

AperTO - Archivio Istituzionale Open Access dell'Università di Torino

Rousseau e Carondelet. Il paradosso della virtù

This is the author's manuscript

Original Citation:

Availability:

This version is available <http://hdl.handle.net/2318/98818> since

Published version:

DOI:10.1413/36465

Terms of use:

Open Access

Anyone can freely access the full text of works made available as "Open Access". Works made available under a Creative Commons license can be used according to the terms and conditions of said license. Use of all other works requires consent of the right holder (author or publisher) if not exempted from copyright protection by the applicable law.

(Article begins on next page)



UNIVERSITÀ DEGLI STUDI DI TORINO

This is an author version of the contribution published on:

Questa è la versione dell'autore dell'opera:

Marco Menin, Rousseau e Carondelet. Il paradosso della virtù

1

In

Rivista di filosofia, vol. 1, 2012, Il Mulino, pagg. 91-122

DOI: 10.1413/36465

The definitive version is available at:

La versione definitiva è disponibile alla URL:

<http://www.rivisteweb.it/doi/10.1413/36465>

MARCO MENIN

Rousseau e Carondelet: il paradosso della virtù

*Ah! Ah! Ah! La vertu! Voilà une plaisante idée; pardieu!
Je voudrais bien savoir comment la vertu est faite,
et où l'on peut la trouver*

Voltaire, *Histoire de Jenni* (1775)

1. Rousseau, l'«ami de la vertu»

Quando doveva parlare di sé, Jean-Jacques Rousseau amava definirsi, oltreché “*citoyen de Genève*”, semplicemente “*ami de la vertu*”. Un simile appellativo pare giustificato non solo dall'empirica constatazione che le espressioni riconducibili all'agire virtuoso (*vertu, vertueux, ...*) si ripresentano con una notevole frequenza sotto la sua penna, ma anche dal fatto che esse si possono ritrovare nei contesti più diversi: dagli scritti autobiografici ai trattati politici, dalle opere romanzesche all'esposizione dei principi metafisici. A una così ampia diffusione della questione della virtù non corrisponde tuttavia una sua teorizzazione netta, a tal punto che essa pare assumere, di volta in volta, significati e sfumature differenti, a tratti addirittura conflittuali. La portata di questo problema supera sicuramente sia la naturale riluttanza di Rousseau nel fornire definizioni, sia la celebre constatazione contenuta in una nota dell'*Émile* secondo cui è inevitabile utilizzare la stessa parola con diverse accezioni¹, sino a investire, come conferma un'accorata raccomandazione di Julie a Saint-Preux, la possibilità stessa d'individuare un fondamento della morale:

«Non basta, credetemi, che la virtù sia alla base della vostra condotta, se non stabilite quella base stessa su un incrollabile fondamento. Ricordate quegli indiani che immaginano il mondo portato da un elefante, e l'elefante da una tartaruga; ma quando gli si domanda su che cosa sta la tartaruga, non sanno più cosa dire»².

Proprio il tentativo di comprendere che cos'è la virtù e quali sono i suoi criteri si può considerare come una delle grandi sfide dei pensatori del secondo Settecento francese, in quanto è a partire da tale comprensione che diviene possibile delineare una nuova

¹ Cfr. J.-J. Rousseau, *Émile*, in *Œuvres complètes*, a cura di B. Gagnebin e M. Raymond, Paris, Gallimard 1959-1995, 5 voll., vol. IV, p. 345; trad. it. *Emilio o dell'educazione*, a cura di E. Nardi, La Nuova Italia, Firenze 1995, p. 103.

² *Julie ou la Nouvelle Héloïse*, *Œuvres complètes*, II, p. 376; trad. it. *Giulia o la nuova Eloisa*, a cura di E. Pulcini, Rizzoli, Milano 1992, p. 396.

concezione dell'etica e ridefinire i suoi fondamenti³. Si tratta tuttavia, come viene espresso efficacemente nell'omonima voce dell'*Encyclopédie*, di un'impresa estremamente ardua, poiché «la parola *virtù* è una parola astratta, che non offre immediatamente a coloro che l'ascoltano un'idea altrettanto precisa e determinata: essa designa in generale tutti i doveri dell'uomo, tutto ciò che inerisce l'ambito della morale. Un significato così vago lascia molto di arbitrario nei giudizi»⁴.

Lo stesso Rousseau, in perfetta assonanza con l'orientamento generale del suo tempo, si mostrò sempre ben consapevole della difficoltà di cogliere l'essenza della virtù in quanto essa, come avverte il Vicario Savoiaro, è estremamente sfuggibile e tende a manifestarsi in modi ingannevoli: «Nulla è più amabile della virtù, ma occorre gioirne per considerarla tale. Quando la si vuole abbracciare, simile al Proteo della favola, assume dapprima mille forme spaventose e non s'induce a mostrare la propria che a quelli che hanno mantenuto la presa»⁵.

L'ambiguità, non scevra di tensioni, che caratterizza questo punto nevralgico della riflessione del Ginevrino si è riverberata nelle interpretazioni critiche. Gli studiosi che hanno provato in qualche modo a ricostruire e sistematizzare la concezione della virtù, disseminata tra le pagine di tutta la sua produzione, hanno finito con l'adottare due differenti strategie, non necessariamente incompatibili. La prima mira a ricostruire l'immagine della virtù che emerge in una particolare opera o in un determinato contesto (politico, pedagogico, autobiografico, ...). La seconda, che ambisce piuttosto a un'interpretazione unitaria, tende a ricondurre la posizione di Rousseau a una qualche consolidata corrente di pensiero precedente o contemporanea, oppure a farne l'antesignana di futuri sviluppi. Le oscillazioni si fanno in questo caso tanto ampie quanto, a tratti, sconcertanti: la virtù viene di volta in volta considerata come sentimento o tendenza naturale, ma anche come sacrificio razionale della spontaneità o come un calcolo non privo di elementi utilitaristici. Essa si colora così di sfumature aristoteliche o stoiche, shaftesburiane o pre-kantiane o addirittura viene riletta, come fa James Delaney nella sua recente monografia *Rousseau and the Ethics of Virtue*, alla luce della speculazione di un pensatore contemporaneo quale Alasdair MacIntyre⁶. Al di là della liceità e della persuasività delle singole interpretazioni, la varietà degli spunti di riflessione e la loro divergenza segnala una difficoltà oggettiva: l'individuazione dei fondamenti della virtù e dei suoi criteri.

Ciò che ci si propone di mettere in evidenza è come alcuni importanti elementi per una chiarificazione di questo problema, nonché della consapevolezza che Rousseau nutriva nei suoi riguardi, possano essere individuati nello scambio epistolare avuto tra il novembre del 1763 e l'ottobre del 1764 con Alexandre-Louis-Benoît de Carondelet, un giovane abate che aveva interpellato Jean-Jacques nella speranza di risolvere grazie ai

³ Cfr. *Morale et vertu au siècle des Lumières*, a cura di H. Plard, Éditions de l'Université de Bruxelles, Bruxelles 1986; J. Domenech, *L'éthique des Lumières. Les fondements de la morale dans la philosophie française du XVIII^{ème} siècle*, Vrin, Paris 1989; Id., voce «Vertu», in *Dictionnaire européen des Lumières*, a cura di M. Delon, P.U.F., Paris 1997, pp. 1085-1088.

⁴ *Encyclopédie ou dictionnaire raisonné des sciences, des arts et des métiers, par une société de gens de lettres ...*, Briasson: David: Le Breton, Paris; poi S. Faulche, Neuchâtel, 1751-1765, 17 voll., voce «Vertu (*Ord. encyclop. Mor. Polit.*)», vol. XVII, p. 176.

⁵ *Émile, Œuvres complètes*, IV, p. 602; trad. it. cit., p. 349. Questa immagine era stata resa celebre dal marchese di Mirabeau nell'*Ami des hommes ou Traité sur la population* del 1757.

⁶ J. Delaney, *Rousseau and the Ethics of Virtue*, Continuum, London, 2006, in particolare pp. 24-37 e 145-152.

suoi consigli i dubbi che lo attanagliavano circa la sua vocazione religiosa e circa la possibilità di condurre un'esistenza virtuosa. Non molto si sa sulla figura di Carondelet, al di là del fatto che condusse un'esistenza piuttosto oscura e ordinaria, che di primo acchito rende arduo l'accostamento del suo nome a quello di uno dei massimi pensatori del diciottesimo secolo: discendente di un'antica famiglia impoverita dalla frammentazione del patrimonio tra una numerosa progenie, egli prese i voti senza un'effettiva vocazione e si dedicò a una carriera ecclesiastica egregiamente prestigiosa (fu rappresentante degli Stati Generali per il clero e membro dell'Assemblea Nazionale)⁷.

Le dieci lettere che segnano l'evolversi delle sue relazioni con Rousseau, oltre a fornire un'interessante testimonianza del bagaglio culturale e delle preoccupazioni di un seminarista ventunenne nella seconda metà del Settecento, sono attraversate da una continua riflessione sullo statuto della virtù e sulla sua possibile fondazione. Non solo simili considerazioni sono qui sviluppate con una chiarezza che trova difficilmente uguali nell'opera di Rousseau, restio per natura ad affrontare apertamente questioni teoriche, ma il loro interesse pare accentuato dal fatto di risalire alla piena maturità del pensiero del Ginevrino, che in queste pagine ribadisce, puntualizza e corregge (con quella piena libertà d'espressione concessa dal mezzo epistolare) tesi su cui aveva già preso posizione in alcune delle sue opere fondamentali, in particolare nella *Profession de foi*.

Nonostante questi indubbi motivi d'interesse, l'epistolario con Carondelet non è stato adeguatamente studiato. Si tratta di una lacuna che rispecchia la generale sfortuna della corrispondenza rousseauiana, sospesa ormai da anni (a dispetto dell'impeccabile edizione critica raccolta per più di tre decenni da Ralph Alexander Leigh) in una sorta di limbo interpretativo⁸ che ha finito più o meno implicitamente con il privare il discorso epistolare di un valore speculativo autonomo, considerandolo tutt'al più come un epifenomeno degli accadimenti biografici o come una semplice conferma o ripetizione di quanto sostenuto negli scritti principali. Nel caso specifico, inoltre, tale lacuna si rivela ancora più grave alla luce sia della centralità dell'argomento trattato, sia dell'ampia articolazione che esso trova in queste pagine. Per questo motivo appare piuttosto sconcertante, ma rivelativo della scarsa considerazione teorica attribuita all'epistolario, l'assenza di qualsiasi riferimento alla figura di Carondelet nelle due più recenti monografie dedicate alla questione della virtù: *Jean-Jacques Rousseau. A Friend of Virtue*, di Joseph R. Reiser e la già menzionata *Rousseau and the Ethics of Virtue* di Delaney⁹.

2. L'enigma del fondamento della virtù

⁷ Per informazioni più dettagliate cfr. R. A. Leigh, *Notes explicatives*, in *Jean-Jacques Rousseau, Correspondance complète de Jean-Jacques Rousseau*, edizione critica a cura di R. A. Leigh, Institut et Musée Voltaire-The Voltaire Foundation, Genève-Oxford 1965-1998, 52 voll., [3022], vol. XVIII, p. 135.

⁸ L'inadeguatezza della letteratura critica sulla corrispondenza emerge nel bilancio tracciato da A.-F. Grenon, *La correspondance de Rousseau: esquisse de bibliographie*, «Revue de l'AIRE (Publication de l'Association interdisciplinaire de recherche sur l'épistolaire)», 29, hiver 2003, pp. 181-192. Cfr. inoltre il quarantasettesimo volume delle «Annales Jean-Jacques Rousseau» del 2007, intitolato significativamente *Lire enfin la correspondance*.

⁹ Cfr. J. R. Reiser, *Jean-Jacques Rousseau. A Friend of Virtue*, Cornell University Press Ithaca, NY 2003; J. Delaney, *Rousseau and the Ethics of Virtue*, cit.

L'eccezionalità del dialogo a distanza con Carondelet è difficilmente intuibile se ci si limita ad analizzare la missiva che ne segnò l'inizio, inviata dall'abate dal seminario di Saint-Nicolas-du-Chardonnet il 12 novembre 1763. Si tratta di una lettera dal tono drammatico e a tratti esaltato, grondante d'ammirazione, nella quale il giovane corrispondente descrive dapprima a Rousseau la profonda metamorfosi interiore che ha sperimentato grazie alla lettura delle sue opere, definite come «scritti della verità»¹⁰, per poi eleggerlo a guida spirituale e a “padre”, conferendogli pieni poteri nello stabilire la sua condotta, al fine d'insegnargli a «vivere libero e morire virtuoso»¹¹. La replica di Rousseau, subissato in quel periodo da lettere di fervidi ammiratori e di (spesso seditenti) sventurati in cerca di conforto¹², è tanto cordiale quanto evasiva. Egli ringrazia il corrispondente per il suo zelo e si dice toccato dai suoi sentimenti, pur non capendo a fondo «perché mi consultiate»¹³. L'unico consiglio che si sente di dargli per aiutarlo a conquistare la virtù è quello di dedicarsi con tutto l'impegno e la buona volontà possibile alla condizione che il destino gli ha riservato, lasciando perdere le preoccupazioni scaturite dalle riflessioni metafisiche: «Vedete, signore, che io trovo nella vostra stessa lettera la soluzione alle difficoltà che vi mettono in imbarazzo»¹⁴.

Carondelet, tuttavia, non si dimostra per nulla disposto ad accantonare i propri dubbi, che vengono al contrario esplicitati nella successiva lettera del 2 dicembre 1763, in cui viene sollevata nuovamente, e in modo certamente più articolato, la questione della condotta virtuosa. Il giovane seminarista afferma di essere stato frainteso: egli non è infatti interessato a «quel genere di virtù più comuni»¹⁵ che sembrerebbero implicate nel suggerimento di fare al meglio il proprio dovere, ma a una virtù perfetta («io cerco la perfezione»¹⁶), in grado di garantire la felicità. L'urgenza di questo problema è accentuata ulteriormente dal fatto che da esso sono scaturiti i «dubbi sulla religione»¹⁷ che lo affliggono. Lo studio della teologia, infatti, non l'ha condotto a comprendere la virtù, ma al contrario l'ha posto dinnanzi alle vane sottigliezze della metafisica, che fanno perdere alla morale stessa qualsiasi connessione con l'esistenza reale. La questione rimane così aperta: «Se questa lettera sarà l'ultima che mi permetterete di scrivervi, potreste avere la compiacenza di soffermarvi nella vostra risposta sul genere di vita che conviene a un giovane uomo ritiratosi in campagna? Come praticare la virtù [...]? Questi argomenti non sono indegni di voi»¹⁸.

La risposta di Rousseau ha questa volta un tenore completamente differente rispetto alla cortese superficialità della precedente missiva e sia il tempo di stesura piuttosto prolungato (circa un mese), sia le numerose correzioni apportate al manoscritto rivelano come il suo contenuto dovesse stargli particolarmente a cuore. Già per due volte, d'altronde, egli aveva provato a rispondere esplicitamente alla domanda su quale fosse l'essenza della virtù, senza giungere tuttavia a dei risultati ai suoi occhi soddisfacenti.

¹⁰ *Correspondance complète*, [3022], vol. XVIII, p. 133.

¹¹ *Ivi*, p. 134.

¹² Cfr. *Réveries*, VII, *O.C.*, I, p. 1052; trad. it. in *Scritti autobiografici*, a cura di L. Sozzi, Einaudi-Gallimard, Torino 1997, p. 708.

¹³ *Correspondance complète*, [3037], vol. XVIII, p. 162.

¹⁴ *Ibidem*.

¹⁵ *Ivi*, [3045], vol. XVIII, p. 175.

¹⁶ *Ibidem*.

¹⁷ *Ivi*, p. 176.

¹⁸ *Ibidem*.

Il primo di questi tentativi risale alla fase più acerba della sua riflessione e si può considerare, più che altro, come una presa di coscienza della complessità del problema. Quando infatti, nel 1751, egli decise di rispondere al quesito dell'Accademia corsa su quale fosse la virtù più necessaria all'eroe si trovò in grave imbarazzo: il risultato fu – stando alle sue stesse parole – uno «scritto estremamente scadente»¹⁹ che decise di non inviare al concorso.

Il secondo tentativo, che a ben vedere rappresenta la prima trattazione organica dell'argomento, deve essere rintracciato in un testo poco noto e dalla tormentata vicenda editoriale, conosciuto con il titolo di *Lettre sur la vertu et le bonheur*²⁰. Questa missiva, probabilmente fittizia, fu scritta tra la primavera e l'estate del 1757 per rispondere ai dubbi di un ipotetico corrispondente che, anticipando le più concrete istanze di Carondelet, interrogava Jean-Jacques su «che cos'è la virtù». Rousseau non nasconde le difficoltà nell'affrontare una simile questione, tanto da accusare il suo interlocutore di essere più desideroso di metterlo in imbarazzo che d'istruirsi ponendo una simile domanda. La sua risposta si limita effettivamente a una definizione piuttosto generica e oscura, secondo cui la virtù «è ciò che non si può apprendere da nessuna parte se non in se stessi», seguita dall'esortazione a essere «virtuoso per sapere ciò che vuol dire esserlo»²¹.

Al di là di un impianto retorico molto marcato, l'argomentazione di questa lettera ha il merito di far emergere due elementi che si possono considerare delle costanti nella concezione della virtù, la cui analisi si rivela un utile preambolo alla riflessioni, di cinque anni successive, contenute nella corrispondenza con Carondelet. Viene qui innanzitutto rimarcata la connotazione morale, e in quanto tale inevitabilmente sociale e non naturale, della virtù: «Mi sembra in primo luogo che ciò che c'è di morale in me ha sempre le sue relazioni fuori di me e che io non avrei né vizi né virtù se fossi sempre vissuto solo»²². Esclusivamente tenendo conto di questa “*nouvelle existence*” dell'individuo si può comprendere la dimensione etica nella quale si dispiega la condotta virtuosa: «Un vantaggio infinitamente superiore a tutti i beni fisici» è infatti quello «d'acquisire le nozioni sublimi dell'ordine, della saggezza e della bontà morale», sino a «elearci attraverso la grandezza dell'anima al di sopra delle debolezze della natura»²³.

È inoltre così esplicitato il secondo ideale di fondo che si ripresenterà sostanzialmente invariato tutte le volte in cui si tratterà di definire la virtù, e cioè il fatto che essa è, per utilizzare nuovamente le parole del Vicario, «amore dell'ordine»²⁴. Questa caratteristica, che viene ribadita anche da Julie attraverso l'affermazione

¹⁹ *Discours sur la vertu du héros, Œuvres complètes*, II, p. 1262.

²⁰ La *Lettre sur la vertu et le bonheur* fu pubblicata da Georges Streckeisen-Moultou nelle *Œuvres et correspondance inédites de Jean-Jacques Rousseau*, Michel-Lévy, Paris 1861, pp. 133-141. Questo scritto, dal non irrilevante valore teorico e di cui esiste anche un manoscritto autografo (BPU, Genève, Ms. fr. 228), non è stato inspiegabilmente incluso né nelle *Œuvres complètes* né nella *Correspondance complète*. Jean Starobinski e Charles Wirz ne hanno curato un'edizione critica, con il titolo di *Lettre sur la vertu, l'individu et la société (un texte oublié)*, «Annales Jean-Jacques Rousseau», XLI, 1997, pp. 318-328.

²¹ *Lettre sur la vertu et le bonheur*, cit., p. 133 (ed. Starobinski-Wirz, p. 318).

²² Ivi, p. 135 (ed. Starobinski-Wirz, p. 320).

²³ Ivi, p. 138 (ed. Starobinski-Wirz, p. 324).

²⁴ *Émile, Œuvres complètes*, IV, p. 602; trad. it. cit., p. 349.

secondo cui «dalla considerazione dell'ordine ricavo la bellezza della virtù»²⁵, è la ripresa di una formula di Malebranche particolarmente *à la mode* nel secondo Settecento: «Non c'è altra virtù all'infuori dell'amore dell'Ordine. Senza questo amore tutte le virtù sono false»²⁶. Tra le numerose rielaborazioni di questa definizione si può ricordare, in quanto certamente ben nota a Rousseau, quella di Diderot negli *Entretiens sur le Fils naturel*: «Definisco la virtù come il gusto per l'ordine nelle cose morali»²⁷.

La socialità della virtù e la constatazione che essa implichi il riconoscimento e l'adesione a un ordine non sono tuttavia sufficienti a spiegare né la specificità della posizione di Rousseau, né la sua evoluzione. Egli non tarderà infatti a rendersi conto di come in particolar modo il secondo argomento, così diffuso nella riflessione etica contemporanea, sia di per sé ambiguo. Nell'*Émile* viene infatti rimarcato apertamente come la ricerca di un ordine, pur essendo una delle esigenze fondamentali dell'animo umano, possa condurre anche all'egoismo e all'ambizione: «La differenza è che il buono ordina se stesso in funzione del tutto, il malvagio ordina il tutto in funzione di sé»²⁸.

Sostenere semplicemente che la virtù è amore dell'ordine significa ricadere nel paradosso dell'elefante e della tartaruga illustrato da Julie²⁹. L'unico modo per uscire da questa aporia, e comprendere al tempo stesso di che genere di ordine si tratti, è quello di sciogliere le due istanze problematiche che s'intrecciano inestricabilmente nella questione del fondamento della virtù. Ciò è esattamente quello che Rousseau si propone di fare nella lettera inviata a Carondelet il 6 gennaio 1764, nella quale egli mette in luce come sia necessario in primo luogo comprendere quali elementi confluiscono nella definizione di virtù, per poi chiarire se essa possa essere utilizzata come elemento fondante della morale *tout court*: «Questi scrupoli sono certamente rispettabili in quanto fondati sulla virtù, ma l'obbligo di possedere la virtù su cosa lo fondate?»³⁰.

3. L'insufficienza della virtù eroica

Quando parla di virtù il giovane abate sembra designare una capacità continuativa dell'individuo nel dominio morale, in grado di spingerlo a contrastare e sconfiggere alcune pericolose inclinazioni, sino a realizzarsi pienamente in quanto essere umano: «Gli uomini sono uguali in origine, la virtù li eleva, il vizio li abbrutisce, ma la virtù non sarà mai compiaciuta di se stessa»³¹. Pur riconoscendogli il merito di aver compreso che un singolo atto morale non fa la virtù, Rousseau gli rinfaccia l'errore di cercare la virtù stessa più in atti esteriori (egli ha restituito ad esempio alla madre i quadri degli antenati e si è disfatto del proprio sigillo) che nell'interiorità, finendo con il

²⁵ Julie ou la Nouvelle Héloïse, *Émile*, *Œuvres complètes*, II, p. 358; trad. it. cit., p. 377.

²⁶ Nicolas Malebranche, *Traité de morale*, in *Œuvres complètes*, a cura di A. Robinet, 20 voll., Vrin, Paris 1958-1970, vol. XI, p. 28. Lo stesso concetto è ribadito a p. 152.

²⁷ D. Diderot, *Entretiens sur le Fils naturel*, in *Œuvres complètes*, a cura di H. Dieckmann, J. Fabre (poi J. Varloot) e J. Proust, 25 voll., Hermann, Paris 1975-2004, vol. X (1980), *Le drame bourgeois*, a cura di J. e A.-M. Chouillet, p. 123.

²⁸ *Émile*, *Œuvres complètes*, IV, p. 602; trad. it. cit., p. 349.

²⁹ Cfr. *supra*, nota 2.

³⁰ *Correspondance complète*, [3098], vol. XIX, p. 12.

³¹ Ivi, [3045], vol. XVIII, p. 176.

considerarla alla stregua di un lavoro: «Dal modo in cui mi interrogate sui precetti della virtù, si direbbe che voi la consideriate un mestiere [...] Se voi volete trasferirvi in campagna solo per portarvi i fasti della virtù, restate in città. Se volete per forza esercitare le grandi virtù, la condizione di prete ve le renderà spesso necessarie [...] Abbandonate le vostre fantasticherie metafisiche e servite Dio nella semplicità del vostro cuore: sarete abbastanza virtuoso»³². A queste considerazioni si accompagna una delle poche definizioni di virtù rintracciabili nell'opera di Rousseau, che si rivela decisiva per far luce sull'evoluzione del suo pensiero: «La virtù non è che la forza di fare il proprio dovere nelle occasioni difficili; e la saggezza, al contrario, consiste nello scartare le difficoltà dai nostri doveri. Fortunato colui che, accontentandosi di essere un uomo per bene, si è messo in una condizione tale da non avere mai bisogno d'essere virtuoso»³³.

Questa idea della virtù come un *habitus* da mettere in pratica con abnegazione e sacrificio, qui scartata con decisione, non è a ben vedere molto distante dalla concezione "eroica" della virtù che lo stesso Rousseau abbracciò in gioventù. Per lo meno sino all'epoca della *Lettre sur la vertu et le bonheur*, egli improntò la sua visione dell'agire virtuoso sul modello degli antichi, nei confronti dei quali nutrì sin dall'infanzia una vera e propria venerazione che lo spinse a crearsene un'immagine mitica e idealizzata che avrebbe influenzato non poco il suo pensiero³⁴. Ciò emerge con nettezza proprio nella missiva fittizia del 1757, in cui si consiglia al corrispondente di ricercare modelli di virtù tra le pagine di «Platone, Cicerone, Plutarco, Epitteto [e] Antonino»³⁵. Jean-Jacques arrivò in effetti a ipotizzare una morale finalizzata all'instaurazione di un ordine razionale interiore, sotto l'egemonia di un *dictamen*, che consenta all'individuo di diventare pienamente autonomo e *maître de soi*. Una simile prospettiva implica un inevitabile scontro tra la dimensione razionale, che dice che cos'è il bene, e quella sensibile e passionale che deve perseguirlo; la virtù stessa sarà sempre descritta come un combattimento interiore, una difficile battaglia che l'individuo deve intraprendere con se stesso per poter in seguito raggiungere il *bonheur*:

«Figlio mio, non può esistere felicità senza coraggio, né virtù senza combattimento. La parola *virtù* deriva da *forza*; la forza è alla base di ogni virtù. La virtù può appartenere solo ad un essere debole per natura e forte per volontà; è in questo che risiede il merito dell'uomo giusto»³⁶.

«Questo termine di virtù significa *forza*. Non esiste virtù senza lotta, non ne esiste senza vittoria. La virtù non consiste soltanto nell'essere giusti, ma nell'esserlo trionfando sulle nostre passioni e regnando sul nostro stesso cuore»³⁷.

«Cara amica, non sapete che la virtù è uno stato di guerra, e che per viverci sempre bisogna sostenere qualche battaglia contro di sé?»³⁸.

³² Ivi, [3098], vol. XIX, p. 13.

³³ *Ibidem*.

³⁴ Cfr. D. Leduc-Fayette, *Jean-Jacques Rousseau et le mythe de l'Antiquité*, Vrin, Paris 1974; R. A. Leigh, *Jean-Jacques Rousseau and the Myth of Antiquity in the Eighteenth Century*, in *Classical Influences on Western Thought, a. d. 1650-1870*, a cura di R. R. Bolgar, Cambridge University Press, Cambridge 1979, pp. 155-180.

³⁵ *Lettre sur la vertu et le bonheur*, cit., p. 133 (ed. Starobinski-Wirz, p. 318).

³⁶ *Émile, Œuvres complètes*, IV, p. 817; trad. it. cit., p. 554.

³⁷ *Lettre à M. de Franquières, Œuvres complètes*, IV, p. 1142; trad. it. in *Lettere morali*, a cura di R. Vitiello, Editori Riuniti, Roma 1978, 1994², p. 186.

³⁸ *Julie ou la Nouvelle Héloïse, Œuvres complètes*, II, p. 682; trad. it. cit., p. 707.

Si tratta di un'impresa sotto molti aspetti sovraumana, che conduce spesso a «combattere i propri desideri più cari» sino a «straziare il proprio cuore per adempiere al proprio dovere»³⁹. È rivelativo come la virtù intesa proprio in questo senso, cioè come «forza d'animo» e come «potere d'agire sempre con fermezza», fosse stata indicata nel già menzionato *Discours sur la vertu du héros* del 1751 come il fondamento dell'eroismo. Per essere tale «non bisogna che diventare padrone di sé (*maître de soi*). È infatti in noi stessi che si trovano i nostri nemici più temibili»⁴⁰.

Le analogie tra questa visione e quella della “virtù come mestiere” sostenuta da Carondelet, al di là dell'eccessiva attenzione per l'apparato esteriore concessa da quest'ultimo, sono innegabili: in entrambi i casi, infatti, si tratta di dominare razionalmente le passioni e i desideri (come quelli del giovane seminarista di vivere secondo lo *status* nobile) per fare ciò che è giusto (ubbidire al volere dei genitori e servire Dio). In una simile prospettiva, tuttavia, l'ideale della virtù è estremamente difficile da raggiungere, e se è stato praticabile per individui eccezionali come Socrate o Catone Uticense⁴¹, pare sostanzialmente precluso all'uomo comune. Si tratta di una consapevolezza che emergeva già tra le righe dell'*Épître* in versi all'amico Gabriel Parisot, dove l'antica virtù – con la sua «fierazza stoica» e con il suo «eroico coraggio» – è definita una «brillante chimera»⁴², e che verrà ribadita molti anni più tardi, non senza un velo d'ironica malinconia, nei *Dialogues*: «Colui che sa dominare il proprio cuore e tenere le passioni sotto il giogo; su cui l'interesse personale e i desideri dei sensi non hanno alcun potere e che, sia in pubblico, sia da solo e senza testimoni non fa altro, in ogni occasione, se non ciò che è giusto e onesto, senza riguardi per le aspirazioni segrete del suo cuore, solo quello è un uomo virtuoso. Se esiste, me ne rallegro per l'onore della specie umana»⁴³.

Lo stesso Rousseau sperimentò le asperità di tale ideale quando provò ad applicarlo alla propria esistenza e ad intraprendere sulla sua base una riforma interiore: «Fin lì ero stato buono: da quel momento divenni virtuoso, o almeno inebriato dalla virtù. L'ebbrezza era nata nella mia mente, ma si era trasferita nel mio cuore». Si trattò tuttavia di uno sconvolgimento non privo di rischi, in quanto lo trasformò completamente, sino a renderlo diverso da sé: «Chi ricordi uno dei brevi istanti della mia vita in cui diventavo un altro e cessavo d'essere me stesso [...] lo troverà nel tempo di cui parlo»⁴⁴. Questa *ivresse* per la virtù era tuttavia destinata a concludersi in quanto «circostanze particolari vi posero fine e mi restituirono alla natura, al di sopra della quale avevo voluto elevarmi» ed egli poté ritornare «lo stesso Jean-Jacques di prima»⁴⁵. Tale *débâcle* sarà ammessa apertamente nella sesta *promenade*: «La virtù piuttosto consiste nel vincere le inclinazioni quando il dovere lo esige, per fare ciò che ci prescrive, ed ecco ciò che ho saputo fare meno di ogni altro uomo al mondo»⁴⁶.

³⁹ *Dialogues, Œuvres complètes*, I, p. 823; trad. it. (modificata) in *Scritti autobiografici*, cit., p. 917.

⁴⁰ *Discours sur la vertu du héros, Œuvres complètes*, II, p. 1273.

⁴¹ Cfr. *Parallèle de Socrate et de Caton, Œuvres complètes*, III, pp. 1896-1898.

⁴² *Épître à Monsieur Parisot, Œuvres complètes*, II, p. 1140.

⁴³ *Dialogues, Œuvres complètes*, I, p. 863; trad. it. cit., p. 957.

⁴⁴ *Confessions, Œuvres complètes*, I, pp. 416-417; trad. it. in *Scritti autobiografici*, cit., pp. 410 e 411.

⁴⁵ Ivi, p. 417; trad. it. cit., p. 411.

⁴⁶ *Rêveries, VI, O.C.*, I, p. 1053; trad. it. in *Scritti autobiografici*, cit., p. 709.

4. Una virtù spuria

L'esperienza personale convinse definitivamente Rousseau del fatto che la concezione "eroica" della virtù⁴⁷, basata cioè esclusivamente sul riconoscimento di un ordine razionale e sul tentativo di adeguarsi ad esso, conduce a un evidente paradosso costituito dall'incolmabile distanza tra le astratte richieste della ragione e la possibilità di accettare tali richieste nell'esistenza concreta, inevitabilmente sensibile e passionale. In questa prospettiva la virtù non è in grado di fare da vero fondamento all'etica, poiché relegata in ultima istanza in una dimensione puramente speculativa e metafisica scissa da quella pratica.

Lo stesso Carondelet si rese conto di come la questione dei principi dell'agire virtuoso rappresenti la chiave di volta per l'effettiva fondazione di un'etica della virtù. Proprio questo argomento rappresenta il nocciolo della lunga lettera (ben 77 capoversi) che inviò a Rousseau il 10 febbraio del 1764. Egli non si ritiene infatti del tutto soddisfatto della risposta ricevuta e in particolare dalla definizione di virtù che, a suo modo di vedere, lascia irrisolto il problema centrale: «La virtù non è che la forza di fare il proprio dovere nelle occasioni difficili; ma quale motivazione alimenterà questa forza? Su che cosa essa sarà fondata?»⁴⁸. Il giovane abate non esita ad avanzare, proprio in apertura della sua missiva, una triplice soluzione, affermando che «l'obbligazione di avere la virtù» può essere basata «sulla conoscenza dell'ordine, sulla testimonianza interiore, [o] sull'amore di sé»⁴⁹. Nonostante queste tre opzioni siano delineate in maniera alquanto confusa e la lettera nel suo complesso si possa considerare, come ha osservato Leigh, prolissa, ingenua e goffa⁵⁰, va riconosciuto a Carondelet il merito di aver colto con grande lucidità una delle tensioni più importanti del pensiero morale di Rousseau, cioè quella del fondamento della virtù, e di averne inoltre intuito l'intimo legame con la sua religiosità.

Non bisogna infatti dimenticare che l'obiettivo principale del giovane è quello di aprire completamente il proprio cuore al suo mentore, confessandogli la sua mancanza di fede religiosa, in realtà già intuibile dalle lettere precedenti. Quella di Carondelet è una "professione di ateismo" in cui confluiscono disordinatamente suggestioni riconducibili al libero pensiero contemporaneo: egli sostiene dapprima di credere più alla possibilità di una materia eterna e in movimento piuttosto che alla creazione divina a partire dal nulla; poi accusa Mosé di essersi inventato il racconto della Genesi mescolando in esso elementi della cultura egiziana e sue idee particolari; in una lunga sequenza argomentativa ispirata soprattutto da Buffon adduce l'argomento che il pensiero è il prodotto del passaggio dell'essere umano dalla condizione animale a quella civile, per concludere che Dio non è altro che un'invenzione dell'ignoranza e della

⁴⁷ Cfr. A. Schinz, *La pensée de Jean-Jacques Rousseau*, Alcan, Paris 1929, p. 149. Schinz insiste tuttavia sull'abbandono da parte di Rousseau del suo "volontarismo", il quale sembra invece destinato a una costante rielaborazione.

⁴⁸ *Correspondance complète*, [3142], vol. XIX, p. 141.

⁴⁹ *Ivi*, p. 123.

⁵⁰ Cfr. R. A. Leigh, *Notes explicatives, Correspondance complète*, [3142], vol. XIX, p. 145.

superstizione. Al di là della confusione e della non sempre coerente consequenzialità delle argomentazioni, è ancora una volta la questione della condotta virtuosa, e in particolar modo la volontà di sapere se essa sia praticabile anche per l'ateo, a essere posta in primo piano: «Chi non crede in Dio crederà alla virtù? Caro ROUSSEAU, la virtù mi è sempre stata cara, amo praticarla. È essa che mitiga la durezza dei miei doveri e addolcisce l'amarezza della mia vita»⁵¹.

La risposta del Ginevrino ignora significativamente le (deboli) argomentazioni contro l'esistenza di Dio e contro l'immortalità dell'anima, per incentrarsi completamente sul problema del fondamento della virtù. Dopo aver rimproverato al suo corrispondente di aspirare sempre a una «haute vertu⁵²» metafisica, egli analizza le tre ipotesi da lui avanzate, per mostrarne l'insufficienza. L'amore dell'ordine, come si è già avuto modo di constatare analizzando la giovanile infatuazione per una virtù eroica, è destinato a rimanere un fondamento puramente astratto, contrario alla natura e difficilmente capace di trionfare sulle inclinazioni dell'individuo. Si tratta, infatti, «di un ordine a me estraneo», di «un sentimento che non può bilanciare in me quello del mio interesse personale»⁵³. Un ragionamento speculare vale se all'idea di un ordine esterno alla natura, come quello razionale, si sostituisce quello dell'ordine interno, fisico e fisiologico, di cui l'individuo è parte. Anche in questo caso «sarebbe assurdo e contraddittorio che [l'amore dell'ordine] non mi facesse ricondurre ogni cosa al mio bene particolare»⁵⁴, facendo venire di fatto a meno qualsiasi presupposto per quel combattimento interiore che è essenza e merito della virtù.

Il medesimo circolo vizioso si ripresenta analizzando l'opzione dell'amore di sé. Pur riconoscendo che esso «è il più potente e, secondo me, l'unico motivo che fa agire gli uomini», Rousseau mette in luce come se esso fosse il solo criterio della condotta virtuosa non ci sarebbe in realtà una vera e propria virtù. Quest'ultima deve infatti appartenere alla "seconda" natura, morale e sociale, dell'essere umano, mentre l'amore di sé è uno dei fondamenti della *loi naturelle* e in quanto tale finirebbe con il riferire tutto a se stesso⁵⁵.

Si rivela decisiva per uscire da questa sorta d'*impasse* l'analisi della terza ipotesi di Carondelet, cioè la possibilità di fondare la virtù sul sentimento interiore. Essa non si rivela falsa in sé, ma è sicuramente fallace se inserita in un sistema ateo e materialistico: «Il sentimento interiore è un motivo molto potente, senza dubbio. Ma le passioni e l'orgoglio l'alterano e lo soffocano ben presto in quasi tutti i cuori. Tra tutti i sentimenti che ci dona una coscienza retta, i due più forti e il solo fondamento di tutti gli altri sono quello di una distribuzione della provvidenza e quello dell'immortalità dell'anima. Se questi due sentimenti sono distrutti non vedo più cosa ci possa restare»⁵⁶.

Rousseau si schiera così apertamente a fianco di quei filosofi come Voltaire i quali, pur rigettando i dogmi della religione e gli apparati esteriori della Chiesa, erano convinti dell'esistenza di un Essere supremo remuneratore⁵⁷: «Cancellate la giustizia eterna e il

⁵¹ *Correspondance complète*, [3142], vol. XIX, p. 140.

⁵² Ivi, [3166], vol. XIX, p. 198.

⁵³ *Ibidem*.

⁵⁴ *Ibidem*.

⁵⁵ «L'amor di sé tuttavia, come la virtù, se considerata assolutamente e come un'entità metafisica, non si fonderebbe su quello stesso amore?». Ivi, p. 199.

⁵⁶ Ivi, pp. 198-199.

⁵⁷ «Tutto il mondo ride oggi del vostro inferno, perché è ridicolo; ma nessuno riderebbe di un Dio remuneratore e vendicatore, da cui attendere il premio della virtù, da cui temere il castigo del crimine,

prolungamento del mio essere oltre questa vita: non vedrei più nella virtù che una follia a cui è stato dato un bel nome. Per un materialista l'amor di sé non è che l'amore del suo corpo»⁵⁸. L'idea di Dio come garante della virtù era già sostenuta, nella *Nouvelle Héloïse*, da Julie: «Adorate l'Essere Eterno, mio degno e savio amico [...] È lui che assegna uno scopo alla giustizia, una base alla virtù, un valore a questa breve vita impiegata a piacergli»⁵⁹. Per questo motivo un ateo come Carondelet (ma un ragionamento analogo vale per Wolmar nel romanzo epistolare), anche se desideroso di perseguire il bene, non solo non sarà mai virtuoso, ma non potrà neppure parlare della virtù con cognizione di causa:

«Una considerazione ancora più forte conferma le precedenti. Si tratta del fatto che nel vostro sistema la stessa parola virtù non può avere alcun significato. È un suono che colpisce l'orecchio, ma nulla di più. In definitiva, secondo voi, tutto è necessario: dove tutto è necessario, non c'è più la libertà; senza libertà non c'è moralità nelle azioni; senza la moralità delle azioni dove sta la virtù? Per quel che mi riguarda, io non la vedo»⁶⁰.

Già nella *Profession de foi* era stata sottolineata l'incompatibilità tra virtù e ateismo: «I suoi principi [dell'ateismo] non fanno uccidere gli uomini, ma impediscono loro di nascere distruggendo i costumi che consentono di moltiplicarsi, allontanandoli dalla loro specie, riducendo tutti i sentimenti umani ad un segreto egoismo altrettanto nocivo per la popolazione che per la virtù»⁶¹. Questa argomentazione sarà sviluppata in maniera analitica nella *Lettre à Franquières* (un altro giovane ammiratore in cerca di una guida spirituale per risolvere i suoi dubbi in materia religiosa) del 1769, in cui viene messo in luce lo stretto legame tra ateismo e materialismo, per poi dimostrare attraverso l'impossibilità del primo elemento l'immoralità del secondo: «Sradicare dal cuore degli uomini ogni fede in Dio, vuol dire distruggere in esso ogni virtù»⁶².

Carondelet ha dunque saputo in realtà individuare, da attento e appassionato lettore dell'opera di Rousseau, i tre elementi decisivi che confluiscono nella sua visione della virtù, ma a causa della sua incapacità di cogliere la prospettiva religiosa in cui tali elementi vanno inseriti, ha finito con il considerare come distinti e autoescludentesi aspetti che in realtà s'implicano a vicenda. È infatti il *sentimento interiore* («le témoignage intérieur»⁶³ di Carondelet) che, attraverso la fiducia nella Provvidenza e nell'immortalità dell'anima, riesce a collegare il naturale *amore di sé* (da non confondersi con quella sua degenerazione che è l'amor proprio⁶⁴) con un sentimento "secondo" quale *l'amore per l'ordine*. Il movente ultimo della condotta virtuosa sarà allora il desiderio di «occupa[re] una posizione ordinata sia in funzione del centro comune che è Dio, sia in funzione di tutti i cerchi concentrici che sono le sue creature.

ignorando i tipi di castighi e di ricompense, ma essendo persuasi che ce ne saranno perché Dio è giusto». Voltaire, *Le dîner du comte de Boulainvilliers* (1767 o 1768), in *Mélanges*, a cura di E. Berl e J. Van den Heuvel, Gallimard, Paris 1961, p. 1304. L'incompatibilità tra ateismo e virtù sarà inoltre il motivo centrale dell'*Histoire de Jenni* (1775), che porta il significativo sottotitolo di *L'athée et le sage*.

⁵⁸ *Correspondance complète*, [3166], vol. XIX, p. 199.

⁵⁹ *Nouvelle Héloïse, Œuvres complètes*, II, p. 358; trad. it. cit., p. 378.

⁶⁰ *Correspondance complète*, [3166], vol. XIX, p. 199.

⁶¹ *Émile, Œuvres complètes*, IV, p. 602; trad. it. cit., p. 378.

⁶² *Lettre à M. de Franquières, Œuvres complètes*, IV, p. 1142; trad. it. cit., p. 186.

⁶³ *Correspondance complète*, [3142], vol. XIX, p. 123.

⁶⁴ Cfr. nota XV del *Discours sur l'origine de l'inégalité* (*Œuvres complètes*, III, pp. 219-220; trad. it. in *Scritti politici*, a cura di E. Garin, 3 voll., Laterza, Roma-Bari 1971, vol. I, pp. 239-240).

Se la divinità non esiste, solo il malvagio ragiona bene, mentre il buono è un insensato»⁶⁵.

Emerge così in tutta la sua forza la concezione “spuria” della virtù che rappresenta l’elemento d’originalità dell’etica di Rousseau rispetto a quella degli altri pensatori dell’età dei Lumi. Egli rifiuta infatti sia una concezione razionalistica e “disincarnata” della virtù, sia una visione utilitarista (come quella d’Helvétius⁶⁶), basata sul mero interesse, pur facendo in qualche modo salve le istanze di entrambi tali estremi potenzialmente pericolosi. Egli prende inoltre le distanze – e questo può sembrare di primo acchito l’elemento più sconcertante – anche da tutte quelle concezioni della virtù che, richiamandosi più o meno esplicitamente a Shaftesbury o Hutcheson, si fondavano su un sentimento morale innato dell’essere umano. La differenza fondamentale rispetto a questi teorici di una virtù “sentimentale” è marcata dal fatto che mentre per costoro essa discende dall’amor proprio (sociale e derivato), per Rousseau essa discende dall’amor di sé, il quale è «un sentimento del tutto naturale che porta ogni animale a vegliare sulla propria conservazione e che nell’uomo, governato dalla ragione e modificato dalla pietà, dà luogo all’umanità e alla virtù»⁶⁷. Pur essendo di per sé indifferente da un punto di vista morale⁶⁸, l’amore di sé contribuisce così a introdurre tra i fondamenti della virtù sia un elemento “utilitaristico” legato alla dimensione sensibile, sia il razionale amore per l’ordine. Esso infatti, come viene chiarito nella *Lettre à Christophe de Beaumont*, «ha due principi, cioè l’essere intelligente e l’essere sensitivo, per i quali il benessere non consiste nelle medesime cose»⁶⁹.

La compresenza di questi elementi apparentemente contraddittori nel fondamento della virtù emerge con particolare nettezza analizzando la questione della coscienza, cioè la facoltà più propria dell’anima che la conduce naturalmente verso l’amore del bene: «Esiste dunque in fondo all’anima un principio innato di giustizia e di virtù, in base al quale, nonostante le nostre stesse massime, giudichiamo le nostre azioni e quelle degli altri come buone o cattive, ed è questo principio che io chiamo coscienza»⁷⁰. A essere innata non è (come vorrebbe la concezione canonica della virtù sentimentale) l’idea del bene o la conoscenza di esso, ma solo il sentimento che porta ad amarlo una volta che esso è stato conosciuto attraverso l’esperienza: «Conoscere il bene non vuol dire amarlo; l’uomo non ne ha una conoscenza innata; ma non appena la ragione glielo fa conoscere, la coscienza lo porta ad amarlo: è questo sentimento ad essere innato»⁷¹. C’è infatti una sorta di reciprocità d’azione tra l’esperienza e la coscienza e, conseguentemente, tra l’esperienza e la virtù: la coscienza è l’amore dell’ordine, ma

⁶⁵ *Émile, Œuvres complètes*, IV, p. 602; trad. it. cit., p. 378.

⁶⁶ «Se l’universo fisico è sottomesso alle leggi del movimento, l’universo morale non lo è di meno rispetto a quelle dell’interesse. L’interesse è, sulla terra, il potente incantatore che cambia agli occhi di tutte le creature la forma di tutti gli oggetti». C.-A. Helvétius, *De l’esprit*, II° discorso, cap. 2, a cura di F. Châtelet, Marabout Université, Éditions Gérard e C°, Verviers 1973, p. 60.

⁶⁷ *Discours sur l’origine de l’inégalité, Œuvres complètes*, III, p. 219; trad. it. cit., p. 239.

⁶⁸ Cfr. *Lettre à C. de Beaumont, Œuvres complètes*, IV, p. 936; trad. it. in *Lettere morali*, cit., p. 34.

⁶⁹ Ivi, p. 936; trad. it. cit., p. 35.

⁷⁰ *Émile, Œuvres complètes*, IV, p. 598; trad. it. cit., p. 345. Per questo motivo, l’accusa d’innatismo morale («Rousseau crede l’idea di virtù innata») che Helvétius muove nel primo capitolo della quinta sezione del *De l’Homme* è di fatto infondata. Cfr. *De l’Homme, de ses facultés intellectuelles et de son éducation*, in *Œuvres complètes d’Helvétius*, Didot l’aîné, Paris 1795, tomo IX; riprod. anastatica Georg Olms, Hildesheim 1967, 7 voll., vol. V, pp. 123-131 (la citazione è tratta da p. 127).

⁷¹ *Émile, Œuvres complètes*, IV, p. 600; trad. it. cit., p. 347.

deve accompagnarsi alla conoscenza intellettuale di quest'ordine, ottenibile soltanto con l'esperienza. Solo all'interno di questa complessa dialettica tra conoscenza e morale è veramente possibile comprendere l'essenza della condotta virtuosa: «Che cosa è dunque l'uomo virtuoso? È quello che sa vincere i vincoli dei propri affetti. In tal modo, infatti, segue la ragione, la coscienza, fa il suo dovere, si attiene all'ordine da cui nulla può allontanarlo»⁷².

La virtù di Rousseau si caratterizza così per una tensione di fondo, in quanto da un lato essa appartiene interamente all'ambito della libertà e del sentimento morale, ma dall'altro può esprimersi solo nell'esperienza concreta, restando ancorata alla necessità fisica e all'«interesse immediato» del soggetto, il quale rappresenta «lo stimolo più potente, l'unico che conduca lontano senza incertezze»⁷³. L'imprescindibilità dell'interesse nella delineazione di una qualsiasi morale era stata sostenuta in maniera incontrovertibile nella lettera (un ulteriore esempio di missiva di “condotta spirituale”) inviata al giovane ammiratore Grimprel d'Offreville il 4 ottobre 1761:

«Quando agiamo, è necessario avere un motivo per agire, e questo motivo non può essere estraneo a noi [...] Sarebbe assurdo immaginare che io agissi come se fossi un altro. Non è forse vero che se vi dicessero che un corpo è spinto senza che nulla lo tocchi, voi direste che ciò non è convincente? È la stessa cosa in morale quando si crede d'agire senza nessun interesse»⁷⁴.

Questa contraddizione è in realtà solo apparente, in quanto sia l'ordine fisico sia quello morale (o, se si preferisce, sia il corpo sia l'anima) sono opera di Dio e, in quanto tali, possono armoniosamente coesistere. In questa prospettiva l'ordine fisico si caratterizza come il vero e proprio banco di prova della condotta virtuosa. Senza di esso mancherebbe alla felicità «il grado più sublime, la gloria della virtù e la positiva consapevolezza di sé» e l'essere umano «non sarebbe che come gli angeli, mentre è certo che l'uomo virtuoso vale più di loro»⁷⁵. Se l'ordine fisico – cioè il mondo naturale – è dato ed è avvertito inevitabilmente come tale, l'ordine morale deve essere scoperto e “conquistato”, in quanto si tratta di un *ordre caché*, di cui la confusione che caratterizza l'esistenza morale dell'uomo civile altro non è se non la corruzione o un incomprensibile frammento. Questa lacerante distanza è avvertita chiaramente dal Vicario quando volge lo sguardo dall'armonia del mondo naturale, sicuro indizio dell'esistenza di un saggio creatore, al caos della società in cui egli vive: «Dov'è l'ordine che avevo osservato? Il quadro della natura non mi offriva che armonia e proporzioni, il genere umano non presenta che confusione e disordine! L'armonia regna tra gli elementi e gli uomini sono sprofondati nel caos»⁷⁶.

L'uomo virtuoso dovrà dunque imparare a ricercare e a riconoscere tale ordine morale, pur nella consapevolezza che esso si manifesterà appieno solo nella condizione

⁷² Ivi, p. 818; trad. it. cit., p. 554.

⁷³ Ivi, p. 358; trad. it. cit., p. 116. Sul nesso ineliminabile tra interesse e morale cfr. B. Bernardi, *La notion d'intérêt chez Rousseau: une pensée de l'immanence*, «Cahiers philosophiques de Strasbourg», 13, 2002, pp. 149-173.

⁷⁴ *Correspondance complète*, [1500], vol. IX, p. 143.

⁷⁵ *Émile, Œuvres complètes*, IV, p. 603; trad. it. cit., p. 350.

⁷⁶ Ivi, p. 583; trad. it. cit., p. 331. Cfr. A. Robinet, *Lexicographie philosophique et paléographie: à propos d'Ordre dans la “Profession de foi du Vicaire savoyard”*, «Studi filosofici», 1, 1978, pp. 39-76; Id., *Lexicographie philosophique de “l'ordre de la nature” dans la “Profession de foi du Vicaire savoyard”*, «Revue Internationale de philosophie», 32, 1978, pp. 238-259.

esistenziale futura e non nel breve arco temporale che può percorrere il singolo individuo:

«L'ordine morale, di cui nulla quaggiù ci dà un'idea, si ritrova in un sistema diverso che invano cerchiamo sulla terra ma verso il quale tutto, un giorno, dovrà essere ricondotto»⁷⁷.

«La natura intera mi è garante. Essa non entra mai in contraddizione con se stessa: vi vedo regnare un ordine fisico ammirabile e che non si smentisce mai. L'ordine morale vi deve corrispondere. Eppure mi è accaduto il contrario durante la vita; dunque ciò comincerà con la mia morte»⁷⁸.

5. Una morale meno sublime: virtù e saggezza

La difficile delineazione dei fondamenti della condotta virtuosa sembra dunque dipendere in ultima istanza dalla connotazione spuria della virtù stessa, sospesa tra la dimensione dell'innocenza naturale e quella della moralità politica e sociale. La virtù è infatti derivata rispetto alla natura, esattamente come l'amore per l'ordine (che è un amore al tempo stesso sentimentale e razionale) lo è rispetto all'amore di sé e all'autoconservazione. Questa opposizione conduce a una dialettica bilaterale: da un lato essa marca il passaggio dall'inconsapevole abbandono tipico dell'innocenza naturale alla ripresa volontaria dell'istinto e alla collaborazione di tutte le passioni alla felicità; dall'altro lato, tuttavia, l'ordine morale liberamente scelto dalla virtù deve iscriversi nella sensibilità dell'individuo e nell'ordine fisico del mondo naturale che, in quanto creato e ordinato dalla Provvidenza, diventa un punto di riferimento imprescindibile e un modello normativo a cui tendere.

Da questa tensione discendono le difficoltà e, a volte, le contraddizioni che contraddistinguono la riflessione rousseauiana sulla virtù, che appare perennemente sospesa – a seconda dell'elemento fondativo che prende il sopravvento – tra una concezione razionalistica e conflittuale (amore dell'ordine), una visione intuitiva e “innata” (sentimento interiore), sino a sconfinare, in particolar modo nelle *Rêveries*, nell'illusione che la bontà naturale possa trasformarsi senza alcuno sforzo in virtù (amore di sé)⁷⁹. Sembra dunque lecito domandarsi se sia effettivamente possibile un'etica della virtù o se essa non rischi di rimanere un fondamento puramente teorico incapace di assicurare all'essere umano una felicità concreta e terrena.

La corrispondenza con Carondelet risulta anche in questo caso uno strumento prezioso per puntualizzare la posizione di Rousseau. Il giovane abate, infatti, nel lamentarsi dell'insufficienza della definizione di virtù ricevuta, ne cita in realtà solo la prima parte: «La virtù non è che la forza di fare il proprio dovere nelle occasioni difficili; e la saggezza, al contrario, consiste nello scartare le difficoltà dai nostri doveri. Fortunato colui che, accontentandosi di essere un uomo per bene, si è messo in una

⁷⁷ *Dialogues, Œuvres complètes*, I, p. 972; trad. it. cit., p. 1065.

⁷⁸ Lettera a Paul-Claude Moulto, 14 febbraio 1769, *Correspondance complète*, [6544], vol. XXXVII, p. 57. Per un'analisi di questo brano cfr. M. Viroli, *La théorie de la société bien ordonnée chez Jean-Jacques Rousseau*, Walter de Gruyter, Berlin-New-York 1988, pp. 22-23 (ed. italiana Il Mulino, Bologna 1993, pp. 23-25).

⁷⁹ Il rapporto ambiguo tra virtù e spontaneità è stato sottolineato in B. Sierra, *Une évolution dans la philosophie de Rousseau: de la vertu comme spontanéité à la spontanéité comme vertu*, «Études Jean-Jacques Rousseau», 9, 1997, pp. 273-280.

condizione tale da non avere mai bisogno d'essere virtuoso»⁸⁰. L'introduzione dell'elemento della saggezza è un'integrazione determinante, in quanto mostra la consapevolezza delle difficoltà legate a un'etica della virtù e mette in luce al contempo la volontà d'individuare una soluzione. Al di là di tutte le oscillazioni che possono caratterizzare la sua definizione, la virtù è infatti comprensibile solo alla luce del disegno divino e di quei «legami non meno saldi che incomprensibili»⁸¹ che uniscono l'anima al corpo. Da questo elemento discende immediatamente la sua fondatezza indiscutibile, ma anche la sua difficile (e, a tratti, impossibile) realizzabilità per la maggior parte degli individui⁸². Essa, in definitiva, si adatta difficilmente all'uomo comune, all'*honnête homme* che pur amando il bene non ha sempre la forza per praticarlo, esattamente come non si è mai potuta adattare del tutto al "*pauvre Jean-Jacques*".

La saggezza consiste invece nello «scartare le difficoltà dai nostri doveri»⁸³, sino a rendere, stando alla definizione data a Carondelet, pressoché superflua la virtù stessa. Da qui la distinzione, implicita in molte pagine rousseauiane, tra un'etica della virtù e un'etica della saggezza, la quale tuttavia non deve essere radicalizzata in una contrapposizione. Queste due alternative non implicano infatti contenuti differenti, ma semmai adottano una prospettiva opposta e complementare. La virtù s'inserisce in una visione religiosa e quasi mistica⁸⁴, che privilegia indubbiamente le istanze della dimensione spirituale e morale rispetto a quelle della sensibilità; la saggezza, al contrario, pur aspirando allo stesso obiettivo della virtù (cioè la felicità), si propone di realizzarlo prendendo le mosse dalla dimensione sensibile e immanente. Se la prima implica una battaglia interiore tra il dovere e l'inclinazione, la seconda proverà a eliminare i presupposti stessi di qualsiasi scontro, contemperando le esigenze dell'ordine fisico e di quello morale, trovando l'equilibrio tra il desiderio e la possibilità di realizzarlo, tra il potere e la volontà. Solo in questo modo si useranno correttamente le facoltà concesse dalla Provvidenza e «l'uomo vivrà in modo armonioso (*l'homme se trouvera bien ordonné*)»⁸⁵.

La saggezza è così innanzitutto una tecnica di vita fondata sul *bon usage* delle facoltà naturali⁸⁶, il compimento perfetto del precetto socratico di conoscere se stessi che sembra racchiudere in sé il nocciolo stesso della riflessione etica: «Non aspettarti da me lunghi precetti di morale: ho da dartene uno solo e si tratta di quello che include tutti gli altri. Sii uomo, circoscrivi il tuo cuore nei limiti della tua condizione. Impara a conoscere questi limiti e ad esserne consapevole; per quanto siano ristretti, non si è mai

⁸⁰ *Correspondance complète*, [3098], vol. XIX, p. 13.

⁸¹ *Émile, Œuvres complètes*, IV, p. 603; trad. it. cit., p. 350. Si noti che «Rousseau [...] associa sempre l'amore dell'ordine al fondamento-principio del sentimento e al fondamento-garanzia della divinità tutelare, indispensabile e primordiale». J. Domenech, *L'éthique des Lumières...*, cit., p. 95.

⁸² Cfr. P. Burgelin, *La philosophie de l'existence de Jean-Jacques Rousseau*, P.U.F., Paris 1952, p. 348.

⁸³ *Correspondance complète*, [3098], vol. XIX, p. 13.

⁸⁴ Cfr. la lettera al principe di Würtemberg del 10 novembre 1763, in cui viene descritta «l'imponente immagine della virtù, dinnanzi alla quale tutto si deve piegare, persino il vizio». *Correspondance complète*, [3017], vol. XVIII, p. 121.

⁸⁵ *Émile, Œuvres complètes*, IV, p. 304; trad. it. cit., p. 64.

⁸⁶ «La saggezza non è immolazione; è *buon uso*». G. Besse, *Le sage et le citoyen selon Jean-Jacques Rousseau*, «Revue de métaphysique et de morale», LIIIVIII, 1973, 1, pp. 18-31 (qui p. 21).

infelici rinchiudendosi in essi»⁸⁷. Essa diventa in questa prospettiva un potente alleato per la realizzazione della virtù che, da sola, rischia di rimanere una sorta d'ideale da venerare senza poter essere messo in pratica o, ancor peggio, una pericolosa chimera capace di far smarrire l'animo umano⁸⁸. Questa cooperazione tra saggezza e virtù emergeva già con particolare forza nel progetto dell'incompiuto scritto sulla *Morale sensitive*, ideato durante il soggiorno all'Ermitage del 1756, che doveva portare il sottotitolo di *Matérialisme du sage*. Il compito del saggio, che è ben consapevole di come la dimensione spirituale non possa prescindere della natura primariamente recettiva dell'essere umano, era qui quello di realizzare una riforma dell'animo che, invece di compiersi *mediatamente* attraverso prescrizioni e ordinanze razionali, si potesse compiere *immediatamente* grazie all'ausilio del mondo esterno:

«Le singolari e numerose osservazioni da me raccolte erano superiori a ogni disputa; e, coi loro principi fisici, mi parevano adatte a fornire un ambiente esterno che variato secondo le circostanze, poteva *mettere o mantenere l'animo nella condizione più favorevole alla virtù*. Quanti scarti si risparmierebbero alla ragione, a quanti vizi si impedirebbe di nascere, se si sapesse forzare l'economia animale a favorire l'ordine morale ch'essa turba così spesso!»⁸⁹.

Non bisogna tuttavia trarre da ciò la conclusione che la saggezza sia, com'è convinto Carondelet, la virtù inconsapevole⁹⁰ o, peggio, un utilitaristico compromesso, una sorta di palliativo abbracciato da coloro che sono incapaci di raggiungere la virtù stessa. Essa è al contrario un accordo concreto dell'individuo con se stesso e con il mondo, che inscrivendo nella sensibilità l'ordine morale gli fa perdere, almeno in parte, la propria durezza. Il *sage* infatti non è, a differenza dell'uomo virtuoso o dell'eroe, un individuo che pare appartenere a un'umanità superiore, in grado di sacrificare tutto al dovere. Egli è un uomo come gli altri, alla mercé delle passioni, la cui eccezionalità consiste proprio nel saperle vincere per loro tramite, simile all'abile timoniere che sa sfruttare anche i venti pericolosi per uscire dalla tempesta⁹¹. Se un'etica fondata esclusivamente sulla virtù si può rivolgere solo, per riprendere la già menzionata formula dell'*Émile*, «ad un essere debole per natura e forte per volontà»⁹², un'etica fondata sulla saggezza si rivolgerà ad un individuo consapevole che ci sarà il momento in cui anche la volontà verrà meno. Un simile atteggiamento sarà riscontrabile nei *Dialogues*, quando Rousseau, nel dipingere al Francese il temperamento morale di Jean-Jacques, mette in luce apertamente come quest'ultimo non possa abbracciare, in quanto «debole e soggiogato alle sue inclinazioni»⁹³, una morale della virtù, pur ammirandola e adorandola più di ogni altro uomo. Non gli resterà così che provare a evitare, conformemente con la pratica della saggezza, qualsiasi scarto tra dovere e inclinazioni:

⁸⁷ *Émile*, *Œuvres complètes*, IV, p. 819; trad. it. cit., p. 555.

⁸⁸ «Tutte le virtù si alterano senza il concorso della saggezza». *Discours sur la vertu du héros*, *Œuvres complètes*, II, p. 1269.

⁸⁹ *Confessions*, *Œuvres complètes*, I, p. 409; trad. it. cit., p. 403. Corsivo nostro. La questione della *Morale sensitive* è estremamente complessa. Mi permetto di rinviare a M. Menin, *Sulle tracce di un'assenza ingombrante. Prospettive interpretative della "morale sensitive" di Rousseau*, «Giornale critico della filosofia italiana», 2009, vol. 3, pp. 590-608.

⁹⁰ Carondelet attribuisce erroneamente la saggezza all'uomo dello stato di natura. Cfr. *Correspondance complète*, [3142], vol. XIX, p. 141.

⁹¹ L'immagine è utilizzata nella *Nouvelle Héloïse*, *Œuvres complètes*, II, p. 493; trad. it. cit., p. 515.

⁹² *Émile*, *Œuvres complètes*, IV, p. 817; trad. it. cit., p. 544.

⁹³ *Dialogues*, *Œuvres complètes*, I, p. 823; trad. it. cit., p. 916.

«Il nostro uomo, dunque, non sarà virtuoso, perché non avrà bisogno di esserlo e per lo stesso motivo non sarà né vizioso né malvagio»⁹⁴.

È proprio questa forma di virtù temperata dalla saggezza che Rousseau consiglia di abbracciare al giovane Carondelet, mettendolo in guardia del fatto che «la mia morale è molto meno sublime rispetto alla vostra»⁹⁵. Non c'è così un'opposizione tra etica della virtù ed etica della saggezza, ma semmai tra un'etica della virtù astratta ed irrealizzabile (come quella vagheggiata dal giovane seminarista) e un'etica della saggezza che non si oppone alla virtù né può farne a meno, ma che la realizza in altra forma, cioè trovando la composizione tra la ragione, che dice cosa è virtuoso, e il sentimento, che lo fa amare. Solo in questo modo sembra possibile in qualche modo una “democratizzazione” della virtù, in grado di superare quel paradosso, illustrato dapprima a Sophie e poi messo in bocca al Vicario savoiaro, secondo cui «nulla è più amabile della virtù, ma occorre gioirne per considerarla tale»⁹⁶.

L'esposizione compiuta della questione della virtù segna l'esaurirsi naturale del rapporto epistolare con Carondelet: «Risulta da tutte queste riflessioni che i nostri modi di pensare sono troppo differenti perché noi possiamo comprenderci, e che di conseguenza un più lungo commercio tra di noi non potrebbe che essere infruttuoso»⁹⁷. A nulla valsero le tre lettere che l'abate, il quale non capì forse a fondo le motivazioni del suo corrispondente, inviò tra il marzo e l'ottobre del 1764, se non a ricevere un'ulteriore missiva nella quale Jean-Jacques ribadiva con fermezza la propria decisione⁹⁸. Nella prima di queste lettere Carondelet si risente del brusco atteggiamento di Rousseau, mentre nelle altre due descrive una sua (piuttosto sospetta) conversione, per prendere infine commiato ritornando per l'ennesima volta sulla questione della condotta virtuosa: «Qualunque decisione prenderò, la mia Sensibilità sarà messa a dura prova; la virtù mi farà decidere, caro ROUSSEAU, mostratemela e io vi prometto che la seguirò»⁹⁹.

Una simile richiesta non può tuttavia trovare soddisfazione. La virtù, infatti, non si può insegnare e ogni uomo è costretto a esperirne le asperità e a confrontarsi con quel paradosso che – come rende consapevoli proprio la corrispondenza con Carondelet – la caratterizza inevitabilmente. Nel suo fondamento si raccolgono, e si compongono, esigenze che intrattengono reciprocamente un rapporto difficile, se non aporetico, come l'affermazione della libertà e insieme il riconoscimento del condizionamento naturale, il primato del sentimento e la necessità della razionalità, l'esaltazione dell'autonoma forza morale dell'individuo e la consapevolezza della sua debolezza. Il paradosso della virtù pare coincidere così con l'affascinante mistero della condizione umana, di cui esso rispecchia tutta la complessità e le contraddizioni, in perfetta assonanza con la convinzione di Rousseau secondo cui il gesto che consiste nell'osservare e nel descrivere una contraddizione non ha in sé nulla di contraddittorio: «È necessario

⁹⁴ Ivi, p. 824; trad. it. cit., p. 917.

⁹⁵ *Correspondance complète*, [3166], vol. XIX, p. 199.

⁹⁶ *Lettres morales, Œuvres complètes*, IV, p. 1117; trad. it. in *Lettere morali*, cit., p. 163; *Émile, Œuvres complètes*, IV, p. 602; trad. it. cit., p. 349.

⁹⁷ *Correspondance complète*, [3166], vol. XIX, p. 200.

⁹⁸ Cfr. ivi, [3637], vol. XXII, pp. 40-42.

⁹⁹ Ivi, [3594], vol. XXI, p. 291.

formulare [dei paradossi] quando si ragiona e, checché se ne dica, preferisco essere uomo da paradossi che uomo da pregiudizi»¹⁰⁰.

¹⁰⁰ *Émile, Œuvres complètes*, IV, p. 323; trad. it. cit., p. 82.