte a rassegna, le sottopone ad un'analisi critica, e ne rileva la variabilità, la confusione e l'insistenza, fino ad asserire, che quel po' di certo e di vero che l'uomo conosce, gli torna più di danno che di vantaggio. Come più tardi Rousseau, egli assegna alle scienze un'ignobile origine e sentenza che la poesia, la storia, la filosofia sono opera di scrittori vanitosi, l'astronomia, la geometria, l'alchimia di impostori, l'etica, la fisica, la metafisica di sognatori, l'economia politica di mercanti. In quello

(1) *Discorso*, parte seconda.

(2) *Ecclesiaste*, cap. I, vers. 17, 18.

stesso secolo usciva alla luce nel 1576 il famoso libro di Francesco Sanchez, *De multum nobili, et prima universali scientia, quod nihil scitur*: il titolo medesimo è già per solo una derisione della scienza. Nel 1714 si pubblicava a Londra la quarta edizione di un libro intitolato: *Trattato intorno l'incertezza delle scienze*. Lascio da banda gli scettici, questi recisi ed assoluti avversari delle scienze, che loro tolsero ogni valore scalzandone le fondamenta.

A giudicare secondo verità il *Discorso* dell'autore, necessita avvertire, che egli ha contemplata la scienza non già nell'aspetto speculativo e teorico, bensì nella sua speciale attinenza colla virtù e pronuncia contro di essa una sentenza di condanna, per ciò appunto che essa, a suo modo di vedere, guasta le anime e corrompe i pubblici costumi. Le sue pagine sono improntate da un profondo sentimento morale, e sotto questo riguardo vanno altamente encomiate siccome incensurabili. L'integrità dei costumi siede in cima dei suoi pensieri, ed egli rigetta con disdegno tutto ciò che in qualche modo offenda la virtù o ne contrasti il processo. Ma è egli vero, come egli sostiene, che la scienza corrompe la virtù e che l'una sia inconciliabile coll'altra? Diremo noi, che la probità sia figlia dell'ignoranza? Ecco il punto della questione, il cardine della nostra critica.

Anzi tutto io domando: la scienza è dessa necessaria assolutamente al culto della virtù? No, di sicuro; perchè se così fosse, la probità della vita e l'onestà del costume diverrebbero privilegio esclusivo dei dotti, mentre alla virtù tutti, senza eccezione di sorta, siamo da natura chiamati, e tutti dobbiamo abbracciarla, perchè dipende dalla volontà nostra; epperò saggiamente altri ha sentenziato, che gli Stati possono bensì reggersi senza uomini scienziati, ma senza uomini probi non mai. Certamente la pratica della virtù non esclude la conoscenza, anzi assolutamente la richiede, essendochè essa non è un atto cieco ed istintivo, bensì compiuto con conoscenza d'intelletto e libertà di volere; ma ad illuminare il nostro operare morale non si richiede punto quella elevata forma di conoscere che è frutto di lunghi e rigorosi ragionamenti e di profonde

meditazioni, sibbene basta quel grado di sapere, che è più o meno accessibile a tutte le intelligenze. Sotto questo punto di vista giustamente l'autore chiude il *Discorso* osservando, che la virtù è la scienza delle anime semplici, e che non richiede fatiche ed apparecchi ad essere conosciuta, essendochè i suoi principii sono impressi in tutti i cuori.

Dacchè la scienza non è assolutamente necessaria alla virtù, punto non ne consegue, che siano fra di loro inconciliabili e si escludano per guisa che la prima di sua natura renda impossibile la seconda, Facciamoci quindi a discutere il *Discorso* dell'autore, il quale sostiene, che la virtù scompare ed i costumi si corrompono col progresso del sapere; che le scienze originano dai nostri vizi; che generano alla loro volta l'oziosaggine, la vanità, il lusso, la dissoluzione, la schiavitù; che scanzano le fondamenta delle credenze religiose e mettono in derisione il culto della virtù. Tutto il suo ragionamento punta sopra un concetto equivoco della scienza, e basta dissipare l'equivoco per rilevarne l'insussistenza e la falsità. Egli confonde la scienza coi pensatori, che la coltivano, e coi differenti e contrarii sistemi, che ciascuno di essi professa in particolare, e quindi erroneamente attribuisce alla scienza i difetti ed i traviamenti proprii di questi.

Ciascuna scienza presa in se stessa e nella sua natura oggettiva è un insieme di cognizioni intorno un determinato oggetto, logicamente ordinate fra di loro, dimostrate vere col mezzo del ragionamento e sviluppate da un concetto supremo mediante la riflessione; in breve la scienza è la verità dimostrata. Ora ognuno vede, che la scienza non può essere distruttiva della virtù e generare il mal costume, perchè il Vero, il Buono ed il Bello formano tra di loro una mirabile armonia. Per lo contrario i pensatori possono abusare della scienza a danno della morale; in mano loro essa è un'arma a due tagli, che può essere impugnata per il trionfo della virtù egualmente che pel sostegno del vizio. Quanto poi ai sistemi ed alle dottrine particolari, essi non sono la scienza, ma vedute speciali e soggettive di questo o quel pensatore intorno al modo di risolvere i problemi

della scienza stessa, epperò possono essere o veri od erronei; e sono appunto i sistemi quelli, che si fondano su certi principii, i quali svolti nelle loro conseguenze portano alla negazione della moralità ed alla distruzione della fede religiosa. Tali sono a mo' d'esempio il materialismo, lo scetticismo, l'ateismo, il determinismo.

Queste considerazioni mettono in piena luce l'insussistenza del *Discorso* dell'autore. Egli non vede nella scienza altro che perversità, aberrazione, malefizio, accusandola dei difetti e delle colpe, che non sono sue, ma vanno attribuite ai pensatori ed ai loro sistemi particolari; non ha saputo distinguere il retto uso della scienza dall'abuso; quello può recare alla virtù segnalati servigi, questo solo le torna oltre modo esiziale. Nè vuolsi passare sotto silenzio la contraddizione, in cui egli incorre, allorchè sentenzia, che le scienze hanno la loro origine nei nostri vizi; poichè in tal caso non sarebbero più le scienze che corrompono i costumi e generano i vizi, bensì i vizi che generano le scienze. In realtà la scienza non origina dai nostri vizi, ma dalla ingenita necessità di conoscere le cose. Eppoi se, in sua sentenza, gli uomini sono essenzialmente malvagi e la società tutta quanta viziata, perchè attribuire alle scienze esse sole il decadimento della morale e la corruttela dei pubblici costumi?

Ora collochiamoci sul terreno della storia. Essa ci presenta certi periodi di civiltà, in cui le scienze, le lettere, le arti, l'industria, le istituzioni politiche e civili fioriscono meravigliosamente, ma i pubblici costumi vanno sempre più peggiorando e la virtù patisce naufragio; e la stessa nostra civiltà tanto esaltata (forza è riconoscerlo) è deturpata da certe lordure, che disonorano l'umanità. Ma la civiltà non va contemplata con occhio superficiale, nè apprezzata con giudizio esclusivo e parziale, secondo le vedute di Rousseau, il quale non trova in essa veruna parte che sia sana nè vuolsi additare la fonte della sua corruzione nella scienza sola, mentre ben altre cagioni intervengono a traviarla. Egli esalta siccome un santuario di virtù l'antica Sparta, che nella sua rozzezza cacciò fuori dalle proprie mura le scienze ed i dotti, le arti e gli artisti per conservare intatta la moralità dei pubblici costumi. Ci vuole proprio il genio esal-

tato di Rousseau per inneggiare ad una repubblica, dove gli iloti erano esclusi dalla coltura fisica e morale e trattati peggio che bruti; dove la privata libertà dei cittadini era annientata dal dispotismo dello Stato; dove i fanciulli erano addestrati a rubare a man salva e colla scaltrezza del mariuolo; dove i bimbi nati deformati o malaticci erano gittati in un precipizio; dove le virtù private e pubbliche, domestiche e civili erano sacrificate al patriotismo ed al valore militare spinto sino al fanatismo ed alla ferocia. E Sparta dopo cinque secoli di immobilità, restia ad ogni progresso, finiva col soccombere vittima di una generale corruzione originata non già dalle scienze e dalle arti, bensì dalla vita dissoluta delle donne, non mai educate alle intime virtù proprie del loro sesso.

L'autore ha contemplato la storia della civiltà sotto un aspetto esclusivo e non seppe scorgere in essa altro che corruzione e brutture. Se noi risaliamo al vero concetto della civiltà, essa risiede in un progressivo perfezionamento della società, rispondente al fine supremo della società stessa. Quindi possiamo affermarlo, che la civiltà è per una nazione ciò stesso che l'educazione è per un individuo singolare; e siccome l'educazione dimora nell'armonico e conveniente sviluppo fisico, intellettuale e morale della persona individua, corrispondente alle sue tre fondamentali potenze del sentire, dell'intendere e del volere, così la civiltà di una nazione sta nella concorde e progressiva coltura della scienza, dell'arte e della virtù. Ogni qual volta vien meno l'armonia fra questi due termini, e l'uno soverchia l'altro, la civiltà fallisce al suo ideale.

La scienza non va nè aborrita, come vuole Rousseau, nè idolatrata, come si scorge a' di nostri. Anche ad essa sono segnati certi confini, oltre ai quali perde la natura sua propria e degenera in altra cosa, che non è più d'essa. Oggidi la scienza si esalta come la dea sovrana dell'umanità ed ha destato di sè un entusiasmo, che non riconosce nè modo, nè misura: non è soltanto riconosciuta siccome una della più splendide manifestazioni della nostra natura, ma come il sommo, l'ideale della perfezione umana. Non si pone mente, che sebbene la scienza superi per dignità ed eccellenza molti altri

beni della vita umana, tuttavia evvi ancora qualche altra cosa al di sopra di essa: si dimentica che essa non adempie tutte le aspirazioni dell'anima umana e mostrasi pressochè impotente nelle grandi sciagure, che affliggono l'umanità, e che dovunque si volga e comunque si adoperi, si trova pur sempre in faccia al mistero. La recentissima catastrofe che ha desolato una parte eletta della nostra Italia, è una sfida che la natura ha lanciato alla scienza, mostrandola impotente a stornare dall'umana famiglia i flagelli, che la minacciano.

Questa idolatria della scienza fa le sue tristissime prove nel campo della pubblica educazione; l'istruzione è come una gran fiumana che allarga il santuario della scuola e caccia via la coltura morale e religiosa, come se vi fossero soltanto teste da riempire, e non anco anime da ispirare, cuori da educare. Questa specie di fanatismo per il culto del sapere è la piaga precipua, che vizia oggidì l'organismo della pubblica educazione. Se il nostro autore invece di condannare la scienza siccome un flagello sociale, avesse richiamati i dotti a riconoscerne i giusti limiti, a riguardarla per quello che essa vale, senza esagerarne i pregi ed i difetti, a distinguere il retto uso dall'abuso, il suo *Discorso* avrebbe riscosso gli applausi de' suoi giudici e recato un segnalato servizio alla scienza stessa.

Il *Discorso sulle scienze ed arti*, appena reso di pubblica ragione, suscitò non pochi ed illustri avversarii, che sorsero ad impugnarlo con una critica stringente e vivace. La cosa era facile a prevedersi. Quel *Discorso* è un enorme paradosso, ed i paradossi attraggono sopra di sè il pubblico giudizio. Ed è davvero un solenne paradosso il sentenziare *ore rotundo*, che le scienze e le arti rampollano dai nostri vizi, che la loro comparsa mette in fuga la virtù, che gli uomini sarebbero più ancora malvagi di quel che sono, se per mala ventura fossero nati dotti, che la tipografia è l'arte di perpetuare le stravaganze dello spirito umano e propagare le dottrine immorali ed irreligiose. Tutte queste asserzioni sono troppo strane, troppo paradossistiche, perchè potesse sostenerle da senno e difenderle

davanti alla logica (1). Di fronte alla critica de' suoi avversarii egli si senti disarmato. Tergiversando ed equivocando, fu costretto a mitigare il senso della sua tesi e ridurla in limiti sempre più angusti sino a soppiarla del tutto. Tutta la sua difesa si stringe in questa formola : io ho posto un principio, ed ora ne rigetto le conseguenze : in altri termini : io mi contraddico. Ora la contraddizione logica è la morte di una tesi, di una dottrina. Egli asserisce, che le scienze e le arti corrompono i pubblici costumi, e lo asserisce in modo assoluto e reciso, senza ambagi, nè restrizioni di sorta. La logica ne trae inesorabile questa conseguenza : dunque bandite la scienza, se vi preme di ritornare all'antica virtù. Ebbene egli rigetta questa conseguenza, e sostiene che non vuolsi ritornare all'ignoranza ed alla rozzezza dei primi tempi, e che mal si provvederebbe alla società distruggendo la scuola, le Università, le Accademie. Egli considera la scienza siccome essenzialmente malvagia, perchè originata dai vizi e fomentatrice di vizi ; poi scrive, che la scienza è ottima in sè, che l'Autore di tutte cose è la sorgente della verità, sicchè la sorgente delle scienze è purissima, e lodevolissimo lo scopo, ma poi aggiunge, che la scienza, pur bella e sublime qual'essa è, non è fatta per l'uomo (2). Loda l'ignoranza siccome la più sicura salvaguardia della virtù senza far distinzione di sorta ; poi distingue una ignoranza brutale, feroce, delittuosa, che nata da un cuore malvagio e da uno spirito falso, moltiplica i vizi, avvilita l'anima, degrada la ragione, ed una ignoranza ragionevole, modesta, dolce, preziosa, ispiratrice di un vivo amore per la virtù, tesoro di un'anima pura, che ripone ogni sua felicità nel ripiegarsi sopra di sè e rendersi testimone della propria innocenza. A questa seconda

(1) La difesa del *Discorso* supera del doppio il numero delle pagine del *Discorso* stesso, e contiene una *Lettera all'Ab. Raynal, autore del « Mercurio di Francia »* ; una *Lettera al S. Grimm intorno la confutazione del discorso fatto dal Gautier* ; una *Risposta al re di Polonia, Duca di Lorena* ; una *ultima risposta al signor Bordos* ; una *Lettera sopra una nuova confutazione del Discorso fatta da un accademico di Digione*.

(2) *Risposta al re di Polonia*.

specie di ignoranza egli dice di avere tributati i suoi encomii, quasi ch  la virt  si possa amare ignorandola, e l'anima, che si ripiega sopra di s , ignori se medesima!

Ad un'altra distinzione egli ricorre per rispondere alla critica del re di Polonia. Se si tratta di una nazione, egli sostiene che la coltura delle scienze e delle arti corrompe i pubblici costumi, ma il medesimo non   da dirsi se si ha riguardo ai singoli uomini presi disgiustamente dalla societ , in cui vivono. « Come mai io avrei potuto dire, che in ciascun uomo singolarmente preso, la scienza e la virt  sono incompatibili, io che ho esortato i principi a chiamare alla loro Corte i veri dotti ed onorarli della loro confidenza, affinch  si scorga una volta ci , che possano la scienza e la virt  insieme riunite per la felicit  del genere umano? ». Questa distinzione non approda per nulla al nostro autore e rivela soltanto la sua contraddizione. Anzitutto gli correva obbligo di rendere ragione di questa distinzione, dimostrando come mai la scienza e l'arte possano corrompere i costumi di una nazione e lasciare intatta la virt  e l'integrit  di un uomo individuo. Se la distinzione reggesse, bisognerebbe dire, che la scostumatezza pubblica non rampolli, come da sua vera sorgente dall'intima natura della scienza e dell'arte, perch  se cos  fosse, esse dovrebbero generare le stesse conseguenze anche nell'uomo singolare. Inoltre le scienze e le arti non sono mai coltivate da tutta quanta una intiera nazione, ma da una eletta di uomini singolari, i quali perci  non potrebbero corrompere i pubblici costumi, perch  essi possono, in sentenza medesima dell'autore, accoppiare la virt  al sapere. Adunque la distinzione da lui escogitata non lo scampa dalla contraddizione.

Egli si lagna del suo critico, che ingiustamente lo accusa di biasimare lo studio della religione, poi se la piglia contro la coltura filosofica dei primi Padri della Chiesa, i quali insorsero a difendere colle armi della ragione il nascente Cristianesimo contro il pensiero

(1) *Risposta al re di Polonia*, pag. 33 dell'edizione delle opere complete di G. G. Rousseau, tom. 1, Parigi 1877.

pagano, e deride le *puerili sottigliezze della Scolastica*, mettendole in un fascio colla profonda filosofia cristiana di un S. Anselmo, di un S. Bonaventura, di un S. Tommaso. Egli fa buon viso allo studio della religione, poi sentenza che il Vangelo rende inutile qualsivoglia altro libro; che la inconscia semplicità del credente basta essa sola; che la scienza soppianta la fede, come se la scienza fosse di sua necessità irreligiosa ed atea.

2. — *Il Discorso sulla disuguaglianza fra gli uomini.*

La scienza guasta le anime e corrompe i costumi; ecco il concetto che domina nel Discorso sulle scienze e sulle arti. *L'uomo che pensa è un animal depravato*; ecco il concetto supremo che informa il Discorso sulla disuguaglianza tra gli uomini. Ognun vede che questi due concetti si rifondono in uno solo, giacchè la scienza che corrompe, è figlia del pensiero che deprava.

La mente del Rousseau è sempre la stessa; vagheggiare, esaltare l'uomo incolto e rozzo della natura, deprimere, vilipendere l'uomo incivilito e colto della società. Però se è solenne esagerazione il sentenziare con l'autore, che l'uomo il quale pensa è un animal depravato (1), sarebbe un errore non meno grave lo asserire, che l'uomo che pensa vive felice. Poichè, se l'esercizio del pensiero è da un lato sorgente di nobili e purissime gioie, dall'altro è fonte di gravissime pene. Infatti è desso il pensiero che illumina le nostre sciagure, che ci dà la coscienza delle miserie e della infelicità della vita, che ci ricorda le illusioni perdute, che ci risuscita davanti allo spirito un tristo passato che vorremmo sepolto in eterno obbligo, che ci avvelena le gioie dell'esistenza, rammentandoci che tutto passa quaggiù, anche il piacere più avidamente cercato, più vivamente sentito, anche la vita tanto caramente diletta. Eppure il pensiero è una energia indomabile, incomprendibile: si impone a

(1) La sentenza di Gian Giacomo ci ricorda quell'altra, che corre presso gli Ottentotti: « Il pensare è veramente il più triste flagello della vita ».

tutti. Anche il pazzo pensa, ma il suo pensiero mette orrore: egli rimane inchiodato ad un solo oggetto che gli sta sempre fisso davanti come uno spettro, s'infuria contro chi tentasse rapirglielo e ride di noi che non sappiamo comprenderlo, ride, ma non piange mai.

In questo secondo *Discorso* l'autore, ricercando le origini ed il fondamento della presente disuguaglianza delle condizioni umane, risale allo stato primitivo di natura, in cui l'uomo viveva abbandonato a se medesimo, poi discende allo stato presente della società, in cui la disuguaglianza fra gli uomini è la fonte di tutte le calamità che affliggono la specie umana. Ma come mai scoprire la sorgente della disuguaglianza fra gli uomini, se da prima non ci facciamo a conoscere gli uomini stessi? E come mai l'uomo riuscirà a conoscere se medesimo quale lo ha fatto natura, in mezzo a tante vicende e trasformazioni che i secoli e gli avvenimenti hanno portato alla sua costituzione originaria? Come rilevare le genuine fattezze e la schietta semplicità della sua natura, cotanto alterata e contraffatta dalla civiltà e dal progresso continuo e multiforme? Eppure gli è appunto nei cangiamenti successivi della costituzione umana che vuolsi cercare la prima origine delle enormi differenze che ora separano gli uomini gli uni dagli altri. Giustamente l'autore riconosce l'utilità somma, e ad un tempo, la difficoltà gravissima di conoscere la natura costitutiva ed essenziale dell'essere umano, ma fin dalle prime si mise fuori dalla retta via, immaginando uno stato naturale primitivo dell'uomo che non ha mai esistito.

L'autore concepisce due specie di disuguaglianze, l'una denominata naturale e fisica, perchè è stabilita dalla stessa natura e risiede nella differenza delle età, della salute, delle forze del corpo e delle qualità dello spirito o dell'anima, l'altra appellata morale o politica, perchè dipende dal consenso degli uomini e dimora nei privilegi, di cui godono alcuni a danno degli altri, come l'essere più ricchi, più onorati, più potenti, od anche nel farsi obbedire.

Questa classificazione della disuguaglianza umana non ha un fondamento reale ed oggettivo, perchè posa sopra il concetto di Rousseau

intorno lo stato di natura, che è prettamente fittizio ed insussistente. A me pare, che più razionalmente le disuguaglianze si possano tutte quante spartire in due grandi classi, secondochè riguardano gli uomini o individualmente presi o conviventi insieme in società. Sotto il primo riguardo ogni umano individuo costituisce una disuguaglianza da sè, avendo ricevuto da natura una tempera speciale di mente e di corpo, che lo configura e lo differenzia da ogni altro. Sentire, intendere, volere sono potenze comuni a tutti, ma diversi sono i modi ed i gradi, differenti le attitudini. Che se riguardiamo gli uomini insieme congiunti in convivenza sociale, allora ci si presentano tante specie di disuguaglianze quante sono le diverse guise di relazioni che corrono fra di essi. Così abbiamo le disuguaglianze tra gli imperanti ed i sudditi, tra i padroni ed i servi, tra i ricchi ed i poveri, tra i patrizi ed i plebei, tra i capitalisti e gli operai, tra le diverse classi di professioni, di arti e di mestieri e potremmo aggiungere tra i dotti e gli indotti, tra i savi ed i mentecatti, tra i buoni ed i malvagi, e via via.

Nello stato di natura, osserva l'autore, la disuguaglianza fa appena mostra di sè ed esercita pressochè nessuna efficacia. Contemplando l'uomo quale usciva dalle mani della natura e prima che venisse alterato dalla coltura sociale, ci apparisce un animale, che tutti gli altri sopravanza per la felice attitudine del suo organismo, e perchè sa appropriarsi i diversi istinti di tutte le altre specie di animali, senza possederne nessuno in particolare. La natura lo ha chiamato alla sanità del corpo ed agli esercizi dell'organismo, non alla riflessione propria dello spirito. Ignaro della vita del pensiero, ei non conosce, non prova altri bisogni, se non i bisogni fisici, non gode altra felicità se non quella della vita animale, col cuore in pace, col corpo sano e robusto. Nè ci impaurisca una vita meramente animale, come se fosse il peggiore stato, in cui possiamo piombare, giacchè meglio varrebbe rassomigliare ad una pecora che ad un angelo malvagio.

Però l'uomo della natura vuol essere altresì contemplato nel suo aspetto morale e sotto questo riguardo corre tra lui ed il brutto una

differenza specifica. Poichè mentre nel bruto è la natura sola che opera, sicchè esso sceglie per istinto, nè può traviare dalla sua norma anche a proprio vantaggio, l'uomo opera per libertà di volere e può deviare dalla sua legge anche a proprio danno. Inoltre possiede la virtù di perfezionare le sue potenze senza limiti definiti, virtù che appartiene sia a ciascun individuo, sia a tutta la specie nostra, mentre il bruto, dopo alcuni mesi di esistenza, già è quel che rimarrà per tutta la vita, e la sua specie non progredisce mai nel corso dei secoli. L'autore non è di avviso, che per riguardo alla facoltà dell'intelligenza si possa stabilire una specifica ed essenziale differenza tra l'uomo ed il bruto, e scrive che « ogni animale ha idee perchè ha dei sensi, compone insieme le sue idee sino ad un certo punto; e l'uomo su questo punto non differisce dal bruto che dal più al meno ». Ma io osservo in contrario, che le idee attribuite al bruto avendo la loro origine nei soli sensi fisici, hanno per loro esclusivo oggetto il mondo sensibile corporeo e non vanno più in là, mentre le idee propriamente umane originando non dai sensi fisici, ma dalla ragione, versano intorno il mondo soprasensibile ed incorporeo delle verità assolute ed immutabili, ossia dei principii eterni del giusto e dell'onesto, e delle sostanze spirituali. Ora questi due mondi, uno sensibile, corporeo, materiale, l'altro soprasensibile, morale, spirituale, non differiscono soltanto dal più al meno, come se l'uno fosse un esplicamento progressivo dell'altro, ma hanno natura essenzialmente diversa, epperò l'uomo ed il bruto specificamente diversano anche rispetto alla facoltà intellettuale. A maggiore conferma di questa specifica differenza si potrebbe aggiungere il profondo divario, che intercede tra la educabilità propria dell'uomo e quella degli animali. Alcune specie di bruti possono essere dall'uomo ammaestrati a compiere con certa esattezza una determinata serie di movimenti, ma siffatta educazione ricevono in modo meramente meccanico ed automatico senza punto appropriarsela colla conoscenza dell'intelletto e colla libertà del volere, tant'è che un animale non può trasmettere ad un altro l'educazione ricevuta.

Ora torniamo all'uomo primitivo del nostro autore. È intendimento della natura, che l'uomo si rimanesse nel suo stato originario di rozzezza e di ignoranza, astenendosi da ogni lavoro riflessivo del pensiero, pago della sua perfettibilità indefinita, tenendosi ben bene in guardia contro lo sviluppo della sua mente. La natura vuole insieme colla sanità del corpo l'imbecillità dello spirito. Che male ci sarebbe se vi asteneste dal pensare? L'imbecillità non è poi la grande sventura. In questo stato di rozzezza e mancando ogni coltura, ogni sviluppo di riflessione, l'uomo della natura viveva disperso, ma pur beato e pago di sè, senza domicilio, senza famiglia, senza industria, senza linguaggio, senza relazioni sociali, e per ciò appunto era eguale agli altri. Ma questa eguaglianza di natura scomparve e sottentrò la disuguaglianza sociale, tosto che l'uomo cominciò a riflettere, a pensare, a sviluppare il suo spirito. Ecco l'origine delle diversità delle condizioni umane. Lo sviluppo della perfettibilità trasse l'uomo dal suo primitivo isolamento alla convivenza sociale, e schiudendo nel corso dei secoli il suo sapere ed i suoi errori, i suoi vizi e le virtù, lo rese il tiranno di se medesimo e della natura. L'uomo che pensa è un animal depravato. L'uomo della società ha guasto e contraffatto l'uomo della natura. La società è una caduta dallo stato primitivo di felicità e di innocenza. L'uomo selvaggio della natura e l'uomo incivilito della società talmente diversano fra di loro, che ciò che forma la suprema felicità dell'uno, trascina l'altro alla disperazione. Poichè, mentre il primo non respira che il riposo e la libertà, e purchè gli duri la vita, non cerca più in là, il secondo si agita senza posa e lavora sino alla morte o rinuncia alla vita per conquistare l'immortalità.

Ma come si spiega il passaggio dell'uomo dallo stato di natura allo stato di società, dalla sua originaria selvatichezza alla coltura e civiltà? In altri termini, in che modo l'uomo incolto è giunto a crearsi un domicilio, una famiglia, un linguaggio, un'industria, da cui originarono le disuguaglianze sociali? La natura è impotente a compiere questo passaggio; l'uomo abbandonato a se solo, mai non sarebbe uscito dal suo stato di primitiva rozzezza. Ad esempio

il linguaggio non può essere inventato dall'uomo, perchè per inventarlo occorre, che gli uomini conversino fra di loro, val quanto dire che già siano in possesso di una lingua. Il passaggio, di cui discorriamo, va attribuito ad un intreccio impreveduto di circostanze, ad un fortuito concorso di accidenti e di cause esterne, le quali perfezionando a poco a poco la ragione e mettendo gli uomini in rapporti sempre più intimi e complicati fra di loro, hanno generato la civil società deteriorando la specie umana, e rendendo l'uomo malvagio col renderlo socievole.

Questo crescendo sviluppo delle disuguaglianze sociali, corrispondendo alla nascente coltura ed alla progressiva formazione della società, ha percorso tre successivi periodi, che costituiscono lo stabilimento della legge e del diritto di proprietà, l'istituzione della magistratura, il cambiamento del potere legittimo in arbitrario. Nel primo periodo fu autorizzato lo stato diverso del ricco e del povero, nel secondo quello del forte e del debole, nel terzo l'altro del padrone e dello schiavo. Colui, che pel primo cingendo tutto all'intorno un terreno, osò dire: *questo è mio*, ed incontrò genti abbastanza semplici per aggiustar fede alla sua parola, fu il vero fondatore della società civile.

Dopo tutto questo, diremo noi, che abbiasi a distruggere la società, annientare il *tuo ed il mio*, ritornare a vivere nelle foreste insieme cogli orsi? Lascio i miei avversarii (scrive l'autore nelle *Note* al suo *Discorso*) l'onta di tirare queste conseguenze.

Questo *Discorso sulla disuguaglianza fra gli uomini*, è informato da quello stesso spirito di logica incoerenza e di paradosso, che domina nell'altro *sulle scienze e le arti*. Lo stato di natura contemplato e descritto dall'autore è un romanzo della sua fantasia e niente più. Uomini, che vivono isolati e dispersi senza tetto, senza famiglia e figli, senza linguaggio, senza relazioni fra di loro, sono chimere, che esistono soltanto nella sua immaginazione. I selvaggi, che tuttodi vagano qua e là nei deserti, non sono uomini usciti direttamente dalle mani della creatrice natura, bensì gente decaduta da uno stato primitivo, in cui risplendeva la dignità della

natura umana. Ed è pure una aberrazione della mente il fantasticare, che l'uomo della natura potesse rinvenire la piena felicità nell'appagamento della sua vita meramente animale, mentre in lui languiva intorpidito lo spirito, che pure è la parte più nobile e più prestante dell'essere umano. Ben triste e deplorabile è il concetto, che l'autore ci porge della specie umana. All'uomo della natura egli non assegna che l'innocenza dello stupido e la muta ed inconscia tranquillità del bruto, e nella società non vede che un'accozzaglia di gente perduta, una mandra di scellerati, che stanno avvoltolati nel fango della corruzione e si sbranano fra loro come le fiere. Uno spirito imbecille in un corpo sano, ecco il tipo dell'uomo perfetto, come se la sanità e la floridezza dell'organismo non fossero da natura ordinate al più perfetto esplicamento possibile della mente.

L'autore respinge lo sviluppo dello spirito siccome contrario alla natura e fonte di ogni umana sciagura e proclama che l'uomo, il quale pensa, è un animal depravato. Uomo, vuoi tu mantenerti integro, incorrotto, quale ti creò e ti vuole natura? Astienti dal pensiero. Il suicidio dello spirito, ecco il sommo precetto della natura; la negazione di ogni sviluppo riflessivo del pensiero; ecco il concetto dominante della dottrina dell'autore. Ma il concetto si distrugge da sè, per poco che venga discusso, essendochè contiene una intrinseca contraddizione. Infatti è legge universale intrinseca all'ordine degli esseri, che la natura pone i germi affinchè si sviluppino e vengano a maturità e compimento, e lo sviluppo procede sicuro e felice, quando il germe trova il suo proprio e favorevole ambiente. La natura, che ha largito allo spirito umano il germe, ossia la potenza di pensare, di riflettere, di operare liberamente, essa stessa lo porta per insuperabile necessità all'esplicamento. Insomma lo sviluppo è connaturato al germe, e la natura contraddirebbe a se medesima, se ponesse l'uno, e l'altro rigettasse. Apparisce quindi essenzialmente erroneo il concetto dell'autore, il quale asserisce che lo sviluppo del pensiero e della riflessione è contrario alla natura. Giustamente egli riconosce la perfettibilità indefinita dello spirito, siccome

dote propria dell'uomo, che specificamente lo differenzia dal bruto, ma poi grossamente si contraddice sentenziando, che l'uomo, il quale si perfeziona, contrasta alla natura e cammina al decadimento ed alla propria rovina. Che anzi egli, che nega la corruzione originaria e proclama l'uomo nascere integro e buono, se si fosse mantenuto coerente alla logica, avrebbe dovuto ammettere lo sviluppo dello spirito umano e riconoscerlo integro e sano, siccome la fonte da cui emana.

L'uomo, secondo il giusto concetto dell'autore, sovrasta essenzialmente al bruto, perchè è fornito di libera volontà e di perfeibilità indefinita. Ma a che gli giova tanta eccellenza di natura, dacchè gli viene imposto di nascondere sotterra un così prezioso tesoro, e la rovina gli riuscirebbe inevitabile se esplicasse le peregrine potenze del suo spirito? A che gli serve la libertà *morale* nello stato abbruttito di natura? E poi forsechè lo stesso suo stato naturale di vita selvaggia e pressochè ristretta all'animalità del suo organismo, manca affatto di ogni riflessione, come egli pretende? No certamente, perchè la superiorità del suo organismo corporeo, di fronte a quello de' bruti, non può sussistere nè reggersi senza un certo qual lavoro della riflessione. Infatti, se l'uomo non ha istinto suo proprio, ma possiede la virtù di far suo quello dei diversi animali, come mai potrà appropriarselo? Certamente « per mezzo della sua ragione, della sua riflessione. Qual lavoro intellettuale occorre mai per osservare in ciascun animale la qualità, che gli è propria e che può tornar vantaggiosa all'uomo ed acconciarla al nostro uso?..... L'uomo, che per vivere si abbandona alla fertilità naturale della terra, correrebbe ben presto pericolo di morire di fame: egli coltiverà dunque la terra, ma allora tutto è perduto. Coltivare è riflettere, è provvedere, è ragionare. Così l'uomo non può trar profitto dal suo organismo più vantaggioso di quello degli altri animali se non a condizione di riflettere » (1).

(1) Saint-Marc Girardin, *Jean-Jacques Rousseau, sa vie et ses ouvrages*, tom I, pag. 100-102.

Rousseau vagheggia sino all'idolatria l'eguaglianza dello stato di natura e maledice alle disuguaglianze sociali. Anche qui il suo pensiero apparisce incoerente e malfermo. Da prima riconosce anche una disuguaglianza di natura, riposta segnatamente nella differenza delle forze del corpo e delle qualità dello spirito o dell'anima; poi in fine del suo *Discorso* scrive che « la disuguaglianza era pressochè nulla nello stato di natura ». Se avesse fermata ben bene la sua mente intorno il concetto della disuguaglianza posta da natura, e lo avesse convenientemente analizzato, invece di affermarlo e poi negarlo, non sarebbe riuscito alla erronea conseguenza, che tutti gli spiriti, senza differenza di sorta, vanno ragguagliati alla medesima stregua e misurati allo stesso livello. Tenendosi a quel primo concetto, avrebbe potuto spiegare le disuguaglianze sociali invece di misconoscerle e maledirle. Poichè la natura ci ha creati tutti eguali come uomini, tutti disuguali come individui; ha largito a tutti le stesse potenze, comuni alla specie umana, ma a ciascuno di noi in grado e forma diversa: l'umanità è la medesima in tutti, l'individualità è diversa in ciascuno; ognuno in società è chiamato ad un genere di vita conforme alle sue abitudini personali, alla sua vocazione; ecco l'origine delle condizioni umane diverse l'una dall'altra: la disuguaglianza è fondata in natura, del pari che l'eguaglianza.

Che se poniamo mente al concetto dell'autore intorno l'eguaglianza di natura, ci apparirà ancora più manifesta la sua iusussistenza. Secondo il suo avviso, gli uomini nello stato di natura sono tutti eguali, perchè in tutti manca la riflessione del pensiero, e per conseguente tutti sono senza domicilio, senza famiglia, senza linguaggio, senza industria, senza relazioni sociali. Ciò val quanto dire, che siffatta eguaglianza è meramente negativa. Inoltre non avendo essi nessun rapporto di convivenza fra di loro, ne consegue che ciascuno ignora di essere eguale agli altri; epperò siffatta eguaglianza non solo è negativa, ma altresì inconsapevole di se stessa. Ciò posto, io dimando, a che essa possa ancora giovare, e qual valore, qual efficacia possa avere, dacchè nessuno può affer-

mare la sua eguaglianza di fronte agli altri, nè può trarne vantaggio di sorta. Che anzi il concetto dell'autore conduce alla distruzione assoluta dell'eguaglianza medesima, poichè l'uomo solitario della natura è spinto dal suo stesso isolamento ad una selvaggia e sconfinata indipendenza, alla libertà propria del più forte, che lo spinge a riconoscere ne' suoi simili non già degli eguali, ma de' deboli, schiavi de'suoi capricci. E qui appunto, io avviso, va rintracciata l'origine dell'erroneo concetto di Rousseau, il quale vuole educare il suo Emilio all'assoluta indipendenza di sè, sciolta da ogni vincolo di obbedienza sociale.

L'uomo abbandonato al suo primitivo isolamento, secondo la dottrina dell'autore, fu impotente a passare dallo stato rozzo ed incolto di natura allo stato colto e civile della convivenza sociale: la creazione della società va attribuita, come a sua cagione efficiente, ad un concorso fortunato di circostanze casuali, imprevedute ed imprevedibili. Il tirare in campo il caso per rendere ragione del consorzio sociale, non è certo un risolvere il problema proposto, bensì un mascherare la propria ignoranza; il Dio ignoto, a cui si ricorre, non spiega nulla, per ciò appunto che è ignoto. Se lo stato sociale si ripone nell'avere domicilio, famiglia, linguaggio, industria, relazioni sociali, di cui difettava lo stato di natura, l'autore propone un problema disperato, perchè il dimandare come mai l'uomo che nello stato di natura era privo di tutte queste forme della vita umana, sia pervenuto a conquistarle, val quanto dimandare, come mai un circolo supposto senza rotondità sia passato ad acquistarla. Il fatto è, che l'uomo della natura, per ciò stesso che è uomo, vive in famiglia, abita sotto un tetto, parla una lingua, esercita l'industria, convive co' proprii simili; in quella guisa, che il circolo per necessità stessa di sua natura già possiede la rotondità, e non passa ad acquistarla mediante lo sviluppo. Per certo nello stato primordiale proprio dell'infanzia, sia dell'uomo individuo, sia del genere umano, manca ancora quel grado di coltura e di civiltà, a cui è pervenuta la società progredita mediante il culto della scienza, dell'arte e delle istituzioni politiche e civili; ma il passaggio dalla primitiva roz-

zza alla civiltà sociale ha la sua ragione spiegativa nella perfettibilità indefinita propria della specie umana e nello sviluppo naturale, di cui sono feconde le sue potenze, senzachè punto occorra ricercarne l'origine in un concorso casuale di circostanze e di accidenti.

Rousseau riconosce siccome « il vero fondatore della società civile colui che per primo disse: *questo terreno è mio* ». Questa sentenza, con cui esordisce la seconda parte del suo *Discorso*, mostra come egli abbia strozzato l'amplissimo concetto della società civile, riducendolo ad un misero problema intorno la proprietà e rinnegando il diritto stesso di proprietà col sacrificarlo al comunismo della terra. Egli non ha avvertito, che anche i selvaggi nello stato di natura riconoscono la proprietà: il cacciatore ci tiene alla *sua* freccia, il pescatore alla *sua* rete, e rivendicano questi strumenti contro chiunque si attentasse di usurparli. Asserisce inoltre, che l'idea di proprietà non ha potuto spuntare nella mente umana se non dopo un lungo e progressivo sviluppo del pensiero. Concetto erroneo anche questo, essendochè prima della proprietà esterna evvi una proprietà interna, nota a tutti per natura, perchè ognuno ha coscienza che il corpo, le membra, l'intelligenza, il sentimento, la volontà, onde emerge l'individualità sua, sono veramente *suoi*, e non di altri, sono proprietà di lui, a lui appartengono e nessuno ha diritto di rapirglieli.

Veniamo alla conclusione. Rousseau prende sempre le mosse da un enorme paradosso; poi indietreggia spaventato davanti all'abisso a cui si vede trascinato, e finisce col rinnegare il principio da cui era partito, rigettandone le conseguenze logiche. Nel *Discorso sulle scienze e le arti* aveva condannate le une e le altre, siccome corrompitrici dei pubblici costumi; eppure conchiude che non vanno perciò distrutte le scuole, le accademie, le università e termina la sua *Risposta al Re di Polonia*, scrivendo: « Lasciamo che le scienze e le arti addoliscano in qualche modo la ferocia degli uomini da esse corrotti ». In quest'altro *Discorso sulla disuguaglianza fra gli uomini*, dopo di avere recisamente sostenuto, che la società è un decadimento della specie umana, una colleganza di gente depravata e perduta, e che lo sviluppo progressivo della ragione ha reso gli uomini scellerati

col renderli sociali, dimanda a se medesimo: « E che dunque? È forse giuocoforza distruggere la società, annientare il *tuo* ed il *mio*, e ritornare a vivere nelle foreste insieme cogli orsi (nota *i*) »? No, risponde l'autore: sì, risponde la logica. Egli ha maledetto la società come se fosse l'inferno della specie umana; e noi, in contrario, la benediremo come un paradiso? No, certo: sarebbe un trascendere all'estremo opposto. Pur troppo la storia della società umana presenta pagine bruttate di fango, scritte colle lagrime e col sangue; e più di una povera anima umana, vittima della malignità degli uomini, straziata da crudeli disinganni, sospira ad una solitudine assoluta. Occorre quindi distinguere (cosa che non ha fatto l'autore) nella convivenza sociale una parte sana ed incorrotta accanto ad una parte morbosa e guasta. Infine egli condanna siccome contrario alla natura, lo sviluppo dello spirito, sicchè la natura corrompe se stessa e si uccide per ciò stesso che si sviluppa, si perfeziona; ma allora perchè consacrare un lavoro, il migliore dei suoi lavori, alla coltura di Emilio? L'educazione non è dessa essenzialmente sviluppo? Anche qui occorre una distinzione, essendochè non ogni sviluppo qualunqueiasi segna un vero progresso e perfezionamento nel corso della vita, bensì quello soltanto che si conforma alle leggi direttive dell'essere e risponde all'intendimento finale della natura. Siffatta distinzione sfuggi alla mente dell'autore, il quale riprovò ogni guisa di sviluppamento sia esso razionale o fallace.

Del resto il Rousseau poteva ben tenersi sicuro che, malgrado il suo anatema, la famiglia umana non mai avrebbe abbandonato la social convivenza per ritornare ad uno stato silvestre di natura, che non ha mai realmente esistito, ed egli medesimo non provava vaghezza di rinselvarsi. « Ce seroient uniquement ces panégyristes de la stupidité et de la barbarie (scrive alludendo a Rousseau l'autore anonimo de' *Principes de la législation universelle*, Amsterdam, 1776, tom. 1, pag. 110) qu'il faudroit, pour faire leur bonheur, renvoyer dans ces forêts, où ils jouiroient du plaisir de s'abandoner à leur humeur sombre, et de rendre, par leurs tristes conceptions, les sauvages plus sauvages encore ».

3. — *Il Contratto sociale.*

L'autore ha pronunciato contro la società il *Delenda Chartago*; ha sentenziato che il ritorno allo stato di natura è l'unico scampo, che all'uomo soccorra per risorgere rigenerato alla integrità primitiva. Ora, mutando pensiero, concepisce il disegno di ricomporre su nuovo stampo l'organismo sociale; segno manifesto che ei non lo reputa insanabile di tutto punto ed irremissibilmente perduto. Con tale intendimento egli dettò il *Contratto sociale*, dove si argomentò di riformare radicalmente il reggimento politico e civile dell'umano consorzio. L'indole di questi studi non ci consente di seguire passo passo l'autore per tutte le parti del suo lavoro: solo vi recheremo il concetto dell'uomo cittadino, come nei due precedenti *Discorsi* abbiamo posto in rilievo il concetto dell'uomo naturale e dell'uomo sociale.

La società non è una spontanea espansione della natura, bensì un'arbitraria creazione della volontà umana. Gli uomini abbandonarono lo stato di natura e si accordarono fra di loro di convivere insieme sotto un reggimento comune, per ciò solo che essi lo vollero, e non per un'altra ragione di ordine superiore. Così la società deve la sua origine ad una convenzione umana. Ma ad un tempo si strinsero ad un patto, di mantenersi cioè anche nello stato sociale liberi tutti ed eguali, come li creava natura. Giacchè « il rinunciare alla propria libertà val quanto rinunciare alla propria qualità di uomo, ai diritti dell'umanità, anzi ai proprii doveri. Non vi è più compenso di sorta per chi rinuncia a tutto. Siffatta rinuncia è inconciliabile colla natura dell'uomo, ed è un togliere ogni moralità alle proprie azioni il togliere ogni libertà alla propria volontà » (*Contratto sociale*, libro 1, cap. 4). Quindi sorge il problema: « Trovare una forma di società, che difenda e protegga con tutta la forza comune la persona ed i beni di ciascun socio, e per la quale ciascuno congiungendosi con tutti non obbedisca che a se medesimo e rimanga libero quanto era prima ». Il problema trova il suo scioglimento in questo modo, che ciascun associato rinunzi a tutti i

suoi diritti a favore dell'intera comunità. Questa rinuncia fu stipulata mediante un patto o contratto sociale, così formulato: « Ciascuno di noi mette in comune la sua persona e tutte le sue potenze sotto la suprema direzione della volontà generale, e noi riceviamo in corpo ciascun membro come parte indivisibile del tutto ». La costituzione sociale non è che un patto stretto fra tutti i cittadini, i quali si garantiscono vicendevolmente i loro diritti, rimanendo così liberi ed uguali.

Come gli uomini abbandonando lo stato di natura si strinsero in società perchè vollero, così la volontà generale di tutti è il principio supremo ordinatore della medesima (1), la legge e la regola direttiva di tutti i cittadini. Questa volontà generale personificata è il sovrano; e siccome in essa concorrono tutti gli individui, così ciascun cittadino rimane sovrano, anzi lo Stato è lui, perchè la sovranità è il diritto di ciascun individuo in particolare. La volontà generale, siccome quella che vige ad un modo in tutti e singoli cittadini, rende inalienabile od indivisibile la sovranità, che ha in essa la sua sede: i suoi responsi sono la legge dello Stato; il suo impero è assoluto ed irrevocabile, tantochè « chiunque ricuserà di obbedire alla volontà generale, vi sarà costretto da tutta l'associazione, val quanto dire sarà forzato ad essere libero » (lib. 1, capo VII). Infine la volontà generale non solo è onnipotente, ma altresì impeccabile, infallibile, sempre retta e legittima. « Per se stesso il popolo vuol sempre il bene, ma non sempre lo conosce » (lib. 2, cap. VI), che se « gli talenta di nuocere a se medesimo, chi mai ha il diritto di impedirglielo? » (cap. XII). Non evvi inconveniente, che un popolo faccia del male a se medesimo. Ciò nulla meno sonvi condizioni di cose cotanto infelici, che non si può mantenere la libertà propria se non a spese di quella altrui; e forse la libertà non si conserva che coll'appoggio della schiavitù (lib. 3, cap. XV).

(1) Questa volontà generale umana, principio originante di tutto il mondo sociale, ci ricorda in qualche modo la volontà metafisica di Schopenhauer, principio di tutto l'universo.

La società politica abbisogna di una religione civile, la quale non abbia altro scopo che lo Stato. Questa religione debb'essere da ogni cittadino professata sotto pena di esiglio e di morte, sebbene in cuor suo non ceda a ciò, che forma l'oggetto del pubblico culto. Appartiene allo Stato il fissare le credenze della religione pubblica, e fra esse primeggiano l'esistenza di una divinità intelligente e provvida, la vita futura, la felicità de' giusti, il castigo de' malvagi, la santità del contratto sociale e delle leggi. Quanto alla religione cristiana in particolare, essa è essenzialmente antisociale ed antiliberale : « non predica che servitù e dipendenza : il suo spirito è troppo favorevole alla tirannia, perchè non ne faccia sempre suo pro. I veri cristiani sono fatti per essere schiavi » (lib. 4, cap. VIII).

Ho esposto in iscorcio le idee dell'autore intorno l'uomo riguardato sotto l'aspetto politico, senza nulla aggiungervi del mio. Il *Contratto sociale* è un lavoro, che rivela qua e là concetti originali e lampi d'ingegno, ma nel suo insieme manca di forza logica e rigore di ragionamento, sicchè nessuno de' suoi punti sostanziali regge saldo ed inconcusso al giudizio della critica. Il concetto dell'origine della società, da cui esso muove ed intorno al quale tutto si aggira, è affatto insussistente. Forse non vi ha pensatore, che esalti la natura quanto Rousseau, e ad un tempo tanto la disconosca e la rinneghi.

Infatti la vita sociale è un invito, anzi un comando della natura, la quale ci porta a convivere insieme per ciò stesso che ha impresso in noi tutti la comune impronta dell'umanità e ci ha forniti di intelligenza e di libera volontà, per cui conosciamo la nostra comune destinazione finale e spontaneamente cooperiamo insieme per conquistarla. Non è dunque ammissibile, che la società abbia avuto origine da un arbitrario accordo degli uomini, i quali siano passati dall'isolamento dello stato di natura alla convivenza comune per ciò solo che così vollero. Ma qual'è la ragione, che li mosse a volere così e non altrimenti? L'autore non ne riferisce nessuna : ciò adunque vuol dire, che l'accordo costitutivo della società umana fu un atto essenzialmente arbitrario e cieco, tanto che la società avrebbe potuto anche non essere, se così fosse piaciuto agli uomini, ed ora che esiste,

potrebbe anche venire disfatta, quando essi si arbitrassero di rompere l'accordo, che hanno fatto. Ora è egli possibile che la società umana, questa solenne manifestazione dell'umanità, che riempie di sé tutti i secoli e tutti i luoghi, abbia sortito un'origine cieca, fortuita, arbitraria, e che il suo avvenire sia in balia del caso? No, certo; poichè ciò, che ha l'impronta dell'universalità di tempo e di luogo, vien da natura, mentre ciò, che vien dall'arbitrio, è essenzialmente mutabile e particolare.

Avvisa l'autore, che la convivenza sociale non deve togliere all'uomo la libertà e l'indipendenza, che gli ha largito natura, e quindi si propone il problema del modo di raggiungere tale intendimento. Il solo ricercare se e come anche nello stato sociale si possa vivere liberi ed uguali, dimostra, che egli male si era apposto lorchè nel suo *Discorso sulla disuguaglianza*, sentenziava, che la società è uno stato di servitù e di decadimento, e che la libertà e l'uguaglianza sono proprie dello stato di natura. Ma a parte questa contraddizione, e venendo al patto o contratto sociale, io dimando: quali sono i titoli della sua ragionevolezza, i fondamenti della sua serietà e garanzia? Il rinunciare a tutti i nostri diritti in favore dell'intera comunità, oltrechè è un abdicare alla nostra indipendenza individuale, è altresì un non senso, perchè i singoli individui componenti la comunità sono già rivestiti dei loro diritti, sicchè non abbisognano de' miei. E poi chi mi garantisce in sul serio, che gli altri rispetteranno i miei diritti, dacchè il contratto, che stipuliamo, è fondato sopra il mero nostro arbitrio, e non già sui principii del giusto e dell'onesto, banditi dalla ragione?

L'autore del *Contratto sociale* ha egli conciliato in armonico accordo i due termini del problema, la libertà personale dell'individuo e le esigenze comuni della società? Qui sta il punto vitale della questione. È noto, che dal predominio assoluto dell'uno o dell'altro di questi due termini, sorgono da un lato la dottrina assorbente ed assimilatrice del socialismo, che sacrifica l'umano individuo allo Stato, dall'altro la dottrina disgregativa e solitaria dell'individualismo, che sacrifica la società all'individuo. Giusta i placiti del socia-

lismo, l'uomo cessa di essere persona, non ha più un fine suo proprio, ma diventa mezzo o strumento della società, alla quale deve consacrare tutto se stesso, rinunciando alla coscienza della sua libertà ed all'aspirazione dei suoi immortali destini. L'individualismo imprime all'uomo un indirizzo diametralmente opposto. Or bene, nella dottrina del nostro autore i due termini del problema si mostrano da prima in aperto conflitto fra di loro, poi la libertà individuale diventa una mera parvenza e finisce per venire assorbita nell'assolutismo dello Stato.

A chiarire per bene la cosa, giova disaminare in quale rapporto si trovi la libera volontà di ciascuno colla volontà generale, che è il concetto dominante e supremo del *Contratto sociale*.

Il patto sociale esige, che ciascuno alieni tutto se stesso e tutti i suoi diritti all'intera comunità, mettendo in comune la sua persona e tutta la sua potenza sotto la suprema direzione della volontà generale. Che cosa gli rimane ancora di veramente suo? La volontà generale lo lascia ancora libero qual era prima, sicchè non obbedisca ad altro padrone che a se medesimo? Qui sta il punto. La volontà generale è la fonte e la sede della sovranità; e siccome ad essa concorrono ad un modo le volontà particolari di tutti e singoli i cittadini, così ciascun individuo è sovrano, e la sovranità, di cui partecipa, lo rende libero ed indipendente. Tal si ragiona, ma il ragionamento non è che un ingannevole sofisma. Infatti la mia volontà individuale, misurata con le volontà particolari di tutti gli altri prese insieme, non ha che una potenza infinitesima, pari ad un punto impercettibile, che si perde nell'immensità dello spazio, mentre la volontà generale gravita sulla mia come un peso enorme schiacciandola. Così i singoli cittadini appaiono altrettanti sovrani infinitamente piccoli che non hanno di che far mostra di sé. Affinchè io partecipi davvero alla sovranità ed al potere legislativo, farebbe mestieri, che la volontà generale fosse anche la mia, che, cioè, tutti gli altri volessero ciò stesso che voglio io, ed alla mia volta io volessi quel che vogliono gli altri nè più nè meno, e nella stessa forma e dentro gli stessi limiti: condizione questa che ognuno vede se e

quanto possa avverarsi. Che se mi arbitrassi di disobbedire alla volontà generale e di mostrare un'opinione mia propria, che non sia quella dello Stato, sarò dallo Stato medesimo costretto alla obbedienza, sarò ancora *libero*, ma *per forza*: sovrano infinitamente piccolo, sarò trascinato quale schiavo dietro il carro trionfale dello Stato.

Ma poniamo pure (ciò che non è) che chiunque partecipa alla volontà generale, rimanga libero e sovrano: che ne sarà di coloro che, pur volendo vivere associati co' proprii simili, anzichè solitarii e dispersi nelle selve, non hanno tuttavia inteso di stringersi al famoso patto sociale, nè sottomettere la loro persona od i loro diritti alla suprema direzione della volontà generale? Che ne sarà dell'immenso numero di coloro che non possono partecipare alla sovranità legislativa, quali sono le donne, i fanciulli, gli incapaci, gli indegni, i prigionieri, i vecchi decrepiti e va discorrendo? Teniamo calcolo di tutta questa enorme folla di popolo, e ci apparirà manifesto che questa volontà, così detta generale, questa sovranità attribuita a tutti diventa esclusivo privilegio di pochi.

Ora facciamoci a considerare la volontà generale in se stessa, quale la intende Rousseau, e risulterà evidente che essa, nonchè guarentire la libertà personale ed i diritti di ciascun individuo, nasconde in sè il più detestabile ed assoluto dispotismo. Essa è onnipotente, impeccabile, infallibile, superiore ad ogni sindacato, è legge a se medesima; non ammette cosa al di sopra di sè. Non vi è più adunque una legge eterna del giusto e dell'onesto, la quale non è una creazione dell'umano arbitrio, ma una promulgazione della divina ragione, ed alla quale deve sottomettersi ogni volontà umana, perchè sia retta ed onesta, ogni autorità umana, perchè sia legittima e meritevole di essere obbedita. Tolta di mezzo questa legge eterna, la volontà generale si trasforma in uno spaventevole dispotismo, perchè non ha più un freno superiore che la moderi, e *del libito fa licito in sua legge*. Essa non è soltanto tirannica ne' suoi comandi, ma altresì cieca nelle sue deliberazioni, perchè si sostiene, che il popolo *vuol* sempre il suo bene, quantunque non sempre lo

vegga. Quindi si capisce il perchè l'autore non si peritò di sentenziare, che occorre talvolta sacrificare la volontà altrui per salvare la propria, e che forse la libertà abbisogna dell'appoggio della schiavitù, e fa buon viso all'antica Repubblica di Sparta, dove il dispotismo politico varcava ogni confine. Così si rovina nella tirannia della maggioranza e della piazza, assai più detestabile del dispotismo del principe e del trono.

La dottrina del *Contratto sociale* non solo offende la libertà esteriore del cittadino, ma conculca la libertà interiore dello spirito. Poichè lo Stato, penetrando nel santuario della coscienza, il quale debb'essere aperto soltanto allo sguardo di Dio, e costringendo il cittadino a professare, sotto pena dell'esiglio e della morte, la religione da lui impostagli, esercita la più esecrabile delle tirannie, ed al dispotismo aggiunge l'ipocrisia, lasciando che in cuor suo rinneghi la religione che esteriormente professa mediante il culto pubblico. L'autore spregia e rigetta siccome antisociale ed antiliberal la religione cristiana. Eppure nella sua *Lettera al Beaumont* si era professato sinceramente, profondamente devoto ed ossequente al Cristianesimo! Bisogna ben dire, che il disordine delle idee e l'accecamento della passione lo abbiano portato a scambiare la libertà colla schiavitù, poichè gli è appunto il suo *Contratto sociale* che è codice del più mostruoso dispotismo (1), non il Cristianesimo, che ha proscritto e proscrive la schiavitù personale, che proclama l'eguaglianza di tutti gli uomini in faccia a Dio ed alla società, perchè tutti hanno comune l'originale natura, la destinazione finale, che impone di rispettare la dignità della natura umana in tutti, dal più oscuro uomo del popolo al più potente monarca.

Gian Giacomo Rousseau fu un audacissimo e temerario demolitore e ad un tempo un infelicissimo riformatore. Ecco la conclu-

(1) « L'annientamento dell'individuo a profitto dello Stato, ecco il principio funesto, che fa del *Contratto sociale* il codice predestinato di tutti i dispotismi » (Saint-Marc Girardin: *Jean-Jacques Rousseau, sa vie et ses ouvrages*; tom. 2, pag. 383).

sione finale, che discende dalle sue opere, che abbiamo fin qui chiamato ad esame. La contraddizione sorge continua, inesorabile dall'intimo fondo della sua dottrina, e la contraddizione finisce nella distruzione di se medesimo. La somma delle sue contraddizioni è questa: l'individuo è tutto, la società è nulla; la società è tutto, l'individuo è nulla. A propugnare l'assoluta indipendenza dell'io individuo, egli esalta lo stato di natura, condanna e proscrive la società incivilita: di qui il suo *Discorso sulle scienze e le arti*, che è il primo processo da lui intentato alla società, seguito dall'altro sull'*origine della disuguaglianza delle condizioni umane*, in cui la società è sacrificata alla rozzezza ed indipendenza dello stato naturale. Dall'altro lato a propugnare l'assolutismo della società, scrive il suo *Contratto sociale*, in cui l'individuo è incatenato mani e piedi all'onnipotenza della volontà generale. Così da prima aveva disfatto la società per rifar la natura; poi disfà la natura per rifare la società.

Il Girardin osserva, che Rousseau dopo di essersi scagliato contro l'ordinamento sociale e mostratosi ribelle a tutte le leggi direttive della convivenza umana, sente il bisogno di norme stabili, che rassicurino l'ordine nell'individuo e nella società, dettando le sue opere politiche e pedagogiche, ed a tal riguardo egli encomia il *buon senso* dell'autore, che riuscì a *dominare i travimenti della sua immaginazione e della sua vita* (op. cit., tom. 1, pag. 4, 5). Ma in tutto ciò io non iscorgo altro che una contraddizione, e se gli è vero che egli abbia sentito il bisogno di norme stabili e sicure, che riconducano l'ordine perturbato, esse non fanno certo mostra di sé nella sua dottrina.

Trapasso dalla dottrina antropologica alla pedagogica.

L'opera educativa si modella sul concetto dell'uomo: quale noi lo conosciamo, tale lo educiamo, e per conseguente ogni dottrina pedagogica si informa e si esempla sopra una dottrina antropolo-

gica. Quale sia il concetto teorico di Rousseau intorno l'uomo, lo abbiamo rilevato dal rapido esame delle sue opere, ed ora giova ripresentarcelo davanti alla mente nelle sue linee generali per procedere allo studio della sua teoria pedagogica.

L'educazione muove dalla natura originaria dell'uomo, come da suo fondamento, lo segue nel corso progressivo della sua vita governando lo sviluppo delle sue potenze, mira ad un ideale di perfezione, a cui intende di sollevarlo. Quali sono le idee dell'autore intorno questi tre punti fondamentali dell'opera educativa? L'uomo riguardato nella sua costitutiva natura, consta di un organismo corporeo e di un'anima immortale: il suo organismo sovrasta per attitudine a tutti gli organismi viventi animali, la sua anima è fornita di una perfezione indefinita e di una libera volontà, per cui essenzialmente si differenzia da tutte le specie de' bruti. La natura umana nel suo stato originario è integra ed innocente, e si corrompe e cammina alla propria rovina a mano a mano che si allontana dalla sua rozzezza primordiale, per seguire la via della civiltà e del progresso. L'ideale della perfezione non risiede nel massimo ed armonico sviluppo possibile della sua potenza, bensì nel mantenersi nello stato implicito ed incolto della natura. La società deve la sua origine ad una convenzione arbitraria degli uomini, i quali anche in seno ad essa devono mantenersi liberi ed uguali, quali erano nello stato di natura. Ma l'uomo non è fatto per la società, la natura lo ha creato per la vita solitaria e selvaggia. Tali sono le idee fondamentali dell'autore, facendo astrazione dalle contraddizioni, in cui sono avvolte.

L'*Emilio* è il capolavoro pedagogico del nostro autore, che fornisce alla critica oggetto del più serio e profondo esame; ma non vanno passate sotto silenzio le sue idee intorno l'educazione nazionale, che mal si conciliano colla dottrina pedagogica dell'*Emilio*, dove l'educazione mostra un carattere di solitaria e selvaggia indipendenza. Esse idee si trovano esposte parte nelle sue *Considerazioni sul governo della Polonia*, parte nel suo *Discorso sull'economia politica*, ed hanno una logica colleganza colla teoria del *Contratto*

sociale, in cui lo Stato soppianta l'individuo, mentre l'*Emilio* si attiene più strettamente coi due *Discorsi sulle scienze e le arti*, e sull'*origine della disuguaglianza fra gli uomini*, dove l'individuo s'innalza indipendente sulle rovine della società.

Nelle *Considerazioni sul governo della Polonia e sul disegno della sua riforma*, Rousseau consacra il quarto capitolo all'educazione nazionale, e ben a ragione, siccome quella da cui pendono in gran parte le sorti di un popolo, sebbene non abbia, a dir vero, discorso in tutta la sua integrità il vasto e grave argomento, pur riconoscendone la somma importanza. Egli esordisce assegnando alla pubblica educazione il compito di imprimere agli spiriti la forma nazionale, dirigendone le opinioni ed i gusti per guisa che siano patriotti per inclinazione, per passione, per necessità. « Un fanciullo aprendo gli occhi deve vedere la patria, e fino alla morte altro più non vedere che essa. Ogni vero repubblicano succhia col latte della madre l'amore della sua patria, vale a dire delle leggi e della libertà. Quest'amore forma tutta la sua esistenza, egli non vede che la patria, non vive che per lei; tostochè è solo, è nullo, tostochè non ha più patria, più non è, e se non è morto, è peggio ». Certamente nobile e sacro è l'amore di patria, ma va rettamente inteso; l'educazione ai suoi molteplici caratteri deve accoppiare anche quello della nazionalità, ma non debb'essere esclusivamente nazionale sino al fanatismo. L'ingegno di Rousseau, sempre corrivo agli estremi, anche qui non conobbe misura. Idolatra dell'antico patriottismo greco-romano, egli non vide quanto vi fosse in esso di feroce, di ingiusto, di disumano, e non mostrò di possedere il senso della modernità. Egli proclama, che l'amor della patria deve assorbire tutta quanta la nostra esistenza; che sempre e sino alla morte non dobbiamo vedere mai altro che lei; che senza di essa non siamo più nulla; così egli fa della patria un orrido mostro, che divora le nostre coscienze, le nostre persone, e non ci lascia più nulla, che sia veramente nostro. No, l'amore della patria non è tutta la nostra vita. Al di là dell'amore di patria vi ha qualche cosa, che esso deve riconoscere, ed è l'amore dell'immensa famiglia del genere umano, a cui tutti appar-

teniamo. Al di sopra di esso vi è qualche cosa, che deve rispettare, ed è la dignità della persona umana co' suoi diritti, co' suoi doveri, colla sua vita intima, col suo essere immortale, che non si esaurisce tutto quanto nell'angusta cerchia di questa patria terrena, ma prosegue nella vita futura; vi sono i principii eterni del giusto e dell'onesto, tolti i quali il patriottismo trascorre alla tirannide od alla licenza. « Sunt quaedam ita foeda, ita flagitiosa (scrive Cicerone nel *De Officiis*, lib. I, 45), quae ne conservandae quidem patriae causa sapiens facturis sit ». Così l'educazione nazionale, quale la intende l'autore, posa sopra un falso concetto dell'amore di patria, epperò il suo fondamento non regge; essa potrà fare degli schiavi, ma non *degli uomini liberi*, come egli pretende.

Entrando più addentro in materia, con un'asserzione gratuita ed ingiusta, l'A. censura l'educazione dei francesi, degli inglesi, degli spagnuoli, degli italiani, i quali escono di collegio tutti foggiali ad un modo alla licenza, ossia per la schiavitù e segnala il polacco, che a venti anni non debb'essere un altro uomo, ma polacco e niente più. Egli sarà educato in guisa, che « imparando la lettura legga cose del suo paese, a dieci anni ne conosca tutti i prodotti, a dodici tutte le provincie, tutte le strade, tutte le città, a quindici ne sappia tutta la storia, a sedici tutte le leggi, sicchè in tutta la Polonia non siavi bella azione, non uomo illustre, di cui non abbia piena la memoria ed il cuore, e non ne sappia rendere ragione in sull'istante ». Gli studi vanno governati da una legge, che ne determini la materia, l'ordine e la forma. Gli istitutori siano polacchi, tutti ammogliati, se è possibile, segnalati per costumi, per probità, per buon senso, per dottrina, destinati ad altre cariche meno faticose e più brillanti, quando abbiano dopo alcuni anni adempiuto, come conviensi, il loro ufficio educativo. Gli alunni, appartengano essi alla nobiltà ricca od alla disagiata, vanno educati tutti alla medesima foggia, nei medesimi Collegi e nelle medesime Accademie; e gioverebbe assai istituire in ciascun collegio un numero di posti gratuiti a pro' dei figli di que' gentiluomini disagiati, che hanno bene meritato dalla patria. Gli alunni, che li occuperanno, saranno chiamati

figli dello Stato, ed ornati di un segno onorevole, per cui siano preferiti a tutti gli altri loro coetanei, anche appartenenti a famiglie elevate. Non vi sia collegio, che manchi di esercizi ginnastici. Questi costituiscono la parte più rilevante dell'educazione, siccome quelli, che non solo giovano a formare temperamenti sani e robusti, ma tengono in lena gli alunni assai più che gli studi noiosi, dove essi nulla intendono. I fanciulli non devono essere lasciati liberi di giuocare a loro genio e separati, bensì tutti insieme ed in pubblico, aspirando insieme ad uno scopo comune; e se essi possono ricevere ciascuno nella propria famiglia un'istruzione domestica e particolare, i loro giuochi debbono essere pubblici e comuni a tutti, affinchè vengano di buon'ora avvezzi alle regole, alla fraternità, all'eguaglianza, alla convivenza; al quale scopo i premi e le ricompense dei vincitori vanno conferiti per acclamazione ed a giudizio degli spettatori. Infine occorre, che la pubblica educazione sia governata da un collegio di magistrati di primo ordine, il quale nomini, revochi e cambii a sua posta i superiori ed i capi degli istituti scolastici ed i maestri degli esercizi ginnastici, eccitandone lo zelo e l'attività colla speranza di essere promossi a cariche più elevate.

L'autore intese di trattare dell'educazione nazionale propria della Polonia, ma a vero dire i punti da lui discorsi non sono siffattamente proprii della medesima, che non possano convenire altresì all'educazione di qualunque altra nazione, tranne quello solo, che riguarda gli studi; ed anche sotto questo riguardo egli passò sotto silenzio parecchie altre materie d'insegnamento, che sono elementi caratteristici dell'educazione propria di ciascuna nazione (1). Nè tutte le sue idee esposte in questo capitolo possono essere menate buone dalla critica. Degli istitutori egli mostra un concetto elevato e giusto; ma il riguardare il loro ufficio siccome una transizione ed aspirazione ad altre cariche più elevate, è un disconoscere la vocazione e

(1) Vedi il capitolo: *L'educazione e la nazionalità*, nel nostro volume: *Studi pedagogici*. Torino 1892.

la dignità dell'apostolato educativo. Coloro, che si sentono chiamati a questa nobile missione, devono consacrarvi tutta quanta la vita, e tradirebbero la propria coscienza se abbandonassero la carriera loro additata dalla voce della natura, per passare ad altra *meno faticosa e più brillante*, per cui non hanno attitudini speciali. Il magistero educativo non è un mestiere intrapreso coll'intendimento di salire sempre più su nel mondo sociale, bensì un sacerdozio, che non va profanato, una vocazione, che non va tradita.

Fautore entusiasta dell'eguaglianza, Rousseau vorrebbe, che gli alunni fossero educati tutti ad un modo negli stessi collegi e nelle medesime accademie; poi introduce la disuguaglianza ed il privilegio colla istituzione di posti gratuiti e di singolari preferenze a pro' dei figli di coloro che hanno bene meritato dalla patria. Il conferire posti gratuiti e speciali onorificenze a certi alunni, non già perchè sovrastano agli altri per valore d'ingegno e sentimento morale, ma per ciò solo che sono figli di cittadini benemeriti della patria, non è un premiare il merito personale, ma i privilegi della fortuna. Così pensando l'autore ha creduto di ispirarsi ad un sentimento democratico e popolare, ma è una democrazia morbosa e malintesa.

Facendo parola degli esercizi ginnastici, l'autore li riguarda siccome *la parte più importante dell'educazione*. Che la ginnastica abbia diritto ad un posto suo proprio nel campo educativo, dove può recare speciali servigi, è cosa da non revocarsi in dubbio: ma il sentenziare, che essa sovrasta per importanza ad ogni altra parte dell'umana educazione, come se la coltura della mente e del cuore fosse da meno di quella del corpo, è un disconoscere il primato dell'educazione spirituale sulla fisica e la loro giusta armonia. Egli se la prende cogli studi noiosi, indigesti, funesti allo sviluppo dell'organismo corporeo, impotenti a tenere in attività ed in lena gli alunni, come gli esercizi ginnastici, quasi non ci fosse modo, nè mezzo di dirigere gli studi con tali norme ed in tale misura, che porgano allo spirito un vital nutrimento senza pur recare detrimento allo sviluppo ed al rinvigorismento dell'organismo corporeo.

Cosa singolare! Rousseau, che per indole di natura e nei suoi

scritti si mostra entusiasta della eguaglianza delle classi sociali ed avverso al patriziato, discorre dei collegi e delle accademie, dove vanno educati i figli che appartengono alla nobiltà vuoi doviziosa, vuoi disagiata, e non fa punto parola delle scuole popolari, dove convengono i figli appartenenti a tutte le classi sociali anche più basse, per attingervi quell'istruzione elementare che torna necessaria ad ogni classe di cittadini. Anche questa è una lacuna inescusabile segnatamente in lui; la quale chiarisce vie meglio come egli non abbia compreso l'educazione nazionale in tutta l'universalità della sua natura e nel suo carattere distintivo.

Nel *Discorso sull'economia politica*, l'autore ritorna sull'argomento dell'educazione pubblica, raccogliendola tutta quanto, come in un sol punto, nell'amor della patria. Formate cittadini e la patria avrà libertà, virtù, ogni cosa che le convenga. Ma i cittadini non si formano in un giorno, bensì vanno istruiti sin dall'infanzia. La perfezione, a cui va rivolta la loro educazione, non vuolsi cercare fuori della loro natura; quindi le passioni non vanno distrutte, perchè sono parte della natura umana, ma rivolte al bene in guisa che l'amor proprio, fonte di tutte le ree passioni, sia sacrificato all'amore della patria. Educate il fanciullo in guisa che riguardi mai sempre la sua individualità in rapporto collo Stato e col corpo sociale, in guisa che giunga ad identificarsi in qualche modo colla patria ed elevare mai sempre l'anima a questo grande oggetto. Non aspettate che l'amor proprio gitti profonde le sue radici nell'anima giovanile, poichè quando l'egoismo sarà trasformato in una inveterata abitudine, non vi sarà più forza che valga a correggerlo ed estirparlo. L'amor della patria non potrà germogliare in mezzo a tante altre passioni, che lo vanno soffocando. Non al senno ed ai pregiudizi dei padri va affidata l'educazione dei loro figli, bensì allo Stato, al quale importa assai più che ad essi, nè avranno ragione di dolersi che il governo si attribuisca i loro diritti ed adempia i loro doveri, poichè, pigliando essi parte al reggimento della cosa pubblica, eserciteranno in comune come cittadini sui loro figli la stessa autorità, che esercitavano separatamente come padri. Quando la pubblica

educazione sia conformata alle leggi del governo e diretta da un collegio di saggi magistrati, i fanciulli saranno ammaestrati a rispettare al disopra di ogni cosa le massime della volontà generale e le leggi dello Stato, cresceranno in mezzo a fatti ed esempi, che infiammino i loro animi dell'amore immenso che devono alla patria, e si ameranno vicendevolmente come fratelli.

Anche qui l'autore si chiarisce idolatra del Dio Stato. L'ingerimento del governo nel campo della pubblica educazione, non vuol essere spinto a segno di spogliare i genitori di ogni loro autorità ed usurpare i diritti che hanno all'educazione dei loro figli, collo specioso pretesto che li potranno sempre esercitare come cittadini, quasi ch'è tutti i padri pigliassero parte al reggimento della cosa pubblica e facessero tutt'uno col governo. Le famiglie, anche nella cerchia dell'educazione, hanno diritti naturali che lo Stato deve rispettare, e non può arrogarsi; e lo Stato è fatto per la famiglia, non questa per quello. L'alunno non deve essere educato a rispettare la volontà generale come norma suprema della sua vita, ma a rispettare la ragione rivelatrice del giusto e dell'onesto, a rispettare se stesso: esso ha dei doveri verso la patria non solo, ma altresì verso Dio, la famiglia e se medesimo, che vanno rigorosamente adempiuti, perchè dalle virtù private e domestiche germogliano e fioriscono le virtù pubbliche e civili: esso appartiene a se stesso ed alla famiglia prima ed assai più che alla società perchè, essendo persona, non va educato per diventare mancipio della volontà generale e schiavo dello Stato. Spogliatelo della libera attività personale, che è l'intima fonte da cui fluisce la sua vita esteriore, civile e sociale, e voi lo avrete tramutato in un automa inconscio di sè ed inetto all'adempimento dei doveri medesimi verso la società e la patria.

L'autore chiude quest'argomento ricordando i tre popoli, che hanno altra volta praticato l'educazione pubblica, i Cretesi, gli Spartani e gli antichi Persiani. Quanto ai Romani, « è cosa ormai notevole, che abbiano potuto passarsene... La loro virtù generata dall'orrore della tirannia e dei delitti dei tiranni e mediante l'amor della patria, fece di tutte le loro case altrettante scuole di cit-

tadini ». Giusta avvertenza e preziosa confessione, la quale basterebbe per sè sola a provare contro l'autore, non essere punto necessario, che lo Stato segga arbitro assoluto e supremo della pubblica educazione, affinchè i fanciulli vengano cresciuti e formati all'amor della patria. Là dove l'educazione propria della famiglia viene sacrificata all'educazione dello Stato, vano è lo sperar bene delle sorti di una nazione.

L' *Emilio*.

Nei *Discorsi* sulle scienze e le arti e sulla disuguaglianza fra gli uomini, Rousseau aveva in animo di demolire la società col suo corrotto incivilimento e col suo fallace progresso. Nel *Contratto sociale* e nell'*Emilio* egli intese ad un lavoro di ricostruzione, rifare cioè la società civile sul fondamento della volontà generale, rifare l'uomo mediante l'opera dell'educazione. Ma tra il *Contratto sociale* e l'*Emilio* ci va di mezzo un abisso, poichè nel primo domina l'assolutismo dello Stato, davanti al quale scompaiono le singole individualità personali dei cittadini, nel secondo domina l'indipendenza assoluta dell'individuo, davanti alla quale scompare ogni riguardo verso la convivenza sociale.

Fra le molteplici opere uscite dalla penna del nostro autore, non ve ne ha forse un'altra, la quale rispecchi la personalità sua propria, quanto l'*Emilio*. Egli vi ha trasfusa tutta la sua anima, anelante alla libertà propria della solitaria natura, sdegnosa della società, che colle sue esigenze e col suo incivilimento snatura e corrompe l'uomo. Di *Emilio* intese di fare un altro se stesso; lo volle educato quale egli era e si sentiva interiormente. Il suo lavoro non gli balzò fuori della mente bell'è compiuto, quasi per incanto, senza antecedenti storici, che lo preparassero, e giova ricercarne le prime origini nelle vicende della sua vita e nello sviluppo del suo pensiero. Federico Herbart fu, ancor giovane, istitutore privato dei tre figli del podestà di Interlaken, e là ammaestrando e meditando si innalzò

alle prime intuizioni della sua teoria pedagogica. Gian Paolo Richter attese alla educazione de' figli proprii ed altrui, e facendo tesoro dell'esperienza, attinse dalla coscienza di quella modesta missione la prima ispirazione della sua *Levana*. Anch'egli, il Rousseau, nella età giovanile, fu precettore de' figli del conte Mably, ma quel magistero educativo dopo un anno di infelicissima prova, non gli insegnò nulla e passò senza lasciare veruna traccia nel suo pensiero. Parecchi anni dopo sorse un'occasione, che ne avviò l'ingegno alle meditazioni pedagogiche. Nella prefazione all'*Emilio* esordisce colle seguenti parole: « Questa raccolta di riflessioni e di osservazioni, senz'ordine e pressochè senza seguito, fu cominciata per compiacere una buona madre, che sa pensare ». Questa buona madre è la contessa di Épany, che lo aveva accolto al *Romitaggio* presso il suo castello di Montmorency e lo aveva richiesto di consiglio per l'educazione del figlio. Nelle *Memorie della signora di Épinay* (Lettera al Grimm, tomo 3, pag. 36-38, ediz. terza), essa racconta una conversazione, che tenne con Rousseau su questo punto. « Nello stato di natura (egli osservava) non vi sono che bisogni, ai quali è giuocoforza provvedere sotto pena di morire di fame, che nemici, contro cui occorre difendersi sotto pena di esserne uccisi. Così voi vedete, che l'educazione di un uomo selvaggio si fa senza nessun nostro ingerimento; la base della educazione nostra non è punto nella natura: bisogna, che essa si fondi su convenzioni di società, che sono tutte, per la più parte, bizzarre, contraddittorie, incompatibili ora col gusto e colle qualità del fanciullo, ora colle vedute d'interesse, con lo stato del padre, e che so io... Per facilitare l'opera vostra bisognerebbe incominciare col rifondere tutta la società ». In breve, non la società incivilita, ma la natura incolta e selvaggia, è essa l'unica, suprema e vera educatrice: è questo il concetto dominante di quella conversazione, e questo concetto è il cardine, su cui si regge e si muove tutto quanto l'*Emilio*.

L'opera si svolge in cinque libri. Il primo contiene, a mo' di introduzione, i principii generali direttivi dell'educazione, ed in

particolare le cure fisiche dovute alla prima infanzia. Il secondo ha per oggetto la coltura dei sensi fisici e l'equilibrio tra i desiderii ed il potere di soddisfarli, per guisa che il fanciullo impari a vivere sotto la legge della necessità, riconoscendo la sua dipendenza non dagli uomini, ma dalle cose, e fortificandosi nella libertà e nell'indipendenza.

Nel terzo libro si passa alla coltura dell'intelligenza mediante lo studio della cosmografia, della fisica, della chimica, dell'agricoltura e l'apprendimento di un mestiere. Viene il quarto libro, che ha per argomento l'educazione sociale, morale e religiosa, e contiene, in forma di episodio, la *Professione di fede del Vicario savoiano*, dove si insegna il razionalismo e l'indifferentismo in fatto di religione. Il quinto libro, dettato in forma di romanzo, si intitola *Sofia* per ciò appunto che discorre dell'educazione della donna, ne ritrae l'indole, ne addita la destinazione speciale e divisa il come essa debba essere educata, perchè Emilio trovi in lei la sua degna compagna. Nel corso progressivo dell'opera la psicologia dell'infanzia e dell'adolescenza accompagna di pari passo la pedagogia relativa e questa corrispondenza è logica e razionale: sta però a vedere se le nozioni psicologiche siano conformi a verità e giustamente applicate.

LIBRO I: *Introduzione - La prima infanzia.*

L'*Emilio* esordisce con queste parole: « Tutto è bene uscendo di mano all'autor delle cose: tutto degenera nelle mani dell'uomo ». In questo pronunciato sta compendiato il concetto fondamentale di tutta l'opera. La prima parte della sentenza già si riscontra nel *Genesi* della Bibbia: *Vidit Deus cuncta, quae fecerat, et erant valde bona* (1, 31), e nell'*Ecclesiastico*: *opera Domini universa, bona valde* (29-21). A Dio, che tutto fa bene, il nostro autore contrappone l'uomo, che tutto fa male, pervertendo le opere divine. Questo concetto, che condanna ogni progresso umano siccome quello che mena a perdimento e ruina, si risolve nella dottrina del pessimismo,

giusta la quale tutto cammina verso la distruzione ed il nulla. Né giova avvertire col Laufrey (1), che egli riprova il progresso scientifico, artistico, civile, ed esalta il progresso morale, essendochè la moralità del volere non può reggersi senza il lume della conoscenza e trae forza ed aumento dalle scienze e dalle arti, quando esse intendano al Vero ed al Bello siccome loro supremo oggetto.

La sentenza, che l'autore pose in fronte al suo *Emilio*, si traduce in quest'altra: la natura contraddice alla società, come il bene è la contraddizione del male, perchè la natura essendo figlia di Dio, è essenzialmente buona, la società essendo opera dell'uomo, è essenzialmente malvagia. L'uomo della natura è l'uomo, che basta a se solo, che vive indipendente e libero, ed in questa indipendenza rinviene la sua felicità. L'uomo che vive in società è un uomo snaturato, mutilato, spoglio della sua indipendenza, schiavo de' voleri altrui. Natura è sinonimo di libertà, società è sinonimo di schiavitù.

Noi siamo nati per essere uomini, le leggi ed i vincoli sociali ci mantengono fanciulli per tutta la vita. La società è uno stato di perpetua soggezione, di forzata dipendenza, e questa dipendenza sociale essendo contraria alla natura, è la fonte di tutti i vizi, che corrompono il genere umano, di tutte le sciagure, che pervertono la nostra esistenza. Applicando questi principii alla pedagogia, Rousseau logicamente ne arguisce, che l'uomo va educato secondo lo stato di natura, e non in ordine alla società, e che siccome questi due stati sono in aperta contraddizione fra di loro, così riesce impossibile formare ad un tempo l'uomo ed il cittadino.

È questo il principio fondamentale di tutto l'*Emilio*, espresso nella sua forma più lucida, netta e ricisa; ma se l'autore si fosse mantenuto fermo e fedele a questo principio, la logica non gli avrebbe consentito di procedere un sol passo nel suo sviluppo. Poichè la società, che egli vorrebbe bandita dal campo educativo,

(1) *L'Eglise et les philosophes au dix-huitième siècle*, pag. 171-173.

siccome distruttiva della natura, gli si impone inesorabile davanti alla mente, e sopraffatto da questa continua lotta tra la natura e la società, egli tormenta il suo concetto pedagogico, lo storpia, lo disfigura a segno che fra le contraddizioni e le incoerenze, in cui s'avviluppa, mal si riesce a cogliere netto il suo pensiero. Infatti, disaminiamo per poco il pronunciato, che l'educazione va data conforme allo stato di natura. Gli è evidente che l'educazione importa un educatore, che la amministri, e che questo educatore appartiene alla società. Ora, siccome lo stato di natura, secondo l'autore, è la negazione e l'esclusione della società, così quel pronunciato si converte in quest'altro: l'educazione secondo lo stato di natura va data dalla società, che è contro lo stato di natura; in altri termini, va data secondo natura, e contro natura. Forse l'autore interpreterà quel suo pronunciato in quest'altro senso: la natura educa se medesima, e la società non c'entra nè punto, nè poco. Ma l'educazione dimora essenzialmente nello sviluppo continuo delle potenze, e quindi importa una coltura, un perfezionamento, un progresso nel pensare, nel volere, nel sentire, nell'operare. Ora questa coltura è contraddetta da Rousseau medesimo, il quale pronuncia che l'uomo il quale pensa è un animale depravato, e che la natura rinnegherebbe se stessa, se dallo stato incolto e rozzo, proprio di essa, passasse allo stato di coltura e di civiltà proprio della società. Così l'*Emilio* muove da una contraddizione, e questa contraddizione lo persegue in tutto il corso del suo procedimento.

In che risiede, secondo Rousseau, la natura? Tostochè siam fatti consapevoli delle sensazioni che proviamo fin dalla nascita, ci sentiamo disposti a ricercare o fuggire gli oggetti, da cui esse provengono, secondochè da prima ci riescono gradevoli o molesti, poi secondochè convengono o sconvengono al nostro stato soggettivo, infine secondochè li giudichiamo giusta il tipo della felicità e della perfezione somministratici dalla ragione. Queste nostre ingenite disposizioni al piacevole, all'utile, al ragionevole, riguardate nella loro origine e prima che vengano alterate dalle nostre opinioni e dai nostri pregiudizi, costituiscono ciò, che appellasi natura. L'autore

ha passato sotto silenzio, forse perchè non si acconciava alla sua teoria antisociale, un'altra tendenza non meno originaria e naturale delle tre prime, voglio dire la tendenza al convivere sociale. Non gli oggetti soltanto, vuoi piacevoli, vuoi utili, vuoi razionali esercitano sopra di noi una virtù attrattiva, ma ben anco le persone umane vive e sussistenti, ed il neonato medesimo si muove per secreto istinto verso la madre, che gli porge il seno e le mostra il suo affetto in un inconscio sorriso.

Quello, che ci manca per natura, ci viene somministrato dall'educazione. Noi nasciamo deboli, sprovvoluti di tutto, stupidi, e però abbiamo bisogno di forze, di assistenza, di discernimento; l'educazione provvede a siffatti bisogni. Con ciò l'autore giustamente chiarisce la ragione e la necessità dell'educazione, ma ad un tempo mette a nudo la debolezza del suo sistema, poichè rivela l'impotenza della natura, e quindi la necessità dell'intervento sociale che ne adempia i difetti e reagisca contro le tendenze al male, che portiamo da natura.

I nostri educatori chi sono? La natura, che effettua l'interno sviluppo delle nostre potenze e del nostro organismo; gli uomini, che ci apprendono l'uso, che dobbiam fare di questo sviluppo; le cose, che ci procacciano l'esperienza nostra propria intorno gli oggetti, che ne impressionano. Perfetta è l'educazione di quel fanciullo, in cui questi tre maestri procedono concordi su tutti i punti e verso il medesimo scopo. Ecco qui un'altra incoerenza dell'autore, il quale riconosce gli uomini, ossia la società siccome uno dei fattori dell'educazione, mentre da prima l'aveva riguardata siccome fonte di schiavitù e di corruzione e distruttiva della natura. Inoltre l'autore ha dimenticato che il primo e vero fattore della propria educazione, è l'alunno medesimo (1), essendochè essa debb'essere opera veramente sua, della sua intelligenza e libertà, e non della cieca ed inconsapevole natura; deve rampollare dall'interiore attività

(1) *Lettera a Cristoforo e Beaumont*, pag. 34, 35, ediz. Amsterdam 1763.

del suo spirito, e non già essergli meccanicamente aggiunto dal di fuori. Lo sviluppo delle potenze e dell'organismo, abbandonato al processo inconsapevole e necessario della natura, non è educazione nel vero senso della parola: l'alunno deve averne coscienza, accompagnarlo col suo pensiero e colla sua volontà, rivolgerlo ad un ideale preconosciuto: allora soltanto si educa. Però se l'alunno è il primo e vero fattore della propria educazione, non ne è l'unico ed assoluto, bensì abbisogna dell'intervento dell'educatore, il quale cooperi concordemente con lui al medesimo intento e moderi lo sviluppo della sua attività senza punto violentarla.

Facendo qui parola dell'educazione data dagli uomini, viene opportuno ricordare il concetto di Rousseau intorno l'educazione negativa. Muovendo dal principio, che l'uomo è buono per natura e tale rimane finchè una cagione esteriore non venga ad alterarlo, egli ne arguisce, che la vera educazione vuol essere negativa, e non positiva. Egli denomina positiva quella, che tende a formare lo spirito anzi tempo e prima che l'età lo consenta, negativa quella, che prepara alla ragione, ed alle conoscenze mediante l'esercizio dei sensi, e che non dà la virtù, ma previene i vizi, non ci apprende la verità, ma preserva dall'errore, dispone il fanciullo alla conoscenza del vero, quando è in istato di intenderlo, alla pratica del bene, quando è in istato di amarlo (1). Erroneamente egli appella positiva quell'educazione, che forma anzi tempo lo spirito senza la sua conveniente corrispondenza collo sviluppo dell'organismo, mentre è una educazione traviata e fallace. Erra altresì restringendo la vera educazione al solo compito negativo di preservare il fanciullo dal vizio e dall'errore, mentre esso deve procurare e moderare lo sviluppo e l'operare di tutte le potenze. Inoltre se in sentenza dell'autore l'uomo è buono per natura e non porta in sè dalla nascita nessun germe di corruzione, nessuna tendenza al male, egli non abbisogna più dell'opera di chi lo preservi dall'errore e dal

(1) Lo sviluppo della natura è cieco ed inconscio, e non costituisce ancora l'educazione propria dell'io.

vizio, epperò la educazione negativa manca di ragione che la giustifichi.

Veniamo al terzo fattore dell'educazione. L'autore distingue due guise di dipendenza, quella delle cose, che vien da natura, e quella degli uomini, che vien della società. La prima non nuoce punto alla libertà, nè genera vizio di sorta, mentre la seconda essendo contraria all'ordine, è fonte di ogni vizio. « Mantenete il fanciullo nella sola dipendenza dalle cose; voi avrete seguito l'ordine della natura nel progresso della sua educazione » (1). Egli ha dimenticato una terza guisa di dipendenza, la quale è essenzialmente disordinata ed ignominiosa più che ogni altra, quella di chi rinunciando al libero dominio di sè, obbedisce non alle cose esterne, non agli uomini suoi simili, ma alle sue basse voglie, a' suoi ignobili istinti, alle sue malnate passioni. Questa è vera ed ignominiosa schiavitù. Ma venendo alla dipendenza sociale, si può egli sostenere da senno, che essa sia sempre e sotto ogni riguardo distruttiva della nostra libertà individuale, offensiva della nostra dignità personale? Occorre fare una distinzione assai rilevante. Sonvi due sorta di dipendenza sociale, profondamente diverse. Vi ha la dipendenza di chi soggiace ai voleri ed ai capricci altrui qualichiesiano, fino a perdere il diritto alla verità, alla felicità, alla virtù, fino a sacrificare la sua dignità d'uomo, la sua libertà di essere personale. Questa è dipendenza ignominiosa e servile, ma la società ben ordinata non solo non la esige, ma la esclude e la riprova. Evvi la dipendenza di chi obbedisce alla legge direttiva della comunanza sociale, perchè ed in quanto essa è conforme alla equità, al giusto ed all'onesto, ai principii della retta ragione; e questa dipendenza non umilia, non ci rende schiavi, perchè dettata dalla ragione, voluta dalla natura. È un pronunciato della ragione, è un precetto della natura, che il discepolo dipenda dal maestro, prestando fede alla autorevole parola di lui ed obbedendo a' suoi giusti consigli, che il cultore di una scienza dipenda da chi è valentissimo in altra disciplina collegata colla sua, che

(1) *Emilio*, tom. 1, pag. 121, ediz. Parigi 1831.

l'inesperto si rimetta al giudizio di un uomo perito in una determinata arte, che una classe sociale dipenda dalle altre per ritrarne i necessari servizi.

Tutti e tre i divisati fattori dell'educazione debbono mirare allo stesso scopo, che è quello medesimo della natura, riconducendo ogni cosa a quelle disposizioni primitive, che portiamo con noi dalla nascita, agli istinti originarii dell'uomo naturale, val quanto dire all'amore di se solo, della sua conservazione, della sua libertà ed indipendenza. Quando essi cospirano in armonico accordo a questo medesimo scopo, allora soltanto riesce perfetta l'educazione. Se non che questa perfezione torna impossibile, essendochè i tre fattori non solo differiscono, ma stanno fra di loro in conflitto ed in continuo antagonismo. L'educazione della natura non dipende da noi nè punto, nè poco; quella delle cose dipende da noi soltanto sotto certi riguardi; quella degli uomini è la sola, di cui siamo veramente gli arbitri, ed ancora non lo siamo che per supposizione.

Dacchè adunque riesce impossibile il loro armonico accordo, ci troviamo nell'alternativa di combattere o la natura o le istituzioni sociali: è giuocoforza scegliere tra queste due vie, o formare l'uomo o formare il cittadino, non potendosi ad un tempo fare l'uno o l'altro. L'uomo della natura è tutto per sè, è l'unità numerica ed integra, è l'individualità nel senso assoluto della parola: l'uomo civile non è che una unità frazionaria che trae il suo valore dal rapporto col l'intero, che è il corpo sociale.

Le buone istituzioni sociali sono quelle che fanno meglio snaturare l'uomo togliendogli la sua esistenza assoluta per dargliene una relativa. Colui che nel consorzio civile vuol conservare il primato dei sentimenti della natura, si troverà mai sempre in contraddizione con se medesimo, trascinato in sensi contrarii ed opposti, nè uomo, nè cittadino, inutile a sè ed agli altri.

Qui l'autore si involupa in una intricatissima rete e si divincola inutilmente senza scampo di sorta. Egli pone in conflitto fra di loro i fattori dell'educazione, mentre la contraddizione risiede tutta nella struttura del suo ragionamento. Vorrebbe l'educazione esclusiva della

natura, ma si trova di fronte ad una impossibilità assoluta: fa luogo all'educazione sociale, ma la trova inconciliabile coll'altra: così vorrebbe la logica che si arrestasse a questo punto senza parlar più che tanto dell'educazione, come di cosa disparata, ma egli tira avanti a dispetto della logica nel suo inestricabile labirinto. Egli esagera il divario, che intercede fra i tre fattori dell'educazione tanto da renderla pressochè impotente a riuscire ad un felice successo, poichè l'educazione della natura non dipende punto da noi e quella degli uomini e delle cose non è in nostro sicuro potere. Oltrechè differenti, egli reputa opposte e contrarie fra di loro queste tre guise di educazione, ma lo asserisce e non lo dimostra punto; e ne trae una conseguenza, che manca di logica, giacchè da ciò che l'educazione della natura non dipende da noi, quella delle cose dipende soltanto sotto certi riguardi e quella degli uomini soltanto per supposizione, io non vedo per niente, che logicamente ne consegua, che non si possa formare ad un tempo l'uomo ed il cittadino.

Muovendo dall'erroneo principio, che la società è contro natura, Rousseau ne arguisce che l'uomo va educato per sè e non per la convivenza sociale. Questa sentenza merita una speciale disamina, perchè taluno potrebbe reputarla conforme alla dottrina pedagogica da me professata. Anch'io tengo per fermo e ripetutamente ho pronunciato, che il fine dell'educazione va ricercato nell'alunno e non fuori di lui nella società, che esso cioè va educato per se stesso ossia come persona, e non come cosa e mezzo ai voleri altrui. Ma questa sentenza ha un significato ben diverso da quello che ha nella mente di Rousseau, perchè discende da un principio affatto differente dal suo. Io non muovo dal principio, che la società snatura l'uomo, bensì dal concetto che l'uomo è persona, e quindi fornito di tal dignità che ripugna alla sua natura l'essere trattato come cosa, come un bruto irragionevole, ed è rivestito di tali diritti che nessuna autorità umana, nè domestica, nè sociale può calpestare. Ma ad un tempo io sostengo contro di lui, che la società non solo non contraddice alla natura, ma ha suo fondamento nella essenza medesima dell'uomo, il quale essendo persona, cioè soggetto

intelligente e libero, si stringe in comunanza di intendimenti e di voleri coi proprii simili, ed è principio fondamentale di società questo, che tutti si prestino vicendevoli servigi e si sorreggano nel conseguimento della perfezione finale, ma ciascuno sia rispettato nei suoi diritti naturali e nella sua dignità umana. È adunque vera la sentenza che l'uomo va educato per sè e non per la società, intesa nel senso che l'alunno debb'essere educato come persona, come essere intelligente e libero, non già perchè diventi mero strumento e schiavo della società o domestica, o civile, o politica; è falsa nel senso di Rousseau, che cioè l'uomo va educato tutto per sè e pel suo interesse individuale, niente per gli altri, sciolto da ogni vincolo coi proprii simili, in una indipendenza solitaria e sconfinata, come se ciascuno bastasse a sè solo. L'individualismo egoistico ed il socialismo oppressivo sono due estremi, che contraddicono agli intendimenti della natura, la quale mentre chiama gli uomini alla convivenza sociale, vuole ad un tempo salva la personalità di ciascuno.

Qui giova ricordare l'incoerenza che si manifesta su questo punto tra l'autore dell'*Emilio* e l'autore del *Contratto sociale*. La dottrina politica di Rousseau posa su questo pronunciato, che l'individuo ha da sommettere il proprio volere ed operare alla volontà della maggioranza, come a legge suprema incontrastabile, sacrificando al bene comune il suo individuale interesse sino ad essere costretto colla forza, quando vi si mostrasse riluttante. È questa la più rigorosa formola del socialismo. Ma, passando dalla scienza politica alla pedagogica, egli salta di botto dal socialismo oppressivo all'individualismo licenzioso e selvaggio, sostenendo, che il fanciullo va educato ad una indipendenza assoluta ed antisociale. Così l'alunno cresciuto nella libertà più sfrenata e nel più brutale egoismo, diventerebbe poi schiavo dello Stato, povero strumento della grande macchina sociale.

Sempre partendo dal principio, che lo stato naturale e le istituzioni sociali fanno a cozzo fra di loro, il nostro autore ne arguisce, che l'alunno va educato come uomo in astratto, esposto a tutte le eventualità della vita, senza verun riguardo a questo o quell'altro

stato sociale determinato, in cui sia chiamato a sviluppare le sue attitudini personali. Nell'ordine della natura, egli avverte, gli uomini essendo tutti eguali, la loro comune vocazione è lo stato d'uomo, e chiunque è ben educato per questo stato, lo è altresì per quelli che vi si riferiscono. Per contro nello stato sociale, dove tutti i posti sono segnati, ciascuno va educato per il suo proprio e se lo abbandona non è più atto a nulla, sicchè l'educazione giova soltanto a condizione che la fortuna si accordi colla vocazione di questo; in ogni altro caso nuoce all'alunno. Inoltre egli volge uno sguardo alla società del suo secolo e scorge che non vi è più nè patria, nè cittadini, nel vero senso della parola; che i collegi sono istituti ridicoli; che l'educazione del mondo non forma che ipocriti ed egoisti; che tutto è incertezza, confusione, mutabilità vertiginosa e nessuno è sicuro del dimane. A che adunque educare il fanciullo in guisa che occupi un posto suo proprio nella società, se questo mondo sociale vacilla sulle sue basi e sta crollando da un momento all'altro? Agguerritelo contro tutto e contro tutti, fatene un uomo libero, coraggioso, tetragono ai colpi dell'avversità, preparato ad ogni vicenda, educate l'uomo; ecco tutto.

Questa sentenza dell'autore presa in un certo senso è vera, falsa invece quale egli la intende. L'alunno va riguardato come uomo in genere e come soggetto individuo. Come uomo egli possiede un'essenza, che gli è comune co' suoi simili e si mantiene sempre identica ed immutabile in tutti i tempi e luoghi, in tutte le condizioni sociali, epperò va coltivata e sviluppata nel fanciullo l'umanità. In questo senso conveniamo con Rousseau, che dell'alunno occorre formare l'uomo astratto preso nella sua comunissima e generale essenza. Ma il fanciullo è altresì soggetto individuo, che appartiene ad una data famiglia, ad una data nazione, che vive in un dato secolo ed è fornito di attitudini speciali tutte sue proprie, le quali determinano la sua vocazione per un determinato genere di vita ed è chiamato ad occupare un posto suo proprio nel mondo sociale: per conseguente va altresì educato secondo le sue aspirazioni individuali, ed abbisogna perciò di una coltura e di un ammaestramento affatto

speciale, ordinato alla condizione ed all'ufficio sociale, per cui è fatto. In questo senso sbaglia Rousseau, che vuole educato l'uomo esclusivamente astratto, senza verun riguardo ad uno stato sociale. Egli viene con ciò a sopprimere la vivente individualità dell'alunno, sacrificandola ad una morta astrazione, qual è l'uomo in genere, e dimentica il grande principio pedagogico, doversi l'opera educativa attemperare alle attitudini generali ed al carattere dell'alunno.

L'autore asserisce, che « chiunque sia ben educato per lo stato d'uomo, non può male adempiere gli altri stati, che vi si riferiscono. Che si destini il mio alunno alla spada, alla Chiesa, al foro, non mi importa. Prima della vocazione dei parenti la natura lo chiama alla vita umana. Vivere è il mestiere, che voglio insegnargli. Uscendo dalle mie mani egli non sarà, ne convengo, nè magistrato, nè soldato, nè prete. Sarà primamente uomo; tutto ciò che un uomo debb'essere, saprà esserlo all'uopo tanto bene, quanto chicchessia, e la fortuna avrà un bel fargli mutare di posto, egli sarà sempre al suo proprio » (1).

Non è punto ammissibile, che il fanciullo educato come uomo astratto sia per ciò stesso educato per ogni stato sociale, essendochè l'uomo in genere è profondamente diverso dall'individuo reale e vivente, il quale occupa un posto suo proprio nella società ed ivi svolge le sue attitudini personali. L'uomo astratto non vive, non opera, non adempie un compito sociale nel mondo sociale.

Affinchè l'alunno valga ad adempiere quell'ufficio sociale, a cui è da natura chiamato, occorre che venga ammaestrato mediante una educazione corrispondente, affatto speciale. Il medico, il magistrato, il sacerdote non esce fuori come per incanto dall'uomo astratto, come Minerva balzò di tutto punto armata dal cervello di Giove. L'autore conviene, che l'alunno uscendo dalle sue mani non sarà nè magistrato, nè soldato, nè prete. Ciò vuol dire, che l'alunno dopochè avrà compiuta l'educazione, che gli avrete data voi, passerà ad un'altra

(1) T. 1, pag. 22.

specie di educazione, che lo prepari alla carriera di magistrato, di soldato, di prete (giacchè di per sè non riuscirebbe a tanto); riconoscete adunque che l'educazione dell'uomo astratto è insufficiente ed incompiuta. Se non che qui ci troviamo di fronte a due specie di educazione, quella dell'uomo astratto, sostenuta da Rousseau, e quella dell'uomo individuo e sociale, riconosciuta anch'essa necessaria. Diremo noi, che quella debba precedere, questa susseguire? Tale dovrebbe essere il concetto dell'autore, ma il concetto non è conforme a verità. Poichè siccome l'uomo astratto e generico non esiste in sè, ma sussiste nell'individuo e ne è inseparabile, così riesce impossibile ed irragionevole l'educare prima quello, poi questo, e l'uno inseparabile dall'altro: perciò ragion vuole, che nell'uomo si svolga e si educi ad un tempo l'umanità e l'individualità.

Veniamo all'esame delle ragioni dedotte dalle condizioni della società contemporanea. « Avuto riguardo alla mobilità delle cose umane, allo spirito inquieto ed agitatore di questo secolo, che tutto rovescia ad ogni generazione, si può forse concepire un metodo così insensato quanto quello di allevare un fanciullo, come se mai non dovesse uscire dalla sua camera e sempre dovesse essere circondato da' suoi? Se l'infelice muove un sol passo sulla terra, se discende di un solo grado, è perduto » (1). Queste osservazioni non dimostrano per niente la tesi sostenuta dall'autore. Forsechè l'educazione propria di uno stato sociale determinato importa, che l'alunno fatto adulto e maturo di età, sempre se ne viva rinchiuso entro il tetto paterno, sempre circondato da' suoi? Lo asserisce l'autore, ma non lo dice in sul serio. O forsechè essa va riservata ad un'epoca di là da venire assai più fortunata della nostra, in cui questo mondo sociale sia crollato dalle sue basi, e risorga radicalmente innovato, quale lo va sognando l'autore, sempre calmo e quieto come mare in bonaccia, non mai sconvolto da spiriti agitatori e turbolenti? Vana illusione: una seconda età dell'oro non ritornerà mai per volger di secoli. Vi fosse pur dato

(1) T. 1, pag. 24.

di ricomporre ed innovare la società quanto e come vi aggrada, i suoi stati particolari non iscompariranno mai, perchè essa si compone non di uomini astratti e generici, ma di individui viventi, che avendo sortito da natura abitudini personali loro proprie, sono perciò portati chi a questo, chi a quello stato sociale, a tale o tal altro genere di vita. Facciamo l'ipotesi affatte opposta; immaginiamoci che gli uomini tutti vadano qua e là errando dispersi e solitarii per le selve; allora anche gli stati sociali saranno scomparsi, non più nè scienziati nè artisti, nè medici, nè magistrati, nè sacerdoti, nè soldati, nè liberi professionisti, nè operai; ma allora non vi sarà più neanche società, epperò di educazione qualunque siasi, vuoi dell'uomo astratto, vuoi dell'uomo individuo, non parliamone più. Siamo in quello stato di natura selvaggia ed animalesca, in cui, secondo l'autore, non vi sono che bisogni da appagare sotto pena di morire di fame, non vi sono che nemici da cui difendersi sotto pena di rimanere uccisi, e l'educazione di un uomo selvaggio, come egli afferma, si fa da sè, senz'chè altri vi si immischii.

Vi ha però nel passo dell'autore un punto, che richiama la nostra attenzione in modo speciale. Egli accenna alla mutabilità delle cose umane, la quale ci espone a continui inconvenienti, e non consente che altri prosegua in quello stato sociale, per cui si è avviato. Giustissima avvertenza e confermata portroppo da una dolorosa esperienza. Un rovescio di fortuna, un capriccio della sorte, un'ingiustizia impreveduta può sbalzarci fuori di quel posto sociale, dove la natura medesima e le nostre attitudini personali ci avevano giustamente collocati; ed oggidì appunto noi ci troviamo di fronte ad una spaventevole falange di spostati, che costituisce un problema sociale assai duro a risolversi, perchè implicato nel socialismo. Ma che perciò? La mutabilità inesorabile delle umane vicende prova, che l'alunno va mediante una saggia educazione, comune a tutti, preparato alle eventualità della vita ed agguerrito contro gli inevitabili disastri, ma non dimostra punto, che ciascuno non debba essere educato come conviensi a quello stato sociale, a cui è chiamato. Tolta questa educazione personale, tutte le vocazioni indivi-

duali sarebbero o tradite, o falsate, e la società conterebbe tanti spostati, quanti individui ha nel suo seno.

Noi abbiamo delineato ne' suoi tratti generali il concetto dell'educazione, secondo la mente di Rousseau, ed ora giova chiarire come ad esso faccia corrispondenza il suo concetto dell'educando. L'alunno da lui ideato sotto il nome di Emilio, è una figura, che ha dell'eccentrico, dello strano, del chimerico, come l'educazione, quale egli la intende, ha alcunchè di contraddittorio e d'impossibile. Emilio non ha famiglia, non ha patria, non ha condizione sociale. Fanciullo siffatto dove lo troveremo noi? Non certo nel mondo della realtà: è una creazione fantastica, un trovatello della natura, una creatura umana eccezionale, che il cieco caso può avere sbalzato fra le boscaglie di una deserta foresta. Del che non abbiamo ragione di stupire, ricordando che Rousseau vagheggia l'uomo selvaggio ed ha buttato fra i trovatelli tutti e cinque i suoi figli (1). Ognun vede, che in tal caso l'educazione umana non avrebbe più per oggetto del suo magistero il fanciullo, il quale appartiene al consorzio umano, e vive in mezzo alla società di tutti i tempi e luoghi, ma si sciuperebbe intorno ad un miserabile.

Il nostro autore vuole un alunno non quale glielo presenta la grande famiglia umana, qualunque esso siasi, ma scelto a suo gusto e fatto secondo il cuor suo, un alunno nato in clima temperato, di spirito volgare, di famiglia agiata o doviziosa, di temperamento sano e robusto. Ciò vorrebbe dire, che tutti i fanciulli, nei quali non si avverano siffatte condizioni da lui richieste, non hanno ragione di essere educati, sicchè anche nel campo educativo vanno separati gli eletti dai reprobì, e l'educazione non sarebbe un diritto di tutti, ma un privilegio di pochi. Eppure Rousseau aveva giustamente asserito, che tutti nasciamo deboli, sproveduti di tutto, ignoranti, epperò bisognevoli di forza, di assistenza, di discernimento senza eccezione di sorta, e che siffatte cose, le quali ci tornano

(1) Vedi il *Frammento dell'educazione* di Gino Capponi, pag. 8, dove è tratteggiato il carattere di Emilio.

necessarie nell'età adulta, non ce le dà la natura, ma l'educazione. Quanta incoerenza nel processo del suo pensiero! È bensì vero, che egli pone il caso, in cui fosse chiamato a scegliere fra gli alunni quello, che più gli talenta, ma il giudizio sfavorevole, che pronuncia intorno tutti gli altri fanciulli dissimili dal suo eletto, ne tradisce il pensiero.

Per alunno egli sceglie primamente uno spirito comune, una intelligenza dozzinale, un povero di ingegno, perchè soltanto gli spiriti volgari abbisognano di essere coltivati, mentre le intelligenze elette e potenti si educano da sè anche nostro malgrado. Questo pronunciato presenta una certa quale speciosa apparenza di verità, ma è realmente erroneo. Certo è, che le umane intelligenze riguardate nella loro tempra e nel loro grado di energia sono disparatissime per natura: ciò vuol dire che vanno diversamente coltivate a seconda della diversa loro forma, ma nessuna basta a sè, nessuna vale a provvedere da se sola al proprio sviluppo, tutte abbisognano dell'opera educativa, che le soccorra, le sorregga, le mantenga sulla retta via. I poveri di spirito e scemi di mente, che stanno ancora al di sotto della sfera comune, rimarrebbero pressochè abbruttiti per tutta la vita senza la virtù ispiratrice dell'apostolato educativo, come gli ingegni singolari e sublimi, che trascendono di gran lunga la mediocrità, nel periodo del loro primo sviluppo e della loro formazione, non sono ancora tanto sicuri di sè e tanto potenti da non abbisognare di una saggia parola, che li scorga sul retto cammino.

Aggiunge l'autore, che la perfetta coltura umana non in qualunque regione della terra può essere raggiunta; che soltanto nei climi temperati gli uomini sono tutto ciò che possono essere; che l'organismo del cervello è meno perfetto nei climi estremi, e che perciò sceglierà il suo alunno in una zona temperata, per esempio in Francia. Che vi corra un certo rapporto tra la temperatura del clima e la coltura de' suoi abitanti, è cosa vera, ma non nel senso inteso dall'autore e nelle conclusioni che ne trae. Il diverso clima può dare alla coltura ancora una diversa forma, un colorito, una

impronta diversa, ma non alterarne la sostanza, non costituirne la maggiore o minor perfezione. Per conseguente l'educazione propria degli abitanti di una regione terrestre non può essere tenuta siccome più compiuta e più felice di un'altra. Tutte le zone della terra vanno gloriose di uomini grandi nel campo delle scienze, delle lettere, delle arti, della civiltà. È poi cosa singolare questa, che l'autore ha scelto il suo alunno nel clima temperato, perchè quivi soltanto diventerà tutto ciò che un uomo può essere, mentre essendo uno spirito volgare e comune, non potrà diventare un gran che.

Il povero (egli prosegue) non abbisogna di educazione: quella del suo stato è forzata. Scegliamo adunque un ricco ed avremo fatto un uomo di più, mentre un povero può divenir uomo da sè, esposto a tutte le eventualità della vita. Che il povero debba essere abbandonato alla sua sorte già per se stessa infelice, senza una saggia e morale educazione che lo conforti in mezzo alle durissime prove della sua disgraziata esistenza e lo salvi dall'abbruttimento del vizio e dell'ignoranza, è tal sentenza che non dovevamo aspettarci da un autore, il quale in tutti i suoi scritti ostenta il più sconfinato spirito democratico. Per buona ventura la enorme falsità del suo concetto pedagogico è universalmente detestata. L'educazione popolare, e specialmente delle classi povere e diseredate, è una necessità imperiosa, riconosciuta da tutti, sentita dalla pubblica coscienza, siccome il primo fattore dell'umanità.

Infine fra le disposizioni richieste nel suo alunno egli annovera un temperamento sano e solidamente costituito, e dichiara di non occuparsi nè punto nè poco di un fanciullo malaticcio e tristanzuolo, campasse pure una vita ottuagenaria. Ma forsechè i poveri bimbi che hanno da natura sortito un corpicciuolo sofferente, non hanno maggior bisogno delle nostre provvide cure, maggior diritto alla nostra opera educativa? Qui Rousseau mostra di non aver cuore, ed un educatore che non ha cuore mi ispira diffidenza e sospetto. Si è preteso, che l'educazione moderna deve a' suoi principi

pedagogici quell'alito di vita novella che l'ha rigenerata (1). Se fosse vera tale pretesa, la nostra età non andrebbe gloriosa di tanti istituti educativi che la potenza del cuore e della carità cristiana ha saputo creare a pro' di quegli infelici fanciulli, che dalla natura più matrigna che madre ereditarono un miserando organismo. Anche su questo punto Rousseau si ispira alla guasta civiltà, tanto da lui esaltata, dell'antica Sparta, dove i fanciulli nati storpi e deformati che non avrebbero potuto servire allo Stato, venivano per ordine della repubblica precipitati giù dal Taigeto.

Insegna la scienza pedagogica, che l'educazione percorre diversi stadii ed assume forme diverse corrispondenti ai successivi periodi, per cui passa l'alunno, nel corso del suo progressivo sviluppo, per guisa che esso si conformi all'indole propria di ciascuno. Attenendosi a questo principio pedagogico, il nostro autore partisce l'educazione in quattro periodi successivi, assegnando a ciascuno un compito suo proprio, siccome ci venne notato più sopra: ma la sua divisione contrasta alla natura, perchè spezza quell'unità e continuità di vita, che la persona dell'alunno conserva in mezzo alle varie e molteplici forme del suo progressivo esplicamento. Così il secondo periodo educativo, che secondo lui si stende dal secondo al dodicesimo anno di età, non presenta una impronta sua propria, perchè avviluppa in sé diversi periodi che andrebbero distinti, fra gli altri quello in cui spunta il lume della ragione, il quale sorge ad illuminare di nuova luce tutto il mondo interiore dell'anima. Similmente non è conforme alle leggi direttive dello sviluppo psicologico quel rimandare la coltura della ragione all'età dai tredici ai quindici e l'educazione sociale, morale e religiosa all'età successiva, mentre tutte queste potenze proprie dello spirito assai prima già

(1) È cosa che conforta il vedere, come ai giorni nostri va pigliando incremento ed è promossa con santo ardore l'educazione emendatrice in servizio dei fanciulli deficienti per natura; e fra i nuovi istituti frenastenici va lodevolmente ricordato quello, che primo sorse in Italia, fondato dal prof. Gonnelli-Cioni a Chiavari nel 1888.

fanno mostra di sè e si svolgono non punto in tempi diversi o successivi, ma congiuntamente insieme.

Delineato il concetto dell'educazione, riguardata nel suo aspetto generale e speculativo, l'autore passa a tradurlo in atto ponendo mano all'opera. Egli aveva proscritto l'educazione positiva, siccome quella che comprime ed impaccia nella sua naturale espansione la libera attività dell'alunno; ma venendo al fatto non riconosce più una linea netta di separazione tra l'educazione positiva e la negativa, tantochè la sua opera educativa riesce una continua azione sull'animo del suo Emilio. Mentre raccomanda alle madri di conservare la forma originale impressa da natura al loro bimbo, le esorta ad impadronirsi del neonato ed a non lasciarlo più mai fino a che sia uomo fatto, e di se stesso scrive, che non perderà mai un momento di vista Emilio fino a che non abbia più bisogno di lui (1).

L'educazione del bambino incomincia tostochè egli apre gli occhi alla luce del giorno. Così opinando, l'autore non ha avvertito che avvi un'educazione, la quale precede la nascita stessa, giacchè la madre ha un santo dovere da compiere verso il nascituro, che porta in seno, provvedendo al suo avvenire mentre si inizia al solenne ufficio della maternità. Qui appunto avrebbe dovuto affacciarsi alla sua mente il problema, come mai la madre, partecipando della corruzione della società in cui vive, possa concepire e generare una creatura umana, integra e buona, giusta la sua sentenza, che l'uom nasce buono e la società lo corrompe.

L'autore inveisce contro il mal vezzo di imprigionare nello strettoio delle fasce il corpicino del neonato, togliendogli quel libero movimento delle membra di cui sente vivo bisogno; e si scaglia (come già altri non pochi prima di lui, ma nessuno con tanta eloquenza quanto lui) contro quelle madri, che calpestano il sacro dovere di nutrire del proprio latte i loro bimbi, abbandonandoli alle mani mercenarie di una nutrice. « Come la vera nutrice è la madre, così

(1) Tomo 1, pag. 38, 43, 44.

il vero precettore è il padre: si accordino sia nell'ordine delle loro funzioni, sia nel loro sistema; passi il fanciullo dalle mani dell'uno in quelle dell'altro; meglio sarà educato da un padre giudizioso e limitato che dal più valente maestro del mondo... Chi non sa adempiere i doveri di padre, non ha diritto di diventarlo. Non vi ha nè povertà, nè lavoro, nè rispetto umano che lo dispensino dal nutrire i suoi figli ed allevarli lui stesso » (1). Con queste solenni parole egli nobilmente proclama e vendica i diritti ed i doveri della famiglia educatrice, ma ad un tempo scrive la condanna di se medesimo, egli, che aveva rinnegato tutti e cinque i figli suoi, disperdendoli appena nati in mezzo al mondo.

Riconoscendo in modo così riciso e solenne la famiglia educatrice, egli stesso toglie con ciò ogni fondamento al suo principio, che la società contraddice alla natura. Poichè viene ad ammettere, che l'uomo e la donna sono dalla natura medesima chiamati a convivere insieme; tanto è che il dramma del suo romanzo pedagogico si svolge intorno le due persone di Emilio e Sofia, che ei vuole educati l'uno per l'altra. Ed ecco qui già la società nella sua forma più semplice e naturale, nella sua cerchia più umile, più modesta e ristretta: la famiglia; e per conseguente il fanciullo va educato non esclusivamente per se solo, ma altresì per la famiglia, sicchè si formi di lui l'uomo ed il buon padre ad un tempo. Ma forsechè vuole natura, che l'uomo restringa la sua convivenza sociale nel seno della famiglia, sicchè varcando la soglia del domestico recinto, non sia più l'uomo della natura, bensì un essere snaturato e schiavo? Ma che altro è la società civile e politica nella sua immensa ampiezza, se non una molteplicità di famiglie, le quali insieme convivono cospiranti scientemente e liberamente ad un comune intendimento? Se l'uomo è nato fatto per la famiglia, perchè non sarà altresì da natura chiamato alla convivenza civile ed universale, che è niente più che un ordinato insieme di famiglie? Quale mai ragione avete

(1) Tomo 1, pag. 39 e 40.

di condannare le singole famiglie umane a vivere solitarie ed isolate le une dalle altre, segnando un limite irremovibile al loro perfezionamento ristretto nella cerchia domestica? Con qual diritto volete arrestare lo sviluppo della famiglia, che si espande nella pubblica società, più ampia e più potente di vita? Dacchè voi riconoscete, che la convivenza co' proprii simili non è contraria a natura, ma necessaria all'educazione medesima della prima infanzia, la logica più non vi consente di condannare lo sviluppo della vita sociale e sentenziare conforme a natura la società domestica, contraria a natura la società civile. Potrete muover questione, se al vero progresso ed alla vera felicità del genere umano meglio convenga che le genti convivano raccolte in piccoli stati, in modeste confederazioni, in angusti principati, in repubblicette indipendenti, oppure si compongano insieme in potenti e vaste repubbliche, in colossali imperi; ma la società pubblica, qualunque ne sia la forma, sarebbe pur sempre riconosciuta. Nella società civile Rousseau non sa vedere altro che corruzione e disordine da ogni lato, epper ciò ne proclama la distruzione, ma l'uomo solitario da lui vagheggiato, l'uomo anche raccolto tra le pareti domestiche, quale ei lo vorrebbe, forsechè vivrebbe incorrotto ed incorruttibile?

Nella famiglia, accanto al padre ed alla madre del bimbo, l'autore colloca la nutrice che lo alimenti, ed il governatore che lo guidi, e che debb'essere ad un tempo precettore, e discorre dell'una e dell'altro in termini tali da mostrare sino all'evidenza che l'educazione da lui intesa e vagheggiata non è fatta per il popolo, ma riesce un privilegio esclusivo delle famiglie agiate. Egli intraprende il governo di Emilio, ma alla sola condizione che non obbedisca ad altri che a lui, pur mentre onora i suoi genitori, e da questo punto gli sta sempre a' panni nè lo abbandona fino a che lo consegna alla compagnia della sua vita, Sofia, predestinatagli dall'istitutore.

La prima infanzia vive la vita dei sensi fisici e si abbandona inconsapevolmente alle impressioni della natura esteriore. Muovendo da questo principio, Rousseau tratteggia il processo dell'educazione infantile e discorre del modo di collocare il fanciullo in un giusto

rapporto cogli oggetti sensibili, affinchè le prime percezioni gli forniscano i materiali ancora informi delle sue conoscenze, dei pianti e delle grida con cui egli significa i suoi imperiosi bisogni, e come dal linguaggio inarticolato si provi a formarsi a poco a poco la parola articolata. Egli insiste sulla necessità di lasciare, che i fanciulli parlino a loro grado, perchè se venissero spinti a parlare di troppo e troppo presto, la retta e spiccata pronuncia non imparebbero mai, e saranno portati a frantendere il giusto significato delle parole. Vocaboli pochi e ben intesi, ecco il linguaggio dell'infanzia.

Alla sanità ed al rinvigorimento dell'organismo infantile provvede l'igiene mediante un nutrimento vegetale per parte della nutrice, i bagni da prima tiepidi, poi sempre freddi e gelati l'inverno e l'estate, l'aria libera della campagna, i lavori manuali e gli esercizi del corpo. E se il fanciulletto ammala, manderemo noi per il medico? No, risponde ricisamente l'autore, il quale mostra un assoluto scetticismo ed una profonda avversione per l'arte medica. « Mai non chiamando il medico per me, mai nol chiamerò per Emilio, trannechè la sua vita versi in un evidente pericolo, perchè allora egli non può fargli alcunchè di peggio che ucciderlo » (1). Giova pur anco preservare il fanciullo dal sentimento della paura, tanto funesto alla salute, abituandolo di buon'ora alle tenebre, ed avvezzandolo a poco a poco a sostenere lo sguardo di oggetti deformati, brutti, ributtanti, mostruosi, ed a non impaurire davanti a forti ed improvvise detonazioni.

All'anima del neonato l'autore nega non solo ogni conoscenza particolare, ma financo il sentimento della propria esistenza, e riguarda i suoi movimenti e le sue grida siccome effetti meramente meccanici, privi di conoscenza e di volontà (2). Se così fosse, quale mai divario correrebbe tra l'anima del neonato e quella di un bruto? Malgrado il denso velo che nasconde al nostro sguardo la genesi della conoscenza, questo è pure certissimo, che l'anima del neonato non è meramente animale, bensì ha natura essenzialmente umana,

(1) Idem, pag. 54.

(2) Tomo 1, pag. 68.

ossia razionale, e perciò appunto è fornita di potenza e virtù intellettuale la quale sarebbe una vera impotenza, se già non intendesse, nè conoscesse assolutamente nulla e sotto nessuna forma. Poichè in tale supposto riuscirebbe inesplicabile il passaggio da un nulla assoluto di intendere e di conoscere all'intendere e conoscere qualche cosa, e l'educazione stessa tornerebbe impossibile.

LIBRO II: *L'educazione della puerizia.*

Il fanciullo, che già parla e cammina da sè, attinge dall'accorgimento delle proprie forze il sentimento della sua unità individua e vivente e la coscienza di sè, passando dallo stato d'infanzia all'età della puerizia. Da questo punto l'autore lo riguarda come un essere morale. Ognuno vede, che la vita morale non sorge, nè si sviluppa se non è illuminata dalla ragione, che conosce la legge morale, e fondata sulla libera volontà; e per conseguente Rousseau, riconoscendo nel fanciullo un soggetto morale, avrebbe dovuto trattare di proposito della coltura sia della ragione, sia della volontà morale entro quei limiti ed in quella forma che si convengono all'età della puerizia. Per lo contrario egli tiene un procedimento affatto diverso; vuole, come vedremo, negletta nel fanciullo la facoltà del ragionare, ed alla libera volontà sostituisce la forzata dipendenza, alla legge morale la necessità inesorabile delle cose, alla pratica del dovere la ricerca ed il possesso della felicità. Felici e lieti vuole natura i fanciulli, e l'autore si scaglia contro coloro che col pretesto di combattere in essi le malvagie inclinazioni e provvedere ad un lieto avvenire, li opprimono e li martoriano con castighi di ogni sorta, riempiendo di amarezze e di dolori i loro animi innocenti. Egli parla di felicità come se fosse tutt'uno colla virtù, mentre essenzialmente si differenziano l'una dall'altra come l'effetto e la causa, essendochè la virtù risiede nel ben operare, la felicità nel ben essere, sicchè questo è necessaria conseguenza di quello. Ma in che dimora la felicità, e quale via additeremo al fanciullo perchè la raggiunga?

Il desiderio, ragiona l'autore, suppone la privazione, ed il senti-

mento di una privazione è sempre penoso : si è quindi infelici ogni qual volta ci manca la facoltà ed il potere di adempiere il nostro desiderio. Epperò felice è quell'essere in cui il desiderio e la facoltà stanno fra di loro in esatta proporzione e si commisurano. Quindi consegue, che l'umana sapienza, o la via che mena alla felicità, risiede nel diminuire l'eccesso dei desiderii sulle facoltà, per guisa che la potenza e la volontà si compongano insieme in eguaglianza perfetta. Traducendo in altri termini il concetto dell'autore, diremo: si voglia e si desideri tutto quel che si può, e soltanto quel che si può, e saremo felici. Così si corregge e si riconduce al vero suo senso la divulgata sentenza : volere è potere.

Questo perfetto equilibrio tra il desiderio e la facoltà, tra il volere ed il potere, in cui risiede la felicità perfetta, riscontrasi soltanto nello stato primitivo di natura, la quale non diede all'uomo se non i desiderii necessari alla sua conservazione, insieme colle facoltà sufficienti per appagarli, ma ad un tempo mise in fondo alla sua anima, quasi di riserva, altre facoltà virtuali, che si sarebbero attuate da poi secondo i bisogni, e vi aggiunse facoltà superflue, che si sarebbero convertite in istrumenti della sua miseria, mentre ai bruti largì le sole facoltà necessarie. Prima a svegliarsi fra tutte le facoltà latenti è l'immaginazione, che suscita infiniti desiderii e speranze, seguite da disinganni, e mentre il mondo immaginario è infinito, quello della realtà ha i suoi limiti, epperò quello va ristretto, dacchè questo non può essere allargato. Chi fa il voler suo è quegli solo, che per farlo non abbisogna dell'opera altrui, e facendo ciò che vuole, se basta a se solo, quegli è felice davvero. L'uomo veramente libero non vuole se non ciò solo che può, e fa ciò che gli piace.

Rousseau applica questa sua teoria all'educazione della puerizia. Crescete il fanciullo al possesso del suo libero volere, sicchè impari a volere ciò che può ed a fare il voler suo senza dipendere da altri, ed allora soltanto si sentirà beato, per quanto si può esserlo quaggiù. Per educarlo a questo libero dominio di sè, non trattatelo nè con troppo rigore, nè con indulgenza soverchia. La natura lo ha fatto per essere amato e soccorso, non già per essere da noi obbedito

nei suoi capricci e temuto. Niente di più ridicolo di un fanciullo imperioso, altiero, tirannello, mentre riguardato in sè mostrasi tanto debole e bisognoso delle cure altrui. Ma ad un tempo guardatevi dal renderlo timido, codardo, servile; lasciategli l'esercizio della sua libertà naturale, e sempre, in tutto il processo della vostra educazione, fate che egli impari a rassegnarsi alla inesorabile necessità, sicchè si riconosca dipendente non dall'autorità degli uomini, ma soltanto dalla natura delle cose. Così crescerà e diventerà paziente, calmo, tranquillo anche quando non gli verrà fatto di raggiungere l'oggetto del suo desiderio e del suo volere.

Il nostro autore esordiva col riguardare il fanciullo quale un soggetto morale, e in tutta la sua teoria, fin qui esposta, dell'educazione della puerizia manca affatto il concetto morale. Infatti egli discorre di desiderii in generale e della convenienza di commisurarli col potere di soddisfarli, perchè ne consegua la felicità, ma non ha avvertito, che ci son desiderii leciti, giusti ed onesti, che vanno adempiuti il più od il meglio che per noi si possa; sonvene altri riprovevoli e disformi dalla legge morale, ed essi non vanno soddisfatti, quand'anche si abbia il potere di appagarli; sonvene altri affatto indifferenti ed estranei alla legge morale; infine altri, come l'ideale della perfezione, non possono pienamente tradursi in realtà, nè tuttavia vanno rigettati. Occorre quindi un criterio morale, che ci diriga nel discernimento di queste differenti specie di desiderii, e tale criterio manca affatto nella teoria dell'autore. Similmente egli parla di libera volontà, siccome fonte di felicità; ma la volontà non è facoltà morale, se non si dà una legge morale, che la governi, e di questa legge morale egli tace affatto. Dirà forse, che la legge morale sta nel dovere, che abbiamo di misurare i nostri desiderii alla stregua del nostro potere? Ma la legge morale è fondata in natura: ora se la natura, in sentenza del nostro autore, coll'averci innestato accanto alle facoltà necessarie facoltà virtuali e superflue, ci porta essa stessa a desiderii eccessivi e smodati, come mai potrà imporci il dovere di moderarli e ristringervi entro i confini del nostro potere? O forse sarà legge morale quella, che impone al fanciullo di rico-

noscere la sua dipendenza dalle cose, di rassegnarsi alla necessità inesorabile della natura? Ma perché è per me un dovere morale di rassegnarmi alla ferrea necessità? Perché non piuttosto maledire e bestemmiare la natura, la quale mi ha dato facoltà, che formano la mia infelicità e miseria? Forseché i doveri, che mi incombono verso me stesso, verso i miei simili, verso Dio, e che costituiscono tutta la mia vita morale, consistono nel rassegnarmi alla necessità delle cose? Santa è la rassegnazione, ma debb'essere una virtù ispirata dalla coscienza del dovere, non una necessità meccanicamente imposta dal sentimento della nostra impotenza. La rassegnazione vera riconosce al di sopra della necessità ineluttabile delle cose una mente divina direttrice dell'universo e conforta la lotta della vita presente colle speranze della vita futura.

Sentenzia Rousseau, che i fanciulli fino all'età di dodici o quindici anni ancora, non sanno fare discernimento tra il giusto e l'ingiusto, tra l'onesto ed il disonesto; epperò fa riciso divieto di annastrarli intorno il dovere e l'operare morale, di indurli ad obbedire ai nostri comandi, di infliggere loro dei castighi, e vuole che siano abbandonati alla sola guida dell'esperienza, dalla quale come unica maestra di moralità, imparino per prova a piegarsi alla necessità inesorabile delle cose, a lottare contro gli ostacoli e convincersi, che vi sono forze ineluttabili, contro cui si sentono impotenti (1). Davvero quel pronunciare crudamente, che i fanciulli già pervenuti a puerizia mai non devono sentire dalla bocca del maestro la santa parola del dovere, come se le loro fronti non fossero irrag-

(1) Il pensiero dell'autore è riciso ed esplicito su questo punto. « Mantenetevi il fanciullo nella sola dipendenza dalle cose... L'esperienza e l'impotenza devono esse sole tenergli luogo di legge... Il vostro fanciullo niente deve ottenere, perchè lo dimanda, ma perchè ne ha bisogno, niente deve fare per obbedienza, ma solo per necessità, così i vocaboli *obbedire* e *comandare* saranno proscritti dal suo dizionario, più ancora che quelli di dovere e di obbligazione; ma quelli di forza, di necessità, di impotenza, di costringimento vi devono occupare in cospicua parte... Non date al vostro alunno lezioni verbali di nessun genere; egli non deve riceverne che dall'esperienza » (tom. 4^o, pag. 121, 129, 136).

giate dal sole dell'intelligenza, e che vanno abbandonati alla cieca forza della ferrea necessità come irragionevoli bruti, è tal sentenza che si direbbe proferita non da un pensatore, quale è Rousseau, ma da un uomo sfornito del più volgare criterio. È questa forse la più infelice pagina del suo *Emilio*, perchè suona una profonda offesa alla dignità morale dell'alunno. Se avesse asserito, che nell'età della puerizia la ragione ancora non è disvolta a segno da comportare un insegnamento morale rigorosamente teorico ed astratto, avrebbe detto una buona e bella verità pedagogica; ma egli nega a dirittura al fanciullo la facoltà del discernimento morale e sostituisce alla conoscenza del dovere l'esperienza della necessità, alla libertà del volere la forza inesorabile (1). Egli proclama senza esitanza, che i fanciulli devono essere educati a riconoscere nei genitori e negli istitutori non già un'autorità morale, a cui obbediscano per dovere, ma una forza superiore, a cui non possano opporre resistenza ed imparino di tal modo, che essi sono deboli creature in balia del più forte (2). Gli è così che si educano i fanciulli non alla scuola della ragione, che giustifica l'autorità e spiega il dovere, ma alla scuola della forza, che opprime il debole: l'educazione è fatta maestra di schiavitù. Ma allora che cosa ne è del principio tanto altamente e ripetutamente da lui proclamato, che la natura ha creato l'uomo per la libertà ed indipendenza assoluta? Egli condanna e proscrive ogni autorità umana, perchè l'obbedire all'autorità è un rinunciare alla propria libertà, e poi incatena l'uomo al ferreo giogo di una ineluttabile necessità, rendendolo schiavo non degli uomini, ma delle cose irragionevoli e cieche nel loro fatale andare.

Rousseau nega al fanciullo la facoltà del discernimento morale e vuole, che egli impari dalla sola esperienza a piegarsi al giogo della necessità delle cose siccome dall'unica e sovrana norma della vita, ed a riconoscere nei genitori e nell'educatore non già un'autorità morale, che comandi il dovere, ma una forza superiore, che soverchia

(1) « Conoscere il bene ed il male non è affare da fanciullo » (t. 1°, pag. 132).

(2) T. 1°, pag. 134.

la sua debolezza. Ma l'esperienza è lì, che smentisce opinione siffatta. Poniamo il caso di un fanciullo ingiustamente accusato di avere mentito. Egli se ne mostra offeso e vi dimanda: perchè mi avete punito di una menzogna, che non è uscita dalla mia bocca? Or bene questa semplicissima e naturale dimanda fa manifesta queste tre verità: 1° che egli riconosce essere cosa malvagia il mentire; 2° che non *doveva* essere punito (ecco l'idea del giusto e dell'ingiusto); 3° che vi è una norma, la quale regola le azioni sue e quelle di chi lo ha punito, e che tale norma non è l'arbitrio, la necessità, la forza, ma la giustizia. Quel bandire dal dizionario del fanciullo la parola *dovere*, quell'educarlo a riconoscere, che tra lui e chi gli sovrasta non corrono altri rapporti se non quelli che passano tra il debole ed il forte, è un fare dell'educazione la maestra della schiavitù. Di tal modo avremmo nell'educatore un despota che tratta l'alunno come suo schiavo, sicchè quando si trascorresse tutta l'infanzia e la puerizia sotto il dominio della forza, l'impronta della schiavitù e della brutta necessità rimarrebbe incancellabile per tutta la vita. Poveri noi, se quanti fanciulli frequentano le scuole elementari, fossero educati non alla coscienza del dovere e dell'obbedienza alla sovrana legge morale, ma alla lotta tra il debole ed il forte! Ma buon per noi che questa teoria è tanto enorme, tanto ripugnante all'umanità, da poterci tenere sicuri che non sarà attuata giammai!

Nè l'autore si sta pago di negare al fanciullo ogni concetto di moralità, ma reputa cosa sconveniente il ragionare coi fanciulli, asserendo, che se essi intendessero ragione, non avrebbero bisogno di essere educati. Ma la cosa corre precisamente al rovescio. Se essi non fossero capaci di intendere ragione, la loro educazione tornerebbe impossibile. Certo è che nel ragionar coi fanciulli occorre tener modo e misura e che la loro intelligenza non comporta quel tenore di ragionamenti che si addice all'età giovanile, ma il proclamare ad alta voce, come fa Rousseau: *Non ragionate coi fanciulli*, è un disconoscere il carattere proprio dell'educazione umana, la quale non è opera cieca e meccanica, bensì magistero di intelligenza per parte di chi la amministra e di chi la riceve. L'alunno

deve aver coscienza del suo progressivo sviluppo ed accompagnare colla propria ragione la ragione di chi lo ammaestra. Egli è fornito di intelligenza, che giudica e ragiona, ma che abbisogna di un'altra intelligenza più colta che lo diriga e lo salvi dai travimenti. Perché mai l'autore mostra tanto abborrimento alla coltura della ragione? Lo si direbbe dominato dal sospetto e dal presentimento, che tutto il suo sistema pedagogico architettato con tanta potenza di fantasia e splendore di stile, abbia a cadere in frantumi, quando venisse colpito dalla critica di una retta e severa ragione. Tanto è: ai critici del suo *Emilio* non rispose ragionando, ma aspramente lagnandosi di essere stato e censurato e frainteso (1).

La sentenza pedagogica di Rousseau: *Non ragionate coi fanciulli*, merita di essere viemaggiormente chiarita e discussa, siccome quella che tocca un gravissimo punto riguardante l'educazione intellettuale propria della puerizia. I fanciulli sanno essi ragionare? Sì e no, risponde a questa dimanda il nostro autore: talvolta egli nega loro a dirittura la virtù raziocinativa, tal'altra li fa ragionare per bene e con molta finezza. Egli stesso riconosce di inciampare qui in una contraddizione, e se ne schermisce dicendo, che la contraddizione sta non nelle sue idee, ma nelle sue espressioni (2). Vano sotterfugio; poichè un autore che pensa in un modo e si esprime in un altro, si condanna da sè e non ha più diritto di essere preso in sul serio. Correggendo la sua massima egli consiglia di non attribuire ai fanciulli conoscenze, che non hanno in realtà, facendoli ragionare su cose che non comprendono e di non costringere la loro attenzione a considerazioni che non li toccano in verun modo, come quelle

(1) Giacinto Gerdil, il più profondo e spassionato critico dell'*Emilio*, fu dall'autore accusato di non averlo compreso. Un suo contemporaneo ed amico, Samuele Formey, pubblicava a Berlino (Amsterdam) nel 1764 il suo *Emilio cristiano consacrato alla pubblica utilità*, nel quale ricomponeva l'*Emilio* di Gian Giacomo, spurgandolo di tutte quelle idee, che potevano offendere il sentimento morale e le credenze cristiane (vedi *Souvenirs d'un citoyen* par M. r S. Formey, seconda ediz., Paris, 1791, t. 2°, pag. 131-135). Rousseau se ne mostrò oltre modo irritato ed accusò il Formey di averlo malmenato senza riguardo e d'aver ristampato un'opera, che egli stesso aveva dipinto con così tetri colori.

(2) Tomo 1, pag. 175 in nota.

che riguardano il loro interesse avvenire, la loro felicità e la stima che acquisteranno quando saranno uomini fatti. Qui adunque non si proscrive più il ragionamento dal campo dell'educazione della puerizia, purchè si tenga modo e misura, sebbene non si possa convenire con lui nel rigettare ogni discorso riguardante l'avvenire dei fanciulli che già oltrepassarono il decimo anno di età.

Passando dal ragionamento agli studi proprii della puerizia, il nostro autore li deprime e li sminuisce oltre modo, perchè muove da un concetto intorno la virtù apprensiva de' fanciulli, il quale sta assai al di sotto del vero. In sua sentenza, la loro apparente facilità d'imparare prova che non apprendono nulla. Il loro cervello liscio e pulito rispecchia gli oggetti, ma niente vi rimane, niente vi penetra; essi ritengono i vocaboli, i suoni, le immagini degli oggetti sensibili, ma le idee si ripercuotono e se ne vanno. Essendo impotenti a giudicare, perchè il giudizio esige il rapporto di più idee, per ciò stesso non hanno vera memoria. Tutto il loro sapere sta nella sensazione, niente va sino all'intelletto.

Muovendo da un concetto così basso dell'intelligenza puerile, non è da meravigliare se egli restringe entro limiti troppo angusti e meschini le materie di studio riguardanti la sua coltura. Proscrive dall'insegnamento le lingue classiche antiche, perchè il parlare e lo scrivere latino sono caduti in disuso e sentenza che fino all'età di dodici o quindici anni nessun fanciullo può imparare davvero due lingue. Rigetta siccome inutile lo studio della storia, della geografia e della cronologia perchè va a risolversi in una congerie di vocaboli, di cui i fanciulli non intendono il significato, in una litania di date e di fatti, di cui non comprendono i rapporti. Sostiene, che la geometria insegnata come mezzo di coltura del ragionamento supera l'apprensiva puerile. Condanna l'uso delle favole, sostenendo che esse « possono ammaestrare gli uomini, ma che ai fanciulli va data la verità nuda: copritela di un velo, ed essi non si danno il menomo pensiero di rimuoverlo » (1).

(1) Id., pag. 186.

L'autore, che nella prefazione alla sua opera ragionevolmente insiste sulla necessità di conoscere e studiare per bene la natura propria della fanciullezza, qui mostra in fatto di essersene formato un concetto così basso e meschino da indurci a credere, che un fanciullo già pervenuto all'età di dieci o dodici anni, non sopravanzi l'apprensione di un irragionevole bruto. È cosa di fatto, che un fanciullo in poco più di quattro anni ha imparato pressochè tutto il linguaggio moderno, e non solo tiene a mente centinaia e centinaia di vocaboli, ma intende il significato di ciascheduno e li adopera all'uopo componendoli in proposizioni, frasi e periodi e variandone la desinenza, e che può imparare due o tre idiomi differenti ed esprimere in essi i suoi pensieri. Questo solo fatto prova all'evidenza la potenza intellettuale e mnemonica veramente meravigliosa della puerizia, la quale, insieme coi vocaboli intesi, apprende le idee corrispondenti e le connette in giudizi e ragionamenti. Quindi ben disse l'autore della *Levana*, Gian Paolo Richter: Al bambino parlate sempre come se avesse qualche anno di più. E vuolsi notare, che il fanciullo già porta in sé tutto il suo mondo spirituale.

Chiarito manchevole il concetto dell'autore intorno la virtù apprensiva della puerizia, rimane con ciò dimostrato, che mal si appose rigettando siccome sconveniente alla medesima gli studi delle discipline sovraccennate. Quanto all'uso delle favole, giova avvertire la incoerenza dell'autore, il quale mentre deprime l'intelligenza del fanciullo a segno da negargli perfino la facoltà del ragionare e del discernimento morale, ora lo innalza tanto da reputarlo atto a contemplare la verità nuda e pura da ogni finzione. Il dire che le favole possono ammaestrare gli uomini fatti è un trattare gli uomini quali fanciulli; ed il dire, che ai fanciulli va detta la verità nuda e sgombra da ogni immagine è un trattare i fanciulli quali uomini fatti e maturi. Il vero si è che nella fanciullezza predomina la percezione sensitiva e l'immaginazione sulla ragione e sull'astrazione: il fanciullo pensa e concepisce la verità traverso le immagini e le forme sensibili, mentre l'uomo maturo ed uso alla riflessione, la contempla in se stessa, sciolta dalla finzione, che la copriva di un velo.

Che cosa pensa il nostro autore in riguardo all'educazione morale della puerizia? Già ci venne veduto come egli neghi al fanciullo il discernimento del giusto e dell'onesto e lo voglia educato non ad obbedire all'autorità umana, interprete e consigliera della legge morale e del dovere, bensì a sentire la sua dipendenza dalle cose e sottomettersi alla necessità ineluttabile. Con ciò egli distrugge fin dalle fondamenta ogni educazione morale. Ciò nullameno egli avverte riuscire cosa impossibile il condurre in seno della società un fanciullo sino all'età di dodici anni, senza dargli il benchè menomo concetto intorno ai rapporti tra uomo e uomo ed alla moralità delle azioni umane. Poichè accanto a caratteri calmi e soavi, che si possono condurre assai lungi senza pericolo della loro innocenza, egli ne riconosce altri violenti che sviluppano di buon'ora la loro ferocia, e che perciò vanno frenati per tempo, per non essere costretti ad incatenarli di poi (1). Giusta ed inoppugnabile avvertenza che mette l'autore in contraddizione con se medesimo, il quale aveva sentenziato poco prima (2), che i primi movimenti della natura sono sempre diritti, nè avvi perversità originaria nel cuore umano.

L'idea della proprietà, ecco la prima verità morale che egli vuole insegnata alla puerizia. Non alle persone si attacca il fanciullo, bensì alle cose; egli sente ciò che è suo, ciò che gli appartiene in proprio; i primi nostri movimenti naturali ci portano anzi tutto alla nostra conservazione ed al nostro buon essere. Il fanciullo ha diritto che gli altri siano giusti verso di lui, prima del dovere di essere giusto verso gli altri. Tralascio di notare, che il sentire le cose materiali, le quali giovano alla nostra conservazione, non è ancora un riconoscere ciò che giustamente appartiene a noi e non ad altri, poichè l'istinto della propria conservazione muove anche i bruti irragionevoli; ma quell'asserire, che il fanciullo si attacca alle cose e non alle persone per arguirne, che l'idea della proprietà è la prima verità morale per l'educazione della puerizia, è un vilipendere dura-

(1) Tom. I, pag. 149.

(2) Id., pag. 137.

mente la natura propria di esso fanciullo, il quale mostra tanta simpatia coi fanciulli suoi pari e sente in cuor suo quanto egli debba, non alle cose materiali ed inanimate, ma alle persone che vegliano sulla sua conservazione e con provvido affetto gli sostentano la vita. Egli aggiunge, che una sola lezione morale conviene alla fanciullezza, quella di non far male a nessuno; ma se il primo dovere è quello verso di sè e del suo buon essere, se ha diritto di essere giusto verso di sè primachè verso gli altri, io non so come e perchè si asterrà dal recar nocimento qualunque siasi a' suoi simili, segnatamente quando gli toccasse sacrificare alcunchè del proprio.

Sono poi oltre modo singolari le idee dell'autore intorno la menzogna. L'universale degli uomini e dei pedagogisti ha sempre affermato chè le menzogne vanno riprovate e punite sin dalla prima età; Rousseau invece non si perita di sentenziare, che le menzogne dei fanciulli sono tutt'opera dei maestri (1), e che l'ammastrarli a dire la verità è niente più che ammastrarli a mentire; che essi non mentiscono per natura, ma è la legge dell'obbedienza che li costringe alla menzogna, perchè l'obbedienza essendo penosa, se ne dispensano in secreto il più che possono, e che l'interesse presente di evitare il castigo od il rimprovero la vince sul lontano interesse di dire la verità; perciò non puniteli perchè hanno mentito (2). Non comandate al vostro alunno di dire il vero, perchè lo esponete al pericolo di essere punito obbedendovi. Quasi che fosse cosa lecita ed onesta sacrificare la santa verità al nostro misero tornaconto! Sono idee queste che si confutano da sè, perchè troppo ripugnano alla sana ragione e compromettono l'avvenire dell'opera educativa.

Rifacciamoci da capo. L'autore aveva esordito considerando il fanciullo siccome un essere morale, cioè fornito di intelligenza e di libera volontà. Riconosce, che il periodo il quale corre dalla nascita all'età di dodici anni è il più pericoloso, perchè è il tempo in cui

(1) Altrove, a pag. 206, dice, che il capriccio dei fanciulli non è mai opera della natura, ma di una malvagia disciplina.

(2) Id., pag. 158-160.

germogliano gli errori ed i vizi; perciò ragion voleva, che egli avesse discorso di proposito del modo di educare e svolgere retamente nel fanciullo le potenze razionali dell'intendere e del volere. Per lo contrario egli consiglia senza esitanza di non far nulla o pressochè nulla, per la coltura dello spirito, e lo mostrò col fatto riducendo pressochè a nulla l'educazione intellettuale e morale della puerizia e negando al fanciullo il criterio morale e la facoltà delle idee superiori alla sensazione. Non si tratta, egli scrive, di guadagnar tempo, ma di perderne, abbandonando a se medesimo lo spirito del fanciullo. Esercitate il suo corpo, i suoi sensi, le sue forze, ma tenete oziosa la sua anima più a lungo che si potrà. Se voi riuscirete a condurre sano e robusto sino all'età di 12 anni il vostro alunno senzachè sappia distinguere la sua mano destra dalla sinistra, sin dalle vostre prime lezioni gli occhi del suo intelletto si apriranno alla ragione. Volete voi coltivare la sua intelligenza? Coltivate le forze, che essa deve governare (1). Bisognerebbe ch'ei facesse nulla della sua anima sino a che essa non abbia tutte le facoltà.

Seguendo questo suo concetto egli consacra tutto il rimanente di questo secondo libro a discorrere dei mezzi di crescere sano e robusto l'organismo corporeo del fanciullo. La parte, che riguarda la coltura e l'ufficio dei sensi fisici esterni, è altamente commendevole, perchè vi si riscontrano bellissime verità, vedute nuove ed originali, osservazioni profonde e peregrine, accorgimenti e consigli assai importanti. Ma è giocoforza riconoscere, che egli erroneamente sacrifica la coltura della mente a quella del corpo e dimentica che coll'educazione dei sensi e dell'organismo deve procedere di pari passo quella delle potenze razionali, perchè mente e corpo formano un tutto indisciungibile e vivente nell'umano soggetto. Le potenze razionali dello spirito posseggono una natura tutta loro propria, che essenzialmente le differenzia dalle forze fisiche dell'organismo corporeo, epperò vanno disvolte e coltivate con un mezzo affatto spe-

(1) Id. pag. 139, 140, 198.

ziale e secondo norme loro proprie, sicchè l'intelligenza non viene educata per ciò solo che si esercitano le forze corporee. Di certo le potenze mentali del fanciullo non vanno sviluppate disgiuntamente dalle forze animali, ed alla loro conveniente coltura torna necessaria la coltura dei sensi fisici accompagnata dall'igiene e dalla ginnastica; ma non è men vero, che il lasciare pressochè oziosa l'anima di lui, la quale già nelle puerizia mette in mostra facoltà tutte sue proprie, è un disconoscere quell'intima ed armonica corrispondenza delle due sostanze componenti l'umano soggetto.

Trapasso dal secondo al terzo libro.

Il nostro autore chiude il secondo libro rivolgendo il pensiero sul cammino percorso e posando lo sguardo sul suo alunno nell'atto che esce dalla seconda infanzia o puerizia e tocca le soglie dell'adolescenza. Nel suo Emilio, educato secondo natura, egli si compiace di vagheggiare l'opera delle sue mani; in lui contempla la fanciullezza, che nella maturità sua è giunta al termine del suo sviluppo, ha toccato il sommo della perfezione sua propria. Rousseau lo ritrae sano e vigoroso di corpo, fiorente di salute, esuberante di vita, ben formato della persona, spigliato e sicuro ne' suoi movimenti, dallo sguardo ilare e sereno, dall'occhio attento e giudizioso, libero nel suo portamento, ma non insolente. Ogni suo atto è improntato a naturale franchezza, alieno dal formalismo, dal convenzionale, dall'artifizioso. Semplice e schietto nel suo favellare, parla come sente, senza infingimento, senza importunare altrui con dimande indiscrete e moleste, dice il vero puro qual è, disadorno e spontaneo. Non gli parlate di dovere, di obbedienza, di comando, di obblighi sociali: egli non comprende nulla di tutto ciò: parlategli di libertà, di convenzioni, del mio e del tuo; il suo mondo morale è tutto qui, e non sa più in là. Tutti egli tratta alla pari, confida nel suo simile e ne accetta i favori, ma rimane indifferente alla compiacenza egualmente che al rifiuto. Libero di sè e conoscendo per prova le sue forze, niente intraprende che trascenda il suo

potere e senza uno scopo, sempre appropriando i mezzi ai desiderii suoi. Non dominato dall'immaginazione ancora assopita, vede le cose con calma e quali stanno in realtà. De' giuochi suoi s'interessa come di cose serie, e delle cose serie si occupa come se fossero meri giuochi. Il suo talento, la sua esperienza, la sua destrezza gli conferiscono una superiorità sui coetanei suoi eguali, in mezzo ai quali primeggia guidandoli, governandoli. Rousseau è rapito di entusiasmo davanti a questa figura del suo Emilio, la quale, a dire il vero, se risponde all'ideale della sua fantasia, certamente non si rinviene nel mondo della realtà.

Il fanciullo Emilio non è una persona viva, ma una statua inanimata, a cui manca lo spirito della vita, come alla statua di Pigmalione. Voi non avete mai fatto vibrare nel suo cuore la fibra del sentimento morale; non gli avete mai parlato nè di Dio, nè del santuario domestico, nè della santità del dovere; lo avete incatenato nel mondo delle cose sensibili e della natura fisica, negandogli la luce divina della ragione, la quale illumina il basso mondo dei sensi, schiude il mondo morale, rivela il dovere, ispira il sentimento della dignità umana. Emilio, quale lo ha ritratto e lo vagheggia Rousseau, non è il tipo ideale del perfetto fanciullo; peggio che un'utopia fantastica, è un corpo umano senz'anima razionale, è la natura umana mutila e deformata, nella quale lo spirito dell'uomo interiore è soffocato dall'animalità dell'uomo esteriore, ha parvenza d'un uomo fatto, in realtà è meno che un fanciullo.

Il secol nostro è trasceso all'estremo opposto. Una smania enciclopedica domina nelle scuole; non si conosce più nè modo, nè misura nell'ammaestramento della puerizia. Il povero cervello del fanciullo geme sotto il peso veramente enorme di sfondolati programmi d'insegnamento, ed in mezzo a tante disparate materie di studio si spossa e si confonde. La depressione del pensiero e l'abbattimento dell'organismo sono conseguenza funesta di questo deplorabile sistema d'insegnamento.

LIBRO III: *L'educazione dell'adolescenza.*

Emilio fanciullo è cresciuto sotto la legge della necessità, si è svolto nel mondo delle sensazioni e delle percezioni sensibili. Ora fatto adolescente, passa sotto l'impero di una nuova legge, l'utilità, e la sua ragione da prima sensitiva o puerile progredisce e si trasforma in ragione intellettuale od umana. La ragione sensitiva raccoglie più sensazioni e ne forma idee semplici, la ragione intellettuale raccoglie più idee semplici e ne compone delle idee complesse, onde emerge il giudizio. Ecco il carattere, che distingue l'una dall'altra, l'educazione della puerizia e quella dell'adolescenza. In virtù della nuova legge dell'utilità ogni studio, ogni ammaestramento, ogni disciplina vuol essere riconosciuta e giudicata utile dall'alunno medesimo. *Questo a che giova, a che serve?* Ecco la dimanda, che egli deve mai sempre rivolgere a se medesimo ed al maestro. Anche qui l'autore separa ciò che la natura ha indissolubilmente congiunto nello sviluppo della vita umana, voglio dire l'utile dall'onesto, ed è un procedere contro natura assegnare siccome unica legge direttiva della educazione dell'adolescenza l'utilità, e rimandarne all'educazione successiva della gioventù la legge dell'onestà.

L'autore esordisce osservando, che a dodici o tredici anni l'alunno può assai più di quanto egli desideri e gli abbisogni. Che cosa ne farà di questa esuberanza di forze, di questo tempo più prezioso della vita, che passa così rapido da non ritornare più mai? Egli impiegherà quella e questo in istudi, in istruzioni, in lavori. Veramente qui si asserisce, ma punto non si prova, che proprio in questo anno di età le forze dell'alunno sovrabbondino ai desiderii. Applicando agli studi la legge dell'utilità l'autore osserva, che l'intelligenza umana essendo circoscritta da limiti, non può abbracciare tutte le verità conoscibili, che sono illimitate, epperò non si tratta di sapere ciò che è, ma ciò solo che è utile. Vanno quindi eliminate le cognizioni false, le erronee, quelle, che servono soltanto a pascere il nostro orgoglio, quelle altre, che per quantunque utili richiedono, per essere com-

prese, un intelletto già formato, e che sebbene vere in se stesse, dispongono uno spirito ancora inesperto a pensar falso sugli altri oggetti. Gli studi adunque proprii dell'adolescenza devono ammettere nella propria cerchia quelle sole cognizioni, che realmente contribuiscono al nostro buon essere, siccome quelle, che faranno col tempo dell'adolescente un uomo saggio. Questa opinione dell'autore suscita la gravissima e rilevante questione, se nell'ordinamento scolastico la scelta delle materie di studio debba essere governata dall'esclusivo criterio dell'utile. Alcuni muovendo dalla nota sentenza *Non scholae, sed vitae discendum*, falsamente interpretata, vorrebbero bandite dall'istruzione scolastica tutte quelle discipline, che non valgono ad appagare i bisogni immediati della vita pratica ordinaria; ma costoro dimenticano, che il puro amore della verità, la gioia che si prova alla sua scoperta, il culto disinteressato del sapere rispondono alle native aspirazioni dell'anima umana e vanno perciò tenute in altissimo conto. Qual'è il processo metodico conveniente agli studi proprii dell'adolescenza, secondo l'autore? Trasformate le sensazioni in idee, procedendo grado grado da quelle a queste, poichè i primi passi, che muove lo spirito, hanno sempre per guida i sensi. Nessun libro tranne quello del mondo, essendochè l'alunno, che legge, non pensa, non s'istruisce, ma impara parole e niente più. Eccitate e mantenete la curiosità sua; rendendolo attento ai fenomeni della natura, ma non forzate mai all'attenzione. Presentategli a proposito degli oggetti, e quando lo vedrete raccolto ed intento ad esaminarli, muovetegli qualche breve questione, che però sia sempre alla sua portata e lasciate, che la risolva lui. Niente egli sappia, perchè glielo avete detto voi, ma perchè lo ha compreso egli stesso, sicchè non impari la scienza, ma la inventi; epperò non sostituite mai nel suo spirito l'autorità alla ragione; chè allora non ragionerebbe più; di tutto ciò che vedrà o farà egli vorrà intendere la ragione, niente ammetterà per supposizione. Nel vostro ammaestramento siate chiaro, semplice, freddo; non descrizione, non eloquenza, non figure, non poesia. Non sostituite mai il segno alle cose, se non alloraquando vi riesca impossibile il mostrarle. Al vostro alunno non parlate

ancora degli uomini; non li conosce ancora, ed anche di se medesimo non possiede che una conoscenza assai lontana; lo studio dell'uomo non è ancora fatto per lui, ma è l'ultimo studio dell'uomo saggio e maturo. Egli non è pressochè altro che un essere fisico; continuate adunque a trattarlo come tale. Non abbandonatelo un solo istante; osservatelo, spiatelo senza posa e senzachè se ne accorga, occupatelo, prevenite e provvedete.

Questa teoria metodica dell'autore contiene alcune rilevantissime verità frammiste a molti e gravi errori. Trasformate le sensazioni del vostro alunno in idee; ecco una sentenza, che presa quale suona è radicalmente erronea. Le sensazioni fisiche sono di loro natura animali, epperò particolari, mutabili, soggettive; le idee per contro sono essenzialmente immateriali, epperò universali, immutabili, oggettive; la trasformazione adunque è impossibile. Tanto varrebbe il dire, che la sensitività animale del bruto si trasformi nell'intelligenza razionale propria dell'uomo. Lo spirito infantile, che s'innalza dalle sensazioni delle cose materiali al mondo delle idee, già possiede in sè una virtù intellettuale superiore alla sensitività animale, virtù che si traduce in atto in occasione delle sensazioni esterne. Che poi lo spirito umano inizi il suo sviluppo intellettuale dalle sensazioni fisiche e debba perciò seguire i sensi fisici esterni, come sua guida, è sentenza in parte vera, in parte erronea, ed applicata pure di proposito dal nostro autore. È vera nel senso, che la percezione intellettuale esteriore e l'osservazione degli oggetti sensibili si svolgono in lui assai prima che l'astrazione, la riflessione interiore, il puro ragionamento; falsa nel senso, che i sensi fisici esterni siano essi soli il punto di mossa dello spirito umano, l'unica e suprema fonte di tutte le idee e conoscenze umane, poichè esso non solo sente il mondo fisico esteriore, ma possiede pure il sentimento di se medesimo, nè mai vi verrà fatto di trar fuori dalle sensazioni degli oggetti materiali esterni l'idea di spirito, di virtù, di diritto, di dovere, di Dio e va discorrendo. Quindi è, che mal si appongono quei moderni pedagogisti, i quali esaltano il metodo così detto intuitivo o pedagogico siccome l'unico e compiuto metodo proprio

dell'istruzione elementare, e fuor di proposito il nostro autore lo vuole applicato all'ammaestramento di alunni, che già oltrepassando il dodicesimo anno di età, non sono più in sull'esordire del loro sviluppo intellettuale. Giustamente egli va ripetendo, che il fanciullo non va trattato come uom fatto e maturo, ma poi dimentica, o non avverte, che neanche un adolescente di dodici e più anni non va trattato come un fanciullo della prima o seconda infanzia.

Il proscrivere tutti in un fascio i libri, come se tutti fossero roba da buttar via, ed il supporre che nessun fanciullo capisca un iota di quanto legge, è sentenza smentita dal fatto e destituita del più volgare buon senso. Un autore è anch'egli un maestro, che parla nelle pagine del suo libro, e parlando insegna, sebbene la sua sia parola morta, che giace sott'occhio, e non voce viva, che colpisce l'orecchio. La natura è un grande, magnifico volume, ma pure non contiene tutto il sapere, e non tutti nè sempre, sanno leggerlo ed intenderlo senza la scorta altrui. Poniamo, che un attento e studioso osservatore della natura raccolga il frutto delle sue contemplanzi in uno speciale volume, dettato in forma corretta, lucida, ordinata, acconcia all'apprensione della fanciullezza, negheremo noi all'alunno la lettura di quel libro, come inutile perditempo o peggio?

Primo fattore della propria coltura intellettuale è l'alunno medesimo. Il sapere non debb'essere un travasamento di idee dalla mente del maestro nella mente di lui, come si travasa un liquido per mezzo dell'imbuto, bensì una conquista del suo pensiero, un lavoro della sua riflessione. Egli deve aggiungere alla parola del maestro la meditazione sua propria, assimilando al suo organismo mentale le cognizioni, che viene a mano a mano acquistando. Rousseau riconosce ed ammette questa grande verità pedagogica, ma la esagera come se l'alunno fosse non solamente il primo, ma il solo ed esclusivo fattore della sua educazione intellettuale. Il discepolo non deve egli solo inventarla la scienza, ma altresì impararla dal maestro; non deve sapere quello che sa, per ciò solo, che egli stesso lo ha compreso, ma anche perchè glielo abbiamo detto e spiegato noi, acconciandolo alla sua apprensiva. Insomma la sua intelligenza non può

camminare da sè nella via del sapere sdegnando il nostro magistero siccome inutile ed offensivo, ma abbisogna di essere sorretta dalla nostra intelligenza. Scrive l'autore, che di tutto ciò, che l'alunno vedrà e farà, vorrà intendere la ragione, e niente ammetterà per supposizione. Ma se la ragione ricercata non giungesse da sè a scoprirla, perchè non dovrà sentirla dalla voce del maestro? Oltre di ciò questa massima è riprovevole e contraria alla retta pedagogia, se con essa si vuol intendere, che il discente non debba accogliere fra le sue conoscenze come vero e certo se non ciò solo, che gli apparisce lucido, netto, sgombro da ogni oscurità e dubbiozza. Se tutto quanto il sapere umano si mostra velato da certa qual ombra di mistero; se gli ingegni più potenti e più profondi scorgono difficoltà e punti tenebrosi in fondo alle più gravi questioni, come pretenderemo noi che il discente in ogni parte del suo ammaestramento debba veder chiaro come la luce meridiana? Coerente al suo concetto, l'autore bandisce dall'insegnamento l'autorità e pone la ragione dell'alunno siccome unica guida de' suoi studi e del suo sapere. Ma egli non avverte, che *discentem oportet credere*; che la natura medesima ha ingenerato nell'animo del fanciullo l'istinto della credenza alla parola autorevole altrui, siccome necessaria alla sua educazione; che il maestro vede assai più in là del discepolo nel mondo del sapere additandogli nel lontano orizzonte alcuni punti, che intravede senza intenderne ancora il perchè.

Questa esagerata sentenza di Rousseau, che abbiamo discussa, è ai di nostri professata da alcuni pedagogisti sotto il nome di *autodidattica*, e posta a cardine dell'educazione intellettuale. Intesa quale suona letteralmente questa espressione *imparare da sè*, esclude l'intervento della parola del maestro ed abbandona l'alunno a se medesimo, come se la sua intelligenza valesse ad istruirsi da sè. Ma siccome il fanciullo male può provvedere da se solo al proprio sostentamento, e se abbandonato da tutti gli verrebbe meno la vita fisica, così avverrebbe della sua vita intellettuale. Nell'immenso, faticosissimo campo dell'umano sapere, tutte le intelligenze abbisognano di sorreggersi a vicenda, nessuna basta a se sola, e la massima autodidattica

viene ad isolarle le une dalle altre e rompe quella naturale armonia, che stringe insieme l'intelligenza ancora piccina del fanciullo con quella potente del maestro. Nella massima citata questo solo vi ha di vero, che il discepolo deve lavorare col proprio pensiero per fare suo il sapere che va acquistando.

L'autore applica la sua teoria metodica all'insegnamento delle materie di studio, le quali riguardano tutte quante il mondo della natura, quali sono la cosmografia, la geografia, la storia naturale, la fisica, la chimica. Egli le insegna al suo Emilio non già come si adopera nel chiuso recinto della scuola, sulla sfera armillare, sul globo e sulle carte geografiche già bell'e preparate, ma all'aperta campagna, sui corpi della natura, osservando, sperimentando, sempre giovandosi di occasioni, che agli occhi di Emilio sembrano fortuite ed impensate, ma in realtà sono a bella posta suscitate dal suo istitutore. Esordiendo dalla cosmografia, egli conduce con sè in cima ad una collina il suo Emilio, e di là facendogli contemplare il sorgere ed il tramontare del sole, gli porge una breve notizia dei quattro punti cardinali. Emilio non vede a che possa servirgli siffatta notizia; ed il dimani, dopo una lunga passeggiata, smarriscono il cammino, e, trafelati ed affamati, giungono all'estremità di un bosco. Ad Emilio, che piange e si dispera, il maestro rammenta che quel bosco l'avevano veduto la sera prima al nord di Montmorency: dunque, osserva l'alunno, Montmorency è là al mezzodì; e si avviano solleciti sul retto sentiero, e là giungono ancora in tempo per il pranzo. Ecco la prima lezione di cosmografia. Seguendo lo stesso procedimento, Rousseau lo viene ammaestrando nella geografia, nella storia naturale, nella fisica e nella chimica.

L'autore aveva incominciato questo terzo libro osservando che nell'età dei dodici o tredici anni le forze preponderano sui desiderii e sui bisogni, che, cioè, l'adolescente può assai più di quello che voglia, e ne arguiva doversi far tesoro di questa esuberanza di forze consacrandole da prima all'istruzione ed allo studio, poi ai lavori manuali. A questo punto egli passa dal lavoro del pensiero a quello della mano, dallo studio alle arti. Dopo di avere trasportato il pen-

siero di Emilio fuori di sè ad osservare il mondo della circostante natura, ora lo riconduce a se medesimo, lo addestra a convertire le conoscenze della natura in istrumenti del proprio buon essere, traducendo in atto le sue idee per mezzo dell'arte. Ad ogni conoscenza che Emilio veniva acquistando, doveva dimandare se ed a che gli giovasse; ed anche qui il lavoro delle sue mani, l'esercizio delle arti e dei mestieri debb'essere governato dal suo utile individuale come da norma suprema. Tutto vuol essere apprezzato e misurato alla stregua dell'utile. Egli deve pregiare tutti i corpi della natura e tutti i lavori degli uomini dal rapporto sensibile che hanno colla utilità sua, colla sua sicurezza e conservazione. Così il ferro a' suoi occhi debbe avere un pregio assai maggiore dell'oro: le arti meccaniche volgari ed utili valgono assai più delle arti belle, rivolte soltanto al lusso, al diletto, alla corruzione: un calzolaio, un muratore vanno onorati più che tutti i gioiellieri d'Europa.

La prima legge della natura è la cura della propria conservazione. Appena Emilio avrà un concetto della vita, gli si insegnerà l'arte di conservarla. Ora di tutte le occupazioni, mercè di cui l'uomo provvede alla propria sussistenza, quella che lo ravvicina di più allo stato di natura è il lavoro della mano; di tutte le condizioni sociali la più indipendente dalle vicende della fortuna e dai capricci degli uomini, è quella dell'artigiano, che dipende solo dal proprio lavoro; di tutte le arti la più utile e la più rispettabile è l'agricoltura.

Rousseau addestra il suo Emilio nell'esercizio delle arti meccaniche ed industriali conducendolo con sè di officina in officina, e mai non consente che osservi verun lavoro senzachè anch'egli ponga mano all'opera, nè che esca di là senzachè siasi resa ragione di quanto vi si fa ed ha notato. Rousseau odia i libri, ma un solo ve ne ha che trova grazia presso di lui, perchè in quel libro Emilio rinviene il tipo esemplare di un giovane eroe, che gittato dal naufragio in una isola deserta, privo del soccorso de' suoi simili e di ogni strumento di lavoro, spiega tutta la sua industria, tutta l'attività della mente e della persona sua provvedendo da solo alla propria sussistenza e

conservazione, e procacciandosi ben anco certo qual buon essere. È il libro popolarissimo che s'intitola *Robinson Crusòè*.

L'esercizio delle arti e dell'industria vuol essere coronato dall'apprendimento di un mestiere, siccome guarentigia contro i tanti rovesci di fortuna ed usbergo della nostra indipendenza nel mondo sociale. A tal uopo non occorre un'attitudine ed un talento speciale: trattasi di un'arte puramente meccanica, in cui più che la testa lavorino le mani, e che ci ammaestri a far senza della fortuna. Sia pure un mestiere onesto, ma utile, conveniente al sesso ed all'età giovanile, e tale che non isnervi l'organismo forzandolo ad un'occupazione sedentaria e pigramente casalinga. Più che ogni altro converrebbe il mestiere di falegname; ma qualunque esso sia, l'allunno lo verrà apprendendo insieme col suo maestro. Emilio ha compiuto l'educazione propria della sua adolescenza. Ha letto il gran libro della natura, ha lavorato nel gran campo della natura medesima. Il suo sapere sta tutto quanto circoscritto nel mondo fisico e del mondo morale ed umano egli non ne sa nulla: conosce i rapporti essenziali dell'uomo colle cose esterne, non i rapporti morali dell'uomo coll'uomo. Giudica delle cose non dalla loro intima natura, per quel che sono in se stesse, bensì dalle relazioni che lo interessano. È laborioso, paziente, fermo, coraggioso. La morte non lo spaventa, perchè ancora non ne possiede un fermo concetto, e sa piegarsi alla legge della necessità.

Questo concetto tipico del perfetto adolescente non risponde per nulla al carattere proprio di questa età. Un allunno che pressochè quindicenne, ancora non si è del tutto sprigionato dal mondo della circostante natura e vive quasi affatto estraneo al mondo dell'umanità ed ignaro dell'Essere divino, il Rousseau ha potuto falsamente immaginarselo, ma non è persona viva e reale.

LIBRO IV: *L'educazione della pubertà.*

Il nostro Emilio è giunto al quindicesimo anno di età e tocca il periodo della pubertà. Qui il Rousseau nota una gravissima crisi nello sviluppo psicologico del suo allunno. La coscienza del proprio

Sesso, che si sveglia in lui, agita e conturba l'intimo del suo essere, e produce in tutta la sua persona un profondo cangiamento fisico e morale. Da prima egli era nato all'esistenza propria della specie, ossia dell'uomo ingenerato; ora nasce alla vita propria del sesso, ossia dell'individualità maschile. Nel periodo della fanciullezza i due sessi non hanno ancora spiegato la loro impronta caratteristica: « lo stesso volto, la stessa figura, la medesima tinta, la stessa voce, tutto è uguale: figlie e figli talmente si assomigliano che si chiamano collo stesso nome di fanciulli » (t. 2, pag. 154). Ma l'uomo in genere non deve rimanere sempre nell'infanzia; non è fatto per vivere solo: la natura lo attrae amorosamente verso il suo simile mediante il richiamo del sesso. È qui che si sveglia nel fondo dell'anima la prima passione, dalla quale si svolgono poi tutte le altre; e quindi qui comincia la vera e seria educazione, la quale ammaestra l'allunno nei suoi rapporti coi proprii simili e lo cresca alla vita sociale, morale e religiosa.

A questo punto l'autore svolge in servizio dell'educazione morale la sua teoria della passione e del sentimento già da noi sommariamente esposta più sopra. Le passioni non vanno distrutte, anzi rimangono indestruttibili, poichè hanno salda radice nella stessa natura umana, ma non per ciò sono tutte buone ed oneste, perchè non tutte, nè sempre si conservano naturali. Avvi una passione primaria, sorgente di tutte le altre, che ci accompagna in tutto il corso della nostra esistenza, una passione essenzialmente buona e retta, poichè essenzialmente naturale e nata con noi: essa è l'amore di se stesso. Amare se medesimo è sempre cosa buona e conforme a natura, perchè è un interessarsi, un appassionarsi a quanto conserva e mantiene il nostro essere. Chi ama se stesso, obbedisce ad un inconsapevole ed istintivo sentimento della natura senza riflettere o ragionar più che tanto, si sta pago del poco che gli abbisogna, non va al di là della cerchia della personalità sua propria, non si cura delle cose che non lo riguardano, non si dà pensiero dei molteplici rapporti che lo legano cogli uomini e colle cose. Ma tostochè l'uomo esce fuori dalla sua solitaria natura, e porta la sua rifles-

sione sul mondo sociale e scopre le sue complicatissime relazioni coi proprii simili, e si misura e si raffronta cogli altri, allora diventa schiavo dell'opinione e di bisogni fittizi ed artifiziat, antepone se stesso agli altri e pretende che gli altri servano a lui; allora l'amore di sè, che riguarda noi soli, degenera in amor proprio, che sacrifica a noi i nostri simili, e dall'amor proprio, per se stesso disordinato e contro natura, rampollano tutte le malvagie passioni. Così l'amore di sè, fondamento della sensibilità morale positiva, conserva la integrità sua propria e natia, finchè rimane un inconsapevole sentimento della natura; trasmoda in amor proprio, fonte della sensibilità morale negativa, quando diventa riflessivo perdendosi nella conoscenza delle svariaticissime relazioni sociali.

È egli vero che la riflessione corrompe l'amore di sè e genera l'egoismo, origine di tutte le ree passioni? Noi abbiamo altrove (pag. 46 e seg.) instituita la critica di questa teorica, e ci parve di avere posto in sodo che la verità risiede appunto nella sentenza contraria. Qui giova aggiungere, che l'errore del Rousseau dimora nell'aver giudicata la natura umana originariamente ed integralmente buona. Se egli avesse riconosciuto, che la natura stessa ha posto in fondo dell'anima nostra, accanto al retto amore di sè, un germe di corruzione, avrebbe veduto che gli è da questo germe che rampollano le ree passioni, e non già dal lavorio della riflessione. Un altro gravissimo difetto presenta questa teorica dell'autore. Nello studio della sensibilità morale egli non seppe veder altro che l'amore di sè e l'amor proprio, e non ha posto in rilievo l'amore verso i nostri simili, che pure tiene nell'educazione morale un posto cospicuo suo proprio. Quindi egli si mise a ricercare in qual modo l'amore di sè degenera in amor proprio, mentre il punto del problema sta nel determinare il giusto rapporto di armonia tra l'amore di noi stessi e l'amore dei nostri simili. Oggidi questo problema è ampiamente e vivamente discusso dalla psicologia contemporanea, la quale distingue i sentimenti individuali ed egoistici dai sentimenti altruistici o sociali, ed indaga le attinenze tra gli uni e gli altri. Lo studio di siffatta questione psicologica sommamente importa alla morale

ed alla pedagogia, essendochè coll'amore di sè si conettono i doveri verso noi stessi, coll'amore verso gli altri i doveri verso i nostri simili, e dal loro giusto rapporto deriva l'armonia della morale individuale colla morale sociale e dell'educazione morale corrispondente.

Su questa sua teoria della sensibilità morale l'autore passa a modellare l'educazione morale del suo Emilio. Tutti convengono nel riconoscere, che uno dei precipui compiti dell'educazione morale sta nell'esercitar il fanciullo a tenere in freno le passioni che rampollano dalla guasta natura umana, sicchè obbediscano tutte all'impero della ragione, al governo della legge morale. Ora, secondo il Rousseau, la natura umana non è originariamente guasta, ma essenzialmente buona, e quindi tutte le passioni sono buone, purchè si mantengano naturali, ossia derivino dall'amore di sè; per conseguente l'educazione morale per lui va riposta non nel tutelare il fanciullo contro le passioni della corrotta natura, bensì nell'impedire che in lui l'amore di sè non tramodi in amor proprio, che è l'unica ed impura sorgiva di tutte le malvagie passioni. Ma qui l'autore trovasi avviluppato in una difficoltà inestricabile. Poichè egli aveva insegnato, che l'amore di sè conserva la sua integrità finchè rimane un inconsapevole e pressochè istintivo sentimento della natura, e traligna in amor proprio tostochè l'uomo si pone a riflettere intorno le molteplici relazioni, che lo stringono colla società, e quindi si misura e si raffronta co' suoi simili, ne consegue per logica necessità, che tutto il compito dell'educazione morale andrebbe riposto nell'impedire al fanciullo ogni esercizio di riflessione che riaccordi il mondo sociale. Per lo contrario non curandosi della logica nè punto, nè poco, egli scrive: « Lo studio conveniente all' uomo è quello de' suoi rapporti. Finchè egli non conosce se stesso se non come essere fisico, deve studiare sè in rapporto alle cose; in ciò si adopera la sua infanzia: quando comincia a sentire il suo essere morale, deve studiare sè ne' suoi rapporti cogli uomini; in ciò si adopera la sua vita intiera, cominciando dal punto a cui siamo ora pervenuti » (pag. 160, tom. 2°).

Giustamente sentenza l'autore, che all'uomo importa studiare i

rapporti, che lo collegano col mondo esteriore, giacchè l'eccellenza della ragione umana si mostra segnatamente nel contemplare l'ordine dell'universo, quale appunto emerge dalle relazioni fra tutte quante le cose, e giustamente scrive, che la moralità dell'essere umano importa come necessaria condizione lo studio de' suoi rapporti co' proprii simili; ma questo studio da lui riconosciuto necessario alla vita morale, che altro è mai se non quella medesima riflessione la quale porta l'uomo fuori di sè nel mondo sociale, e che egli aveva condannata siccome la fonte dell'egoismo, la maestra dell'amor proprio? Nel passo citato egli divide l'uomo della fanciullezza e della puerizia dall'uomo dell'adolescenza e della pubertà ed afferma, che il primo sente se stesso come essere fisico e si studia in rapporto cogli uomini. Questo concetto, che scinde in due parti separate l'uomo della fanciullezza e l'uomo dell'adolescenza, non corrisponde alla realtà. La vita fisica e la vita spirituale si svolgono inseparabili, sebbene con qualche preponderanza dell'una sull'altra secondo le diverse età; epperò anche nella puerizia fa mostra di sè la vita morale, ed erroneamente opina l'autore, che soltanto nell'età dell'adolescenza l'uomo cominci a sentire e conoscere se stesso come essere morale. È grave errore del nostro pedagogo l'aver spezzato lo sviluppo continuo e simultaneo delle varie età della vita e l'aver rimandata sino all'età di quindici anni l'educazione morale, sociale e religiosa. A torto egli s'immagina, che prima di allora l'alunno non abbia ancora acquistata la coscienza del proprio sesso, e che allora soltanto si sveglino nella sua anima le passioni, e quindi occorra l'intervento dell'educazione morale per moderarlo e tenerlo a freno. Assai prima di quell'età il fanciullo viene illuminato dalla ragione ed acquista la coscienza delle buone e disoneste passioni, che agitano il suo cuore.

Prima di entrare in materia l'autore volge uno sguardo indietro all'età della fanciullezza, che secondo lui non ha ancora acquistata la coscienza del proprio sesso, e giustamente avverte, che il solo mezzo conveniente per conservare l'innocenza del fanciullo sta in ciò, che coloro che lo circondano, lo rispettino e lo amino; e

chiama insensato il metodo di coloro, che gli danno lezioni di onestà, di decenza e di pudicizia con un linguaggio riservato e velato di certo qual mistero, che punge la sua curiosità, eccita la sua immaginazione e sveglia anzi tempo le passioni della natura. « Un'ignoranza assoluta su certe materie è forse ciò che meglio converrebbe ai fanciulli » (p. 166). Che se essi vi muovano interrogazioni intorno gli oggetti della loro curiosità, non rispondete mai con una menzogna; anzichè ingannarli, imponete loro silenzio; oppure se vi risolvete di rispondere, le vostre risposte siano semplici gravi, brevi, recise e sempre vere.

La sensibilità è la sorgente di tutte le passioni: finchè rimane circoscritta al nostro individuo, non vi ha moralità di sorta nel nostro operare; ma quando si stende fuori di noi verso i nostri simili, allora le passioni diventano buone o malvagie e fanno dell'uomo un essere morale, una parte integrante della propria specie. Ora volete voi, che le passioni le quali si svegliano nell'anima dell'adolescente, siano ordinate e regolari? La sapienza vi consiglia queste due massime: « 1° sentire i veri rapporti dell'uomo tanto nella specie, quanto nell'individuo; 2° ordinare tutte le affezioni dell'anima a tenore di questi rapporti » (pag. 173). Ora il primo sentimento verso i nostri simili, che tocca il cuore umano secondo l'ordine della natura, è la pietà. Noi ci attacchiamo ai nostri simili più mediante il sentimento delle loro pene, che dei loro piaceri. L'adolescente di sedici anni sa in che consiste soffrire, dacchè ha già sofferto egli stesso; l'età dell'adolescenza non è l'età dell'odio e della vendetta, ma della generosità e della commiserazione. Sapere ciò che significa soffrire, vuol dire sentir in cuor nostro le pene altrui, affliggerci del loro dolore. Ora per eccitare e nutrire nell'animo dell'adolescente i primi movimenti della sensibilità nascente ed educarlo alla beneficenza ed alla bontà, occorre spiegare davanti a' suoi occhi non già l'ingannevole spettacolo della felicità degli uomini, bensì il triste quadro dell'umanità sofferente, porgendogli oggetti, su cui il suo cuore possa espandersi, rimuovendone quelli che lo restringono in se stesso in guisa, che dalla sensibilità nascente

germogolino non l'orgoglio, la vanità, l'invidia, bensì tutte le passioni attraenti e soavi, quali sono la bontà, l'umanità, la commiserazione, la beneficenza. L'autore stringe tutte le sue riflessioni relative a tale argomento in queste tre massime: 1° Non è proprio del cuore umano collocarsi al posto di coloro che sono più felici di noi, ma di coloro soltanto che sono più da compiangere; 2° Negli altri non compiangiamo se non que' mali, da cui non ci crediamo esenti noi stessi; 3° La pietà del male altrui, non si misura dalla quantità di esso, ma dal sentimento, che attribuiamo a chi soffre.

Rousseau mostra su questo punto un'anima, che sente profondamente le calamità infinite, le quali affliggono la persona umana, e le ritrae con una potenza di stile veramente incantevole. Le sue riflessioni ci conducono a conchiudere, che scarse e fugaci sono le gioie della vita, lunghi ed innumerevoli i dolori, sicchè la natura ci è piuttosto matrigna che madre. Ma allora perchè mai egli esalta tanto la natura umana? Non fôra egli meglio rimanere nel nulla, anzichè nascere al mondo?

Dalle cose fin qui discorse spunta questa obbiezione. Rousseau vuol rendere felice il suo Emilio mediante l'educazione; ma dacchè egli lo ha cresciuto in mezzo allo spettacolo dell'infelicità degli uomini e la commiserazione delle pena altrui, come potrà poi essere felice in vita sua? L'autore se la propose egli stesso questa difficoltà, ne senti tutta la forza e tentò di risolverla ponendo a raffronto fra di loro due giovanetti educati l'uno alla scuola della felicità e del piacere, l'altro alla scuola dell'infelicità e del dolore. Il primo cresce fra gli agi della famiglia, le brillanti conversazioni, le attrattive degli spettacoli, secondato nelle sue voglie, cullato nella prospettiva di uno splendido avvenire, tutelato contro ogni evento, che possa in qualche modo addolorarlo. L'altro cresce contento del poco, gode della commiserazione, che sente per gli infelici, ed avendo sott'occhio il gran quadro dell'umanità sofferente, si sente felice vedendo da quanti mali egli va esente, e si avvezza a sostenere il dolore. Ora, quando questi due giovani, compiuto il periodo della loro educazione, porranno piede nel gran mondo sociale, quale di

essi sarà davvero felice? Non certamente il primo; egli vedrà scomparire l'ingannevole apparenza, affacciarsi la dura realtà; vittima di atroci disinganni, di speranze deluse, di umiliazioni pungenti, mostrerà nel volto e nell'atteggiamento della persona contentezza, illarità, gioia, ma il cuore soffrirà al di dentro.

Questo raffronto dell'autore non è a dire con quanta lucidità e potenza di mente sia condotto. I ritratti dei due giovani sono, quali il Rousseau li sa fare, belli, stupendi per la magia dello stile, per il vivo colorito delle immagini, per la schietta eloquenza: sono splendide pagine di quella, che si potrebbe chiamare psicologia della gioia e del dolore. Ma ha caricato troppo le tinte; si è lasciato sedurre dalla sua strapotente immaginazione, più che guidare dalla ragione. Egli stesso sembra di essersene accorto là dove scrive: « Per compiangere il male altrui occorre sicuramente conoscerlo, ma non è necessario sentirlo » (pag. 195, tom. 2). « Il nostro alunno conosca pure la sorte dell'uomo e le miserie de' suoi simili, ma che non ne sia troppo sovente il testimone » (pag. 200). Rousseau anche qui è trascorso agli estremi, ha sacrificato il sentimento del piacere al sentimento del dolore, mentre nella coltura della sensibilità morale vanno insieme conciliati temperandosi l'un l'altro, perchè la vita umana è un tessuto di gioie e di dolori. Egli era partito dall'erroneo concetto, che la sensibilità finchè rimane circoscritta al nostro individuo, non conferisce verun carattere morale alle nostre azioni, e che diventa morale solo allora che essa si riversa da noi verso i nostri simili, mentre il sentimento sociale non potrebb'essere nè buono, nè malvagio, se tale non fosse il sentimento di noi stessi.

Dalla coltura della sensibilità morale l'autore fa passo alla conoscenza dell'ordine morale, ossia alla coscienza. Però egli non fonda l'ordine morale sulla conoscenza propria della ragione, bensì sul sentimento. Per lui la coscienza morale si rivela anzitutto nei primi movimenti del cuore e le prime nozioni del bene e del male rimpollano dai sentimenti dell'odio e dell'amore. L'ordine importa, che ciascuno occupi il suo posto in società, e dacchè Emilio si raffronta cogli altri, desidera di occupare fra di essi il primo posto, e l'a-

more di sè si muta in amor proprio. Nello stato di natura avvi un'eguaglianza di fatto reale ed indestruttibile, nello stato civile un'eguaglianza di diritto chimerico e vano; epperò gli ordini distinti, che compongono la società, giovano all'egoismo di coloro, che li occupano a detrimento degli altri. Quindi a scoprire il giusto e vero posto che ci spetta in quella, occorre studiare e conoscere la natura del cuore umano mediante l'osservazione degli uomini. Ma da quale criterio vuol essere diretta questa osservazione, di quali caratteri debb'essere fornita, quale ne è il proprio oggetto? Sappia Emilio e senta, che l'uomo è buono per natura, ma vegga come la società depravi e perverta gli uomini; stimi ciascun individuo, ma disprezzi la moltitudine; ecco il criterio. Mostri l'osservatore un grande interesse a conoscere gli uomini, una grande imparzialità nel giudicarli, un cuore sensibile a tutte le passioni umane, calmo a non provarle (p. 213, 214, 231); ecco i caratteri dell'osservazione. Quanto all'oggetto suo, non vanno osservati gli uomini della società, con cui conviviamo, siccome quelli, che si mostrano nei loro discorsi e nascondono le loro azioni, ma gli uomini di altri tempi e di altri luoghi, perchè di questi si scorga quel che hanno operato, e così potranno giudicarsi senza interesse e senza passione: ecco il momento di apprendere e meditare la storia.

Queste idee pedagogiche dell'autore rispecchiano la sua dottrina antropologica. Egli aveva concepito la natura umana siccome integra ed incorrotta per se stessa, la società siccome un abbruttimento della natura; quindi s'intende come qui egli riguardi fondati sull'egoismo i diversi ordini speciali della società, in cui Emilio deve cercare il proprio posto. È un tristo, un pessimo consiglio quello, che porge a lui quale criterio delle sue osservazioni, che cioè egli abbia buon concetto di coloro i quali vivono con lui e pensi male di quanto si fa nella società, che stimi ciascun uomo individualmente preso e sprezzi la moltitudine; ma è un consiglio, che discende a filo di logica dalla sua triste teoria sociale. Invita Emilio ad osservare gli uomini a fine di conoscere la natura del cuore umano e conseguentemente rinvenire il proprio posto in mezzo

agli altri uomini, ma lo strappa dal mondo sociale, in cui vive, per condurlo nel morto campo della storia. Di certo anche il mondo storico va studiato, e la storia ben fu chiamata maestra della vita; ma isolare l'alunno da quell'ambiente sociale, in cui si svolge la sua vita, e fissarne il pensiero soltanto sopra uomini, che hanno fatto il loro tempo, che sono separati da un abisso, che non vivono più con noi, non è un procedere conforme allo sviluppo psicologico dell'alunno, non è uno studiare davvero la natura del cuore umano vivente, ma perdersi in un desolato deserto.

Rousseau conduce Emilio nel mondo della storia, ma fin dalle prime avverte, che questo studio ha i suoi danni, i suoi inconvenienti di diverse guise; che anzi, fa alla storia ed agli storici un processo così rigido e direi spietato da toglierle ogni dignità e virtù pedagogica. La storia ci ritrae l'umanità sotto il suo malvagio aspetto assai più che sotto il suo riguardo buono e commendevole, ne descrive le catastrofi, le rivoluzioni, le guerre che la distruggono, tace dei popoli che crescono e fioriscono nella calma di un buon governo, nella pace e nel tranquillo esercizio della libertà. Ecco il primo capo d'accusa che l'autore muove alla storia; ma non dalla sua bocca doveva uscire tale accusa. Poichè non aveva egli ripetutamente sentenziato, che la società è tutta quanta guasta e corrotta sino al midollo? E la storia che altro è mai se non l'umanità associata a traverso i secoli? Per conseguente egli non poteva, non doveva aspettarsi dalla storia se non malvagità, vizi ed infamie e nulla di buono, nulla di lodevole. Eppoi è forse vero, che la storia registra solo le tristizie dell'umanità e non anco le azioni che la onorano?

L'autore prosegue il suo processo ed accusa la storia, la quale, anzichè essere una fedele e verace pittura dei fatti, quali avvennero in realtà, li altera e li trasfigura attraverso i proprii interessi e pregiudizi, lusingando o tacendo le circostanze che vi si riferiscono. Che i fatti storici vengano da alcuni qualche volta travisati e fatti servire alle loro passioni, è cosa pur troppo innegabile; ma forsechè la storia è menzognera per necessità stessa di sua natura, e, come altri disse, una congiura contro la verità? Dacchè altri abusa delle

storia, non per ciò va condannata per sua stessa natura. E voi avete forse la mente scevra da pregiudizi, l'animo sgombro dalla nebbia delle passioni che offuscano l'intelletto e le contendono la pura e schietta visione della verità? La storia registra soltanto fatti sensibili e determinati di tempo e di luogo, ne lascia nel buio la causa lenta e progressiva. Anche questa accusa è gettata li alla leggiera: vi si confonde la cronaca, la quale di sua natura se ne sta inchiodata ai nudi fatti, colla storia, la quale s'innalza, con più o meno felice successo, alla ragione spiegativa dei fatti medesimi.

« Aggiungete a tutte queste riflessioni, che la storia mostra ben più le azioni che gli uomini..... espone soltanto l'uomo pubblico che si è aggiustato per essere veduto, non lo segue punto nelle sua casa, nel suo gabinetto, nella sua famiglia, in mezzo a' suoi amici; non lo ritrae che quando rappresenta; più che la sua persona, dipinge il suo abito » (pag. 221). Qui l'autore ingiustamente pretende dalla storia in generale quello che è ufficio speciale delle biografie particolari. A ciascuno il suo còmpito. Alla storia l'uomo della vita pubblica, esteriore e sociale, alla biografia l'uomo della vita privata, interiore, individuale; prese amendue insieme nel loro armonico accordo ci porgono l'uomo compiuto nell'integrità della sua esplicazione. E giustamente egli vorrebbe, che dalla lettura delle vite particolari esordisse lo studio del cuore umano, essendochè quivi l'uomo non può sottrarsi allo sguardo dello storico, che lo segue da per tutto, e tiene in altissimo pregio Plutarco, che mostra « una grazia inimitabile nel ritrarre anche nelle piccole cose gli uomini grandi, ed ha tratti così felici che spesso un motto, un sorriso, un gesto, gli basta per caratterizzare il suo eroe » (pag. 223).

Dalla storia l'autore passa agli storici, ed anche questi non trovano grazia appresso di lui; chiama a rassegna i più illustri ed in ciascuno addita la sua magagna. In sua sentenza i peggiori storici per un giovane sono quelli che giudicano. Dategli fatti e nient'altro che fatti e lasciatene a lui il giudizio: così imparerà a conoscere gli uomini: così non vedrà coll'occhio altrui. Anche qui, come bene spesso, l'autore dà nell'esagerato. Che lo storico non debba soffocare

sotto il cumulo delle sue riflessioni la facoltà critica del giovane lettore tanto da impedirgli la libertà del proprio giudizio, bene sta; ma è un procedere dissennato lo abbandonare il giovane studioso al suo esclusivo giudizio in mezzo alla sterminata congerie dei fatti, mentre le riflessioni dello storico, che ha profondamente e lungamente meditato intorno ai fatti medesimi, viene opportuno ad illuminare e sorreggere la sua inesperta ragione.

Venendo agli storici particolari, Rousseau giudica Tucidide il vero modello degli storici, ma per mala ventura parla sempre di guerra, e ne' suoi racconti non vi si scorge pressochè altro se non la cosa meno istruttiva del mondo, cioè la battaglia. Il medesimo pregio ed il medesimo difetto riscontrasi press'a poco nella *Ritirata dei diecimila* e nei *Commentari di Cesare*. Erodoto sarebbe il migliore degli storici se i particolari che egli describe con tanta schiettezza ed attrattiva, « non degenerassero sovente in semplicità puerili, più adatte a gustare il gusto della gioventù che a formarlo. Tito Livio è politico, è retore, è tutto ciò che non conviene a questa età... Io non vorrei mettere in mano di un giovane nè Polibio, nè Sallustio. Tacito è il libro dei vecchi; i giovani non sono fatti per intenderlo.» (pagg. 219, 220). L'autore ha additato nello studio della storia danni ed inconvenienti parecchi; ma dacchè egli lo aveva proposto quale mezzo il meglio acconcio per investigare la natura del cuore umano, bisogna pur dire, che ne riconoscesse la virtù educativa. Certo è che avrebbe meglio provveduto all'importanza dell'argomento se accanto ai difetti ed ai danni di esso studio ne avesse altresì rilevati i pregi ed i vantaggi. Però non parmi fuor di proposito l'avvertire, che la storia non è, siccome egli avvisa, il solo libro in cui il giovane possa studiare la natura del cuore umano; evvi un altro libro assai più semplice eppure fecondo di vera e viva sapienza psicologica, voglio dire il libro della coscienza interiore, le cui pagine ci stanno sempre aperte davanti agli occhi della mente. Un giovanetto che ha già toccato il terzo lustro di età, possiede pur tanto di virtù mentale da raccogliersi in sè, ed in questo interiore ripiegamento di se medesimo può, entro certi limiti, rendersi conto delle passioni che

agitano il suo cuore, eccitano i suoi desideri, le sue aspirazioni, le sue speranze ed i suoi disinganni. Nella coscienza egli contempla il proprio cuore che palpita di vita, mentre nella storia non vede che il cuor morto dell'umanità che non è più; quella è vera fisiologia della natura umana, questa è mera anatomia: entrambe devono sorreggersi a vicenda.

Emilio ha esaminati gli uomini attraverso la storia: qual posto sceglierà in mezzo a' suoi simili? Guardisi ben bene dal voler diventare uno de' personaggi, che campeggiano nella storia, fosse pur Socrate o Catone, e dallo scoraggiarsi perchè non gli è dato di essere superiore a quello che è. « Chi comincia col rendersi estraneo a se medesimo, finirà col dimenticare affatto se stesso » (pag. 230). Giudicando daddovero gli altri, per quel che sono in realtà, vede che sono dominati da smoderati ed inesplebili desiderii, perchè sono schiavi di pregiudizii, epperchè non vorrà essere al posto di nessun di loro. Scevro di pregiudizii, cresciuto nella più assoluta libertà, moderato ne' suoi desiderii, contento del poco, sorretto dalle sue braccia e dalla sua salute, egli basterà a se solo: ecco il suo posto nel mondo umano.

Dacchè Emilio si sente assai più felice che non tutti i suoi simili, più assennato d'ogni altro, non sarà egli tratto a compiangarli, a dispregiarli, ad insuperbire di sè, a lasciarsi dominare dalla vanità e dall'orgoglio, non meno funesto dei pregiudizii? No: egli non è nè un genio trascendente, nè uno sciocco: è uno spirito volgare, ed io l'ho educato a preferire il suo modo di essere, di pensare e sentire a quello degli altri uomini; ma se mai si reputasse di una natura più eccellente e più bennato, ha torto: uopo è disingannarlo e prevenire l'errore. A tal uopo occorre, che il suo istitutore gli ispiri confidenza ed amore coll'arrendevolezza della sua esperienza, colla saggezza de' suoi consigli sicchè porga docile ascolto a' suoi avvisi, lo avverta dei pericoli, che gli sovrastano, con semplicità ed amorevolezza, lo premunisca contro i falli, e quando vi fosse caduto, non lo rimproveri con asprezza, ma lo riconforti a rialzarsi. A tale intendimento tornano assai opportune

le favole, siccome quelle che censurando il colpevole sotto una maschera estranea, lo ammaestrano senza offenderlo; ma esse vanno adoperate con retto criterio e pensato accorgimento, lasciando che il giovane ne tragga egli stesso la morale e la riscontri in se medesimo e dando alle favole stesse un ordine più didattico e più conforme ai progressi dei sentimenti e dell'intelligenza dell'adolescente. Così si tutela l'animo del giovane contro la vanità e la superbia.

Io applaudo a Gian Giacomo, che ben vide e pose in bellissima luce la necessità di coltivare nell'animo dell'alunno il sentimento dell'individualità sua, sicchè entrando nel gran mondo sociale conservi intatta in mezzo a' suoi simili, l'indipendenza della propria persona, sia sempre lui e non un altro, sia arbitro delle proprie sorti e non mancipio delle voglie altrui. Parimenti con fino accorgimento egli avvisa al pericolo della vanità e della superbia, che potrebbe derivarne, e cerca di venirne al riparo mediante i saggi ammonimenti dell'istitutore e l'uso ragionevole delle favole; ma a dir vero egli ha spinto oltre misura la libertà personale del giovane sino a proclamarlo bastevole a se solo, mentre il vero e supremo mezzo per tutelarlo contre l'orgoglio e la vanità, risiede nell'insinuargli il profondo convincimento, che la sua personalità, per quantunque sacra ed inviolabile, è pur sempre finita, epperò bisognevole della personalità altrui.

Emilio è ammaestrato nella conoscenza degli uomini; ma gli studi meramente speculativi non bastano per se soli, bensì deggiono essere fecondati dalla esperienza pratica della vita. Egli deve essere formato per la società, epperò male si provvederebbe al suo avvenire, se fosse di botto gittato nel gran mondo e nel vortice dei pubblici affari. Certamente le leggi non consentono, che un giovane ancora minorenni tratti gli affari proprii od altrui sotto l'aspetto giuridico e civile; però avvi una cerchia esteriore, in cui gli è consentito di spiegare la propria attività ed imparare la pratica della vita, ed è la beneficenza, la protezione degli sfortunati, bisognevoli di appoggio. « Occupate il vostro alunno in tutte le buone azioni che gli sono accessibili; che l'interesse degli indigenti sia

sempre il suo ; che non li assista soltanto colla sua borsa, ma altresì colle sue cure, li serva, li protegga, consacrì ad essi la sua persona ed il suo tempo ; diventi il loro uomo di affari » (pag. 245, *ibid.*). Però consacrandosi al bene altrui, non si lasci guidare da ingiuste prevenzioni o da una cieca preferenza fondata sopra accettazioni di persone. Mentre va praticando la beneficenza, cerchi di diffondere la pace fra i suoi simili, soffra de' loro patimenti, nè mai provi compiacimento nel veder tormentare un essere sensibile, fosse pure un mero animale. Questo concetto del Rousseau, che vuole accoppiato nella educazione di Emilio lo studio teorico colla vita pratica, è conforme ai principii della più retta psicologia e della più giusta pedagogia, essendochè la verità conosciuta dall'intelligenza non deve rimanere oggetto di sterile e vana contemplazione, bensì va tradotta in azione ed attuata nella vita pratica mediante l'attività volontaria. *Non scholae, sed vitae discendum* (1).

Dall'educazione morale il nostro autore fa passo all'educazione religiosa, intorno alla quale professa una singolare dottrina, che merita di essere seriamente discussa, siccome quella che si discosta dall'universale sentimento dei pedagogisti. Egli si compiace, che il suo Emilio abbia toccato il terzo lustro di età senzachè mai abbia filosofato, nè inteso parlare di Dio, mentre gli altri fanciulli, diversamente educati, sono già tutti filosofi e teologi. Ben si accorge quanto rimangano sorpresi i suoi lettori vedendo trascorrere tutta quanta la puerizia senza mai far parola di religione; epperò s'ingegna di chiarire, che a contemplare l'uomo quale ce lo presenta l'osservazione e l'esperienza, e non già quale se lo foggiano i filosofi coi loro vani sistemi, l'alunno seguendo il regolare sviluppo della natura, prima dei quindici anni ancora non si è formato un concetto delle sostanze spirituali, e non sa nemmeno di avere un'anima; e perciò l'educazione religiosa prima di quell'età rimane inaccessibile al fanciullo, siccome quella che punta sul concetto di un

(1) Vedi i miei *Studi pedagogici*, pag. 146-149.

Essere spirituale infinito. Anzitutto dunque giova rivolgere le nostre considerazioni alla dottrina psicologica dell'autore intorno l'origine e lo svolgimento progressivo delle idee spirituali nella mente puerile, su cui si fonda la sua teoria dell'educazione religiosa.

Il nostro autore, fermo nell'intendimento di dimostrare, che al giusto concetto di Dio non si perviene prima dell'età giovanile, si argomenta di sostenere che la mente del fanciullo, da prima involupata tutta quanta nella conoscenza delle cose sensibili e materiali, confonde in uno spiriti e corpi, immagina dei da per tutto, tardi s'innalza all'idea astratta di sostanza, più tardi ancora all'idea concreta di Dio. Seguiamolo nel processo de' suoi ragionamenti, e si verrà in chiaro se essi reggano alla prova.

« Poichè i sensi nostri sono i primi strumenti della nostra conoscenza, gli esseri corporei e sensibili sono i soli di cui abbiamo immediatamente l'idea. Il vocabolo *spirito* non ha alcun senso per chiunque non ha filosofato. Uno spirito non è che un corpo per il popolo e per i fanciulli. Non immaginano forse spiriti che gridano, che parlano, che battono, che fanno rumore? Ora mi si ammetterà, che spiriti aventi braccia e lingua assomigliano assai a corpi. Ecco perchè tutti i popoli del mondo, non esclusi gli Ebrei, si foggiarono dei corporali. Noi stessi, coi nostri vocaboli di spirito, di Trinità, di Persona siamo per la più parte esseri antropomorfi » (tom. 3, pag. 11, 12). Ecco un passo in cui non si ragiona sul serio. Dacchè i sensi sono meri strumenti del conoscere e non il soggetto conoscere, non consegue punto, che gli esseri corporei e sensibili siano i soli di cui abbiamo immediatamente l'idea, giacchè rimarrebbe a provare, che il soggetto non conosca altresì se stesso pur mentre conosce gli oggetti esterni. L'autore similmente sragiona argomentando, che i fanciulli ed i popoli scambiano lo spirito col corpo dacchè immaginano spiriti che parlano, percuotono, rumoreggiano; essendochè io posso benissimo supporre uno spirito che si serva all'evenienza di strumenti materiali, necessarii a siffatte operazioni, senzachè tuttavia io lo riguardi sostanzialmente qual corpo. Forsechè il nostro spirito non usa dell'organismo corporeo per parlare, gridare, rumo-

reggiare? Neanco l'accento all'antropomorfismo soccorre all'intendimento dell'autore, poichè l'attribuire a Dio la spiritualità e la personalità propria dell'uomo, non è punto un trasformarlo in un essere meramente corporeo. « ... la Scrittura condescende a vostra facoltate, e piedi e mano attribuisce a Dio, ed altro intende » (1).

Proseguendo l'autore osserva, che l'uomo fanciullo anima tutti gli esseri corporei, ed attribuendo loro una potenza illimitata, ne fa altrettanti dei, sicchè « tutte le opere della natura e degli uomini sono state le prime divinità dei mortali; il politeismo la loro prima religione, e l'idolatria il loro primo culto... Ogni fanciullo che crede in Dio è dunque necessariamente idolatra o almeno antropomorfa » (ibid., pag. 13). Che il fanciullo nel primo fervore della sua immaginazione animi i corpi della natura che lo circondano, attribuendo i suoi medesimi sentimenti agli esseri più inanimati ed inerti, è cosa di fatto, ma che li converta in altrettanti dei, è come tali li adori, è un'asserzione gratuita, che mal consegue dal fatto stabilito. La filosofia della storia e la critica delle religioni hanno omai posto in sodo, che la religione dell'umanità primitiva fu il monoteismo, di cui il politeismo e l'idolatria furono adulterazioni posteriori (2).

La mente umana (sempre seguendo il ragionamento del nostro autore) per potersi innalzare al concetto di un Dio unico e supremo, superiore a tutti gli dei, ha dovuto generalizzare sempre più le sue idee sino a raccoglierle tutte in una sola suprema, ha dovuto riunire tutto il sistema degli esseri in una causa prima, dando così un significato al vocabolo *sostanza*, che è la più elevata delle astrazioni. Ma vide ben tosto, che questa sostanza unica avrebbe dovuto comprendere in sé le qualità più disparate ed incompatibili, quali sono il pensiero essenzialmente indivisibile e l'estensione essenzialmente divisibile; e quindi fu portata a distinguere due specie di sostanze, le une pensanti e spirituali, le altre estese e materiali. L'uomo riunisce nel suo essere questa dualità di sostanze. Così l'A.

(1) Dante, *Divina Commedia*, Parad., canto IV, versi 43-45.

(2) Vedi Cesare Balbo, *Meditazioni storiche*, meditaz. VIII.

s'immagina di avere spiegato il processo della mente umana dal politeismo, in cui era avviluppata, al monoteismo; ma la sua spiegazione mostra sol questo: che egli cammina sopra un terreno tortuoso ed ingannevole. La sostanza non è la massima delle astrazioni a cui pervenga la mente umana; che anzi, è la prima ed immediata realtà concreta che essa apprende. Il fanciullo, giunto all'uso di ragione, non altrimenti che il popolo, adopera il vocabolo *sostanza*, ed adoperandolo mostra di comprenderne il significato; ed anche allorquando intende di significare con tale vocabolo la cagione prima di tutti gli esseri, non la riguarda certamente siccome una mera astrazione, bensì come una realtà sussistente in se medesima. Similmente non è punto necessario, che per ammettere due distinte specie di sostanze, spirituali e materiali, si risalga da prima all'idea astratissima di una sostanza unica, infinita, la quale contenga in sè qualità incompatibili, che si escludono. Il fanciullo, che sa già far uso della propria ragione ed ha attinto dall'educazione conveniente un certo qual grado di sviluppo mentale, sa pur distinguere in se medesimo l'anima, che pensa, dal corpo visibile e materiale.

L'autore dà un ultimo passo, con cui chiude il suo ragionamento. Parrebbe che il fanciullo, giunto a distinguere in se medesimo le due sostanze che lo compongono, sappia con ciò distinguere Dio, che è spirito, da tutti gli esseri dell'universo; epperò convenga dar opera alla sua educazione religiosa; ma a lui non pare così, e non si ferma a questo punto. Egli scorge una singolare distanza tra la nozione, che abbiamo dell'azione della nostra anima sul nostro corpo, e la nozione che abbiamo dell'azione di Dio sull'universo, e sentenza che spiriti giovanili, ancora legati alle prime operazioni de' sensi e che non concepiscono se non quel che toccano, non comprendono nulla di creazione, di annientamento, di ubiquità, di eternità, di onnipotenza, di attributi divini. Che le menti giovanili non intendano se non ciò solo che si tocca e cade sotto i sensi e siano impotenti a formarsi verun concetto degli attributi divini, è una di quelle gratuite ed avventate asserzioni, che s'incontrano ad ogni piè sospinto negli scritti dell'autore, e che non hanno bisogno

di essere confutate. Tutto questo ragionamento finqui esposto, risponde esso all'intendimento che egli si propose, doversi cioè rimandare l'educazione religiosa sino all'età giovanile? Anzitutto supponiamo con lui, che la fanciullezza sia involta nella caligine di un vago politeismo immaginando dei da per tutto ed adorando gli idoli della sua fantasia. Siccome il politeismo di qualunque specie esso sia, è un concetto essenzialmente erroneo, così ne conseguirebbe non già la negazione dell'educazione religiosa di tale età, bensì la necessità del suo intervento, che dissipi dalla mente puerile quel pregiudizio e la scorga alla verità. Nè si obietti, che lo spirito del fanciullo è siffattamente costituito, che per legge stessa indeclinabile di sua natura non può passarsi del politeismo; poichè se la natura medesima dannasse l'umana intelligenza all'errore, bisognerebbe disperare della verità. Ma ben altre e più forti ragioni chiariscono l'insussistenza della teoria del nostro autore.

È legge logica del pensiero umano questa, che esso non comincia issofatto dall'idea chiara e distinta di un oggetto, ma esordisce da un concetto oscuro e confuso, lo viene man mano lavorando e svolgendo ne' suoi elementi, finchè lo abbia tradotto in un'idea distinta e ben determinata. In virtù di questa legge il concetto di un Dio, causa suprema ed unica dell'universo, non sorge lì per lì quasi per incanto nella mente di un giovine quindicenne, nè può di certo germogliare dal politeismo che lo precede, essendone una negazione assoluta, ma già preesisteva sotto una forma vaga ed indeterminata nell'età della fanciullezza. Di qui discende la necessità dell'educazione, che ammaestri il fanciullo a coltivare questo vago concetto ed a tradurlo in quella forma esplicita e determinata, che costituisce la coscienza religiosa. Inoltre l'Emilio ideato dal Rousseau, è un fanciullo impossibile, perchè bisognerebbe supporre che egli abbia trascorsa tutta quanta l'età della fanciullezza e della puerizia sino all'età giovanile, senza mai aver sentito parlare nè di Dio, nè di religione, nè di culto. Per lo contrario il fanciullo nasce e cresce in seno della famiglia e della società, e quivi per necessità assiste allo spettacolo di pratiche religiose, e sente qua e

là tanti e diversi parlari intorno alla divinità. Sarebbe impertanto improvvida ed irragionevole cosa lo abbandonarlo ciecamente alla corrente delle tante opinioni religiose, anzichè informare la sua mente alla verità intorno ad un punto, che tocca le intime profondità della vita umana. Rousseau è scrittore potente, incantevole, ma infelicissimo ragionatore, pensatore vivace, che intuisce di primo slancio una svariata molteplicità di idee, ma non sa sincerarle, avverarle, improntarle a rigore logico. Così egli pretende, che il fanciullo confonda gli spiriti coi corpi perchè immagina spiriti, i quali parlano, gridano, battono, mentre il nostro spirito adoperando il proprio corpo per compiere queste ed altre operazioni, non si confonde col proprio corpo. Egli si foggia in mente un fanciullo impossibile per sostenere una tesi anch'essa insussistente.

Di che guisa è l'educazione religiosa, che l'autore vorrebbe amministrare al suo Emilio? « Se io volessi far impazzire un fanciullo, lo obbligherei a spiegare ciò che dice recitando il suo catechismo... Sonvi misteri non solo inconcepibili, ma incredibili; ed insegnandoli ai fanciulli, altro non si guadagna che ammaestrarli a mentire di buon'ora. Il fanciullo che professa la religione cristiana, che crede egli mai? ciò solo che concepisce, e concepisce così poco quel che gli fate dire, che se voi gli diceste il contrario, lo ammetterebbe egualmente di buon grado » (t. 3, pag. 16-17). Tralascio qui di notare, che l'autore mostra del mistero un concetto erroneo confondendolo coll'assurdo; ma da questo passo, che propriamente riguarda la fanciullezza, già si può arguire come, in sua sentenza, l'educazione religiosa del giovane Emilio voglia essere governata, siccome da norma unica e suprema, dalla pura ragione indipendente da ogni rivelazione soprannaturale. E veramente egli avverte ben tosto, che il suo Emilio non porgerà attenzione di sorta a quanto sorpassa la sua apprensiva, e scrive: « ... noi che nulla vogliamo concedere all'autorità, noi che non vogliamo insegnare al nostro Emilio cosa che non possa apprendere da sè in ogni dove, in qual religione lo alleveremo noi? a qual setta religiosa ascriveremo noi l'uomo della natura? » (pag. 22), e risponde che lo renderà

atto a scegliere quella, alla quale lo condurrà *il miglior* uso della ragione. Così la ragion pura viene proclamata siccome la sola e sovrana maestra della verità religiosa; e questo principio pedagogico viene splendidamente disolto in forma drammatica dal *Vicario Savoiardo*, la cui *professione di fede* forma un brillante episodio di questo quarto libro. L'esposizione critica, che ne ho fatto nella prima parte del presente lavoro, dove ho preso ad esame le idee dell'autore intorno le potenze e gli attributi dell'anima, la natura di Dio, il fondamento della morale, mi dispensa dal discutere di bel nuovo quest'argomento. È strana davvero questa figura di un Vicario che professa il puro razionalismo ed il naturalismo e getta lo scredito ed il dubbio scettico su tutte le religioni rivelate, mentre il suo carattere sacerdotale lo lega ad una religione positiva sovranaturale, e si riconosce *uomo, ignorante, soggetto all'errore* (pag. 142).

LIBRO V: *Sofia o la donna.*

Siamo al quinto libro del nostro romanzo pedagogico. Emilio scompare dalla scena, e vi sottentra Sofia a rappresentare l'ultimo atto del dramma. Egli varca ormai il termine della giovinezza: l'uomo è formato; rimane a formare la donna e formarla secondo il cuore di lui. « Non è bene che l'uom sia solo (disse Iddio che aveva plasmato il primo padre del genere umano); diamogli una compagna che gli rassomigli »: e formava la donna. Da quel primo conjugio umano germogliava e fioriva la società universale delle genti, perpetuandosi attraverso il tempo e lo spazio. Rousseau, senza punto citare le parole del testo biblico, ne ripeté il concetto. « Non è bene che l'uomo sia solo. Emilio è uomo: noi gli abbiamo promesso una compagna, fa d'uopo dargliela. Questa compagna è Sofia » (1). Ma il concetto che egli qui esprime, mal si concilia colle sue dottrine antropologiche e sociali. Poichè data la famiglia, questa per legge necessaria di evoluzione si espande nella convivenza sociale,

(1) Tomo 4, pag. 5.

e la società a sua volta dalla legge a lei intrinseca della perfeffibilità, è portata alla civiltà ed al progresso, mentre Rousseau proclama il vivere solitario e selvaggio siccome il vero stato di natura e detesta ogni guisa di sociale progresso quale fonte di corruzione e pervertimento umano. È poi cosa ben singolare, che il nostro autore attribuisca all'istitutore di Emilio, che è poi egli medesimo, la virtù di aver formato l'uomo, mentre vuole il fanciullo abbandonato alla natura, ed all'arte educativa concede quasi nulla.

Giustamente vide l'autore, che l'educazione dell'uomo rinviene in quella della donna il suo natural compimento, la sua fedele corrispondenza. Sul concetto di questa corrispondenza posa la sua teoria dell'educazione femminile; a tenore di esso va apprezzata. Giovanni Locke termina la sua opera pedagogica con queste parole: « Poichè il nostro giovane gentiluomo sta per ammogliarsi, gli è tempo di lasciarlo presso la sua innamorata » (1). Rousseau non conviene su questo punto col pedagogista inglese. Il suo Emilio non è un giovane gentiluomo, ed egli non vuole lasciarlo libero di sè finchè non gli abbia scelta e presentata la sua compagna nel giorno nuziale. Rousseau è proprio l'uomo de' paradossi: vuole Emilio educato dalla stessa natura all'assoluta indipendenza di se medesimo, eppure gli sta sempre ai panni anche quando è giovane fatto, turbando le intime e confidenti aspirazioni del cuore verso la eletta compagna della sua vita.

Altre considerazioni non meno rilevanti ci si presentano su questo punto. Giovanni Locke intese di formare del suo alunno un perfetto gentiluomo; epperiò tutta la sua opera pedagogica va in servizio delle famiglie agiate, sicchè se egli avesse costruito una teorica dell'educazione femminile, anche questa avrebbe rivestito un carattere esclusivo corrispondente. Rousseau invece protesta, che non vuol fare del suo Emilio un gentiluomo, e per conseguente si propone di educare la donna qual si conviene ad Emilio stesso e non

(1) Ibidem.

altramente; ma se poniamo mente all'educazione del suo Emilio, rileveremo facilmente che anche la dottrina dell'educazione femminile pecca di esclusivismo. Infatti la donna ha, quanto l'uomo, diritto ad essere educata, epperò l'educazione femminile non vuol essere un privilegio di alcune classi sociali, bensì deve abbracciarle tutte quante, differentemente atteggiandosi secondo la diversa indole di ciascuna. Ora quell'Emilio che egli imprese ad educare, ed in servizio del quale vuol educare Sofia, che fanciullo è? Egli vuole un alunno che sia non un genio, ma un'intelligenza comune; che sia nato in clima temperato; che sia dovizioso, di ragguardevole casato, di sano e solido organismo; che non abbia famiglia a cui appartenga. Fanciulli di altro genere e di altro stampo sono banditi dalla sua opera educativa. Ognuno può di qui arguire che, stando ai principii del nostro autore, l'educazione verrebbe ad essere un privilegio di quelle sole fanciulle, le quali avessero la buona ventura di diventare col tempo le elette compagne di un Emilio.

A comporre una vera teoria dell'educazione femminile occorre aver ben fermo davanti alla mente il concetto ideale della donna, e questo concetto va attinto dallo studio e dal sentimento della famiglia, essendochè gli è nel santuario domestico che la donna si rivela nella sua peculiare natura e nelle forme successive del suo sviluppo. La pura innocenza della fanciulla, la castimonia e la tenerezza della sposa, la coniugale fedeltà della moglie, la vigile e provvida sollecitudine e gravità della madre, tali sono le virtù che adornano la donna nel seno della famiglia; ma tale non venne concepita ed ideata da Rousseau. « Di tutte le cose umane che egli ignora, la donna è quel che ignora di più ». Egli conosce la donna amata ed appassionata, ma ignora ciò che è la fanciulla allevata dalla sua madre, la donna che ama ed onora il suo sposo, la madre che educa i figli suoi, quella infine a cui Dio, per una particolare benedizione, ha imposto doveri che sono affezioni ad un tempo (1).

(1) Saint-Marc Girardin, *Jean-Jacques Rousseau, sa vie et ses ouvrages*, t. 1, pag. 191.

Il che non deve recar meraviglia. Rousseau disconosce la donna, poichè non ha sentito, non ha vissuto la vita della famiglia. Egli non conobbe la madre sua, la quale spirava mentre il neonato apriva gli occhi al giorno. Fanciullo di otto anni, fu sbalestrato fuori dal tetto paterno ed errò qua e là ramingo per tutta la vita, senza mai avere una famiglia sua, in cui riposasse. Visse lungo tempo ospite presso la vedova madama Warens, dalla quale apprese a sospettare dell'onestà delle donne. Strinse relazioni con altre signore patrizie, che gli furono larghe di ospitalità e di asilo. Si strinse per tutta la vita in rapporto di concubinato con una ignobile ed idiota fantesca di albergo, Teresa Levasseur. Qual concetto ideale abbia potuto formarsi della donna egli, che non ha mai sentito l'alito puro della famiglia, ognun lo vede.

Entrando in materia, l'autore premette, che a Sofia va data una educazione qual si conviene alla donna, come Emilio venne educato qual uomo. E qui egli si fa anzitutto a ricercare la conformità e le differenze de' due sessi; problema questo per se stesso assai rilevante, ma che assume una speciale gravità ed importanza a' giorni nostri, in cui tenta di prevalere l'opinione, che la donna sia da natura chiamata ad adempiere gli stessi uffici civili e sociali proprii dell'uomo, senza divario di sorta; il che presuppone che siano amendue in tutto e per tutto eguali. Rousseau non è di questo avviso, ma il suo concetto su questo punto è espresso in forma alquanto intricata ed oscura. Infatti egli giustamente pronuncia, che l'uomo e la donna hanno di comune la specie e che sotto questo riguardo sono eguali, mentre prima aveva asserito, che essi rispetto a ciò, che non riguarda il sesso, val quanto dire rispetto alla specie, differiscono dal più al meno, dunque non sono eguali. In secondo luogo afferma, che quanto hanno di differente appartiene al sesso, mentre prima aveva scritto che in riguardo al sesso hanno non solo differenze, ma altresì rapporti ossia convenienze. Aggiunge infine, che rispetto alle loro differenze sessuali non ammettono verun paragone fra di loro.

Ragguagliati così fra di loro i due sessi, e segnati i loro punti

di eguaglianza e di differenza, l'autore determina quale sia la vocazione naturale della donna, e quindi il fine proprio, a cui vuol essere rivolta la sua educazione. Facendosi a considerarla nel suo stato di natura, o come diremmo noi più chiaramente, nella bassa sfera dell'animalità, egli sentenza, che la donna è nata fatta per piacere all'uomo ed esserne soggiogata; e da questa vocazione della donna egli arguisce, che va educata non per se stessa, ma in servizio dell'uomo. « L'educazione della donna debb'essere tutta relativa agli uomini. Ad essi piacere ed essere utile, da essi farsi amare ed onorare, allevarli giovani, curarli adulti, consigliarli, consolarli, rendere loro gradevole e dolce la vita; ecco i doveri delle donne in ogni tempo, ecco quel che vuolsi ad esse apprendere sin dalla loro infanzia » (1). A questo scopo formale egli fa convergere tutta l'educazione delle fanciulle, tutte le virtù, alle quali debbono essere informate. « La prima, la più importante qualità della donna è la dolcezza: fatta per obbedire ad un altro essere tanto imperfetto qual'è l'uomo, sovente pieno di vizi e sempre così pieno di difetti, essa deve apprendere di buon'ora a soffrire anche l'ingiustizia e sopportare i torti d'un marito senza lamentarsi » (2). Per piacere all'uomo la donna non deve lasciar intentato verun mezzo, che la conduca allo scopo: la grazia della persona, il buon gusto negli abbigliamenti, le attrattive della voce e del gesto, i vezzi della civetteria. L'apparenza medesima è necessaria all'intento. A lei non basta che sia davvero onesta, fedele, riservata, raccolta, ma deve apparir tale agli occhi del mondo, essere giudicata tale dal marito (3). « L'opinione è per gli uomini la tomba della virtù, per le donne è il loro trono » (4). Questo stato di dipendenza propria della donna richiede, che sin dalla fanciullezza sia educata alla soggezione, ai disagi, alle privazioni, impari ad obbedire a costo di qualunque

(1) Id. pag. 23.

(2) Pag. 36.

(3) Pag. 15.

(4) Pag. 23.

sacrificio, a domare le proprie fantasie sottomettendole ai voleri altrui. Questo concetto dell'autore intorno la finalità dell'educazione femminile non regge alla critica. Anzi tutto esso non consegue logicamente dalla dottrina da lui medesimo professata intorno il rapporto de' due sessi. Egli aveva sostenuto, che l'uomo e la donna, in quanto appartengono alla medesima specie, hanno comunanza di natura e sono eguali, in quanto alla differenza del sesso, non ammettono paragone; ciascuno ha una perfezione tutta sua propria, la quale non è suscettiva di più o di meno. Da questo principio egli non può inferire la conseguenza, che la donna debba personalmente dipendere dall'uomo, che la sua vocazione risieda nel piacere a lui, e che a tale fine debba essere educata. Qui adunque l'autore si chiarisce incoerente con se medesimo. Ma a sostenere la superiorità dell'uomo e la inferiorità della donna egli muove da un altro punto affatto erroneo. Considerando la donna nello stato di natura, ossia nella sfera dell'animalità, egli ne rileva che essa si mostrò passiva e debole, mentre l'uomo si rileva attivo, forte, imperioso; di qui la dipendenza di quella da questo. Ma perchè disconoscere nella donna la sua natura intelligente e libera, che tanto la sublima al di sopra di tutti i suoi sensi animali e la rende degna compagna dell'uomo e sua eguale? Egli si è abbassato alla parte animale della donna, ed ha preteso di farne germogliare tutta la virtù propria di essa: tutta la sua dottrina intorno l'educazione femminile si risente di questo gravissimo errore.

Nella donna egli non vede che bassi istinti e li descrive minutamente, ma non iscorge i sentimenti umani: fa germogliare il pudore morale dal pudore animale, ed ignora affatto la purezza dei sentimenti spirituali elevati e veramente umani. Tra il pudore istintivo ed animale e quel pudore, che irraggia dal candore dell'anima, ed apparisce il più gentile ornamento del sesso femminile, egli non ravvisa che una differenza di forma, ed i sentimenti grossolani, che qua e là esprime intorno quest'argomento, ben dimostrano come egli ignorasse il sentire pudico e delicato, che costituisce la purità della donna. Che questa debba piacere all'uomo e confortargli la vita, è

cosa che non ammette dubbio ; ma la sua vocazione non è tutta qui, come pretende Rousseau ; questa non è che una piccolissima parte della sua destinazione finale : e questo stesso ufficio è circoscritto entro certi limiti e soffre eccezioni ; non è assoluto. Anche la odalisca dell'harem si studia di piacere al Sultano. E poi che ne sarà di quelle donne, che per una ragione qualsiasi non vanno a marito ? No, la donna non è da natura assolutamente ed esclusivamente chiamata a piacere all'uomo. Oltrechè verso di lui, essa ha doveri non meno sacri verso se medesima, verso la società, verso Dio : è rivestita di diritti inviolabili, ai quali non può, non deve abdicare in faccia a nessuno. Questi doveri e questi diritti le provengono dal suo augusto carattere di persona, per cui non va trattata come cosa, come strumento ai fini altrui. Questa personalità ci chiarisce quale debba essere la donna, ci rivela il suo ideale, ed in questo suo ideale va riposto lo scopo finale della sua educazione. Io applaudo a Rousseau là dove (1) rigetta l'opinione di Platone, il quale nella sua *Repubblica* avendo rovesciato le fondamenta della famiglia col suo comunismo delle donne, sostiene che esse vanno educate alla pari degli uomini in servizio dello Stato ; ma non applaudo a lui, allorchè sentenza, che vanno educate a fine di piacere all'uomo. La donna non è nata fatta per essere la schiava nè dello Stato, nè dell'uomo.

Entro quali limiti va circoscritta l'educazione della donna ? Intorno a questo punto giova ricordare l'opinione di due scrittori francesi, che precedettero Rousseau nello studio dell'educazione femminile, e che appartengono entrambi al secolo decimosettimo, Poullain de la Barre e Fénelon. Il primo (2), muovendo dal principio, che il cervello, organo essenziale delle funzioni mentali, è affatto simile nell'uomo e nella donna, ne arguiva che ambedue sono chiamati alla stessa destinazione sociale e che perciò l'educazione femminile non ha limiti, che la restringano al di sotto della

(1) Idem, pag. 18.

(2) *De l'égalité des deux sexes*.

maschile (1). Fénelon invece segna alla educazione femminile limiti distintivi, derivandoli dall'impronta caratteristica della donna e della sua vocazione essenzialmente domestica: quindi la sua coltura scientifica va ristretta a renderla istruita di quanto necessita all'adempimento dei loro doveri, abbandonando però al genio delle giovani, che si sentano da ciò, gli studi della letteratura, della poesia, della storia, del latino, della musica e della pittura (2). Rousseau, non solo si allontana dalla opinione di Poullain de la Barre, ma restringe più ancora di Fénelon la cerchia dell'educazione femminile. La coltura della donna va limitata alla conoscenza delle istituzioni sociali, dei costumi, delle passioni dell'uomo a fine di meritarsene la stima e l'onore in faccia alla pubblica opinione.

Rousseau nega alla donna la virtù speculativa del pensiero, che ricerca le verità astratte, i principii e gli assiomi delle scienze, le ricusa la facoltà di generalizzare le idee, di comprendere i capolavori del genio, l'attitudine alle scienze fisiche ed alle scienze esatte, perchè manca della giustezza e dell'attenzione sufficiente all'uopo. Egli le concede una ragione non già speculativa, ma meramente pratica, alla quale assegna per oggetto lo studio non già dell'uomo preso nella sua astratta generalità, bensì degli uomini individui e viventi, delle persone singolari che la circondano e con cui convive (V. *Emilio*, t. 4, pag. 74, 75, ediz. Parigi).

Anzitutto l'autore ha asserito, ma non ha punto dimostrato, che la ragione della donna sia impotente a quelle generalizzazioni astratte che costituiscono il sapere scientifico, e non ha avvertito che neanche tutti gli uomini sono forniti di tale attitudine. Il negarle ogni virtù speculativa del pensiero, è sentenza troppo esclusiva, epperò insussistente. Ma egli è trascorso più in là: non si tenne pago di concedere alla donna una ragione meramente pratica, ma la volle circoscritta tutta quanta allo studio degli uomini e della famiglia. Ecco

(1) Vedi il mio *Studio storico-critico di pedagogia femminile*, nel vol.: *Opuscoli pedagogici, editi ed inediti*; Torino, 1909, pag. 319.

(2) Vedi il citato vol., pag. 320.

un altro punto del suo esclusivismo. Non aveva forse stabilito il principio, che la donna deve pensare, coltivare il suo spirito, e che è da natura chiamata ad una perfezione propria del suo sesso e diversa da quella dell'uomo? Come adunque potrà essa raggiungere questa sua propria perfezione, se prima ancora e più ancora degli uomini non istudierà attentamente e profondamente se stessa? Rousseau vuole, che la coltura della ragione femminile abbia per unico oggetto lo studio degli uomini: il vero si è che l'educazione della donna deve avere il suo primo e principal fondamento nello studio e nella conoscenza di se medesima. Fanciulla, sposa, madre, la donna attingerà sempre dalla osservazione interiore di se medesima un raggio di luce che la illumini in mezzo alle tortuose vicende della vita, e senza la psicologia femminile una psicologia umana veramente compiuta non si avrà mai.

Forza è confessare, che Rousseau non vede di buon occhio la donna istruita. Non gli basta avere sentenziato, che la matematica, la fisica, il sapere speculativo qualunque esso sia non sono fatti per lei; ma egli non fa tampoco parola nè di letteratura, nè di lingua, nè di storia, nè di igiene, nè di morale teorica, come se questi studi fossero disdicevoli a fanciulla ben educata. Che anzi, non gli saprebbe male, che « la donna fosse limitata ai soli lavori del suo sesso e venisse lasciata in una profonda ignoranza su tutto il resto, quando i pubblici costumi fossero semplicissimi, integri, o si menasse una vita ritirata » (ediz. cit., t. 4, pag. 65). Ma alla fin fine a che più applicarsi allo studio, meditare sui libri, sentire la parola del maestro? « Lo spirito di Sofia non si è punto formato mediante la lettura, bensì soltanto mediante le conversazioni col padre, colla madre, mediante le sue proprie riflessioni e le osservazioni da essa fatte in quel po' di mondo che ha veduto » (ib., pag. 95). In conclusione nessun insegnamento scientifico, un sapere rannicchiato dentro la meschina cerchia della vita quotidiana, ecco la coltura mentale della donna quale ei la intende.

Mentre Rousseau vuole differita sino all'età dell'adolescenza l'istruzione religiosa ai fanciulli, per le fanciulle intende che esordisca sin

dagli anni primi. « Se i fanciulli maschi non sono in condizione di formarsi veruna idea vera di religione, tanto più essa idea trascende il concepimento delle figlie: gli è perciò, che io vorrei parlarne a queste assai per tempo; perchè se fosse giuocoforza attendere, che esse fossero in grado di discutere metodicamente queste profonde questioni, si correrebbe rischio di non parlarne loro giammai » (ibid., pag. 52). Ma se, in sentenza dell'autore, la ragione della donna non giunge a quelle conoscenze ideali ed astratte, a cui s'innalza la ragione dell'uomo, vorrebbe la buona logica che l'istruzione religiosa assai più presto cominciasse per i fanciulli che per le fanciulle; per contro il nostro autore ragiona tutt'al rovescio. Inoltre insegna l'esperienza medesima, che il pensiero dell'educando progredisce col progredire dell'età, sicchè va via via comprendendo sempre meglio quel che da prima aveva imperfettamente inteso; invece l'autore stranamente sentenza, che se la fanciulla non viene fin dai primi anni ammaestrata nella religione, la cui idea è tuttavia superiore alla sua apprensiva, non ne capirà nulla per tutta la vita. Egli avverte, che invano ci attenderemmo, che essa sia da tanto *da discutere metodicamente queste profonde questioni*. Ma la sua avvertenza è fuori di proposito, essendochè l'insegnamento della religione non esige punto, che si trascini l'alunno in mezzo alle ardue ed astratte disquisizioni di scienza teologica, bensì basta, che si espongano piuttosto per via di autorità che di ragione le verità religiose; il che è riconosciuto da Rousseau medesimo, il quale scrive più sotto: « Poichè l'autorità deve regolare la religione delle donne, non si tratta di spiegare loro le ragioni, che si hanno di credere, quanto di esporre ad esse chiaramente ciò che si crede »; e prima di lui la marchesa di Lambert aveva consigliato che l'insegnamento religioso sia bensì dogmatico, ma non teologico. Egli recisamente afferma, che, siccome la condotta della donna è sottomessa alla pubblica opinione, così la sua credenza è assoggettata all'autorità. Ogni figlia debbe avere la religione di sua madre, ogni donna quella di suo marito... La madre e la figlia non essendo in grado di giudicare da sè, debbono ricevere la decisione dei padri e de' mariti come quella della chiesa » (ibid.,

pag. 53). Rispettare l'autorità della madre e del marito è bella e santa cosa; ma l'autorità non deve distruggere il diritto, che ha ogni anima umana alla verità. Se una figlia od una moglie fossero venute nell'intimo e sincero convincimento, che esiste una religione, la quale mostra l'impronta della divinità più viva e più sicura che non quella da esse professata, dovranno esse rinunciarvi per non venir meno al rispetto verso l'autorità della madre o del marito? E se mai o la madre od il marito non professassero religione di sorta, o calpestassero quella, in cui son nati, la figlia o la moglie dovranno seguirne il non autorevole esempio? È cosa davvero singolare, che un libero pensatore e reciso razionalista, qual è il Rousseau, sacrifichi la ragione all'autorità in una questione cotanto delicata, quale è quella che riguarda la coscienza religiosa!

Ognuno ben sa qual potente strumento di coltura mentale sia l'arte del leggere e dello scrivere; ma anche su questo punto l'autore la pensa in modo tutt'altro che largo e comprensivo. « Se io non voglio, che si affretti un figlio ad apprendere la lettura, per più forte ragione non voglio, che vi si costringano le giovanette prima che loro si faccia ben sentire a che giovi la lettura..... Anzi tutto dov'è la necessità che una figlia sappia leggere e scrivere così presto? Avrò forse da reggere così presto le faccende domestiche? Ben poche ve ne sono, che di questa scienza fatale non facciano più abuso che uso, e tutte queste sono un po' troppo curiose per non apprenderla senza costringimento, quando ne avranno agio ed occasione » (id., pag. 32). Che l'insegnamento del leggere e dello scrivere debba essere alquanto ritardato, è questa un'opinione, che si può sostenere come la sua opposta, sebbene non si possa convenire coll'autore, che la giovinetta non ne abbisogni punto per il disbrigo di faccende domestiche. Ma egli appellando *fatale* addirittura questa scienza, pronuncia contro di essa una inesorabile condanna; tanto varrebbe chiudere senza riguardo le scuole femminili senza sbracciarsi più che tanto a scemare la folla degli analfabeti. Egli addita Sofia, che « mai non ha letto verun libro se non il Barrem e Telemaco, che per caso le capitò fra le mani »

(pag. 128); e sentenza che in generale le fanciulle abusano di questa scienza, adoperandola forse in corrispondenze amorose o nella lettura di libri immorali; ma e di che non si può abusare? Anche delle più nobili e sante cose del mondo. L'abuso non è una ragione, per cui anche l'uso debba essere condannato. Certamente la coltura del pensiero non si fonda tutta quanta sui libri, ma non può farne senza; si legga bene e si leggano buone cose ed il pensiero ne attingerà un sostanzial nutrimento.

Dalle cose sinqui discorse consegue, che Rousseau non sa fare buon viso alla coltura scientifica della donna, misurando a dosi omeopatiche il sapere a Sofia. Quali ne sono le ragioni? Anzi tutto egli seguiva l'opinione dominante dei filosofi ed enciclopedisti del suo secolo, i quali avversavano in generale l'istruzione della donna, che ne aveva abusato per fare del bello spirito e calpestare i doveri della famiglia. Poi le figlie e le madri, segnatamente nelle grandi città, porgevano a' suoi tempi il tristo spettacolo di un vivere licenzioso e dissoluto, ed a riparo di tanto male voleva, che l'educazione formasse una donna onesta e buona massaia e niente più. Infine era uno dei suoi concetti dominanti questo, che le lettere e le scienze corrompono i costumi e pervertono la natura, sicchè per lui *l'uomo, che pensa, è un animal depravato*. Non è quindi da meravigliare, se non gli andasse a genio la coltura scientifica della donna.

Egli era partito dal giusto principio, che la donna avendo un carattere, un temperamento, una perfezione tutta sua propria, non debbe avere la medesima educazione dell'uomo. Poi sragionando trasse da quel principio una conseguenza, la quale rivela nell'educazione della donna l'egoismo dell'uomo. Infatti è sua teoria questa, che la donna va educata per piacere all'uomo ed adempiere i suoi doveri verso gli uomini, che il suo spirito va coltivato affinchè conosca le istituzioni, i costumi, i giudizi degli uomini, che la cerchia de' suoi studi va ristretta alla conoscenza degli uomini con cui convive.

Giunto pressochè a metà del libro, l'autore non ragiona più intorno l'educazione femminile, mà lavora coll'immaginazione e scrive

un grazioso romanzo. Egli ci ritrae in Sofia l'ideale della fanciulla perfettamente educata, la quale si stringe in vincolo coniugale con Emilio, ed accompagna coi suoi auguri e coi suoi consigli quell'imeneo, ma fu un matrimonio infelice. Eppure egli li aveva educati l'uno per l'altra! Decisamente Rousseau è un grande scrittore e letterato, ma un ragionatore infelicissimo ed un pensatore niente serio, e tale si mostra nel quinto libro della sua opera. Ad ogni piè sospinto smarrisce il filo del ragionamento: da una pagina all'altra le idee non che chiarirsi si intorbidano e si alterano tanto che non si sa più che cosa egli pensi in modo fermo e sicuro: scambia asserzioni gratuite per solide dimostrazioni; pone un principio e ne tira conseguenze contraddittorie. Stabilisce, che i due sessi sono eguali e che le loro facoltà, sebbene diversamente compartite, si compensano, e poi vuole la donna fatta segnatamente per piacere al marito, ed alla autorttà di lui sacrifica la ragione della moglie in fatto di credenze religiose. Scaglia contro le donne i più spietati vituperi, tacciandole di frivole, incostanti, civette, grandi fanciulli, caparbie, corrive agli estremi, facili a soccombere; poi tutte queste magagne scompaiono nella sua immaginaria Sofia, come se l'educazione potesse distruggere la natura. Inveisce contro le donne del suo tempo corrotte e corrompitrici delle loro figlie, slanciate anzi tempo in mezzo al gran mondo, poi consiglia di licenziarle nella danza, ai festini, ai giuochi, al teatro. « Meglio esse vedranno questi fragorosi piaceri, più presto ne saranno disgustate » (op. cit., pag. 76). Ragiona sempre coll'immaginazione: ecco tutto.

Di Rousseau uno scrittore suo contemporaneo ed amico, Bernardino di Saint-Pierre, pronunciava questo giudizio: « A' di nostri un celebre scrittore pare che abbia, al pari di Platone, sperato dall'educazione delle donne una rivoluzione ne' costumi; ma avendo trattato nel suo *Emilio* dell'educazione dei due sessi ad un tempo, ben lontano dall'aver rivolto quella della donna all'utile pubblico, egli ha separato dalla società quella dell'uomo medesimo, la quale sembra

per tanti riguardi dover essere nazionale » (1). Nulla di più giusto di questo giudizio, il quale pone in chiaro il punto erroneo che tocca l'intima sostanza della dottrina pedagogica di Rousseau. Egli vuole, che Emilio sia educato qual uomo il quale vive nella selvaggia indipendenza della solitaria natura, non qual cittadino stretto in convivenza coi proprii simili; che Sofia sia educata quale una compagna che piaccia e convenga a lui. Così dalla sua opera educativa sorge una famiglia umana chiusa nel proprio egoismo, isolata dal consorzio sociale.

(1) *Discorso sull'educazione delle donne*: 1ª parte.



INDICE

PREFAZIONE	Pag. 3
Cenni biografici	» 5
Il carattere personale di G. G. Rousseau	» 21
Rousseau filosofo	» 33
Dottrina antropologica dell'autore	» 40
A. — L'anima umana	» 40
B. — L'uomo naturale e sociale	» 48
1. — Il <i>Discorso sulle scienze e sulle arti</i>	» 52
2. — Il <i>Discorso sulla disuguaglianza fra gli uomini</i>	» 62
3. — Il <i>Contratto sociale</i>	» 74
Trapasso dalla dottrina antropologica alla pedagogica	» 81
L' <i>Emilio</i>	» 89
Libro I : Introduzione - La prima infanzia	» 91
Libro II : L'educazione della puerizia	» 112
Trapasso dal secondo al terzo libro	» 124
Libro III : L'educazione dell'adolescenza	» 126
Libro IV : L'educazione della pubertà	» 133
Libro V : Sofia o la donna	» 153

~~SECTIA PEDAGOGICĂ
1914~~

LIBRERIA
CAROLI
II

~~BIBLIOTECA
SECTIA
PEDAGOGICĂ~~



~~40~~
70



~~A. TIC. 6 50~~

~~6-587-50P 71~~

0/0/lee