

BURKE LETTORE DI ROUSSEAU: NOTE A MARGINE DI *A LETTER TO A MEMBER OF THE NATIONAL ASSEMBLY*

GIACOMO MARIA ARRIGO

Facoltà di Filosofia, Università Vita-Salute San Raffaele
arrigo.giacomo@univr.it

ABSTRACT

Edmund Burke, known for his full condemnation of the French Revolution, has ascribed to the French *philosophes* the making of that turn of mind which eventually created the conditions for the total subversion of France. This paper aims at investigating Burke's interpretation of Rousseau: in fact, him he considers to be the father of that disposition – which he calls *vanity* – that has inflamed the spirits of an entire population. «A silent revolution in the moral world preceded the political, and prepared it», Burke writes. Hence, by delving into *A Letter to a Member of the National Assembly* (1791), known to be Burke's most extensive critique of Rousseau's thought, and by constantly referring to his broader intellectual production, this paper tackles the question on the charges Burke imputes to Rousseau in fermenting that very disposition of mind which prepared the ground for the Revolution. Not political doctrines, but examples derived from Rousseau's very life and his proper pedagogic reflections, according to Burke, have had the greatest responsibility in shaping the revolutionary mind.

KEYWORDS

Burke, Rousseau, moral subversion, French Revolution, anarchy.

1. BURKE, ROUSSEAU E LA RIVOLUZIONE FRANCESE

Nel 1791 Edmund Burke scrive una lettera a François-Louis-Thibaut de Menonville, rappresentante della nobiltà all'Assemblea Nazionale. Pubblicata nel maggio del 1791, appena dopo il celebre *Reflections on the Revolution in France* (novembre 1790) e prima di *An Appeal from the New to the Old Whigs* (agosto 1791), *A Letter to a Member of the National Assembly* è una delle opere più celebri di Burke. In particolare, contiene la più estesa invettiva di Burke contro Jean-Jacques Rousseau, quest'ultimo considerato come il precursore della Rivoluzione francese, come colui che preparò il terreno (morale) per il sovvertimento (politico) del 1789.

Edmund Burke fu eletto nel 1765, a trentasei anni, nella House of Commons come membro del partito Whig, rimanendovi ininterrottamente fino al 1794. Vide

dunque la Rivoluzione nel suo svolgersi. E già prima, nel 1773, quando soggiornò a Parigi per circa sei settimane, aveva presentato che qualcosa stava avvenendo nei salotti letterari frequentati da importanti *philosophes*: aspre critiche alla monarchia e alla religione cattolica erano apprezzate e non destavano più scandalo, sicché Burke, come più tardi e a più riprese non esiterà a raccontare, ebbe contatti diretti con quelli che, secondo la ricostruzione dell'abate Augustine Barruel (1741-1820), erano veri e propri cospiratori. In una lettera a Barruel datata maggio 1797, Burke scrive: «Ho conosciuto personalmente cinque dei principali cospiratori da Voi elencati; e posso affermare, sulla base della mia certa conoscenza, che già nel 1773 essi erano impegnati nel complotto che Voi avete così bene descritto. Di questo posso parlare come testimone»¹.

Nella ricostruzione di Burke, la Rivoluzione francese è «una rivoluzione della dottrina e del dogma teorico [*a Revolution of doctrine and theoretick dogma*]»², del tutto nuova nel panorama europeo se non fosse per la Riforma protestante, l'unica altra rivoluzione della dottrina precedente al 1789. La Rivoluzione francese, dunque, sarebbe non solo un sovvertimento dell'assetto politico e istituzionale della Francia, bensì un evento ancor più importante, portatore di istanze spirituali e filosofiche capaci di rovesciare il consolidato sistema di credenze e di costumi dell'*ancien régime* europeo. Una «rivoluzione filosofica»³ ancor prima che essere politica, dunque. E con «filosofia» Burke non intende la disciplina accademica alla quale pure si dedicò in gioventù con entusiasmo⁴ e che mai smise di affascinarlo; piuttosto, la filosofia a cui addossa la responsabilità della Rivoluzione è un tipo di speculazione incurante delle condizioni storiche e delle circostanze particolari, un ragionamento avulso dal contesto concreto, sia esso sociale, economico o storico⁵. Già in gioventù Burke scriveva che «le speculazioni metafisiche o fisiche non sono, né possono essere, il terreno per il dovere; perché non possiamo giungere ad alcuna

¹ Lettera di Edmund Burke a Augustine Barruel, 1 maggio 1797, citata in A. Hoffman, *Opinion, Illusion, and the Illusion of Opinion: Barruel's Theory of Conspiracy*, in «Eighteenth-Century Studies», vol. 27, n. 1 (1993), p. 29. Burke si riferisce all'opera di Barruel intitolata *Mémoires pour servir à l'histoire du jacobinisme*, i cui primi due volumi furono pubblicati nel 1796 e il terzo uscì il 1798. L'opera contiene la descrizione di un complotto ordito dalla Massoneria e dagli Illuminati, insieme ad alcuni filosofi illuministi, per sovvertire le monarchie europee e la religione cristiana.

² E. Burke, *Thoughts on French Affairs* (1791), in E. Burke, *Three Memorials on French Affairs*, Printed for F. and C. Rivington, London 1797, p. 6.

³ E. Burke, *Riflessioni sulla Rivoluzione in Francia* (1790), in A. Martelloni (a cura di), *Scritti politici di Edmund Burke*, Unione Tipografico Editrice Torinese, Torino 1963, p. 310.

⁴ Si veda, a titolo esemplificativo, il suo trattato di estetica pubblicato nel 1757 e intitolato *A Philosophical Inquiry Into the Origin of Our Ideas of the Sublime and the Beautiful*.

⁵ Sul ruolo della ragione in politica per Burke, si rimanda a F.P. Canavan, *Edmund Burke's Conception of the Role of Reason in Politics*, in «Journal of Politics», vol. 21, n. 1 (1959), pp. 60-79.

certezza in esse»⁶. Ma non si tratta certo di una completa sfiducia nella ragione; e da questa accusa Burke si difende allorquando scrive che

non intendo svilire la teoria e la riflessione: giammai, perché questo significherebbe svilire la ragione stessa. *Neque decipitur ratio, neque decipit unquam*. No: quando parlo contro la teoria, intendo sempre una teoria debole, erronea, fallace, infondata o imperfetta; e uno dei modi per smascherare che si tratta di una teoria falsa è metterla al confronto con la pratica. Questa è la vera pietra di paragone per tutte le teorie che riguardano l'uomo e gli affari degli uomini: riesce essa ad essere rispondente alla natura dell'uomo in generale? Riesce ad essere conforme alla natura dell'uomo modificata dalle sue abitudini?⁷

Secondo Burke, dunque, una rivoluzione “filosofica”, come fu quella francese, sarebbe «basata su un fondamentale fraintendimento della natura della vita sociale e politica, ed è così destinata a finire in un disastro pratico»⁸.

In particolare, Burke considera responsabili della degenerazione rivoluzionaria alcuni nomi ricorrenti nei suoi scritti, tra i quali figurano Condorcet, Rousseau, Voltaire, d'Alambert, Diderot e Helvétius. Ma è Rousseau l'obiettivo polemico principale delle sue denunce, nonché bersaglio comune anche di altri controrivoluzionari dell'epoca⁹. In *A Letter to a Member of the National Assembly* Burke parla estesamente del ruolo di Rousseau nel preparare la Rivoluzione – e della postuma veste di maestro che i rivoluzionari gli hanno tributato. *A Letter* è il documento più rilevante della polemica Burke-Rousseau¹⁰, un testo in cui la vena polemica di Burke,

⁶ E. Burke, *Religion* (1750 ca.), in H.V.F. Somerset (ed.), *A Note-Book of Edmund Burke*, Cambridge University Press, Cambridge 1957, p. 71.

⁷ E. Burke, *Speech on the Reform of the Representation of the Commons in Parliament* (1782), in F. Canavan (ed.) *Selected Works of Edmund Burke. Miscellaneous Writings*, Liberty Fund, Indianapolis 1999, p. 23. In particolare, Mario Einaudi ha definito il “metodo storico” di Burke come ciò che «vaglia e pesa ogni nuovo elemento attraverso il crogiuolo dell'esperienza, e nega il valore politico alle nuove teorie a meno che esse siano aderenti alla realtà o compatibili col sistema sociale che si vuole trasformare» (M. Einaudi, *Edmondo Burke e l'indirizzo storico nelle scienze politiche*, Istituto Giuridico della R. Università, Torino 1930, p. 60).

⁸ G. Garrard, *Counter-Enlightenments. From the Eighteenth Century to the Present*, Routledge, London-New York 2006, p. 40.

⁹ Tra gli altri, Joseph de Maistre attaccò veementemente il pensiero rousseauiano, e specialmente il secondo *Discorso*, in *De l'état de nature* (1794-1796). Nel testo, de Maistre scrive che Rousseau «invece di provarlo, si diverte a descrivere quello che per lui dovette essere lo stato primitivo o lo stato di natura» (J. de Maistre, *Stato di natura. Contro Jean-Jacques Rousseau*, Mimesis, Milano-Udine 2013, p. 26). De Maistre descrive il secondo *Discorso* come «una risposta delirante a una questione oziosa» (*ibidem*). L'opposizione a Rousseau è sopravvissuta fino ad oggi, e un filosofo dichiaratamente conservatore come Robert Nisbet vede in Rousseau un nemico della società tradizionale. Cfr. R. Nisbet, *Conservatorismo: sogno e realtà* (1986), Rubbettino, Soveria Mannelli 2012, pp. 31-33.

¹⁰ È opportuno segnalare che nella sua biblioteca personale Burke possedeva una copia francese in due volumi dell'*Emilio* di Rousseau datata 1762. Cfr. *Catalogue of the Library of the Late Right Hon. Edmund Burke*, printed by W. Nicol, London 1833, p. 20. Si veda anche C.B. Cone, *Edmund*

il suo tono infuocato e il suo trasporto emotivo si mescolano ad argomentazioni ragionate circa la filosofia rousseauiana. «Audace sperimentatore nel campo della morale»¹¹, come Burke lo definisce, Rousseau è da lui visto come «la loro [dei rivoluzionari francesi] norma di perfezione»¹². E parla delle statue che le fonderie di Parigi starebbero dedicando a lui (all'epoca Burke non sapeva ancora che le ceneri di Rousseau sarebbero state trasportate nel Panthéon di Parigi nell'ottobre del 1794, a suffragare la sua tesi che egli era «il canone delle loro sacre scritture»¹³). In altre parole, Burke vede la connessione tra le speculazioni di Rousseau e la Rivoluzione che avrebbe travolto, a dieci anni di distanza dalla sua morte, la Francia e, con essa, l'intera Europa: «Sono certo che gli scritti di Rousseau hanno condotto direttamente a questo tipo di vergognoso disordine»¹⁴.

Molti, in effetti, furono i rivoluzionari che ammiravano Rousseau; tra questi si ricordano Madame Roland, Jean-Pierre Brissot, Mirabeau, Jean-Paul Marat, Robespierre, Saint-Just, Madame de Staël, Condorcet. Napoleone stesso dirà: «C'est lui qui a préparé la Révolution française»¹⁵. È il vero e proprio culto di Rousseau nato nella Francia rivoluzionaria ad aver alimentato la convinzione di Burke circa l'esistenza di un nesso profondo e inscindibile tra il pensatore ginevrino e i turbolenti eventi rivoluzionari. Burke «non ha separato le idee [di Rousseau] dalle impreviste conseguenze [del 1789]»¹⁶, vedendo nei suoi testi la preparazione di tutto ciò che sarebbe accaduto, come uno svolgimento naturale della sua filosofia.

2. ANTROPOLOGIE A CONFRONTO

La distanza tra Burke e Rousseau si evince innanzitutto dalle rispettive antropologie di riferimento. Secondo l'analisi burkeana, Rousseau professa

Burke's Library, in «The Papers of the Bibliographical Society of America», vol. 44, n. 2 (1950), p. 163.

¹¹ E. Burke, *A Letter to a Member of the National Assembly* (1791), in D.E. Ritchie (a cura di), *Further Reflections on the Revolution in France*, Liberty Fund, Indianapolis 1992, p. 47.

¹² *Ibidem*.

¹³ *Ibidem*.

¹⁴ *Ivi*, p. 53.

¹⁵ Per uno studio circa il legame tra Jean-Jacques Rousseau e i rivoluzionari francesi, si veda il chiaro resoconto di Augusto Illuminati, *Jean-Jacques Rousseau*, La Nuova Italia Editrice, Firenze 1975, pp. 12-40. A dispetto di alcuni tentativi di indebolire la connessione tra Rousseau e la Rivoluzione, Illuminati scrive: «Resta paradossale, come hanno voluto fare McDonald e più moderatamente McNeil e Fetscher, negare un nesso fra Rousseau e la Rivoluzione o limitarlo a un curioso effetto di retroazione in campo politico del culto russoiano» (*ivi*, p. 28).

¹⁶ D.E. Ritchie, *Desider and Sympathy, Passion and Providence: The Moral Imaginations of Burke and Rousseau*, in S. Blakemore (ed.), *Burke and the French Revolution. Bicentennial Essays*, The University of Georgia Press, Athens-London 1992, p. 123. Cfr. anche W.H. Greenleaf, *Hume, Burke and the General Will*, in «Political Studies», vol. 20, n. 2 (1972), pp. 131-140.

«un'indipendenza asociale»¹⁷, laddove Burke abbraccia un'antropologia relazionale e intrinsecamente anti-individualistica. «Io considero solo l'uomo in una società civile, e nient'altro [*I have in my contemplation the civil social man, and no other*]»¹⁸, scrive Burke, con ciò escludendo dalla sua riflessione qualsivoglia pensiero che faccia riferimento a uno stato di natura pre-sociale. Scrive infatti: «Gli uomini non sono mai in uno stato di totale indipendenza gli uni dagli altri. Non è la condizione della nostra natura»¹⁹. E altrove: «Lo stato di società civile [...] corrisponde allo stato di natura assai di più che non un selvaggio e incoerente modo di vita. Perché l'uomo è ragionevole per natura, e non si trova mai perfettamente nel suo stato naturale se non quando è posto dove la ragione possa meglio essere coltivata e predominare. L'arte è la natura dell'uomo [*Art is man's nature*]»²⁰. Ogniqualvolta si volge lo sguardo sull'uomo presente, passato o futuro, si vede sempre un membro di una qualche comunità, sia essa il nucleo familiare o la nazione²¹.

Questi pochi passaggi esemplificano una posizione teorica contraria a quella di Rousseau, per il quale invece bisogna fare una distinzione, e separare nella teoria quanto nella pratica, «ciò che è stato fatto dalla volontà divina da ciò che ha preteso di fare l'arte umana [*l'art humain*]»²², come ebbe a scrivere nel *Discorso sull'origine della disuguaglianza* (1754). Va da sé che l'*art humain* è ciò che ha posto le basi per la creazione e il consolidamento della disuguaglianza tra gli uomini; nello stato di natura, invece, vigevano solo l'*amour de soi* e la *pitié*, inclinazioni che «dovettero precedere la ragione e la socievolezza»²³. L'isolamento dello stato primitivo fu così messo a repentaglio dalla *perfectibilité*, qualità distintamente umana che «con la forza del tempo, lo trae da quella condizione originaria nella quale egli trascorrerebbe giorni tranquilli e innocenti»²⁴. Secondo il resoconto ipotetico di Rousseau,

¹⁷ E. Burke, *A Letter to a Member of the National Assembly*, cit., p. 49.

¹⁸ E. Burke, *Riflessioni sulla Rivoluzione in Francia*, cit., p. 223.

¹⁹ E. Burke, *First Letter on a Regicide Peace* (1796), in Iain Hampsher-Monk (ed.), *Revolutionary Writings*, Cambridge University Press, Cambridge 2014, p. 318.

²⁰ E. Burke, *Ricorso dai nuovi agli antichi Whigs* (1791), in Anna Martelloni (a cura di), *Scritti politici di Edmund Burke*, Unione Tipografico Editrice Torinese, Torino 1963, p. 545.

²¹ È la sottolineatura di C.E. Vaughan allorquando scrive che nella storia «a comparire è sempre l'uomo in quanto membro di una comunità, e solo in quanto tale» (C.E. Vaughan, *Burke*, in Id., *Studies in the History of Political Philosophy*, Manchester University Press, Manchester 1939, p. 39). Samuel Burgess ripercorre la genesi intellettuale dell'antropologia burkeana scrivendo che «una simile comprensione della socialità dell'uomo è radicata nella genealogia intellettuale che va da Cicerone, Hooker e alcuni teologi anglicani fino a Coke e Blackstone» (S. Burgess, *Edmund Burke's Battle with Liberalism*, Wilberforce Publications, London 2017, p. 110).

²² J.J. Rousseau, *Discorso sull'origine e i fondamenti della disuguaglianza tra gli uomini* (1754), in D. Giordano (a cura di), *Rousseau. Discorso sull'origine della disuguaglianza. Contratto sociale*, Bompiani, Firenze 2017, p. 93.

²³ R. Wokler, *Rousseau* (1995), Il Mulino, Bologna 2001, p. 52.

²⁴ J.J. Rousseau, *Discorso sull'origine e i fondamenti della disuguaglianza tra gli uomini*, cit., p. 125.

più la ragione si perfezionava e più la specie umana peggiorava, «rendendo un essere cattivo facendolo diventare socievole»²⁵, al punto che «tutti i progressi ulteriori sono stati in apparenza altrettanti passi verso la perfezione dell'individuo, ma in realtà hanno condotto verso la decrepitezza della specie»²⁶. È utile paragonare queste parole di Rousseau con un passaggio di Burke dal tono uguale ma opposto: «L'individuo è stolto; la moltitudine presa in un dato momento è stolta, quando agisce senza considerazione; ma la specie è saggia e, quando le si dà tempo, in quanto specie agisce quasi sempre nel modo giusto»²⁷.

È possibile rinvenire in *A Vindication of Natural Society* (1756), un'opera giovanile di Edmund Burke, alcuni richiami al *Discorso sull'origine della disuguaglianza* di Rousseau²⁸. Nata come un'opera satirica che irride il pensiero e lo stile di lord Bolingbroke, *A Vindication* adotta l'argomentazione di Bolingbroke circa la religione naturale trasponendola però sul campo politico, proprio laddove, nell'intento di Burke, la sua improbabilità sarebbe apparsa in tutta la sua forza: così come la religione naturale dei deisti è da preferirsi alla religione rivelata, allora anche la società naturale, che in ultima istanza s'identifica con l'animalità, è da preferirsi a qualsivoglia costituzione sociale, che lui definisce indefinitamente nei termini di «società artificiale»²⁹. Il parallelismo con il secondo *Discorso* di Rousseau è

²⁵ Ivi, p. 171.

²⁶ Ivi, p. 191. Come sottolinea Iring Fetscher, Rousseau «è convinto che il progresso storico produca strutture sociali più perfette (anche se non più sane, né moralmente migliori) nonché (singoli) individui più eminenti, ma che la specie, cioè la maggioranza degli uomini, ne risulti abbassata ad un livello inferiore a quello raggiunto in precedenza» (I. Fetscher, *La filosofia politica di Rousseau. Per la storia del concetto democratico di libertà*, Feltrinelli, Milano 1972, p. 35).

²⁷ E. Burke, *Speech on the Reform of the Representation of the Commons in Parliament*, cit., p. 21. Altrove Burke scrive che «l'uomo è un animale gregario. Egli forgerà per gradi qualche comodità adatta alla sua disposizione naturale; e questa strana costruzione potrà, prima o poi, assumere una forma maggiormente abitabile. Alla lunga il pesce sviluppa il guscio che più gli si addice» (E. Burke, lettera del gennaio 1790, citato in C. McCormick, *Memoirs of the Right Honourable Edmund Burke*, Printed for Lee and Hurst, London 1798, p. 329). La visione qui delineata è diametralmente opposta alla prospettiva rousseauiana della storia, secondo la quale il tempo è deleterio per la specie umana nel suo insieme.

²⁸ Questa similitudine in Italia è riconosciuta, ad esempio, da Mario D'Addio in *Natura e società nel pensiero di Edmund Burke*, Giuffrè Editore, Milano 2008, pp. 165-167.

²⁹ Burke stesso scrive nella prefazione: «L'intento è stato quello di dimostrare che, senza molta fatica, gli stessi strumenti che si usano per distruggere la religione possono essere usati con pari successo per sovvertire il governo; e che argomentazioni capziose possono essere usate contro cose che anche chi dubita di tutto non vorrebbe mettere in discussione» (E. Burke, *Difesa della società naturale* [1756], Liberilibri, Macerata 1993, p. 4). E conclude così: «Se voi dite che la religione naturale è una guida che non ha bisogno dell'aiuto della rivelazione, sulla base di quale principio le leggi politiche diventano necessarie? Non si deve avere la stessa fiducia nella ragione tanto in politica quanto per la teologia? Se le leggi di natura sono leggi di Dio, sarebbe coerente con la sapienza divina prescriverci regole ed affidarne l'esecuzione alla stoltezza delle istituzioni umane? Volete forse seguire la verità solo fino ad un certo punto?» (ivi, p. 53).

immediato, parlando Burke di un'originaria «perfetta eguaglianza»³⁰ e della necessaria subordinazione, «ossia il nesso tra tirannia e schiavitù»³¹, nelle società civili. La conclusione è l'«anarchismo»³² - pericolo che Burke tornerà a denunciare a più riprese nei suoi scritti rivoluzionari³³. Secondo Burke, in altri termini, le idee di Rousseau condurrebbero direttamente all'anarchia se applicate al piano pratico; la società verrebbe meno, frantumata in quella che lui chiama «la polvere e il pietrisco dell'individualismo [*powder of individuality*], facile preda di tutti i venti»³⁴. E «dall'anarchia [l'ideologia rivoluzionaria] conduce naturalmente al dominio della forza»³⁵, fino a quello che «oggi è chiamato totalitarismo»³⁶.

Per riuscire a far fronte al pericolo dell'anarchia, come declamerà in un celebre discorso sulle colonie americane, bisogna far ricorso a un tipo di libertà disciplinata e contenuta da un riferimento morale forte: «La libertà, e non la servitù, è la cura per l'anarchia; proprio come la religione, e non l'ateismo, è la medicina per la superstizione»³⁷. Ma di quale libertà parla? Per rispondere a questa domanda bisogna considerare un altro aspetto della critica di Burke a Rousseau. Infatti, come ha riconosciuto Mario Einaudi, Burke «non aveva una totale comprensione della teoria politica di Rousseau»³⁸. E questo è vero, come egli stesso riconobbe: «Ho letto tanto tempo fa il *Contratto sociale*, ma lascio poche tracce nella mia mente»³⁹. Sempre in *A Letter to a Member of the National Assembly* Burke definisce Rousseau «a moralist, or he is nothing»⁴⁰ - non tanto, dunque, un autore politico ma un pensatore morale. Ed è sul piano della morale che egli esercita la sua funesta (a detta di Burke) influenza. Qui entra in gioco il Rousseau pedagogo, al quale Burke in *A Letter* rivolge le sue maggiori critiche.

³⁰ Ivi, p. 8.

³¹ Ivi, p. 22.

³² M.N. Rothbard, *A Note on Burke's Vindication of Natural Society*, in «Journal of the History of Ideas», vol. 19, n. 1 (1958), p. 116.

³³ A titolo esemplificativo, si veda E. Burke, *Thoughts on French Affairs*, cit., p. 40: «Essi [i francesi] estendono il dominio della loro massima anarchia in ogni angolo d'Europa».

³⁴ E. Burke, *Riflessioni sulla Rivoluzione in Francia*, cit., p. 268.

³⁵ M. Freeman, *Edmund Burke and the Critique of Political Radicalism*, The University of Chicago Press, Chicago 1980, p. 210.

³⁶ Ivi, p. 211.

³⁷ E. Burke, *Discorso sulla mozione di conciliazione con le colonie americane* (1775), IBL Libri, Torino 2015, p. 66.

³⁸ M. Einaudi, *Burke on Rousseau*, in «The Review of Politics», vol. 12, n. 2 (1950), p. 272.

³⁹ Lettera di Burke a M. Depont, gennaio 1790, citato in P.J. Stanlis, *Edmund Burke. The Enlightenment and Revolution*, Transaction Publishers, New Brunswick 1993, p. 172.

⁴⁰ E. Burke, *A Letter to a Member of the National Assembly*, cit., p. 47.

3. THE PHILOSOPHER OF VANITY

In quanto *revolution of doctrine and theoretick dogma*, la Rivoluzione francese non riguarda solamente il cambiamento istituzionale e l'abolizione della monarchia: Burke scorge dietro il progetto rivoluzionario la volontà di rifare daccapo la società, trasformando i più consolidati modi di pensare e abitudini diffuse secondo una nuova idea di umanità. In Francia i rivoluzionari avrebbero tentato «una rigenerazione della costituzione morale dell'uomo [*a regeneration of the moral constitution of man*]»⁴¹; senonché si trovarono dinnanzi a un quesito: «il loro grande problema era quello di trovare un principio da sostituirsi a tutti gli altri finora impiegati per regolare la volontà e l'azione umana»⁴², e da porre specialmente in opposizione all'umiltà cristiana, da essi intesa come «gravosa nella pratica e poco imponente nell'aspetto»⁴³. Dove trovare il nuovo sistema regolatore della rinnovata moralità? «I vostri signori», continua Burke, «avevano molti scrittori immorali ai quali dedicare la loro statua (come Voltaire e altri), eppure essi scelsero Rousseau perché in lui quel vizio particolare che volevano erigere a virtù dominante era di gran lunga il più cospicuo»⁴⁴. Il vizio a cui Burke si riferisce è la *vanità* (*vanity*), «il peggiore dei vizi [...] che rende l'uomo falso in tutto»⁴⁵. La vanità cerca l'ammirazione e l'approvazione degli altri in modo ingordo e indifferente rispetto alla comunità: l'individuo è solo con il suo appetito, e non può far altro che obbedirgli. Iain Hampsher-Monk evidenzia questo punto quando scrive che «il contributo postumo di Rousseau alla Rivoluzione, come pensò Burke, fu [...] un progetto ideologico condotto non al livello della politica bensì a quello delle nostre sensibilità morali»⁴⁶. Un cambiamento radicale nelle abitudini e nel modo di guardare al mondo, che non poteva tardare ad avere un effetto al livello della religione e della fedeltà all'autorità politica storicamente consolidata. In una lettera allo Chevalier de Rivarol del giugno 1791, Burke scrive:

Ho notato che i filosofi, al fine di insinuare il loro contaminante ateismo nelle giovani menti, adulano sistematicamente tutte le loro passioni, siano esse naturali o artificiali. Fanno esplodere, o rendono odiose e spregevoli, quella classe di virtù che frenano l'appetito. [...] Al loro posto sostituiscono una virtù che chiamano “umanità” o “benevolenza”. Con ciò la loro moralità non ha alcuna moderazione né alcun

⁴¹ Ivi, p. 50. Del resto Rousseau dice esplicitamente - e qui riecheggia l'analisi di Burke - che il governante deve proporsi di «alterare la costituzione dell'uomo», cioè deve «cambiare [...] la natura umana» (J.J. Rousseau, *Contratto sociale*, in Id., *Discorsi e Contratto sociale*, Cappelli Editore, Bologna 1972, p. 197).

⁴² E. Burke, *A Letter to a Member of the National Assembly*, cit., p. 48.

⁴³ *Ibidem*.

⁴⁴ *Ibidem*.

⁴⁵ *Ibidem*.

⁴⁶ I. Hampsher-Monk, *Rousseau, Burke's Vindication of Natural Society, and Revolutionary Ideology*, in «European Journal of Political Theory», vol. 9, n. 3 (2010), p. 257.

principio. Quando i loro discepoli sono lasciati così liberi, e mossi solamente dalla loro sensibilità presente [*guided only by present feeling*], allora essi non fanno più riferimento al bene o al male⁴⁷.

L'allusione è a Rousseau, come risulta ancora più evidente se confrontiamo questo passaggio con *A Letter to a Member of the National Assembly*, dove Burke scrive che Rousseau si è fatto portatore di

una benevolenza universale; e questo, proprio mentre il suo cuore fu incapace di ospitare una sola scintilla del più comune affetto genitoriale. La benevolenza verso l'intera specie, congiuntamente alla mancanza di qualsivoglia affezione per ogni individuo che siffatti professori effettivamente incontrano, forma il carattere della nuova filosofia. [... Rousseau] si strugge in tenerezza solo per coloro con i quali intercorre il più remoto rapporto, e poi, senza quella naturale stretta al cuore, getta via, come frattaglie ed escrementi, la prole dei suoi riprovevoli amori, e manda i suoi figli all'ospizio dei trovatelli. L'orso ama, lecca e forma i suoi piccoli; ma gli orsi non sono già filosofi. La vanità, tuttavia, trova la sua giustificazione nell'invertire il corso dei nostri sentimenti naturali⁴⁸.

Burke allude al fatto che Rousseau affidò i suoi cinque figli all'ospizio dei trovatelli - un episodio che egli trovò in disaccordo con le massime morali del filosofo ginevrino e che, a suo dire, contraddiceva la sua stessa sincerità filosofica e onestà intellettuale. In questo episodio della vita di Rousseau si manifesterebbe la durezza e la licenziosità della proposta morale dei rivoluzionari, plasmata sulle pagine dell'*Emilio* e della *Nuova Eloisa*.

È il Rousseau "moralista", dunque, ad essere l'obiettivo polemico più evidente di *A Letter to a Member of the National Assembly*. La benevolenza universale e l'amore per la specie, virtù rousseauiane, contraddicono la disposizione naturale dei sentimenti umani più fondamentali, sostiene Burke. «Questo ideale astratto di benevolenza va a braccetto con la mancanza di empatia per i singoli individui»⁴⁹, specifica Charles Parkin. Infatti, come Burke scrive in *Reflections*, «l'origine delle affezioni pubbliche è nella famiglia. Nessuna relazione basata sulla freddezza produrrà un buon cittadino. Dalla famiglia muoviamo verso i vicini e verso le

⁴⁷ Lettera di Edmund Burke al Chevalier de Rivarol, 1 giugno 1791, in H.J. Laski (ed.), *Letters of Edmund Burke. A Selection*, Oxford University Press, Oxford 1949, pp. 303-304. È possibile tracciare un parallelo con Platone che, nella *Repubblica* (562 A e ss.), lega il tema dell'eccessiva libertà alla tirannia: «Quando uno Stato democratico, nella sua sete di libertà, si trova a essere accudito da cattivi coppieri, bevendo di questa libertà allo stato puro e più del lecito, se ne ubriaca» (Platone, *Repubblica*, Bompiani, Milano 2009, p. 885). Prosegue: «In tal modo, essi finiscono col non tenere in conto neppure le leggi scritte o non scritte, pur di non avere sopra di sé nessuno che in alcun modo la faccia da padrone. [...] È evidente che una libertà spinta all'eccesso si rivoltò in una schiavitù spinta all'eccesso, così nella sfera privata come in quella pubblica» (ivi, p. 889).

⁴⁸ E. Burke, *A Letter to a Member of the National Assembly*, cit., p. 49.

⁴⁹ Ch. Parkin, *The Moral Basis of Burke's Political Thought*, Cambridge University Press, Cambridge 1956, p. 86.

relazioni nella nostra provincia»⁵⁰, in un progressivo allargarsi del nostro affetto dal più vicino al più lontano e secondo lo schema che John MacCunn definisce «*from kin to kind*»⁵¹, giacché «l'uomo che odia i suoi consanguinei [*kindred*] è improbabile che ami i suoi simili [*kind*]»⁵². Le virtù civiche sorgono solo nelle affezioni familiari e nei circoli di amici: «Dalla famiglia muoviamo verso i vicini e verso le relazioni nella nostra provincia. [...] L'amore per il tutto non è ucciso da questa preferenza per quanto al tutto è subordinato»⁵³. Più precisamente ancora: «L'amore per la parte, l'attaccamento alla piccola schiera cui ci troviamo ad appartenere nella società, è il primo principio - il germe, direi - di ogni interesse per la cosa pubblica. È il primo anello di una catena che ci conduce all'amore del nostro paese e dell'umanità»⁵⁴. I rapporti umani ordinari sono decisivi per il più grande sentimento di appartenenza a un tutto più grande, la società nel suo complesso e, in prospettiva, l'umanità come specie. Ma guai partire dall'opposto, vale a dire dall'amore per l'umanità; in tal caso, sostiene Burke, il radicamento comunitario verrebbe meno e l'affetto dell'individuo non si riferirebbe ad alcunché di concreto, finendo dunque per rivolgersi su se stesso, producendo quella vanità autoriferita e indifferente rispetto a chiari criteri morali.

Peter J. Stanlis sottolinea ancor più precisamente che in *A Letter to a Member of the National Assembly* Burke critica

la “moralità delle passioni” di Rousseau - passioni basate sulla “sensibilità” settecentesca - una teoria etica concernente la natura morale dell'uomo che capovolgeva la morale normativa del cristianesimo riguardo alle passioni. Laddove il cristianesimo insegnava che l'uomo si sente profondamente toccato dall'azione morale e dalla violazione della legge naturale, la “sensibilità” insegna che un'azione è morale o immorale in base a come il singolo individuo la avverte. E se l'uomo è “per natura” moralmente buono, allora le sue passioni sono anche buone e affidabili, non richiedendo alcun controllo da parte della Chiesa o di qualche altra autorità esterna⁵⁵.

Né si può dire che Burke sia arrivato a considerare la pericolosità del pensiero di Rousseau solo dopo la Rivoluzione, quando i rivoluzionari si richiamavano quotidianamente alla sua filosofia. Dal 1758 al 1789 Edmund Burke collaborò

⁵⁰ Burke, *Riflessioni sulla rivoluzione in Francia*, cit., p. 385. La prima frase è stata modificata rispetto alla traduzione dell'edizione citata. La traduzione italiana recita: «L'origine dell'amore per la patria è nella famiglia», ma l'originale inglese è «We begin our public affections in our families». Abbiamo preferito essere più fedeli all'originale perché ci pare che il concetto di patria sia meno comprensivo rispetto a “public affections” di cui parla Burke.

⁵¹ J. MacCunn, *The Political Philosophy of Burke*, Edward Arnold, London 1913, p. 16.

⁵² Ivi, p. 18.

⁵³ Burke, *Riflessioni sulla rivoluzione in Francia*, cit., p. 385.

⁵⁴ Ivi, p. 207.

⁵⁵ P.J. Stanlis, *Burke, Rousseau, and the French Revolution*, in S. Blakemore (ed.), *Burke and the French Revolution. Bicentennial Essays*, The University of Georgia Press, Athens-London 1992, p. 106.

attivamente con l'*Annual Register*, un giornale di storia, politica e letteratura molto popolare e, perlomeno nei primi anni, redatto interamente da lui⁵⁶. Ogni numero si chiudeva con la recensione di alcuni dei libri più rilevanti selezionati dallo stesso Burke, e tra essi figurano anche due testi di Rousseau: la *Lettera a d'Alembert sugli spettacoli* nel numero del 1759, e l'*Emilio* nel numero del 1762. Nella prima recensione si può leggere che «una satira sulla società civilizzata, una satira sulla cultura, può pure essere uno svago tollerabile per un'immaginazione fantasiosa; ma se condotta oltre, non può fare altro (e questo sarebbe già troppo) che sconvolgere le nostre nozioni di giusto e sbagliato, e condurre per gradi a uno scetticismo universale [*universal scepticism*]]⁵⁷. Similmente, nella seconda recensione Burke scrive che nel sistema pedagogico di Rousseau alcune parti «sono pericolose per la pietà e per la morale. È dunque facile capire come è stato possibile che questo libro sia stato censurato a Ginevra e a Parigi»⁵⁸. Thomas W. Copeland riconosce una certa similitudine, se non addirittura una perfetta coerenza, tra questi testi e *A Letter to a Member of the National Assembly*, «pur mancando essi di quella violenza emotiva che Burke mostrò solo dopo la Rivoluzione francese»⁵⁹.

4. RAGIONE E SENTIMENTO

Secondo la ricostruzione di Seamus F. Deane, Burke ha rivolto la sua critica contro due obiettivi: da una parte, contro i razionalisti come Voltaire, Helvétius e i vari *philosophes* parigini; dall'altra, contro il sentimentalismo della vanità incarnato da Rousseau. Solo così è possibile comprendere come mai Burke abbia «esaltato la ragione sopra la volontà quando si è opposto agli eccessi di Rousseau, e il sentimento sopra la ragione quando si è opposto all'estremismo dei *philosophes*»⁶⁰. Scrive Burke che «la politica deve essere modellata non sui ragionamenti umani ma sulla natura umana, della quale la ragione costituisce solo una parte»⁶¹, sicché la

⁵⁶ Per un'attenta ricostruzione della collaborazione di Burke con l'*Annual Register*, si veda T.W. Copeland, *Burke and Dodsley's Annual Register*, in «PMLA», vol. 54, n. 1 (1939). Copeland giunge alla conclusione che dal 1758, anno della fondazione del giornale, fino al 1765, anno della sua elezione al Parlamento, Burke compilò da solo tutte le sezioni della pubblicazione. Solo dal 1766 in poi, infatti, si hanno delle evidenze circa ulteriori collaboratori - e le differenze di stile nella redazione dei testi è giustificata proprio dall'ampliamento della redazione.

⁵⁷ *The Annual Register*, vol. 2, 1759, p. 479.

⁵⁸ *The Annual Register*, vol. 5, 1762, p. 225.

⁵⁹ T.W. Copeland, *Edmund Burke and the Book Reviews in Dodsley's Annual Register*, in «PMLA», vol. 57, n. 2 (1942), p. 461.

⁶⁰ S.F. Deane, *Burke and the French Philosophes*, in «Studies in Burke and His Time», n. 10 (1968-1969), p. 1128.

⁶¹ E. Burke, *Observations on a Late Publication Entitled 'The Present State of the Nation'*, in *The Works of the Right Honourable Edmund Burke*, vol. 1, John West and O.C. Greenleaf, Boston 1806, p. 310.

complessità della natura umana deve essere considerata nella sua interezza, senza esaltare la ragione a scapito dei sentimenti e viceversa.

Secondo Burke, è nel sistema tradizionale e storicamente stratificato dei *manners* che si trovano, in modo ordinato, entrambe le polarità della natura umana, la ragione e il sentimento. I *manners* (termine intraducibile in italiano) rappresentano quei valori «che contengono una normatività primitiva e immediata. [...] Essi hanno una priorità logica e assiologica. [...] Essi appartengono alla dimensione della morale, del valore e anche dei significati estetici dell'etica»⁶². Ed essendo parte della sfera pre-giuridica della normatività, i *manners* informano e plasmano le leggi prodotte dal legislatore. Come Burke scrive in *Letter to the Sheriffs of Bristol* (1777), «finché i *manners* rimarranno integri, essi correggeranno i vizi della legge, e la mitigheranno in accordo al loro carattere»⁶³. E ancora: «I *manners* sono più importanti delle leggi. In larga misura, le leggi dipendono da essi»⁶⁴. Continua:

La legge ci tocca ma solo qui e là, adesso e tra poco. I *manners*, invece, sono ciò che ci perseguita o che ci dà sollievo, ci corrompe o ci purifica, ci glorifica o ci degrada, ci imbarbarisce o ci perfeziona, attraverso una azione costante, continua, uniforme e invisibile. Essi danno forma e colore alle nostre vite. In base alle loro qualità, aiutano la morale, suppliscono ad essa, o la distruggono totalmente⁶⁵.

È comprensibile quindi il motivo della preoccupazione di Burke e il rischio dell'anarchia che il pensiero di Rousseau porterebbe con sé. In *A Letter to a Member of the National Assembly* parla dei *manners* nella seguente maniera: «Il secolo passato aveva impiegato tutte le sue forze nel dare grazia e decoro ai nostri appetiti naturali e nell'evarli a una classe e a un ordine superiore rispetto a quello che sembrava loro spettante. Attraverso Rousseau, invece, i vostri signori sono risolti nel distruggere siffatti pregiudizi aristocratici»⁶⁶. La corruzione dei *manners* porta con sé la corruzione della società intera, producendo effetti viziosi anche nell'ambito della politica. Nella seconda *Letter on a Regicide Peace* (1796) Burke scrive: «Una rivoluzione silenziosa nel mondo morale precedeva quella politica e la preparava»⁶⁷. Rousseau avrebbe così preordinato la Rivoluzione francese per il tramite di un sistema morale e pedagogico diretto a sradicare antiche convenzioni e abitudini consolidate, la cui lunga sopravvivenza era garanzia della stabilità sociale.

⁶² S. Vantin, *Gli eguali e i diversi. Diritto, manners e ordine politico in Edmund Burke*, Mucchi Editore, Modena 2018, p. 67.

⁶³ E. Burke, *Letter to the Sheriffs of Bristol* (1777), in D.P. Findler and J.M. Welsh (a cura di), *Empire and Community. Edmund Burke's Writings and Speeches on International Relations*, Westview Press, Boulder 1999, p. 152.

⁶⁴ E. Burke, *First Letter on a Regicide Peace*, cit., p. 310.

⁶⁵ *Ibidem*.

⁶⁶ E. Burke, *A Letter to a Member of the National Assembly*, cit., pp. 51-52.

⁶⁷ E. Burke, *Second Letter on a Regicide Peace* (1796), in *The Works of the Right Honourable Edmund Burke*, vol. 8, Printed for C. and J. Rivington, London 1826, p. 259.

I rivoluzionari, secondo Burke, «nel loro sistema diretto a cambiare le vostre [dei francesi] maniere [*manners*] per adattarle alla loro politica, non hanno trovato nulla di così adatto come Rousseau»⁶⁸. Anche l'amore, sotto l'influenza della *Nuova Eloisa* – così sostiene Burke –, fu corrotto in modo irreparabile:

Per mezzo di lui [Rousseau] essi insegnano [...] agli uomini, ai francesi, un amore senza galanteria; un amore senza nulla di quel bel fiore di giovinezza e di gentilezza che lo pone, se non tra le virtù, perlomeno tra gli ornamenti della vita. Al posto di questa passione, che è per natura alleata alla grazia e alle buone maniere, essi infondono nella loro gioventù una sconcia, indelicata, disdicevole, tetra e feroce miscela di pedanteria e di lascivia; e di speculazioni metafisiche unite alla sensualità più grossolana⁶⁹.

Poco sopra si è detto che secondo Burke il pensiero rousseauiano porta con sé il pericolo dell'anarchia⁷⁰. Al contempo, Burke scrive che «la libertà, e non la servitù, è la cura per l'anarchia»⁷¹. Questa affermazione risulta solo adesso intelligibile: il vivere sociale «richiede [...] che le passioni degli uomini siano tenute sotto controllo»⁷². La libertà che Burke considera come la cura per l'anarchia è quindi una libertà disciplinata: «La libertà, la sola libertà di cui parlo è una libertà connessa con l'ordine; che non solo esiste *con* l'ordine e la virtù, ma non può esistere affatto *senza* di loro»⁷³. Enrico Graziani evidenzia che per Burke «la difesa della libertà è, in primo luogo, la difesa dell'uomo dall'arbitrio, dalla licenza e dal capriccio»⁷⁴ – tutti effetti derivanti dall'applicazione nella pratica del pensiero di Rousseau. Ecco perché in *A Letter to a Member of the National Assembly* egli dice, senza rischio di cadere in contraddizione: «chi potrebbe mai sopportare questo dispotismo innaturale, prepotente e selvaggio chiamato libertà?»⁷⁵ Questa libertà è, in ultima istanza, l'anarchia. Sicché poco più avanti, e in conclusione, scrive ancora:

Dubito molto, anzi moltissimo, che la Francia sia matura per la libertà sotto qualsiasi forma. Gli uomini sono qualificati per la libertà civile in esatta proporzione alla loro disposizione nel mettere catene morali ai propri appetiti; in proporzione al fatto che il loro amore per la giustizia è al di sopra della loro rapacità; in proporzione al fatto che la loro solidità e sobrietà nella comprensione è superiore alla loro vanità e

⁶⁸ E. Burke, *A Letter to a Member of the National Assembly*, cit., p. 52.

⁶⁹ *Ivi*, p. 53.

⁷⁰ Di recente sono state rivalutate in termini positivi le componenti anarchiche nel pensiero di Rousseau. A tal proposito, si veda C. Metelli di Lallo, *Componenti anarchiche nel pensiero di J.-J. Rousseau*, La Nuova Italia, Firenze 1970. Sull'influenze dell'educazione nello scardinare il costume corrente di una società, cfr. *ivi*, pp. 72-81.

⁷¹ E. Burke, *Discorso sulla mozione di conciliazione con le colonie americane*, cit., p. 66.

⁷² E. Burke, *Riflessioni sulla Rivoluzione francese*, cit., p. 224.

⁷³ E. Burke, *Ricorso dai nuovi agli antichi Whigs*, cit., p. 478.

⁷⁴ E. Graziani, *Ordine e libertà. L'autorità del tempo in Edmund Burke*, Aracne, Roma 2006, p. 107.

⁷⁵ E. Burke, *A Letter to a Member of the National Assembly*, cit., p. 59.

presunzione; in proporzione al fatto che sono più disposti ad ascoltare i consigli dei saggi e buoni, piuttosto che le lusinghe dei furfanti. La società non può esistere se non viene posto da qualche parte un potere di controllo sulla volontà e sull'appetito; e quanto meno ve n'è dentro l'uomo, tanto più deve esservene al di fuori di esso. È iscritto nell'eterna costituzione delle cose che gli uomini d'intelletto intemperante non possano essere liberi. Le loro passioni forgiavano le loro stesse catene⁷⁶.

In questo senso, per Burke la Rivoluzione francese «non è solo un evento politico [...] ma l'inizio di una convulsione morale»⁷⁷ messa in moto da Rousseau e destinata a produrre effetti ben più estesi della limitata riconfigurazione dello scenario politico francese. Si tratta, come rinvenuto da Mauro Lenci, di una vera e propria metamorfosi del continente europeo, dal momento che il nuovo spirito rivoluzionario «stava distruggendo le basi stesse della civiltà europea, eliminandone quelli che erano i vecchi costumi, le vecchie usanze ed opinioni che le avevano permesso di prosperare sino ad allora»⁷⁸. Burke la definisce una «breccia reale nell'intero ordine delle cose [*a practicable breach in the whole order of things*]»⁷⁹, una grave violazione della legge di natura⁸⁰. Ma questo argomento aprirebbe un altro capitolo del quale non è possibile trattare in questa sede.

⁷⁶ Ivi, p. 69.

⁷⁷ R. Kirk, *The Conservative Mind. From Burke to Eliot* (1953), Gateway Editions, Washington DC 2019, p. 66.

⁷⁸ M. Lenci, *Individualismo democratico e liberalismo aristocratico nel pensiero politico di Edmund Burke*, Istituti Editoriali e Poligrafici Internazionali, Pisa-Roma 1999, p. 192. Su Rousseau e la sua azione corrosiva sui costumi europei, cfr. anche M. Lenci, *Uno spettro informe. Edmund Burke e l'«invenzione» della democrazia*, Edizioni ETS, Pisa 2018, pp. 59-60.

⁷⁹ E. Burke, *Letter to William Elliot* (1795), in D.E. Ritchie (a cura di), *Further Reflections on the Revolution in France*, Liberty Fund, Indianapolis 1992, p. 270.

⁸⁰ Per un approfondimento di Burke teorico della legge naturale, si veda l'ormai classico P.J. Stanlis, *Edmund Burke and the Natural Law* (1958), Transaction Publishers, New Brunswick 2003.