Passioni e perfettibilità nei *Dialogues* di Lahontan

Marco Giosi

Università degli Studi Roma Tre
Cattedra di Pedagogia generale
Via Manin, 53 - 00185 Roma
marco.giosi@libero.it

Introduzione

L'indagine antropologica e morale promossa dal Barone de Lahontan si inserisce, tra la seconda metà del XVII secolo e l'inizio del XVIII, all'interno di una più ampia riflessione filosofica, ma anche pedagogica, connessa all'educazione delle passioni, alla critica e all'analisi della virtù, al perfezionamento di sé. All'insegna del tema pedagogico della perfettibilità, potremmo dire, della capacità e possibilità che ha l'uomo di edificare e modellare se stesso, tenendo ferma quella *humanitas* che proprio il pensiero umanistico-rinascimentale aveva ulteriormente riaffermato e rilanciato. Ma il XVII secolo conosce una fase di particolare crisi e incertezza proprio su tale fronte filosofico-pedagogico, all'interno di un orizzonte segnato da un *deus absconditus* (più che mai), da una opacità dell'io rispetto a se stesso (non l'Io di Descartes, ma quello di Cervantes, Pascal, Nicole, La Rochefoucauld), da un velo di illusorietà che rende l'esercizio della virtù quanto mai problematico all'interno di uno spazio sociale segnato

EDUCAZIONE. Giornale di pedagogia critica, IV, 1 (2015), pp. 49-68.
ISSN 2280-7837 © 2015 Editoriale Anicia, Roma, Italia.
DOI: 10.14668/EDUCAZ_4104

da una lotta per il riconoscimento e da una recita della virtù. Una virtù che si offre sempre di più nella sua valenza di pura *vis*, secondo l'accezione machiavelliana, rovesciando addirittura l'immagine ciceroniana espressa nel *De officiis* a tale proposito.

L'uomo barocco appare impegnato in un costante progetto di educazione e di autoeducazione, ma, mai come in questo periodo, si coglie il senso di una realtà che sfugge a tale impulso educatore, che ad esso si mescola o che ad esso si oppone, come emblematicamente rappresentato dal Segismundo de *La vida es sueño.* Una volontà educatrice costantemente minacciata dalle *pensées imperceptibles* celate nella coscienza del proprio io, come scrive Arnauld, o dai *déguisements du moi* (i mascheramenti dell'io) a cui accenna Nicole, irretita dalla *fausseté des vertus humaines* che incombe sull'indagine morale di Jacques Ésprit. Una volontà e un impegno educativi che trovano, sovente, un ostacolo proprio nella sfera delle relazioni sociali, non a caso rappresentate, fin dal XVI secolo, all'insegna di una teatralità scandita da simulazione-dissimulazione, *esseparere*, e dove le passioni dell'*amour-propre* (vanità, ambizione, orgoglio) sembrano tendere, come suggerisce La Bruyère, alla distruzione dell'altro. Una volontà di autoeducazione che innesca una vera e propria ermeneutica dell'io, attraverso il discorso morale, scandito da una anatomia del desiderio, del dolore, dell'immaginazione e da una fisiologia delle passioni, suscitando ipotesi e interrogativi in merito a un possibile *bonheur* per l'uomo. Ma, anche, chiamando il soggetto ad un costante sdoppiamento di sé, *quodam reflexu,* e qui è lo specchio a farsi metafora di tale esercizio pedagogico scandito dal prisma delle relazioni sociali.

L'uomo, dunque, è portatore di un intrinseco impulso al perfezionamento di sé costante e continuo, ma, co-

me osserva Gracián, il punto di arrivo di tale processo si sposta continuamente. In quale direzione? Verso l'animalità, come ci suggerisce Montaigne? Oppure *in superiora quae sunt divina*, come predica Pico della Mirandola? Il tipo di antropologia e di morale che Lahontan mostra di sviluppare nei suoi *Dialogues* (e nelle altre sue opere) sembra, *prima facie*, poter essere ricondotto ad alcuni orientamenti di pensiero di matrice scettico-libertina e neo-epicurea (con particolare riferimento ad autori quali Gassendi, La Mothe Le Vayer, Saint-Évremond e, in una diversa misura e collocazione, Pierre Bayle). Ma, in verità, essa reca in sé elementi tutt'altro che incompatibili con una certa antropologia cristiana, al di là della *vis* polemica libertina che anima gli scritti dello scrittore francese.

Al centro del suo discorso sulle passioni si colloca dunque il rapporto tra *corps* e *âme* o tra *corps* ed *esprit*, lungo una dialettica tra trasparenza-occultamento, simulazione-dissimulazione, che genera una serie di fondamentali questioni pedagogiche in merito alla educabilità dell'uomo:

1) la comprensione del rapporto tra *natura* e *habitus* all'interno dei processi educativi;

2) l'educabilità del cosiddetto *amour-de-soi* (legittimo impulso connesso alla conservazione di sé) rispetto alle possibili derive dell'*amour propre*, frutto delle relazioni sociali tendenzialmente depravatrici (sia nell'ottica agostiniana che in quella scettico-libertina);

3) l'azione educatrice e moderatrice della *raison*, all'interno della dialettica tra *plaisir* e *bonheur*, declinati comunque all'insegna di una *mâitrise de soi* non esente da venature neostoiche.

Il discorso sulle passioni elaborato da Lahontan risulta, in tal senso, di cruciale rilevanza, ai fini della edificazione di uno spazio pedagogico-morale e antropologico destinato a dilatarsi, soprattutto nel secolo

successivo (nel Settecento, quindi) lungo i confini pedagogici, politici ed economici che disegneranno un modello di *citoyen* ma anche di *politesse*, di *civilisation* e di *communauté* ancora significativi per noi.

*Il modello pedagogico dell'*homme sauvage

I *Dialogues entre l'Auteur et un Sauvage de bon sense qui a voyagé* furono redatti e pubblicati sia in inglese che in francese tra il 1702 e il 1703 da Louis Armand de Lom d'Arce, barone di Lahontan (1666-1715), contestualmente alle altre due sue opere: i *Nouveaux voyages dans l'Amérique Septentrionale* e le *Mémoires de l'Amérique Septentrionale*, sempre in Olanda, a La Haye (l'odierna l'Aja), presso l'editore *Les frères l'Honoré*[1]. In questo periodo storico (tra la fine del XVII e l'inizio del XVIII sec.) assai diffuso era l'interesse per le numerose testimonianze riguardanti le popolazioni extra-europee e, in particolare, viva era tra gli europei la curiosità per i costumi e i comportamenti delle popolazioni indigene dell'America Meridionale e Settentrionale. Interesse e curiosità alimentati, lungo oltre un secolo, dalle relazioni di viaggio pubblicate dai primi esploratori di quelle terre, in particolare dai Gesuiti: da Francesco Bressani a Jean

[1] Sulla figura e l'opera di Lahontan si veda: D.M. Hayne, voce: *Lom d'Arce de Lahontan*, in D.M. Hayne - A. Vachon, *Dictionnaire biographique du Canada*, vol. 2, 1969, pp. 458-464; J.E. Roy, *Le baron de Lahontan*, Ottawa, Mémoires de la Société royale du Canada, 1894, vol. 12, section 1, pp. 63-192; R. Ouellet, *Sur Lahontan. Comptes rendu et critiques (1702-1711)*, Paris, Touzot, 1984; R. Ouellet, *Jésuites et lecteurs de Lahontan*, in AA.VV., *Saggi e ricerche di letteratura francese*, 1990, vol. 29, pp.119-164; C. Desplat, *Les Indiens du Baron de Lahontan*, in «Revue du Pau et du Béarn», 1974, n. 2, pp. 129-158.

de Brébeuf, da Jacques Marquette a Gabriel Lalemant, da Samuel Champlain a Jean Nicollet, da Nicolas Perrot a Joseph Lafitau[2].

Parallelamente all'interesse per gli usi e i costumi, per la geografia e la storia delle terre e delle popolazioni che si andavano via via scoprendo, sempre maggiore spazio andava acquistando l'utilizzo (ora strumentale, ora ideologico) di questa ampia massa d'informazioni di carattere etnografico da parte di intellettuali, filosofi, letterati. Ora, al fine di evidenziare i limiti e le disfunzioni delle società occidentali; ora, al contrario, sottolineando la barbarie e la mancanza di sviluppo di tali popolazioni; ora elaborando immagini utopiche di società e di umanità. La caratterizzazione delle tribù americane come società senza religione, ampiamente diffusa nella letteratura sul Nuovo Mondo (in particolare, a partire dalla testimonianza del gesuita José Acosta e la sua *Historia natural y moral de las Indias* nel 1590), poteva indurre filosofi quali Pierre Bayle a trovare conferma della possibile esistenza di popoli atei, a riprova di una visione etica del tutto laica e indipendente dalla religione[3]. Ipotesi successivamente contestata, tra gli altri, da

[2] Riguardo al tema dei viaggi di esplorazione del continente americano e delle opere che ad essi si riferiscono, si veda: G. Chinard, *L'exotisme américain dans la littérature française au XVIème siècle*, Paris, Droz, 1911; G. Atkinson, *Les relations des voyages du XVIIème siècle et l'évolution des idées,* Paris, 1924; S. Landucci, *I filosofi e i selvaggi*, Bari, Laterza, 1972; M. Duchet, *Antropologie et histoire au siècle des Lumières*, Paris, Maspero, 1971; G. Gliozzi, *Adamo e il Nuovo Mondo*: *la nascita dell'antropologia come ideologia coloniale*, Firenze, La Nuova Italia, 1977; P. Hazard, *La crise de la conscience* européenne, Paris, Gallimard, 1968; F. Mattei - C. Casalini, *L'educazione dell'Indio. I gesuiti José de Acosta e Blas Valera su lingua e ingegni dei nativi peruviani*, in «Studi sulla Formazione», XVI (2013), n. 2, pp. 171-193.

[3] Cfr. P. Bayle, *Pensieri sulla cometa*, Bari, Laterza, 2 voll., vol. I, parr. 129-143, pp. 240-269.

Padre Lafitau in *Les moeurs des sauvages amériquains, comparées aux moeurs des premiers temps* (1724)[4]. Per altri versi, le osservazioni riguardanti le capacità naturali dei "selvaggi" di cogliere con le proprie forze alcune fondamentali verità religiose, elaborando una propria idea della divinità, sembravano confermare, in pensatori quali Toland, Collins e Locke, la validità delle tesi deistiche in merito alla non necessità della Rivelazione[5]. Ma risulta, anche, non poco interessante evidenziare quanto l'impatto della cultura europea sui costumi, usanze, pratiche religiose e forme di organizzazione socio-politica propri delle popolazioni del Nuovo Mondo abbia determinato, fin dal secolo XVI, una riflessione pedagogica assai profonda e duratura, orientata a delineare nuovi possibili modelli di umanità, di società, di religione, ispirati da tale esperienza della diversità.

Appare evidente, allora, che tale esperienza della diversità culturale abbia posto in risalto l'ampio grado di modificabilità e plasmabilità della natura umana, riproponendo la questione della educabilità dell'uomo, parimenti alla sua intrinseca perfettibilità[6]. Lo spazio

[4] Lafitau riteneva, proprio criticando sia Lahontan che Bayle, che in realtà i nativi americani non fossero per nulla atei o deisti. Piuttosto, essi potevano essere definiti come politeisti, similmente alle antiche popolazioni pagane del mondo classico. J.F. Lafitau, *Les moeurs des sauvages amériquains, comparées aux moeurs des premiers temps*, Paris, Chez Saugrain Lainé, 1724, I, p. 113.

[5] Cfr. J. Locke, *An essay concerning human understanding,* London, Collins, 1964, book IV, cap. X, pp. 612-613.

[6] Lahontan è stato, in assoluto, uno dei primissimi autori a utilizzare il termine di *perfectibilité* nel senso di modificazione di sé in prospettiva pedagogica e storico-antropologica, prima dell'Abbé De Saint-Pierre nel suo testo del 1728, *Projet pour pérfectionner l'education*. Il termine di *perfectibilité* (che Rousseau e La Mettrie, tra gli altri, riprenderanno e svilupperanno verso la metà del XVIII secolo), appariva, alla fine del secolo precedente, come un neologismo.

dell'educazione veniva così a dilatarsi e ad arricchirsi, in termini di complessità e problematicità. L'accento poteva essere posto sulla multiforme mutevolezza di tali costumi, secondo una prospettiva di tipo scettico, diffusa in particolare negli ambienti filosofici libertini (ma non soltanto) e presente nelle riflessioni di La Mothe Le Vayer[7], Naudé, Saint-Évremond e già ben manifestata, un secolo prima, da Montaigne nelle pagine dei suoi *Essais*[8] (in particolare in quelle ormai celebri di *Des Cannibales* e *Des coches*). Oppure, al contrario, era possibile sottolineare gli elementi comuni alle diverse forme culturali, insistendo sulla permanenza e invarianza relative a una natura universalmente ordinata, secondo una prospettiva propria della teologia cristiana e delle sue pedagogie, ma presente, in differenti modi, nell'universalismo di matrice stoica.

È opportuno riconoscere che l'opera di Lahontan, proprio sul piano della forma letteraria (incentrata sulla figura del *sauvage savant* che guida lo svolgersi del dialogo, sviluppandone le argomentazioni), costituirà

L'*Encyclopédie* quasi lo ignora del tutto e il *Dictionnaire de Trevoux* del 1771 (il Dizionario realizzato dai Gesuiti tra il 1704 e il 1771 in Francia, che costituiva una sintesi dei dizionari francesi allora pubblicati) gli accorda uno spazio ridotto, fornendone una definizione non priva di una connotazione critica. In verità, prima della fine del Settecento, è presente una famiglia di termini quali *civilité*, *politesse*, *police*, assieme ai relativi aggettivi (*civil*, *poli*, *policé*), che recano in sé un significato simile, anche se il termine di *civilisation*, nel senso moderno della parola, risale al 1766 circa, come segnalato da Lucien Febvre nel suo libro *Civilisation. Évolution d'un mot et d'un groupe d'idées*, Paris, 1930. Rousseau, come detto, lo utilizzerà all'interno del suo *Discours sur l'inégalité*.

[7] Cfr. F. de La Mothe Le Vayer, *Cinq dialogues faits á l'imitation des anciens par Oratius Tubero*, Francfort, Ed. par Jean Savoius, 1716 (ed. or. Mons, 1671), pp. 161-162.

[8] Cfr. *Des Cannibales*, M. de Montaigne, *Essais*, Libro I, cap. XXXI, p. 372.

un vero e proprio modello retorico e dialettico per autori successivi: si pensi al Montesquieu delle *Lettres Persanes*, al Morelly del *Code de la nature*, al Diderot del *Supplément au voyage de Bouganville*.

Le passioni: la dinamica del bonheur *e le metamorfosi dell'*amour-propre

All'interno del *milieu* filosofico proprio del XVII secolo, in Francia, risulta assai difficile poter individuare una visione dell'uomo unitaria e dominante, bensì quello che si manifesta sembra fornirci un quadro assai articolato di orientamenti di pensiero e di antropologie, ove coesistono differenti paradigmi di diversa matrice e indirizzo, in costante interazione dialettica e dinamicamente correlati. All'interno di essi la metafisica si combina con la teologia, e quest'ultima giunge a far propri elementi di matrice empiristico-naturalistica, inglobandoli e declinandoli variamente[9].

Anche tra i differenti modelli antropologici dominanti in questo periodo storico (modello tomista, agostiniano-giansenista, cartesiano, scettico-epicureo e neostoico), cogliamo intrecci e sovrapposizioni, reciproche inferenze, e una costante relazione ermeneutica con la tradizione morale antica, da quella aristotelica a quella

[9] Sul tema delle passioni e per un esaustivo esame delle concezioni antropologiche e morali del XVII secolo in Francia vedi: P.F. Moreau, *Les passions à l'âge classique*, Paris, PUF, 2006; S. James, *Passion and action. The emotions in the Seventeenth-Century Philosophy*, Oxford, Oxford University Press, 1997; C. Talon-Hugon, *Descartes ou les passions rêvées par la raison*, Paris, Vrin, 2002; J.C. Darmon, *Littérature et thérapeutique des passions. La chatarsis en question*, Paris, Hermann, 2011; S. Gaukroger, *The soft underbelly of reason: the Passions in the Seventeenth Century*, London, Routledge, 1998.

epicurea, da quella stoica a quella neoplatonica. La tradizione classica di pensiero accordava un particolare rilievo ai fattori psico-fisici interni che determinavano la condotta umana, attraverso la teoria degli umori e dei temperamenti. Il corpo, principio di individuazione, sempre più viene chiamato in causa come elemento di determinazione del comportamento. Nella relazione dello psichico col corporeo, l'analisi dell'io pone in evidenza i limiti della libertà umana: sia in riferimento all'idea di una corruzione della natura umana successiva al peccato originale[10], sia a un rigido determinismo psico-fisiologico che rimanda alla tradizione ippocratico-galenica come pure alla teoria dei climi. Tali limiti dell'io sono variamente sottolineati, sia pure secondo prospettive di pensiero non poco diverse: ora da un moralista quale La Rochefoucauld[11], ora dal benedettino François Lamy, che evidenzia la dipendenza delle disposizioni del *coeur* dalla *machine*[12]; ora da un autore quale Pierre Bayle, di orientamento scettico, anch'egli attento osservatore del ruolo svolto dal determinismo del corpo e del temperamento[13].

[10] Cfr. Agostino, *De Civitate Dei*, Torino, SEI, 1966, Libro XIV, 3, p. 432.

[11] «Les humeurs du corps ont un cours ordinaire et réglé, qui meut et qui tourne imperceptiblement notre volonté; elles roulent ensemble et exercent successivement un empire secret en nous; de sorte qu'elles ont une part considérable à toutes nos actions, sans que nous les puissions connaître», in F. de La Rochefoucauld., *Maximes*, (trad.it. e Introduzione di G. Macchia), Milano, Rizzoli, 1978, massima 297, p. 186.

[12] «La plupart de ces dispositions, je dit même de celles qu'on croit les meilleures, ne dépendent que de celles de la machine, quelqu'illusion qu'on se fasse là-dessus», in F. Lamy, *De la connaissance de soi-même*, Dijon, EUD, 2009, Traité III, pp. 106-107 (ed. or. Paris, 1697).

[13] «La corruption infinie de notre nature, et sa servitude sous le joug des impressions machinales, maladie inveterée qui ne cède qu'aux opérations miraculeuses de la Grâce. Si l'on connaissait toute l'étendue de cette servitude, et le détail de l'union de l'âme avec le corps, on ferait

Entro tale complessa interazione di paradigmi filosofici, antropologici e morali, occorre sottolineare come tutto il dibattito filosofico sulle passioni resti inscritto, per una buona parte (ancora alla fine del XVII secolo), all'interno di un impianto antropologico-morale di matrice scolastica e tomista nella fattispecie: lo testimonia la voce *passion* del *Dictionnaire Universel* di Antoine Furetière del 1690, emblematica[14] del generale orientamento aristotelico-tomista relativo alla riflessione morale dell'epoca. Ma sempre all'interno di un quadro storico-filosofico assai composito, segnato da una crescente influenza della teoria cartesiana delle passioni, da una risorgente riflessione morale di carattere neostoico nella prima metà del XVII secolo, nonché dalla ripresa, di matrice libertina, della filosofia epicurea.

Certamente l'antropologia che ispira Lahontan nella rappresentazione di quello che appare un modello di umanità da contrapporre, polemicamente, a quello incarnato dall'uomo europeo, descritto come corrotto e

un livre sur les causes de la réciprocation contenue dans la réponse d'Ésope», in P. Bayle, *Dictionnaire historique et critique*, a cura di A.J.Q. Beuchot, Paris, 1820 (ed. or. Amsterdam, 1697), vol. 6, voce: *Ésope*, p. 285.

[14] «Passion, en Morale, se dit des différentes agitations de l'âme selon les divers objets qui se présentent à ses sens. Les Philosophes ne s'accordent pas sur le nombre des passions. Les passions de l'appétit concupiscible, sont la volupté et la douleur, la cupidité et la fuite, l'amour & la haine. Celles de l'appétit irascible sont la colère, l'audace, la crainte, l'espérance & le désespoir. C'est ainsi qu'on les divise communément. Les Stoïciens en faisoient quatre genres, et se pretendoient estre exempts de toutes passions. Voyez l'Abregé de Gassendi, & sur tout Monsieur Descartes, qui a fait un beau Traité des Passions d'une maniere physique. Coeffeteau a fait le Tableau des Passions; la Chambre, les Characters des Passions; le Père Senault, l'Usage des Passions», in A. Furetière, *Le dictionnaire universel d'Antoine Furetière*, Paris, S.N.L.- Le Robert, 1978 (ed. or. La Haye, 1690), art. "passion".

preda delle passioni, tende a collocarsi all'interno di una concezione libertina ispirata all'etica epicurea, sia pure talvolta declinata all'insegna di una moderazione e rinuncia di sapore stoico. Da un punto di vista etico-morale, nel libertinismo era possibile cogliere una eredità di matrice rinascimentale che rinviava a una concezione classica di una natura avente in sé un interno principio regolatore e orientatore del comportamento umano.

Come sappiamo, era stato Pierre Gassendi[15] a riproporre, nella prima metà del XVII secolo, un'etica epicurea del piacere nei termini di una morale della misura, della moderazione, dell'astinenza: ben lontana, quindi, da una *vulgata*, pure non poco diffusa, tendente ad attribuire ad essa i tratti di una *jouissance* sfrenata e di una smodata ricerca del *plaisir*[16]. Tale visione morale risultava non esente da tratti e tonalità che potevano

[15] In particolare, nelle sue opere: *De vita et moribus Epicuri* (1649); *Animadversiones in decimum librum Diogenis Laertii* (1649), recanti in appendice il *Philosophiae Epicuri Syntagma* e, ancora, il *Syntagma philosophicum* (1658). La ripresa dei principi della filosofia di Epicuro promossa da Gassendi si esplica anche attraverso la mediazione decisiva costituita da Seneca. Quest'ultimo, nel *De vita beata*, entrando in polemica con gli Stoici, aveva riabilitato il pensiero morale epicureo, distinguendolo in maniera assai netta dalla immagine, comunemente diffusa, tendente a assimilarlo a una ricerca dell'eccesso e della smodata ricerca dei piaceri fisici. Non a caso Gassendi aveva inserito, nell'*incipit* del suo *De vita et moribus Epicuri*, una breve sintesi del dialogo senechiano, celebrante Epicuro come filosofo della virtù. È importante, tuttavia, ricordare che un passaggio decisivo ai fini del recupero di Epicuro, già in età umanistico-rinascimentale, fu il ritrovamento del *De rerum natura* di Lucrezio, da parte di Poggio Bracciolini, nel 1417. Oltre alla traduzione in latino, da parte di Ambrogio Traversari nel 1433, delle *Vite dei filosofi* di Diogene Laerzio (tra le quali, nel X libro, quella di Epicuro), i cui testi greci furono introdotti a Firenze da Costantinopoli, per opera di Giovanni Aurispa, nel 1414.

[16] Cfr. *Animadversiones* in P. Gassendi, *Decimum Librum Diogenis Laertii, qui est de vita, moribus placitisque Epicuri* (ed. or. Lyon 1649), vol. 3, p. 1370.

anche richiamare ad aspetti della morale del neostoicismo del XVII secolo, come sottolineato da un altro emblematico esponente del libertinismo quale Saint-Évremond[17]. Ed effettivamente, nella costruzione del suo ideale antropologico e morale incarnato dal *sauvage* Adario, Lahontan utilizza assai spesso termini che ricorrono di continuo nella tradizione eclettica del pensiero scettico-libertino[18]: nozioni quali la *tranquillité de l'âme,* la *moderation des plaisirs,* e la dolcezza (*douceur*) delle *inclinations* per rappresentare tale dialettica tra piacere e felicità (*plaisir* e *bonheur*) appartengono ad un peculiare lessico filosofico e morale neo-epicureo. Ponendo in evidenza, altresì, l'importanza della *maîtrise-de-soi* (ossia il controllo di sé, sulle proprie passioni) nella costruzione pedagogica della sua immagine di uomo, nozione che, ancora una volta, tradisce una sensibilità filosofica di tipo stoico.

Come si vede, la nozione epicurea della *voluptas* sembra riproporsi anche in Lahontan più come assenza di dolore e di inquietudine che come godimento dei piaceri dei sensi, all'interno di una opposizione tra movimento e quiete. Come ha osservato giustamente Robert Mauzi, l'influenza di Epicuro, per tutto il XVII secolo in Francia, sembra non condurre affatto ad una piena rivalutazione della dimensione del *plaisir*, bensì

[17] Cfr. Saint-Évremond Charles de Marguetel de Saint-Denis, *Sur la morale d'Épicure, a la moderne Leontium*, in Id., *Textes choisis*, Paris, Editions Sociales, 1970, p. 33.

[18] «Mais ce Prince, ce Duc, ce Marêchal & ce Prélat, qui sont les premiers que tu me cites, ne sont rien moins qu'heureux, à l'égard de Hurons, qui ne connoissent d'autre félicité que la tranquillité d'âme & la liberté… […] Les Hurons passent la vie dans la tranquillité… […] Ha! Vive les Hurons qui sans Lois, sans prisons et sans tortures passent la vie dans la douceur, dans la tranquillité & jouissent d'un bonheur inconnu aux François», in L.A. Lahontan, *Dialogues avec un Sauvage*, Québec, Lux, 2010, pp. 128, 139, 105.

ad esaltare un elemento morale e sentimentale assai significativo, orientato al perseguimento del *bonheur*: quello del *repos*, ossia della quiete, della misura, della tranquillità[19]. Ed è proprio l'impressione che cogliamo analizzando il linguaggio utilizzato da Lahontan nei *Dialogues*, in cui la dinamica del *plaisir* e della *passion* tende a risolversi in una sorta di sublimazione, attraverso una disciplina del corpo assai minuziosa e codificata che produce una condizione di equilibrio. Come ripete spesso l'urone Adario, «Nous vivons avec le corps nu et l'âme tranquille»[20]. Un ideale morale di moderazione che reca in sé una valenza, al contempo, fisiologica e morale.

Indubbiamente la dimensione della natura riceve costantemente, in Lahontan, una sorta di connotazione morale: essa viene rappresentata, di volta in volta, come fonte di autenticità, spontaneità, equilibrio ma anche forte normatività. Ora è definita come *simple nature*[21], ora come *droit nature*[22], sempre concepita come recante in sé un principio d'ordine, di misura. Diversa, quindi, dal modello cartesiano della natura-meccanismo. Distante anche dal modello antropologico morale di matrice agostiniana più rigorista, avente nell'*Augustinus* di Giansenio (pubblicato postumo nel 1640 e condannato dall'Inquisizione prima e da papa Innocenzo X poi, nel 1653, con la bolla *Cum Occasione*) e nella riflessione, ricca e complessa, di pensatori quali Pierre Nicole, Antoine Arnauld e Blaise Pascal, il suo riferimento primo, filosofico, teologico e morale. In ta-

[19] Cfr. R. Mauzi, *L'idée du bonheur au XVIII siècle*, Paris, Librairie Armand Colin, 1960, p. 16.

[20] Lahontan, *Dialogues*, p. 128.

[21] *Ibid.*, p.82.

[22] *Ibid.*, p.90.

le tradizione rigorista agisce, come sappiamo, un tendenziale pessimismo antropologico che, sulla base della contrapposizione agostiniana tra *amor sui* e *amor Dei*[23], vede nella natura dell'uomo soprattutto l'elemento della corruzione e del peccato successivi alla caduta di Adamo, rifiutando qualsiasi possibilità di riscatto per l'*amour-de-soi* che non sia il suo superamento nella Grazia e nell'*amor Dei*.

Questa idealizzazione del vivere secondo natura, da parte di Lahontan e del suo *sauvage*, che ne costituisce l'emblema, si accompagna ad una radicale svalutazione e demistificazione della dimensione sociale e politica, concepita come spazio di corruzione morale e degenerazione. La conflittualità e il *malheur* vengono respinti, da Lahontan, sempre di più, nella sfera delle relazioni sociali, nelle specifiche forme di organizzazione politica ed economica: «O le bel homme qu'un François avec ses belles loix, qui croyant estre bien sage est assûrement bien fou, puis qu'il demeure dans l'esclavage et dans la dépendance, esclaves d'un seul homme, le Roi»[24]. Ed ecco che il suo discorso sulle passioni acquista, progressivamente, una connotazione non soltanto morale, bensì politica. Il riscatto dell'*amour-de-soi*, promosso dall'urone Adario all'interno di una idea

[23] «Fecerunt itaque civitates duas amores duo; terrenam scilicet amor sui usque ad contemptum Dei; coelestem vero amor Dei usque ad contemptum sui», Agostino d'Ippona, *De Civitate Dei*, cap. XIV, quaestio 28. L'opposizione agostiniana tra *amor sui* e *amor Dei* contrassegnerà una parte rilevante della riflessione teologica morale e filosofica del secolo: ora Giansenio nel suo *Augustinus*, ora San Francesco di Sales nel suo *Traité de l'amour de Dieu* del 1620, ora Père Senault in *De l'usage des passions* nel 1641, riprenderanno e rielaboreranno variamente tale concezione. Senault, ad esempio, nella *Prefazione* a *De l'usage des passions*, porrà in contrasto la *cupiditas* generata dall'*amor sui* e la *caritas* ispirata dall'*amor Dei.*

[24] *Ibid.*, p. 101.

di *bonheur* tesa a valorizzare la dimensione della natura, procede di pari passo, nei *Dialogues*, con la denuncia dei mali e della degenerazione morale provocati dall'*amour-propre*, che viene invece posto in relazione con la dinamica delle relazioni interpersonali e sociali: «Enfin, mon cher frère, je conclus ce discours en t'assûrant que l'amour-propre des François est une folie que les Hurons condamneront sans cesse... [...] Les François sont esclaves de leurs passions et sont elevez dans l'ambition, l'orgueil. Qu'est-ce que l'affabilité? Qu'est-ce que la bienséance? N'est ce pas assûrer les gens de notre bonne volonté à leur rendre service, par des signes extérieurs?»[25].

Da questo e da altri passi significativi relativi ai *Dialogues* emerge una sorta di polarizzazione della passione dominante dell'*amour-propre*, tendente a iscrivere nella propria orbita semantica una serie di passioni ad essa strettamente correlate, quali *ambition*, *présomption*, *orgueil*, *vanité*, secondo una visione antropologico-morale che individua nelle *relations sociales* il luogo della perdita di sé, del degrado morale, dell'inimicizia, della falsità. Questa denuncia dell'*amour-propre* e della sfera delle passioni appartenenti all'ambito delle relazioni sociali, ci appare particolarmente degna d'interesse poiché mostra significative analogie con tematiche proprie di orientamenti di pensiero, anche difformi tra di loro, ora riconducibili alla tradizione filosofica neoagostiniana in autori quali Pierre Nicole[26], Blaise Pascal[27] e Antoine Arnauld, ora alla

[25] *Ibid.*, p. 133.

[26] «Toute nôtre activité propre ne peut être que mauvaise, parce que les mouvements que nous avons de nous-mêmes, sont toujours excités par des passions qui ont l'amour-propre pour principe», (P. Nicole, *Essais de morale*, Paris, Presses Universitaires de France, 1999, XII, p. 65). Anche il comportamento ispirato a rettitudine mora-

riflessione di moralisti quali La Bruyère e La Rochefoucauld[28], ora al pensiero di oratoriani quali Jean-François Senault[29] e Jacques Ésprit[30], tutti, in una certa misura, apparentemente distanti dal *milieu* libertino all'interno del quale mostra di muoversi Lahontan.

Certo, la posizione di Lahontan non si inscrive all'interno della dialettica tra *nature* e *grâce*, come per i teologi cristiani. L'*amour-propre*, in questo senso, viene da Lahontan posto in diretta relazione con la sfera dell'*intérêt* e di una organizzazione politica dove non vi sia: «*Le tien et le mien*»[31]. Di evidente interesse,

le, come suggerito in modo assai profondo da Nicole e, per altri aspetti, da La Rochefoucauld, appare costantemente minacciato e segnato da una "recita della virtù" o apparenza di essa da parte dell'uomo devoto, preda, scrive Nicole, dei *déguisements du moi*, dei mascheramenti dell'io virtuoso che non riesce mai a liberarsi della sua natura intimamente volta al peccato e all'autocompiacimento.

[27] «La nature de l'amour-propre et de ce moi humain est de n'aimer que soi et de ne considérer que soi» (B. Pascal, *Pensées*, Paris, Editions du Seuil, 1962, pensée 99).

[28] «L'amour-propre est l'amour-de-soi-même et de toutes choses pour soi», (F. de La Rochefoucauld, *Réflexions ou sentences et maximes morales: précédées d'un Portrait de La Rochefoucauld par lui-même et suivi des Maximes posthumes, des Maximes supprimées et de Réflexions diverses*, Paris, Gallimard, 1932, Maxime supprimée 563).

[29] «Jésus ne nous donne la charité que pour ruiner l'amour-propre, et il n'est mort en la croix, que pour faire mourir cet ennemi», (J.F. Senault, *De l'usage des passions*, Paris, Fayard, 1987, p. 250).

[30] «Depuis qu'il [l'homme] s'est mis en la place de Dieu, qui devrait être l'objet unique de son amour, et qu'il est devenu amoureux et adorateur de lui-même, soumis à l'empire de l'amour-propre» (J. Èsprit, *La fausseté des vertus humaines,* Paris, Aubier, 1996, p. 223).

[31] «L'intérêt est l'âme de l'amour-propre», (*Dialogues*, p. 124); «Alors j'espéreray que peu à peu vous vous perfectionerez, que l'égalité de biens pourra venir peu à peu & qu'à la fin vous détesterez cet intérêt qui cause tous les maux qu'on voit en Europe. Ainsi n'ayant ni tien ni mien, vous vivrez avec la même félicité des Hurons», (*Dialogues*, p. 117); «Nous avons assez parlé des qualités qui doivent composer l'homme intérieurement, comme sont la sagesse, la

per noi, la trasformazione del lessico e della semantica delle passioni qui presente: sia *l'amour-propre* che l'*intérêt* vengono, via via, a perdere l'originario senso, prima teologico, poi morale, per assumerne, sempre di più, uno politico-economico, destinato a lunga fortuna. La nozione dell'*intérêt*, l'interesse (che nell'ottica dell'agostinismo come pure del neostoicismo e della critica scettico-libertina formulata da Lahontan, appare segnata, negativamente, dal suo legame con l'*amour-propre*, considerato come segno di un amore di sé solipsista ed esclusivo, prodotto di una frattura tra un ordine divino e uno puramente terreno), alcuni decenni dopo, nella riflessione di pensatori quali Mandeville, Hutcheson, Hume e Smith (sia pure, con differenti valenze), all'interno di una diversa concezione delle passioni umane, troverà e assumerà significati nuovi, diversi, connotati in senso economico ed esattamente opposti. E la stessa dinamica dell'*amour-propre* sarà ampiamente riscattata e valorizzata, attraverso la riflessione sul *self-interest*, sull'egoismo, sul *balance* tra *passions and interests*.

Da questo radicale rifiuto dello stile di vita proprio degli uomini europei che, secondo le parole del *sauvage*, non fanno che tormentare incessantemente il proprio spirito (*tourmenter son esprit*), affaticare il proprio corpo (*affaiblir son corps*) nella ricerca continua di beni materiali e subire la tirannia delle proprie passioni, emerge una chiara critica di Lahontan, che potremmo definire pre-rousseauiana (ma che lo accomuna ad autori quali De Foigny, Champlain, Harrington), nei confronti di un modello di umanità incentrato sulla ricerca del guadagno e dell'utile, ma anche, più in pro-

raison, l'équité, qui se trouvent chez les Hurons. Je t'ai fait voir que l'intérêt les détruit toutes chez vous», (*Dialogues*, p. 122).

fondità, prigioniero della dinamica incessante del desiderio e delle passioni. Lahontan, nel suo voler idealizzare il *sauvage* come portatore di una sensibilità morale virtuosa, finisce per inchiodare lo stesso urone ad una condizione di appagamento, equilibrio e armonia naturali, che escludono ogni elemento di dinamica del desiderio e di trasformazione storica. Il modello della società dei selvaggi qui prefigurata sembra infatti incarnare uno stato di perfezione che rende l'uomo non più perfettibile e modificabile, quasi bloccato in un presente immutabile, per quanto armonioso e felice. Tale idealizzazione testimonia di un rifiuto della Storia, poiché la stessa nozione di desiderio, in quanto progettualità continua e incessante, si costruisce sul fondamento stesso della temporalità.

Lahontan viene qui a toccare un tema, quello della dialettica Natura-Storia, che si andava allora ponendo al centro del dibattito filosofico e antropologico europeo, francese in particolare, e che troverà in Montesquieu, Condorcet, Diderot e Rousseau, ulteriore sviluppo e approfondimento. Dal punto di vista pedagogico, sarà proprio Rousseau, sia nell'*Émile* che nel *Discours* sulle arti e in quello sull'ineguaglianza, a mostrare le implicazioni profonde e paradossali di tale dinamica del *désir* e della *perfectibilité*, evidenziando come proprio quest'ultimo elemento, peculiarmente distintivo dell'uomo, strettamente correlato alla produzione e all'uso di tecniche, quanto alla stessa dimensione della Storia e del progresso, abbia poi finito con l'allontanare l'uomo dalla sua umana naturalità.

Lahontan, per suo conto, oltre che a collocare il suo discorso in uno spazio certamente anche utopico, suggerisce altresì una interessante analisi e rappresentazione del *bonheur*, assimilata qui ad una serie di negazioni più che di attribuzioni definitorie in positivo. In-

fatti, nel dare una definizione della felicità del *sauvage*, ricorre ad una serie di negazioni: «ni d'or, ni d'argent»[32] (il selvaggio urone è felice perché non persegue la ricerca spasmodica del danaro) oppure: «sans lois, sans prison, sans tortures»[33], dove evidente è la critica al sistema politico e giudiziario francese. La felicità risulta quindi indicibile: il *bonheur* è soprattutto qualcosa che si gusta, si vive e appare significativa l'affermazione espressa dal *sauvage*: «Les hurons jouissent du bonheur»[34], che rimanda appunto a un godimento esistenziale che sembra non richiedere ulteriori definizioni, ma si appaga del suo stesso processo dinamico e vitale.

Non siamo lontani, dunque, da quel *sentiment de l'existence* connesso al puro esistere che, solo alcuni decenni dopo, sarà elaborato da Rousseau. In particolare, nelle *Rêveries du promeneur solitaire*.

Riferimenti bibliografici

Agostino, *De Civitate Dei*, Torino, SEI, 1966.

Atkinson, G., *Les relations des voyages du XVIIème siècle et l'évolution des idées,* Paris, 1924.

Bayle, P., *Dictionnaire historique et critique*, a cura di A.J.Q. Beuchot, Paris, 1820 (ed. or. Amsterdam, 1697).

Chinard, G., *L'exotisme américain dans la littérature française au XVIeme siècle*, Paris, Droz, 1911.

Darmon, J.C., *Littérature et thérapeutique des passions. La chatarsis en question*, Paris, Hermann, 2011.

Desplat, C., *Les Indiens du Baron de Lahontan*, in «Revue du Pau et du Béarn», 1974, n. 2, pp. 129-158.

[32] «Tu n'auras que faire d'or ni d'argent pour être heureux», *Dialogues*, p. 133.

[33] «Ah, vivent les hurons qui, sans lois, sans prison et sans tortures passant la vie dans le doceur, dans la tranquillité», *Dialogues*, p. 116.

[34] *Ibidem*.

Duchet, M., *Antropologie et histoire au siècle des Lumières*, Paris, Maspero, 1971.
Ésprit, J., *La fausseté des vertus humaines,* Paris, Aubier, 1996.
Furetière, A.*, Le dictionnaire universel d' Antoine Furetière*, Paris, S.N.L.- Le Robert, 1978 (ed. or. La Haye, 1690).
Gaukroger, S., *The soft underbelly of reason: the Passions in the Seventeenth Century*, London, Routledge, 1998.
Gliozzi, G., *Adamo e il Nuovo Mondo*: *la nascita dell'antropologia come ideologia coloniale*, Firenze, La Nuova Italia, 1977.
Hayne, D.M. - A. Vachon, *Dictionnaire biographique du Canada*, voce: *Lom d'Arce de Lahontan*, in vol. 2, 1969.
Hazard, P., *La crise de la conscience européenne,* Paris, Gallimard, 1968.
James, S., *Passion and action. The emotions in the Seventeenth-Century Philosophy*, Oxford, Oxford University Press, 1997.
Lafitau, J.F., *Les moeurs des sauvages amériquains, comparées aux moeurs des premiers temps*, Paris, Chez Saugrain Lainé, 1724.
Lahontan, L.A., *Dialogues avec un Sauvage*, Québec, Lux, 2010.
La Mothe Le Vayer (de), F., *Cinq dialogues faits à l'imitation des anciens par Oratius Tubero*, Francfort, Ed. par Jean Savoius 1716 (ed. or. Mons, 1671).
Lamy, F., *De la connaissance de soi-même*, Dijon, EUD, 2009 (ed. or. Paris, 1697).
Landucci, S., *I filosofi e i selvaggi*, Bari, Laterza, 1972.
La Rochefoucauld (de), F., *Maximes* (trad. it. e Introduzione di G. Macchia), Milano, Rizzoli, 1978.
Locke, J., *An essay concerning human understanding,* London, Collins, 1964.
Mauzi, R., *L'idée du bonheur au XVIII siècle*, Paris, Librairie Armand Colin, 1960.
Moreau, P.F., *Les passions à l' âge classique*, Paris, PUF, 2006.
Nicole, P., *Essais de morale*, Paris, Presse Universitaires de France, 1999.
Ouellet, R., *Sur Lahontan*. *Comptes rendu et critiques (1702-1711)*, Paris, Touzot, 1984.
Id., *Jésuites et lecteurs de Lahontan*, in AA.VV., *Saggi e ricerche di letteratura francese*, 1990, vol. 29, pp.119-164.
Pascal, B., *Pensées*, Paris, Editions du Seuil, 1962.
Saint-Évremond de Marguetel de Saint-Denis, C., *Textes choisis*, Paris, Editions Sociales, 1970.
Senault, J.F., *De l'usage des passions*, Paris, Fayard, 1987.
Talon-Hugon, C.*, Descartes ou les passions rêvées par la raison*, Paris, Vrin, 2002.