La passione di Julie. Simbolismo alimentare e 'Imitatio Christi' nella "Nouvelle Héloïse" di Rousseau

Christine Ott

Edizione digitale

URL: <http://journals.openedition.org/studifrancesi/8792>

DOI: 10.4000/studifrancesi.8792

ISSN: 2421-5856

Editore

Rosenberg & Sellier

Edizione cartacea

Data di pubblicazione: 1 ottobre 2008

Paginazione: 267-285

ISSN: 0039-2944

Notizia bibliografica digitale

Christine Ott, «La passione di Julie. Simbolismo alimentare e 'Imitatio Christi' nella "Nouvelle Héloïse" di Rousseau», *Studi Francesi* [Online], 155 (LII | II) | 2008, online dal 30 novembre 2015, consultato il 07 janvier 2021. URL: <http://journals.openedition.org/studifrancesi/8792> ; DOI: <https://doi.org/10.4000/studifrancesi.8792>

Studi Francesi è distribuita con Licenza Creative Commons Attribuzione - Non commerciale - Non opere derivate 4.0 Internazionale.

La passione di Julie. *Simbolismo alimentare e 'Imitatio Christi'* *nella "Nouvelle Héloïse" di Rousseau*

Il romanzo epistolare *Julie, ou la Nouvelle Héloïse* di Jean-Jacques Rousseau termina, com'è noto, con la morte della protagonista. Si conclude così il percorso di abnegazione che la nobildonna Julie d'Étanges aveva intrapreso, rinunciando all'amore per un uomo di rango inferiore, il suo precettore Saint-Preux, e sposando invece un maturo amico del padre, M. de Wolmar. La tenuta di Clarens, dove la coppia risiede, rappresenta un idillico modello di vita illuminata e vicina alla natura. Qui l'eroina morente adempie fino all'ultimo ai propri doveri domestici: dopo aver radunato intorno a sé i famigliari, ha fatto allestire una cena, durante la quale riesce, con il suo atteggiamento di sereno distacco, a consolare il turbamento dei commensali. Finché accade qualcosa di singolare:

Julie [...] fit approcher la table, et, ce qui sembloit inconcevable dans l'état où elle étoit, elle eut appetit. Le médecin, qui ne voyoit plus d'inconvenient à le satisfaire lui offrit un blanc de poulet. Non, dit-elle, mais je mangerois bien de cette Ferra. On lui en donna un petit morceau; elle le mangea avec du pain et le trouva bon. [...] Le vin fut trouvé excellent. La malade en eut envie. Elle en demanda une cuillerée avec de l'eau: le médecin le lui donna dans un verre et voulut qu'elle le but pur¹.

Di fronte a un tale affastellamento di simboli e di allusioni bibliche, stupisce che finora la critica rousseauiana abbia palesemente trascurato un'analisi approfondita di questa scena e delle relative implicazioni. Julie, che in vita sua non aveva mai bevuto del vino puro, facendo al contrario assiduo esercizio di moderazione², assume nel finale dei cibi altamente simbolici: vino, pane e pesce. Che si tratti di un'allusione al nutrimento spirituale, è immediatamente confermato da lei stessa: «On m'a fait boire jusqu'à la lie la coupe amère et douce de la sensibilité» (NH, p. 733). Che cosa sta dunque a significare quest'ultima cena, nel contesto dell'opera e del concetto rousseauiano di religiosità? La tesi qui formulata è la seguente: nel corso della vicenda romanzesca, sulla figura della protagonista ha luogo una stilizzazione ispirata a un modello sentimentale di Cristo. In tal modo, al deismo razionalistico che impronta l'utopia di Clarens, l'autore aggiunge una componente irrazionale, che chiama in causa proprio alcuni aspetti problematici della tradizione cristiana: l'autoimmolazione di Cristo, la sua contiguità al culto dionisiaco, il dibattito sulla reale presenza del divino nei simboli sensibili. In ultima analisi, Rousseau articola quindi un credo piuttosto inortodosso, che mira a integrare la facoltà emotiva e quella immaginativa come rime-

(1) J.-J. ROUSSEAU, *Julie, ou la Nouvelle Héloïse* (= NH), in *Œuvres complètes* II: *La nouvelle Héloïse - Théâtre - Poésies - Essais littéraires*, a cura di B. GAGNEBIN, M. RAYMOND, Paris, Gallimard, 1961, qui pp. 730 segg. «Ferra» è, come precisa il fittizio

editore del testo, un «excellent poisson particulier au lac de Genève, et qu'on n'y trouve qu'en certains tems», *ibid.*

(2) «elle [...] n'a jamais goûté de vin pur» (NH, p. 453).

dio a un incombente inaridimento razionalistico della fede. Ma al contempo, l'esito della vicenda lascia intendere che una tale compensazione è fallita e potrebbe tutt'al più fungere da orientamento ideale per un'opera interminabile di mediazione.

Il presente saggio si compone di cinque sezioni. La prima è dedicata alla concezione teorica di Rousseau di un deismo illuminato (1). Poi, prendendo come modello la religiosità di Julie, verrà illustrato il suo progetto immaginativo di mediazione tra l'*ars vivendi* degli antichi e il deismo cristiano; una conciliazione che, nel nome di Apollo e di Socrate, si richiama alla saggezza pratica dell'antichità (2). D'altro canto, la devozione di Julie ha anche un aspetto contrario, che si fonda sull'immaginazione e la sensibilità e, all'insegna di Cristo-Dioniso, contiene un'inclinazione all'escapismo ed alla malinconia (3). Al sempre più palese emergere di questa tendenza verso la fine del romanzo, fa da stridente contrasto la cristallizzazione del personaggio di Wolmar come quintessenza di un irrigidimento scettico-razionale. Il compito di curarlo spetterebbe all'immaginazione, che quindi può fungere o da deleterio oppio dell'anima (incoraggiando l'escapismo religioso) o da antidoto all'ostinazione di chi non vuol credere (4). L'ultima sezione, infine, si occupa di Julie come ambivalente figura cristologica, dell'ultima cena dell'eroina e dell'adattamento rousseauiano del simbolismo alimentare derivato dall'ermeneutica biblica (5).

1. Il deismo illuminato di Rousseau

Nella sua *Profession de foi du Vicaire savoyard*³, Rousseau formula un credo deistico che alla tradizionale religione delle Scritture contrappone una religione della Natura. Mentre la religiosità tradizionale si fonda sull'autorità dei testi scritti, Rousseau si richiama al libro della natura e a una razionalità emancipata. Attraverso l'osservazione del mondo sensibile e con l'aiuto di personali deduzioni astrattive, l'uomo giunge alla conclusione che l'ordinata armonia terrena deve reggersi su un principio superiore. Mediante la riflessione, inoltre, si rende conto di possedere un libero arbitrio, che è in grado di trascendere il passivo egoismo della sua sensualità. Le emozioni positive che gli derivano dalla vista di azioni virtuose, gli fanno intuire che l'uomo è per natura buono e destinato ad agire disinteressatamente⁴. E lo sdegno della coscienza di fronte alle ingiustizie gli garantisce di possedere un'anima immortale, la cui vera vita avrà inizio solo dopo la morte (E, pp. 589 segg.). Affidandosi alla propria osservazione sensibile e razionale e ascoltando la voce della coscienza, l'uomo giunge quindi a individuare autonomamente i contenuti essenziali, la prassi e la finalità escatologica di una fede illuminata. «Réflexion» e «sentiment», razionalità e sensibilità morale sembrano collaborare armonicamente a questa ri-

(3) Questa professione di fede in un deismo tollerante compare nel quarto tomo dell'*Émile*: J.-J. ROUSSEAU, *Émile ou de l'Éducation* (= E), in *Œuvres complètes* IV, *Émile - Éducation - Morale - Botanique*, a cura di B. GAGNEBIN, M. RAYMOND, Paris, Gallimard, 1969, qui pp. 565-635. In *Les rêveries du promeneur solitaire* (= R; in J.-J. ROUSSEAU, *Œuvres complètes* I: *Les Confessions. Autres textes autobiographiques*, a cura di B. GAGNEBIN, M. RAYMOND, Paris, Gallimard, 1969, qui p. 1018) Rousseau conferma esplicitamente che si tratta del suo credo personale. Per la sua genesi cfr. la «Introduction» di P. M. MASSON all'edizione critica della *Profession de foi* (Fribourg (Suisse), Collectanea Friburgensia,

1914, pp. IX-CX). Masson rileva come Rousseau si ponga coscientemente in contrasto sia con lo scetticismo dei «philosophes» che con l'ortodossia religiosa dei «dévots» (ivi, pp. XII segg.). Secondo lui, la già di per sé ambigua *Profession*, oscillante tra deismo razionalista e attaccamento nostalgico al messaggio evangelico, sarebbe anche in contraddizione con alcuni dei principi sostenuti nell'*Émile*: mentre il trattato pedagogico mira a salvaguardare l'originaria unità dell'uomo (E, p. 249), la *Profession* ne sottolinea l'inclinazione dualistica (MASSON, ivi, p. XXXIII).

(4) «Cet enthousiasme de la vertu, quel rapport a-t-il avec notre intérêt privé?» (E, p. 596).

cerca della vera fede⁵. Ogni ulteriore speculazione metafisica – per esempio sulla natura del principio divino – è superflua, e comunque al di là delle capacità intellettive dell'uomo (E, p. 594). Altrettanto inutili sono le professioni di fede e i rituali; al loro posto deve subentrare la pratica del bene. Nella controversa questione della religione giusta, non esistono elementi a sostegno di un eventuale primato della fede cristiana – Rousseau mitiga però questo pericoloso punto di vista, introducendo successivamente un passo in cui accorda alla Bibbia alcune prerogative rispetto ai testi di altre rivelazioni e riconosce la superiorità di Cristo nei confronti di Socrate⁶. Al riguardo, l'argomentazione di Rousseau sembra peraltro tradire una qualche insicurezza:

Quand Platon peint son juste imaginaire couvert de tout l'opprobre du crime et digne de tous les prix de la vertu, il peint trait pour trait Jesus-Christ; la ressemblance est si frappante que tous les Pères l'ont sentie et qu'il n'est pas possible de s'y tromper. Quels préjugés ne faut-il point avoir pour oser comparer le fils de Sophronisque au fils de Marie? Quelle distance de l'un à l'autre! (E, p. 626)

Dapprima si afferma che la somiglianza fra Socrate e Cristo è di un'evidenza praticamente inequivocabile. Ma nella frase successiva Rousseau compie una svolta radicale, sostenendo l'assoluta inammissibilità di un tale paragone, a causa della distanza incommensurabile che separa i due personaggi: la morte di Socrate è infatti la più dolce che l'uomo possa augurarsi, quella di Cristo, invece, la più tremenda (E, p. 626). Nel caso del primo, considerandone la fine tutto sommato indolore, si potrebbe addirittura sospettare che Socrate fosse in fondo soltanto un sofista (ivi). La sua vita risponde a un modello tradizionale, mentre quella di Cristo rappresenta qualcosa di assolutamente nuovo e singolare (ivi). In ultima analisi, pur con tutta la stima per Socrate, a Rousseau preme mettere in risalto questa differenza sostanziale: «[...] si la vie et la mort de Socrate sont d'un sage, la vie et la mort de Jesus sont d'un Dieu» (ivi). La natura di Cristo è divina, mentre Socrate è appunto solo un uomo; ma Rousseau puntualizza il divario richiamandosi *in primis* alle differenti modalità della morte.

La perorazione del primato della religione cristiana ne risulta quindi piuttosto tiepida. E contraddittoria è pure la rappresentazione di Socrate, tratteggiato da un lato come omologo umano di Cristo, e dall'altro colpito dal sospetto di sofismo. Al paragone fra Cristo e Socrate Rousseau fece ricorso anche in un'altra occasione: nella cosiddetta *Fiction ou morceau allégorique sur la Révélation*⁷. Si tratta di un avvincente racconto allegorico nella tradizione dei miti platonici. Una bella sera d'estate, attraverso la contemplazione della natura e la meditazione, un filosofo approda a una concezione deistica della divinità (E, pp. 1044-1048). Le sue argomentazioni corrispondono perfettamente a quelle sopra accennate a proposito della *Profession de foi*. Spossato dalla meditazione, si addormenta e sogna di trovarsi in un tempio con sette statue: viste da lontano, gli sembrano belle, ma avvicinandosi si accorge che sono invece rappresentazioni dei vari vizi umani, come la vanità, il narcisismo, la cupidigia.

(5) Cfr. le considerazioni in tema di «réflexions» (E, p. 569), «sentiment» (E, p. 570), «comparer» (E, p. 571), «conscience» (E, p. 584).

(6) Secondo Masson, dopo la definitiva rottura di Rousseau con i «philosophes» (Diderot, D'Holbach...), l'inserimento del passo in questione rivela una chiara intenzione provocatoria (ivi, p. XXXIX).

(7) Il frammento, senza titolo e composto solo

di alcune pagine, fu scoperto nel 1858: il periodo di composizione è controverso, al momento si propende per una datazione abbastanza precoce (forse il 1754). Masson, che ne colloca la redazione intorno al 1756-57 (ivi, p. XIV) lo definisce «moins un acte de foi qu'un acte de ferveur», rispondente ad un «ardent désir de trouver le repos de l'esprit dans les croyances traditionnelles», ivi.

Un'ottava statua è velata, di modo che ciascun uomo accecato dall'idolatria possa venerarla come un individuale «idole de son cœur». Nel frattempo, gli ipocriti servi del culto impediscono ai fedeli di vedere ciò che realmente avviene sull'altare, cioè i sacrifici umani incessantemente offerti agli idoli (E, p. 1050). Un vegliardo riesce a smascherare l'ottava statua, che si rivela una personificazione del fanatismo religioso⁸. Subito condannato alla morte per veleno, il vecchio non cede alle esortazioni dei suoi amici, che vorrebbero condurlo di nascosto fuori dal tempio, e dichiara anzi di volersi sottomettere alle leggi degli uomini fra i quali vive (E, p. 1052). Beve quindi il veleno e comincia a discutere con gli amici dell'immortalità dell'anima (E, pp. 1052 segg.). Il filosofo che ha assistito alla scena, resta tuttavia sconcertato dall'ultimo discorso di Socrate – perché naturalmente è di lui che si tratta, anche se il nome del vegliardo non è mai fatto espressamente –, e lo interpreta come un atto di sottomissione alla statua da lui stesso smascherata⁹. Piegandosi alle leggi umane (e all'idolatria codificata per legge) Socrate ritratta in pratica il suo gesto illuminato – questo è perlomeno il sospetto di cui il filosofo (naturalmente un *alter ego* di Rousseau) non riuscirà più a liberarsi.

Ma mentre è ancora immerso in questi pensieri, dall'alto risuona una voce che annuncia la venuta del Figlio dell'Uomo (E, p. 1053). Questi rovescia la statua del fanatismo e ne prende il posto sul piedestallo (ivi). La sua figura, semplice e tuttavia solenne, è ancora più convincente di quella precedente¹⁰. Ma sono soprattutto le sue parole a suscitare nel popolo un inaudito entusiasmo (E, pp. 1053 segg.): «Son parler étoit simple et doux et pourtant profond et sublime, sans étonner l'oreille il nourrissoit l'ame, c'étoit du lait pour les enfans et du pain pour les hommes [...] on sentoit que le langage de la vérité ne lui couloit rien parce qu'il en avoit la source en lui même» (E, p. 1054).

Il linguaggio di Cristo, si afferma, è il linguaggio della verità, e pertanto nutrimento adeguato dell'anima. Il *Morceau allégorique* s'interrompe qui. I motivi della superiorità della dottrina cristiana rispetto alla saggezza di Socrate vi emergono più chiaramente che nella *Profession de foi*. Il filosofo smaschera la superstizione tradizionale, ma non ne abbatte il simulacro; e pur riconoscendo l'imperfezione della legislazione umana, finisce per accettarla. In tal modo dà adito a qualche dubbio circa l'autenticità del suo modo di agire: Socrate riveste bene il ruolo del saggio, ma si tratta, appunto, solamente di un ruolo¹¹. Tanto più che il suo discorso non è immediatamente comprensibile; esige anzi una riflessione, e per riceverlo fino in fondo si dovrà comunque far ricorso alla ragione (E, p. 1053). Cristo, al contrario, adotta il linguaggio dell'evidenza immediata; perciò non deve preoccuparsi di risultare più o meno credibile¹², E può quindi sostituirsi all'idolo.

(8) Anche se non detto esplicitamente, lo si deduce dalla descrizione della statua: «On voyoit peintes sur son visage l'extase avec la fureur; sous ses pieds elle étouffoit l'humanité personifiée, mais ses yeux étoient tendrement tournés vers le Ciel: de la main gauche elle tenoit un cœur enflammé et de l'autre elle acérait un poignard» (E, p. 1052).

(9) In che senso l'ultimo discorso di Socrate tradirebbe la sua sottomissione ad una cieca superstizione non è del tutto chiaro; probabilmente nel *Morceau allégorique* Rousseau intende riallacciarsi al suo rifiuto, tramandato nell'*Apologia*, di implorare la clemenza dei giudici per non minare l'autorità della legge e della divinità.

(10) «[...] son maintien modeste, grave et moins

apreté que celui même de son predecesseur» (E, p. 1053).

(11) Nella *Profession* si legge infatti: «Socrate mourant sans douleur [...] soutint aisement jusqu'au bout son personnage [...]» (E, p. 626).

(12) Invece Socrate nel *Morceau allégorique*: «Je serois soupçonné de n'avoir vécu qu'en sophiste si je craignois de mourir en Philosophe» (E, p. 1052 seg.). R. Trousson ha ampiamente analizzato la posizione di Rousseau nei confronti di Socrate (*Rousseau et l'«adroit sophiste»* in R. TROUSSON, *Socrate devant Voltaire, Diderot et Rousseau. La conscience en face du mythe*, Paris, Lettres modernes Minard, 1967, pp. 67-103). Tra gli illuministi francesi, Rousseau sarebbe quello che più s'identificò con

Cristo è superiore a Socrate; la passione del Figlio dell'Uomo va ben oltre lo stoicismo del saggio; il sacrificio cruento val più della morte per veleno. Nella sua *Nouvelle Héloïse*, Rousseau ha applicato la medesima scala di comparazione in un contesto di finzione narrativa.

2. Il principio apollineo: deismo e ars vivendi degli antichi

Il credo della protagonista della *Nouvelle Héloïse* mostra spiccati paralleli con la professione del *Vicaire savoyard*. Si tratta di un deismo illuminato, che si regge in prima linea sull'azione pratica. Julie rifiuta la pedissequa recitazione di formule vuote¹³, e si mostra altrettanto scettica nei confronti di un quietistico distacco dal mondo¹⁴. Nella sua vita quotidiana, accanto all'esercizio concreto della virtù, anche la preghiera ha naturalmente un suo spazio. Ma proprio questo approccio, per così dire astratto, le riesce estremamente difficile. In un colloquio con Saint-Preux, Julie confessa la propria incapacità di avvicinarsi a Dio tramite la pura astrazione mentale e di aver bisogno della mediazione dei sensi e dell'immaginazione¹⁵. Da qui la ricerca di Dio attraverso la contemplazione del mondo sensibile: nella natura e nei suoi doni, nelle persone amate.

In realtà, la pratica di fede di Julie rientra in un più generale *ethos* esistenziale, che fa da fondamento anche alla sua condotta virtuosa di donna maritata. Esso si affida a un'antica concezione dietetica, secondo la quale l'essere umano può mantenersi sano nel fisico e nello spirito mediante un equilibrio ideale delle intime economie di corpo e di mente. È quindi necessario regolare i fattori esterni, come l'alimentazione, il moto, il riposo, gli affetti, secondo il principio della moderazione e dell'armonizzazione degli umori. Rousseau coltivò per qualche tempo l'idea di elaborare a livello teorico una simile dietetica, mirante a guidare correttamente gli impulsi emotivi e garantire un comportamento virtuoso: si tratta del progetto della «*morale sensitive*» ovvero del «*matérialisme du Sage*», cui egli fa cenno nelle sue *Confessions*¹⁶. Il piano

Socrate e che fu considerato tale anche dai suoi contemporanei (ivi, pp. 67 segg.). Ma al contempo, fin dall'inizio, in Socrate Rousseau non avrebbe privilegiato tanto il filosofo, quanto il saggio ingiustamente perseguitato (ivi, p. 101). Nel *Morceau allégorique* comparirebbe già quella presa di distanza dalla figura di Socrate che successivamente sarebbe sfociata in *Emile* in una «rupture brutale» (ivi, p. 95). Secondo Trousson, il motivo per il posteriore privilegio di Cristo è da ricercarsi soprattutto nel fatto che questi incarna per Rousseau un'evidenza immediata che l'uomo acquisisce tramite la propria coscienza, mentre Socrate rappresenta il principio razionale e i suoi sofismi. A mio parere, tuttavia, la rottura di Rousseau con Socrate ovvero con il principio razionale non è neppure nell'*Emile* così categorica come la rappresenta Trousson.

(13) Perciò rinuncia a far imparare a memoria il catechismo ai suoi figli (NH, p. 583).

(14) «J'ai blâmé les extases des mystiques. Je les blame encore quand elles nous détachent de nos devoirs, et que nous dégoûtent de la vie active par les charmes de la contemplation, elle nous menent à ce quietisme [...] dont je crois être aussi loin que vous» (NH, p. 695).

(15) «On a beau faire, dit-elle souvent, le cœur ne s'attache que par l'entremise des sens ou de l'imagina-

tion qui les représente, et le moyen de voir ou d'imaginer l'immensité du grand Etre!» (NH, p. 590).

(16) «En sondant en moi-même et en recherchant dans les autres à quoi tenoient ces diverses manières d'être je trouvai qu'elles dépendoient en grande partie de l'impression antérieure des objets extérieurs, et que modifiés continuellement par nos sens et par nos organes, nous portions sans nous en appercevoir, dans nos idées, dans nos sentiments, dans nos actions mêmes l'effet de ces modifications. Les [...] observations que j'avois recueillies [...] par leurs principes physiques [...] me paroissoient propres à fournir un régime extérieur qui varié selon les circonstances pouvoit mettre ou maintenir l'ame dans l'état le plus favorable à la vertu. [...] que de vices on empêcheroit de naître si l'on savoit forcer l'économie animale à favoriser l'ordre moral qu'elle trouble si souvent! Les climats, les saisons, les sons, les couleurs, l'obscurité, la lumière, les éléments, les aliments [...] tout agit sur notre machine et sur notre ame par conséquent, tout nous offre mille prises presque assurées pour gouverner dans leur origine les sentiments dont nous nous laissons dominer» (J.-J. ROUSSEAU, *Les Confessions* (= Conf.), in *Œuvres complètes I: Les Confessions. Autres textes autobiographiques*, a cura di B. GAGNEBIN, M. RAYMOND, Paris, Gallimard, 1969, qui p. 409).

rimase in definitiva allo stadio di abbozzo; tuttavia, tanto nella *Nouvelle Héloïse* che nell'*Émile*, si ritrovano elementi di richiamo a questa dietetica ispirata alla patologia umorale degli antichi. La condotta di vita di Julie si fonda essenzialmente su due principi: la dieta alimentare ed il privilegio della *vita activa* sulla *vita contemplativa*.

Per quanto riguarda l'alimentazione, i due cardini sono la moderazione e la rinuncia. Julie ha una naturale propensione alla «gourmandise» (NH, p. 542), secondo Rousseau una pericolosa tendenza tipicamente femminile (E, p. 749). Pericolosa, in quanto la «gourmandise» (che nell'infanzia è ancora un peccato veniale) degrada l'adulto alla condizione di un essere puramente istintuale. Ma chi si occupa precipuamente del ventre, rischia di inaridire sul piano emozionale e razionale (E, p. 410). E se Julie indulgesse troppo alla sua «gourmandise», finirebbe probabilmente anche col cedere all'amore per Saint-Preux. Un'eventualità questa, che nella *Nouvelle Héloïse* è solo suggerita, ma che in fondo appare tutt'altro che remota: a ben vedere, il collegamento tra sfrenatezza morale (qui: sessuale) e orale è onnipresente in Rousseau¹⁷. Julie tuttavia ha scoperto un metodo che le permette di indulgere al piacere sensuale senza perdere il controllo di sé: la sua «art de jouir» si fonda paradossalmente su un principio di rigorosa moderazione (NH, p. 541), grazie al quale anche i più semplici piaceri dei sensi acquistano il valore di cose rare. A titolo di esempio si menziona – certo non a caso – il consumo di caffè. Julie, che a casa di sua madre lo beveva quotidianamente, da quando è sposata lo prende solo nelle occasioni festive (NH, p. 552). Il caffè, peraltro, rappresenta la bevanda consueta degli illuministi, e per la sua azione stimolante è un simbolo di emancipazione intellettuale. Oltre a ciò, era stata proprio la madre di Julie ad assumere Saint-Preux come precettore, rendendosi dunque involontariamente responsabile della relazione illecita. In tal modo, il piacere del caffè viene associato a un gesto di autoaffermazione e di trasgressione. È quindi logico che, dopo aver rinunciato al suo grande amore, Julie limiti coerentemente anche questo godimento. Una rinuncia totale vige poi nei confronti di cibi e bevande che non si confanno alle donne. Nella *Nouvelle Héloïse*, e in seguito nell'*Émile*, Rousseau postula una separazione dei sessi, sia per quanto concerne la condotta di vita che l'alimentazione. Alle donne si addice una dieta naturale, vegetariana¹⁸, la stessa che nell'*Émile* viene prescritta ai bambini (E, p. 408). Agli uomini invece è concesso, come nell'*Émile*, il consumo di vino, carne e pietanze speziate (E, p. 409). Ciò si spiega con il diverso stile di vita dei due sessi: sedentario per le donne, più attivo negli uomini (NH, pp. 452 segg.). L'infrazione di questo differente regolamento dietetico – e comportamentale – sarebbe un segnale del «mélange desordonné des sexes», vale a dire di decadenza morale (NH, pp. 453).

La regolamentazione alimentare attuata da Julie funziona quindi da controllo emotivo; e parallelamente limita (mediante la rinuncia al caffè) la stimolazione dell'intelletto razionale. Al medesimo scopo serve la generale rinuncia allo studio e alla lettura: prima del matrimonio Julie leggeva tra l'altro i poeti italiani, da sposata si dedica completamente alla vita attiva. Con questo scetticismo nei confronti della letteratura, Rousseau mostra di condividere una tendenza della sua epoca. La passione per la lettura, fomentata dal mercato librario in espansione, preoccupa il pedagogo illuminista, perché l'approccio solitario e incontrollato a opere che esulano dai ca-

(17) Cfr. p. e. Conf., pp. 342-344.

(18) «Le laitage et le sucre sont un des goûts naturels du sexe [cioè del sesso femminile] et comme le symbole de l'innocence et de la douceur qui font son plus aimable ornement. Les hommes, au contraire, recherchent en général les saveurs fortes et

les liqueurs spiritueuses; aliens plus convenables à la vie active et laborieuse que la nature leur demande; et quand ces divers goûts viennent à s'altérer et se confondre, c'est une marque presque infaillible du mélange désordonné des sexes» (NH, pp. 452 segg.).

noni consolidati, favorisce un individualismo egocentrico, pericoloso per la coesione sociale e il rispetto dei valori comuni. Oltre a ciò, anche «i concomitanti processi immaginativi della trasmissione di segni sfuggono al controllo»¹⁹. Per non incorrere in fantasie egoistiche che potrebbero distoglierla dalla sua virtuosa rinuncia all'amore, Julie limita quindi le proprie letture. Sensualità, uso autonomo della ragione e immaginazione vengono sottoposti a una dieta mirata, che dovrebbe garantire un comportamento virtuoso.

Ma non è soltanto lo stile di vita personale di Julie che risponde al principio di una regolata economia (emozionale). Nella tenuta di Clarens, l'eroina intrattiene insieme al marito una comunità in apparenza utopicamente egualitaria, fondata sui valori borghesi della parsimonia, autarchia, laboriosità e controllo degli impulsi affettivi. Dietro questo egualitarismo di facciata si cela tuttavia un paternalismo illuminato, che assoggetta il lavoro e il tempo libero dei domestici ai medesimi principi di moderazione e separazione (dei sessi), disciplinando inoltre anche le temporanee trasgressioni dell'ordine costituito. Dalla sobrietà che contraddistingue la vita di Clarens sono infatti esenti tre ambiti, nei quali la gerarchia sociale, il principio utilitaristico e la frugalità alimentare sono momentaneamente sospesi: si tratta della vendemmia, del giardino detto *Elisée*, e della sala riservata ai pranzi festivi. Durante la vendemmia, signori e domestici, uomini e donne, lavorano e festeggiano insieme: ma questi «saturalne» sono «bien [...] plus sages que celles des Romains» (NH, pp. 608). Dioniso («père Lyée», NH, pp. 604) – e con lui la sensualità creaturale²⁰ – vi è presente, ma sempre tenuto a bada da Apollo. L'*Elisée* è un giardino che imita la natura primigenia e il paradiso terrestre: è l'unico luogo di Clarens che non viene utilizzato secondo principi economici e serve esclusivamente come ambiente di ristoro²¹. Già il fatto che il suo nome non sia derivato dalla tradizione cristiana (Eden, Paradiso), ma dalla concezione dell'aldilà degli antichi, rivela l'intenzionale riallacciamento all'eudemonismo dell'antichità, con la sua esigenza di configurare un luogo di felicità già nella vita terrena. Dal terzo ambito, infine, la sala da pranzo che Julie chiama *salon d'Apollon*, è esclusa la servitù, in modo da favorire la conversazione intima durante i pasti. Attraverso tali denominazioni programmatiche (Dioniso, Eliso, Apollo), l'ordinamento di Clarens si richiama a un utopico modello di antica saggezza di vita. Esso si basa sulla patologia umorale e riconosce come legittima l'aspirazione dell'uomo alla felicità terrena, perseguita peraltro in termini rigidamente razionali. In tal modo, il deismo illuminato di Julie si rivela una forma di sincretismo che (soprattutto nell'ambito della vita pratica) mira ad integrare la saggezza degli antichi.

3. Il principio dionisiaco: preghiera e immaginazione

Verso la fine del romanzo, l'atteggiamento pragmatico di Julie subisce un mutamento. La preghiera assume un'importanza maggiore, tanto da spingere l'eroina – nella sua penultima lettera a Saint-Preux – a tentare una difesa contro il rimprovero di bigotteria mosso dall'amato (NH, p. 692). Julie giustifica la propria fede, presentandola dapprima come un mezzo per combattere le tentazioni della sensualità:

(19) A. KOSCHORKE, *Körperströme und Schriftverkehr. Mediologie des 18. Jahrhunderts*, München, Fink, 1999, qui p. 401.

(20) La lettera di Saint-Preux con la descrizione della vendemmia, si presta a una duplice lettura: a prima vista la vendemmia è presentata come una

ben riuscita armonizzazione di razionalità ed esigenze affettive; sotto la superficie si avvertono tuttavia i segnali di una sensualità ribelle (NH, pp. 609).

(21) L'*Elisée* viene descritto nella quarta parte, lettera XI (NH, pp. 470-488).

essa favorirebbe infatti una disposizione d'animo che si contenta di vagheggiare una felicità futura: «Tant qu'on désire on peut se passer d'être heureux; on s'attend à le devenir; si le bonheur ne vient point, l'espoir se prolonge, et le charme de l'illusion dure autant que la passion qui le cause. Ainsi cet état se suffit à lui-même, et l'inquiétude qu'il donne est une sorte de jouissance qui supplée à la réalité» (NH, p. 693). Quest'aspirazione, dunque, è già di per sé una specie di piacere che sostituisce l'appagamento concreto; anzi, la qualità del piacere illusorio è addirittura superiore a quella del reale: «En effet, l'homme avide et borné, fait pour tout vouloir et peu obtenir, a reçu du ciel une force consolante qui rapproche de lui tout ce qu'il désire, qui le soumet à son imagination, qui le lui livre en quelque sorte, et pour lui rendre cette imaginaire propriété plus douce, le modifie au gré de sa passion. Mais tout ce prestige disparaît devant l'objet même [...]» (ivi). Infatti l'immaginazione permette di modificare a proprio piacimento (e quindi di abbellire) l'oggetto vagheggiato, facendolo apparire infinitamente più desiderabile di quanto non sia in realtà. Ma quest'immaginazione è un dono divino («reçu du ciel»), e di fatto non esiste per l'uomo nulla di più desiderabile di Dio e del paese delle chimere²²: «Le pays des chimères est en ce monde le seul digne d'être habité, et tel est le néant des choses humaines, qu'hors l'Être existant par lui-même, il n'y a rien de beau que ce qui n'est pas» (NH, p. 693). Pur dichiarando all'ex amante di essere felice della propria vita presente, Julie ammette anche di provare un'inspiegabile insoddisfazione, contro cui tenta invano di combattere: «Une langueur secrète s'insinue au fond de mon cœur; je le sens vuide et gonflé, comme vous disiez autrefois du votre; l'attachement que j'ai pour tout ce qui m'est cher ne suffit pas pour l'occuper, il lui reste une force inutile dont il ne sait que faire» (NH, p. 694). Questo «sentiment si peu raisonnable et si peu volontaire» le toglie addirittura la voglia di vivere (ivi). Perciò la sua anima avida (ivi) cerca conforto nella preghiera, che le pare l'unico mezzo per far fronte all'aridità («sécheresse») e alle indefinite nostalgie che la tormentano²³.

Con simili confessioni Julie si distanzia sensibilmente dai precetti di vita e di fede di cui aveva fatto mostra durante il soggiorno di Saint-Preux a Clarens²⁴. L'apologia della fede si è improvvisamente trasformata in un'apologia dell'immaginazione. Come per compensare questo sviamento, Julie tenta di ricollocare la propria religiosità in un'ottica illuminata. Ad esempio, distinguendo nettamente i suoi rapimenti estatici durante la preghiera da quelli dei mistici: questi ultimi stimolano eccessivamente l'immaginazione e scatenano sensazioni troppo simili a quelle dell'amore terreno²⁵.

Julie, invece, cerca di ritrovare nella preghiera «le calme de la raison»²⁶. E del resto,

(22) Ciò che nelle intenzioni doveva essere un'apologia della fede, qui diviene improvvisamente apologia dell'immaginazione. All'ambivalente atteggiamento di Rousseau nei confronti dell'immaginazione (e delle «illusions» e «chimères», che egli impiega per lo più come sinonimi) P. Sosso ha dedicato uno studio (*Jean-Jacques Rousseau. Imagination, illusions, chimères*, Paris, Champion, 1999). Senza approfondire il concetto dal punto di vista storico (l'autrice si limita a un compendio di 20 pagine incentrato sull'epoca moderna e sul XVIII secolo), i suoi diversi significati vengono analizzati nella loro evoluzione in un contesto via via letterario, teorico, politico, autobiografico – per lo più mediante la parafrasi di citazioni significative. Sosso rileva il ruolo pionieristico ricoperto da Rousseau nella positivizzazione del concetto di immaginazione (da lui intrapresa soprattutto nella *Nouvelle*

Héloïse) e sottolinea la decisiva influenza che essa esercitò ben presto sulla generale comprensione di tale concetto (ivi, p. 106).

(23) «Ne trouvant donc rien ici-bas qui lui suffise, mon ame avide cherche ailleurs de quoi la remplir; en s'élevant à la source du sentiment et de l'être, elle y perd sa sécheresse et sa langueur [...] elle y puise une nouvelle vie [...]» (NH, p. 694).

(24) Quando Julie scrive la lettera, Saint-Preux si trova nuovamente in viaggio.

(25) «Je n'aime pas, non plus, ce langage mistique et figuré qui nourrit le cœur des chimères de l'imagination, et substitue au véritable amour de Dieu des sentiments imités de l'amour terrestre, et trop propres à le réveiller» (NH, p. 697).

(26) NH, p. 696. Nella lettera Julie impiega il concetto di «raison» con differenti implicazioni. Dapprima si dice contraria a una «raison» che cer-

assicura, alle orazioni non dedica troppo tempo, non ne è dipendente²⁷. Questa affermazione mostra la sua volontà di evitare una simile dipendenza, non a caso Julie cita poco dopo suo marito, che paragona la devozione religiosa a una droga: «La dévotion, prétend-il est un opium pour l'ame. Elle égaye, anime et soutient quand un en prend peu: une trop fort dose endort, ou rend furieux, ou tue; j'espère ne pas aller jusques là» (NH, p. 697).

Ma tutte queste proteste tradiscono in maniera fin troppo evidente i suoi timori. La preghiera è l'unico momento in cui Julie, isolandosi nella propria stanza, si sottrae alla vita attiva e al servizio nella comunità di Clarens. Inoltre, essendo legata all'immaginazione, anche la preghiera potrebbe avere quegli effetti dannosi che (secondo i pedagoghi illuministi) derivano dalla lettura fatta in solitudine: fuga dalla realtà e sopravvento di brame egoistiche, nocive per il bene comune; nel suo caso, l'amore mai spento per Saint-Preux. Del perdurare di questa passione, che è la vera causa della sua depressione, Julie non è ancora consapevole; se ne renderà conto solo poco prima di morire²⁸.

La sua lettera è pervasa, oltre che da una latente nostalgia della morte, anche dal presagio della propria fine. Ciò significa che il sistema di Clarens può mantenersi solo se il singolo sacrifica la propria affettività individuale al bene comune (o meglio, agli interessi di casta del padre di Julie e del suo amico Wolmar). Julie si sforza di adeguarsi, configurando la propria vita come un esercizio attivo di virtù, in cui il raccoglimento interiore della preghiera funge unicamente da ben dosato antidoto contro una crescente depressione²⁹. A livello subliminale emerge tuttavia una funzione del tutto diversa della religione: come vagheggiamento immaginativo di una felicità futura, essa favorisce la fuga dalla realtà e il desiderio della morte. Poco prima della fine, Julie fa chiaramente capire a Saint-Preux di attendersi dalla vita ultraterrena il compimento di quell'amore a cui nell'aldilà ha dovuto rinunciare³⁰. La visuale religiosa che trapela da questa lettera si discosta radicalmente dai principi di un deismo illuminato. Mentre la promessa di un aldilà migliore stimola il fedele illuminato ad adoperarsi già in questa vita per un mondo più giusto, la speranza di una beatitudine celeste suscita in Julie un disgusto della vita che le fa desiderare la morte. Alla coscienza illuminata si è sostituita una preromantica evasione dalla realtà.

ca di giustificare il peccato ricorrendo a dei sofismi («J'aimai la vertu dès mon enfance, et cultivai ma raison dans tous les tems. Avec du sentiment et des lumieres j'ai voulu me gouverner, et je me suis mal conduite», NH, p. 692). Contro un tale uso della ragione Julie mette in campo i baluardi della religiosità e dell'immaginazione (NH, p. 693). Successivamente tenta però di distanziarsi dall'enfasi di un equivoco misticismo e si richiama a «le calme de la raison», che riesce a raggiungere attraverso la preghiera (NH, p. 696).

(27) «[...] je n'ai point pour cet exercice un goût trop vif qui me fasse souffrir quand j'en suis privée, ni qui me donne de l'humeur quand on m'en distrait. [...] Il ne me faut de séances ni fréquentes ni longues», ivi.

(28) Wolmar scrive di non poter appurare con certezza se sua moglie ami ancora Saint-Preux, poiché: «Un voile de sagesse et d'honnêteté fait tant de

replis autour de son cœur, qu'il n'est plus possible à l'œil humain d'y pénétrer, pas même au sien propre» (NH, p. 509). Nella sua ultima lettera a Saint-Preux, Julie confessa: «Je me suis longtemps fait illusion. Cette illusion me fut salutaire; elle se détruit au moment que je n'en ai plus besoin. Vous m'avez crû guérie, et j'ai crû l'être» (NH, p. 740).

(29) «En sortant de mon cabinet [...] je me sens plus légère et plus gaye. Toute la peine s'évanouit, tous les embarras disparaissent [...] tout devient facile et coulant [...] la complaisance ne me coute plus rien [...] Mon mari même en est plus content de mon humeur» (NH, pp. 696 segg.).

(30) «La vertu qui nous sépara sur la terre, nous unira dans le séjour éternel [...] Trop heureuse d'acheter au prix de ma vie le droit de t'aimer toujours sans crime, et de te le dire encore une fois» (NH, p. 743).

4. L'immaginazione come antidoto all'irrigidimento razionale

L'analisi della lettera di Julie ha messo in luce che la religiosità dell'eroina rousseauiana non può costituire un modello assolutamente positivo. D'altra parte, sarebbe troppo riduttivo considerarla come una semplice sublimazione del desiderio sessuale³¹. Nella fede di Julie si esprime piuttosto un precario funambolismo tra razziocinio illuminato e immaginazione sentimentale. Chi in materia di fede si affida solo alla ragione, corre infatti il rischio di diventare un inguaribile agnostico, come il marito di Julie. Wolmar, educato secondo i precetti della chiesa greco-ortodossa, non era riuscito a conciliarne la «absurdité» con la sua «raison trop supérieure» ed era divenuto ateo (NH, pp. 588 segg.). In seguito aveva seriamente tentato di confrontarsi con il problema della fede, ma le molte contraddizioni in cui si era imbattuto lo avevano indotto ad assumere un atteggiamento agnostico:

En voulant s'éclaircir de bonne foi sur ces matieres, il s'étoit enfoncé dans les ténèbres de la métaphysique où l'homme n'a d'autres guides que les systemes qu'il y porte, et ne voyant par tout que doutes et contradictions, quand enfin il est venu parmi des Chrétiens il y est venu trop tard, sa foi s'étoit déjà fermée à la vérité, sa raison n'étoit plus accessible à la certitude [...] il [...] n'a cessé d'être athée que pour devenir sceptique (NH, p. 589).

Con i «Chrétiens», qui si allude agli aderenti al Protestantismo, cui Rousseau, pur riconoscendosi personalmente in un deismo tollerante, accorda la preferenza sulle altre confessioni. Quando Wolmar viene in contatto con la dottrina protestante – l'unica che avrebbe potuto reggere al suo esame razionale – il suo intelletto è già divenuto inaccessibile a qualsiasi forma di fede. Come Rousseau dichiara nella *Profession de foi*, il cuore e la mente umana sono potenzialmente ricettivi alla fede solo fino a una certa età, passata la quale si irrigidiscono e non sono più plasmabili³². Qui non si tratta affatto di una semplice metafora: sebbene la *Profession de foi* postuli esplicitamente un'anima immateriale (E, p. 587), in Rousseau si ritrovano costantemente formulazioni che suggeriscono un coinvolgimento anche materiale dell'anima. Onnipresente è per esempio la metaforica del nutrimento spirituale: Rousseau caratterizza se stesso e i suoi *alter ego* romanzeschi come anime affamate, avidi, alle quali non bastano, per saziarsi, affezioni concrete, e che cercano quindi nutrimento nell'immaginazione e nella fede³³. I caratteri dei suoi personaggi rispondono inoltre a criteri della patologia umorale, per cui le loro qualità morali e spirituali sono legate a determinate condizioni fisiologiche (basti pensare alla dieta virtuosa di Julie) – qui Rousseau mostra affinità con Malebranche³⁴. Si spiega così anche la scarsa disposizione di Wolmar per la fede.

(31) Per la questione dell'autenticità della fede di Julie, cfr. P. REISEWITZ, *Julies Religiosität*, nel suo lavoro *L'Illusion salutaire. Jean-Jacques Rousseau "Nouvelle Héloïse" als ästhetische Fortschreibung der philosophischen Anthropologie der "Discours"*, Bonn, Romanistischer Verlag, 2000, qui pp. 71-74, che riporta in proposito anche alcuni giudizi di R. MAUZI, P.M. MASSON, J. EHRLARD ed altri. Come afferma giustamente Reisewitz, la fede offre a Julie «per molto tempo la possibilità [...] di sostituire delle esperienze della sfera emotiva, di proiettarle su di un legittimo piano puramente spirituale» (trad. mia, ivi, p. 73).

(32) «Vous êtes dans l'âge critique où l'esprit s'ouvre à la certitude, où le cœur reçoit sa forme et son caractère et où l'on se détermine pour toute la

vie soit en bien soit en mal. Plus tard la substance est durcie et les nouvelles empreintes ne marquent plus» (E, p. 630).

(33) Nell'*Émile* Rousseau esplicita l'azione nobilitante esercitata dall'immaginazione (di chi ama) anche senza riferimento alla fede. L'oggetto dell'amore è, a suo dire, sempre immaginario e senza alcuna vera rispondenza nella realtà. Reali sono però i sentimenti nobili che esso ispira: «Tout n'est qu'illusion dans l'amour; je l'avoüe; mais ce qui est réel ce sont les sentimens dont il nous anime pour le vrai beau qu'il nous fait aimer. Ce n'est point dans l'objet qu'on aime [...] Eh! qu'importe! En sacrifie-t-on moins tout ses sentimens bas à ce modèle imaginaire?» (E, p. 743).

(34) La teoria psicofisiologica dell'immaginazio-

Per età e carattere (posato, imperturbabile, freddo)³⁵ egli risponde al tipo del flemmatico, cui la dottrina umorale assegna l'elemento freddo-secco. La sua aridità spirituale si manifesta non da ultimo nell'incapacità di commuoversi e di piangere³⁶.

Ma quando entrano in gioco le emozioni e la fede, l'indole fredda e posata si rivela deficitaria. Per questo Julie si lamenta (a torto, obietta Saint-Preux) della propria povertà di sentimento («ame aride», NH, p. 590), e cerca nella preghiera una medicina contro l'inaridimento interiore («sécheresse», cfr. sopra)³⁷. L'elemento umido – le lacrime delle anime sensibili – rappresenta un antidoto all'ostinazione razionalistica, anche qui in accordo alla ricetta umoral-patologica del *contraria contrariis*, secondo cui la predisposizione elementare di ogni temperamento deve essere compensata mediante gli elementi opposti (nel caso di Wolmar: calore e umidità).

Rousseau vincola quindi la predisposizione alla fede, perlomeno parzialmente, a fattori fisiologici; allo stesso tempo la collega a un determinato stadio dello sviluppo intellettuale. Così l'adulto, in cui l'indole razionale ha raggiunto il massimo grado di maturità, una volta assunta una posizione in materia di fede, difficilmente potrà recederne. D'altro canto, solo la riflessione indipendente e l'astrazione mentale permettono di giungere a una fede illuminata³⁸. Al suo conseguimento concorrono quindi

ne esposta da Nicolas MALEBRANCHE nel suo saggio *De l'imagination* del 1764 persegue obiettivi molto differenti da quelli di Rousseau, vale a dire una «critica dell'immaginazione d'orientamento religioso» (trad. mia da G. DÜRBECK, *Einbildungskraft und Aufklärung. Perspektiven der Philosophie, Anthropologie und Ästhetik um 1750*, Tübingen, Niemeyer, 1998, qui p. 86). Ma la sua concezione dell'immaginazione, come quella di Rousseau, si rivela chiaramente influenzata dalla patologia umorale: «Malebranche sviluppa sul piano fisiologico i singoli condizionamenti materiali che determinano di volta in volta l'intensità delle impressioni, ivi compresa l'intensità dell'immaginazione. Decisivi in questo contesto sarebbero non solo la velocità, densità e sottigliezza degli spiriti vitali, ma anche l'umidità e aridità, flessibilità e rigidità delle fibre cerebrali ed il loro rapporto reciproco» (ivi, p. 93). Interessante è anche il fatto che Malebranche stabilisca una corrispondenza tra «facile impressionabilità e immaginazione vivace» ed una «conformazione sottile, flessibile delle fibre cerebrali», e attribuisce quest'ultima soprattutto ai bambini e al sesso femminile» (ivi, p. 97). Anche questa è un'idea che implicitamente si ritrova di continuo negli scritti di Rousseau; la figura di Saint-Preux, con la sua puerile irruenza, il suo amore e la sua fantasia appassionati, è un'incarnazione di questo complesso di caratteri infantili-femminili. Sarebbe tuttavia eccessivo affermare che Rousseau parta sempre da un rapporto causale immediato (e pilotabile) di aspetti fisici e psichici. L'idea dell'interazione psicofisica – che è anche alla base del menzionato progetto della «morale sensitive» – è però, perlomeno implicitamente, sempre presente: non come semplice sottofondo metaforico, ma neppure come un pacifico dato di fatto. Il senso 'letterale' e quello traslato sembrano piuttosto contaminarsi a vicenda.

(35) E sulla cinquantina (NH, p. 369), si distingue per la sua «froideur naturelle» (NH, p. 370), «ame tranquille» e «cœur froid» (NH, p. 490).

(36) Wolmar dice di sé: «Si j'ai de la peine a voir souffrir les gens de bien, la pitié n'y entre pour rien [...]» (NH, p. 490); dopo la morte di Julie, scrive a Saint-Preux: «Vous n'avez plus que des pleurs à lui [Julie] donner; vous aurez la consolation d'en verser pour elle. Ce plaisir des infortunés m'est refusé dans ma misère; je suis plus malheureux que vous» (NH, p. 704).

(37) Immaginazione e impressioni sensibili come strumenti contro l'eccessiva aridità dell'astrazione razionale sono tematizzati anche in *Rousseau juge de Jean-Jacques* a proposito della propria attività immaginativa: «Le concours des objets sensibles rend ses méditations moins sèches, plus douces, plus illusoire, plus appropriés à lui tout entier» (R. juge, p. 816). Anche Julie parla di liquefazione («coulant»), che avrebbe un effetto salutare sulla sua disposizione umorale («humeur»): «En sortant de mon cabinet [...] je me sens plus légère et plus gaye. Toute la peine s'évanouit, tous les embarras disparaissent [...] tout devient facile et coulant [...] la complaisance ne me coûte plus rien [...] Mon mari même en est plus content de mon humeur» (NH, p. 696 seg.).

Già per Fénelon la «sécheresse» indica una condizione di aridità interiore, che rappresenta tuttavia una tappa necessaria del percorso di rinnovamento spirituale (cfr. in proposito M. BERNSEN, *Aufklärung und Mystik. Die Theologie Fénelons als Material von Mme de Genlis' Heiligenlegende "Histoire de la Duchesse de C..." und Diderots Legendenparodie "La Religieuse"*, in R. BEHRENS, U.L. FIGGE (a cura di), *Entgrenzungen: Studien zur Geschichte kultureller Grenzüberschreitungen*, Würzburg, 1992, pp. 37-64, qui p. 44).

(38) Per questo motivo Rousseau è contrario all'insegnamento della dottrina in età infantile, che susciterebbe nei bambini solo delle idee sbagliate su Dio. Perciò l'istruzione religiosa dei ragazzi non dovrebbe iniziare prima dei diciott'anni (E, p. 554). Per le fanciulle invece è possibile e addirittura

due elementi: da un lato un'impressionabilità psicofisica, associata sul piano emozionale alla capacità di commozione e su quello fisico all'elemento liquido; dall'altro l'esercizio autonomo della ragione (per gli uomini) ovvero la capacità di afferrarne razionalmente i fondamenti (per le donne). Preso di per sé, ognuno dei due principi pecca di parzialità e può degenerare, da un canto, nel fanatismo religioso e nel rifiuto del mondo, dall'altro in un rigido scetticismo razionalistico. Con la combinazione di entrambi, è invece l'idea implicita della *Nouvelle Héloïse*, razionalità ed emotività giungerebbero a regolarsi reciprocamente. Da intermediaria dovrebbe fungere una sensibilità attiva e morale³⁹.

Incarnazione di quest'ultima è Julie, che sperimenta, per così dire sulla propria pelle, il problema di armonizzare intelletto e sensualità, razionalità e immaginazione, società e individuo. Julie conosce i pericoli che derivano da una sottomissione esclusiva ai dettati della ragione, ma anche da un eccesso di immaginazione e di sentimento. Da un lato scetticismo, indifferenza, irrigidimento razionale, dall'altro fuga dalla realtà e una sensualità camuffata da misticismo. In un primo momento, la fede sembra aiutarla nei suoi tentativi di conciliare la ragione virtuosa con la sua passione repressa. Verso la fine del romanzo, tuttavia, la sua religiosità di carattere pratico si trasforma in un atteggiamento di sempre crescente distacco dal mondo, che differisce l'appagamento amoroso negato in vita in un immaginario aldilà. Nella morte, Julie trova un modo per affermare il proprio amore per Saint-Preux senza infrangere le convenzioni – ma con ciò va in frantumi il sistema illuminato che regge Clarens. Al contempo, in ultima analisi Julie si sacrifica per Wolmar. Nella sua penultima lettera scrive infatti che la conversione del marito non può più avvenire per un convincimento razionale, ma al massimo sotto la spinta di una commozione interiore; e dichiara che per provocarla sarebbe disposta a sacrificare la propria vita⁴⁰. Julie come un Cristo al femminile, araldo del sentimento in una società ostinatamente razionale: l'ultima cena citata all'inizio ricalca la situazione con cui Rousseau, nella *Profession de foi*, aveva rappresentato il superamento di Socrate da parte di Cristo.

Come Julie funge da intermediaria religiosa, Socrate rappresenta infatti (nella *Profession* e nel *Morceau*) una saggia disponibilità al compromesso, che corrisponde alla combinazione di *ethos* antico e deismo illuminato praticata a Clarens. Alla fine

ra auspicabile cominciare prima. La donna infatti, al pari dell'uomo, possiede una facoltà razionale, si tratta però di una ragione di carattere pratico, in grado di cogliere dettagli e applicare regole generali, ma senza capacità di astrazione mentale (e proprio questa è indispensabile per formarsi personalmente una concezione di Dio): «on comprend bien que si les enfans mâles sont hors d'état de se former aucune véritable idée de religion, à plus forte raison la même idée est-elle au dessus de la conception des filles; c'est pour cela même que je voudrais en parler à celles-ci de meilleure heure; car s'il falait attendre qu'elles fussent en état de discuter méthodiquement ces questions profondes, on courroit risque de ne leur en parler jamais. La raison des femmes est une raison pratique qui leur fait trouver très habilement les moyens d'arriver à une fin connue, mais qui ne leur fait trouver cette fin» (E, p. 720).

(39) Con la sua distinzione tra una sensibilità fisico-passiva e una sensibilità morale-attiva (solo quest'ultima, in concorso con il giudizio o la coscienza, mette l'uomo in grado di agire virtuosamente),

Rousseau ha fornito, come illustra F. BAASNER, un decisivo contributo al settecentesco dibattito sulla «sensibilité» (F. BAASNER, *Der Begriff 'sensibilité' im 18. Jahrhundert. Aufstieg und Niedergang eines Ideals*, Heidelberg, Winter, 1988). Baasner tuttavia non menziona il fatto che Rousseau non sempre si attiene coerentemente a questa rigida distinzione, dal momento che di tanto in tanto prende in considerazione l'ipotesi di un'influenzabilità fisica del comportamento morale. A ragione Baasner sottolinea però che il tentativo di armonizzazione della sensibilità morale con le pretese social-illuministiche è presentato in definitiva nella *Nouvelle Héloïse* come fallito. Risulta perciò in fin dei conti irrisolta la contraddizione tra la sensibilità naturale-sensibile e quella morale, e tra individuo sensibile e società illuminista (ivi, pp. 308-311).

(40) «Je voudrais au prix de mon sang le voir une fois convaincu [...]» (NH, p. 700): una manifesta allusione alla passione di Cristo; «Il me reste une ressource [...] c'est de lui montrer un exemple qui l'entraîne, et de lui rendre la Religion si aimable qu'il ne puisse lui résister» (NH, p. 701).

del romanzo, tuttavia, la sensibilità infrange le regole del discorso illuminista, e la trasparenza apollinea cede il passo all'ambivalenza dionisiaca.

5. *Ultima cena, simbolismo alimentare e anagogia letteraria*

Nella *Profession de foi* Rousseau contrappone alla morte umana di Socrate la passione divina di Cristo. Da parte sua, la morte di Julie si rivela una contaminazione dei due modelli. Julie appare allegra e, secondo il marito, addirittura più amabile del solito⁴¹. Infatti mangia, beve e si sforza d'intrattenersi scherzosamente con i famigliari. Come Socrate, ritiene che la sua morte si compia al momento giusto⁴², anche se non tenta di dar prova di una stoica imperturbabilità e anzi non nasconde l'angoscia che a tratti l'assale⁴³. Come Cristo, è lacerata dal dolore e parla del calice amaro che deve vuotare – come Socrate è circondata da amici in lacrime⁴⁴. Tutta la scena della morte risulta quindi altamente ambivalente. Ma in definitiva, Rousseau sembra già mirare a un superamento del modello socratico di saggezza. Esaminiamo ancora una volta la descrizione dell'ultima cena dell'eroina:

Julie [...] fit approcher la table, et, ce qui sembloit inconcevable dans l'état où elle étoit, elle eut appetit. Le médecin, qui ne voyoit plus d'inconvenient à le satisfaire lui offrit un blanc de poulet. Non, dit-elle, mais je mangerois bien de cette Ferra. On lui en donna un petit morceau; elle le mangea avec du pain et le trouva bon. [...] Le vin fut trouvé excellent. La malade en eut envie. Elle en demanda une cuillerée avec de l'eau: le médecin le lui donna dans un verre et voulut qu'elle le but pur (NH, pp. 730 segg.).

Julie mangia del pesce e del pane e, per la prima volta in vita sua, beve del vino non annacquato. Pane e vino sono cibi eucaristici e anche il pesce si ritrova spesso nelle rappresentazioni protocristiane dell'ultima cena; inoltre è considerato il nutrimento dei beati nell'aldilà e il simbolo di Cristo per eccellenza. La presenza di tali cibi⁴⁵ sta quindi a indicare un'affinità tra la natura di Julie e quella di Cristo, segnalata anche da ulteriori particolari sintomatici. Julie stupisce i commensali con un discorso in cui prende le distanze dai riti e contenuti religiosi tradizionali, rifiuta la confessione che dovrebbe prepararla al trapasso e, in contrasto con la dottrina ortodossa sulla vita delle anime dopo la morte, espone una sua personale teoria. Mentre parla, persino al miscredente Wolmar appare come trasfigurata⁴⁶.

(41) «Sa gaité n'étoit point contrainte [...] elle étoit plus aimable qu'en santé même; et le dernier jour de sa vie en fut aussi le plus charmant» (NH, p. 730).

(42) Alla serenità di Socrate sottolineata nell'*Apoloogia* corrisponde l'opinione di Julie: «Mon retour à Dieu tranquile mon ame, et m'adoucit un moment pénible [...] mon bonheur est fixé, je l'arrache à la fortune [...]» (NH, pp. 726 segg.). Mentre la passione di Cristo è presentata come sofferenza fisica, l'animo sensibile di Julie si sente lacerato dalla compassione per coloro che le sopravviveranno: «Ce spectacle la déchira [...] Elle [...] me dit à l'oreille: On m'a fait boire jusqu'à la lie la coupe amère et douce de la sensibilité» (NH, p. 733).

(43) «[...] quand les horreurs de la mort faisoient quelque instant pâtir la nature, elle ne cachoit point ses frayeurs [...]» (NH, p. 730).

(44) Nel motivo del calice vengono richiamati entrambi i modelli: da un lato il calice del veleno, che Socrate beve provocando il pianto dei suoi amici (nel *Fedone*), dall'altro il calice evocato da Cristo nell'orto del Getsemani.

(45) I. SCHEFTELOWITZ segnala una rappresentazione paleocristiana dell'Ultima Cena, nella quale accanto ai pani si ritrova una ciotola con due pesci (*Das Fisch-Symbol im Judentum und Christentum*, in: «Archiv für Religionswissenschaft» 14 (1911), pp. 1-53; qui p. 37, nota 5).

(46) «[...] ses] yeux [...] brilloient d'un feu surnaturel; un nouvel éclat animoit son teint, elle paroisoit rayonnante, et s'il y a quelque chose qui mérite le nom de céleste, c'étoit son visage tandis qu'elle parloit» (NH, p. 716).

L'affinità naturale di Julie con Cristo emerge già

E poco più tardi dice: «On m'a fait boire jusqu'à la lie la coupe amère et douce de la sensibilité» (NH, p. 733). Anche lei, dunque, ha accettato il calice della passione. Come un novello Cristo, Julie fa la sua comparsa in un'epoca in cui l'uomo (secondo Rousseau) ha perduto la sua naturale innocenza di fronte all'egemonia del calcolo razionale. Come incarnazione della sensibilità femminile, cerca di mediare tra la legge del Padre (della società) e i bisogni individuali dell'affettività umana. Da ultimo si sacrifica per il bene comune, profetizzando ai suoi cari una definitiva riconciliazione di virtù e passione nell'aldilà⁴⁷.

Ma analizzando più da vicino l'ultima cena di Julie, saltano naturalmente all'occhio differenze clamorose. Mentre Cristo dispensa i cibi senza però toccarne lui stesso, Julie mangia da sola, senza distribuire o perlomeno invitare gli altri a servirsi. In effetti, qui non si tratta soltanto di un'imitazione dell'ultima cena biblica. Il gesto di Julie implica infatti anche una contravvenzione all'ordinamento di vita e di alimentazione di Clarens. Si era già parlato della morigeratezza di Julie in fatto di cibi e della sua dieta, prevalentemente vegetariana in quanto più adatta a donne e bambini. Non vegetariana in senso stretto, però, come sottolinea l'accento alla sua predilezione per il pesce. Mentre Rousseau assegna la dieta vegetariana alle donne e la carne e il vino agli uomini, il pesce sembra assumere nel suo ordinamento alimentare una posizione intermedia, e acquista quindi anche una pericolosa ambivalenza: in un siffatto sistema, infatti, ogni mescolanza è tabù, dal momento che implica una minacciosa e incontrollabile promiscuità (cfr. sopra)⁴⁸. E così il pesce – come vivanda ambivalente e simbolo cristologico – segnala la posizione mediatrice di Julie. Lei stessa si trova, a ben vedere, al confine tra una condotta di vita maschile e una femminile, tra un'*ars vivendi* d'impronta razionale e una di propensione sentimentale.

Ma bevendo anche del vino puro, Julie rivendica per sé un privilegio inequivocabilmente maschile. Come il pesce, anche il vino costituisce in Rousseau un simbolo estremamente polivalente⁴⁹. I suoi effetti possono illustrare gli eccessi nocivi della sensualità, ma anche la genuina (perché disinibita) espressione delle emozioni. Per la sua vicinanza all'esaltazione emotiva, l'ebbrezza provocata dal vino può anche essere messa in relazione con un linguaggio o una scrittura incontrollati, espressivi, nati sotto il dettato della passione. In maniera complementare, l'acqua viene associata

nell'episodio della sua gita in barca in compagnia dell'ex amante. Quando l'imbarcazione è in balia della tempesta, Julie porge a Saint-Preux e ai rematori del vino mischiato con acqua. Giunti felicemente a riva, i gitanti cucinano e mangiano il pesce appena pescato: Julie stessa lo assaggia appena e fa in modo di distribuirne la maggior parte ai rematori (NH, pp. 516 segg.). Questo episodio contiene dunque diffuse allusioni all'uscita in barca di Cristo con gli apostoli e alla tempesta durante la quale egli tranquillizza i compagni spaventati; e anche al miracolo della moltiplicazione dei pani e dei pesci.

(47) «La vertu qui nous sépara sur la terre, nous unit dans le séjour éternel» (NH, p. 743).

(48) Al complesso valore simbolico del pesce nella *Nouvelle Héloïse* ha accennato anche J.-L. GUICHET (*Rousseau l'animal et l'homme. L'animalité dans l'horizon anthropologique des Lumières*, Paris, Les Éditions du Cerf, 2006, pp. 375 segg., 415 segg.). Nella sua acuta analisi Guichet rileva che, mentre l'uccello – nell'immaginario rousseauiano simbolo per eccellenza della libertà – viene asso-

ciato a Julie una sola volta, a simbolizzare i suoi sentimenti materni, il pesce appare in uno stretto legame con la sua figura, raffigurando da una parte la prigionia di Julie (i pesci nel giardino dell'*Élysée*, scampati alla cucina, ma prigionieri nello stagno), e dall'altra in quella sensualità rimossa a cui la donna non ha del tutto rinunciato. In questa luce sembra del tutto logico che, nell'atto sovversivo dell'Ultima Cena, Julie rifiuti il pollo offertole dal medico per scegliere il pesce!

(49) I concetti di «simbolo» e «simbolismo» mi paiono, per quanto concerne il valore significativo dei cibi nella *Nouvelle Héloïse* (e anche in relazione al linguaggio figurato dell'ermeneutica biblica) più appropriati di quelli di «metafora» e «metaforica», dato che nel caso di questi cibi si tratta sempre di una «empiria che viene rappresentata» (trad. mia da G. KURZ, *Metapher, Allegorie, Symbol*, Göttingen, Vandenhoeck & Ruprecht, 41997, qui p. 73). L'idea del nutrimento compare invece in senso puramente metaforico laddove Julie scrive della propria «ame avide» (cfr. nota 23).

positivamente con il principio della moderazione e dell'autocontrollo, negativamente però con la dissimulazione (dei propri sentimenti) e con il calcolo razionale.⁵⁰ Chiedendo inizialmente solo un po' di vino annacquato, Julie mostra forse il desiderio di non trasgredire troppo manifestamente alle convenzioni. Eccitata dal vino, diventa loquace, anche se le sue chiacchiere rimangono nei limiti del ragionevole, per lo meno secondo Wolmar, che descrive la scena (NH, p. 732)⁵¹. Nella sua ultima lettera, però, scritta *prima* dell'ultima cena (NH, p. 720) per confessare a Saint-Preux che non ha mai cessato di amarlo, Julie aveva parlato chiaro e senza 'annacquare' la situazione. La sua ultima ora è perciò quella della pura 'verità', in cui trasgredisce al precetto di sobrietà e di silenzio che regola Clarens. In questo senso, l'ultima cena di Julie è un atto sovversivo: la protagonista assume dei cibi ai quali fino a quel momento aveva rinunciato, e rivendica il diritto di autodeterminazione del proprio parlare e agire.

A dispetto di questa possibile interpretazione, il simbolo del vino è inficiato da un'irriducibile opacità. Non si tratta infatti di un vino qualsiasi, ma di una bottiglia di produzione locale, che lei ha perfezionato con particolari accorgimenti e impreziosito con una fantasiosa denominazione esotica (NH, p. 552). Come Cristo, Julie padroneggia l'arte di nobilitare le bevande, ma il suo vino non è del tutto sincero; è un surrogato dei più costosi prodotti esteri e soddisfa in questo senso il principio di economia di Clarens. D'altra parte, però, sta in clamoroso contrasto con il precetto di trasparenza: una contraddizione che curiosamente non viene in alcun modo tematizzata nel romanzo.

In compenso, almeno uno dei personaggi ha indubitabilmente compreso il significato eucaristico del pasto di Julie. All'esortazione di Cristo agli apostoli di celebrare in futuro il pasto comune come un atto di commemorazione, si attengono infatti anche i superstiti abitanti di Clarens. Dopo la morte di Julie, sua cugina Claire è assalita da una profonda malinconia, che si manifesta in primo luogo nel rifiuto di mangiare (NH, pp. 738 segg.). Per curarla, Wolmar ricorre infine a metodi drastici: fa vestire la figlia di Claire, Henriette, come Julie e le fa recitare il ruolo della padrona di casa. Henriette, molto compresa della sua parte, offre una vivanda a Claire, che comincia a divorarla con tale avidità da rischiare prima il soffocamento e poi una pericolosa indigestione (NH, p. 739): Claire, da sempre in un rapporto di dipendenza da Julie, cerca di assimilare la defunta con un atto di autodistruzione. Ma l'eccesso alimentare

(50) L'idea di trasporre la coppia antagonista vino-acqua della *La Nouvelle Héloïse* alla sfera del linguaggio proviene da É. FOUGÈRE (*Le vin dans "La Nouvelle Héloïse"*, in: «Dix-huitième siècle» 29 (1997), pp. 199-210). Fougère fa notare il latente paragone dello stile di scrittura dei due amanti con lo stato di ebbrezza provocato dal vino: «Ainsi existe-t-il un langage de la passion opposé à celui de la raison, bien que tous deux appartiennent à la nature, comme l'ivresse lyrique de l'hymne s'oppose à la sécheresse rhétorique d'une froide éloquence» (ivi, p. 201). Al contempo il vino, in quanto produttore di una spontaneità non simulata, sarebbe un possibile intermediario che indica una via di ritorno indiretta alla natura originaria, attraverso la cultura; in tal modo assolverebbe la medesima funzione del romanzo: «À la ressemblance d'un art dénaturé comme le roman, une boisson telle que le vin remplit la condition idéale d'un objet de médiation qui, miroir d'une société frêlée, peut aussi représenter l'alternative d'un retour indirect aux valeurs primées par la pure nature. Car si l'alcool soustrait le buveur à la raison (donc à la société), il ramène, parce qu'issu d'elle, à

la nature en-deça, partant, à une forme de sincérité inconnue», *ibid.*

Secondo Rousseau, la lingua è per sua natura emozionale (e quindi anche inebriante), la sua indole di per sé poetica; il «parlare non-poetico» è visto da lui come una «forma difettosa, degenerata del linguaggio umano» (trad. mia da R. WILHELM, *Die Sprache der Affekte. Jean-Jacques Rousseau und das Sprachdenken des «siècle des Lumières»*, Tübingen, Narr, 2001, qui p. 218).

(51) L'effetto disinibitorio del vino stimola quindi a un chiacchiere innocuo, che è esente da dissimulazioni ma che d'altra parte non porta nemmeno alla luce delle verità nocive. Rousseau ha più volte stilizzato nelle proprie opere una simile ingenua loquacità come forma ideale di comunicazione, in cui il parlare non serve allo scambio (nel senso di un baratto controllato) di informazioni. La totale mancanza di riserbo dei locutori, infatti, fa sì che essi parlino a briglia sciolta. Non ha pertanto luogo un'interazione comunicativa, nel corso della quale un'informazione viene trasmessa in cambio di un'altra, bensì una totale, vicendevole apertura: una comunione del discorso.

non va interpretato solo come un'anticipazione di posteriori intuizioni freudiane (i disturbi alimentari come sintomi di una fallita elaborazione del lutto). L'azione di Claire obbedisce anche alla logica del «Prendete e mangiate, questo è il mio corpo», e ripropone quindi elementi di quell'inquietante teofagia cristiana che sta necessariamente in contrasto con il deismo illuminato di Clarens; la sua bulimia sottolinea inoltre il fallimento definitivo della dietetica alimentare.

L'ultima cena di Julie può pertanto essere interpretata da un lato come un'asctica *imitatio Christi*, dall'altro come una rottura con l'ordinamento di Clarens. Ma è ipotizzabile anche una terza chiave di lettura: che il gesto di Julie contenga un messaggio per il lettore della *Nouvelle Héloïse*. Come vorrei illustrare qui, tramite il nutrimento simbolico (pane, pesce e vino) l'autore suggerisce cioè un certo atteggiamento ricettivo.

Già nella sua *Seconde Préface* alla *Nouvelle Héloïse* Rousseau aveva introdotto il tema della dietetica letteraria. La pericolosa droga della lettura, sospetta sia a lui che ai suoi contemporanei illuministi, può in determinate condizioni agire da farmaco, a patto che il romanzo, invece di illudere i lettori con il miraggio di un'irrealizzabile esistenza privilegiata, renda loro appetibile la loro condizione reale (NH, pp. 19-21). Di questo effetto benefico godono però solo gli abitanti della campagna, che hanno conservato una fondamentale ingenuità ricettiva e il cui malessere si esprime essenzialmente nel fatto che trovano noioso l'ambiente rurale e sognano di partecipare alla vita di città (NH, p. 19). Ma allora non sarebbe bastato presentare a questi lettori solo la seconda parte del romanzo – l'idillio virtuoso di Clarens? Perché raccontare anche lo sbandamento peccaminoso di Julie, la sua storia d'amore con Saint-Preux?⁵² A questa obiezione «R.» risponde citando i versi del Tasso:

Così all'egro fanciullo porgiamo aspersi
Di soave licor gl'orli del vaso;
Succhi amari ingannato in tanto ei beve,
E dall'inganno suo vita riceve (NH, p. 17).

Come il giovinetto malato del Tasso, il lettore deve dapprima essere blandito con la dolcezza delle trame romanzesche tradizionali (l'amore proibito di Julie). Poi gradualmente, senza accorgersene, finirà per accettare anche la morale amara (il superamento dell'amore sensuale mediante la virtù). La dietetica letteraria rousseauiana prescrive al lettore una pozione agrodolce: la stessa che Julie nel corso del romanzo beve fino all'ultima goccia, prendendo progressivamente le distanze dalla sensualità e aderendo ai precetti del sentimentalismo etico. In questo modo le sue parole: «On m'a fait boire jusqu'à la lie la coupe amère et douce de la sensibilité» (NH, p. 733) contengono *anche* un riferimento esplicito al programma dietetico del romanzo⁵³. Se questo poi troverà nell'epilogo un'effettiva realizzazione, è ovviamente un'altra questione. Per quanto concerne Julie, l'amara medicina non sembra aver ottenuto l'effetto desiderato, visto che all'appagamento di un'esistenza virtuosa in campagna, preferisce la fuga in un immaginario aldilà. La pozione bevuta da Julie ha un effetto ambivalente: inizialmente medicinale, finisce per diventare una droga.

(52) Rousseau fa dire al suo editore fittivo: «Ayant à montrer des gens raisonnables, pourquoi les prendre avant qu'ils le soient devenus?» (NH, p. 17).

(53) L'analogia vino-romanzi è inoltre resa esplicita dalle parole del medico, che ormai non ritiene pericoloso soddisfare l'«appetit» della donna mo-

rente – appunto perché sa che Julie non ha comunque più nulla da perdere (NH, p. 730). Similmente nella *Seconde Préface* si dice: «Une honnête fille ne lit point de livres d'amour. Que celle qui lira celui-ci, malgré son titre, ne se plaigne point du mal qu'il lui aura fait: elle ment. Le mal étoit fait d'avance; elle n'a plus rien à risquer» (NH, p. 23).

Il motivo (e la funzione) della medicina agrodolce, tuttavia, coincide solo in parte con quello dei cibi eucaristici. Per comprenderne il significato, si dovrà ritornare sull'ordinamento nutrizionale di Rousseau, che accanto al principio della rigida separazione, ne prevede un altro: quello della progressione. Rousseau lo illustrerà esaurientemente solo nell'*Émile*, descrivendo l'evoluzione alimentare del bambino (maschio) dal latte ai cibi solidi e in età adulta, dalla dieta vegetariana alla carne e alle vivande piccanti («alimens succulens»)⁵⁴. L'idea implicita è che solo il maschio adulto sia in grado di fare un uso corretto di generi voluttuari pericolosamente stimolanti come la carne e il vino. Già il passo tratto dal *Morceau allégorique* («c'étoit du lait pour les enfans et du pain pour les hommes») qui citato nella sezione I, ha messo in evidenza la familiarità di Rousseau con il simbolismo alimentare dei testi biblici. E la sequenza dei cibi presentata nell'*Émile* risponde anche con una certa esattezza alla gradazione che caratterizza il simbolismo dell'ermeneutica biblica. Da modello esemplare può fungere una prefazione alle *Allegoriae in sacram Scripturam* medievali, in cui il progressivo avanzamento dal senso letterale, attraverso quello allegorico e morale, fino all'interpretazione anagogica delle Scritture, viene paragonato al passaggio graduale da un'alimentazione a base di latte al successivo consumo di pane e vivande saporite, e infine di vino:

Mater quippe Sapientia per hos adoptionis filios pascit, conferens incipientibus atque teneris potum in lacte historiae; in fide autem proficientibus, cibum in pane allegoriae; bonis vero et strenue operantibus [...] satietatem in sapida refectioe tropologiae; illis denique qui et ab imis per contemptus terrenorum suspensi, et ad summa per coeleste desiderium sunt provecti, sobriam theoricæ contemplationis ebrietatem in vino anagogiae⁵⁵.

Sia nella *Nouvelle Héloïse* che nell'*Émile*, il latte e il pane vengono ripetutamente citati come alimenti dell'infanzia e delle donne. Per quanto concerne le vivande piccanti, colpisce la sorprendente concordanza tra il testo medievale e l'argomentazione rousseauiana nell'*Émile*: in ambedue i casi la «sapida refectio» ovvero gli «alimens succulens» sono esplicitamente messi in relazione con un'impegnativa attività (intellettuale). Salta inoltre all'occhio che il cibo saporito – al contrario degli altri tre alimenti – rappresenta una categoria relativamente ampia. Nell'ermeneutica biblica medievale al suo posto compare occasionalmente anche il miele⁵⁶. Rousseau, che assegna il dolce alle donne e ai bambini, pensa piuttosto alla carne e alle vivande piccanti. Per il vino, invece, ritroviamo una chiara concordanza: è la bevanda delle menti mature; ma secondo il testo medievale è anche il nutrimento di coloro che disprezzano la vita terrena e rivolgono le proprie aspirazioni esclusivamente alla sfera celeste. Anche gli effetti sono paragonabili: alla «sobria ebrietas» corrisponde il «babiller [...] sensément» di Julie (NH, p. 732), il suo chiacchericcio pur sempre ragionevole – o il «sensément» potrebbe celare addirittura un'allusione ad un senso più profondo, forse un significato che non è accessibile appunto alla ragione, ma piuttosto alla sensibilità immaginativa?

(54) «Un homme épuisé de travail, de soucis, de peines, a besoin d'alimens succulens qui lui portent de nouveaux esprits au cerveau; un enfant qui vient de s'ébatre a besoin d'une nourriture abondante qui lui fasse beaucoup de chile» (E, p. 409).

(55) Cit. da K. LANGE, *Geistliche Speise. Untersuchungen zur Metaphorik der Bibelhermeneutik*, in: «Zeitschrift für deutsches Altertum» 95 (1966), pp. 81-122, qui p. 85.

Sullo sfondo dell'ermeneutica biblica medievale l'ordinamento alimentare di Rousseau acquista un'ulteriore dimensione. Non pare più soltanto espressione di una pratica di vita illuministica, e neppure semplice applicazione di una dietetica letteraria. I cibi acquistano invece un significato simbolico-spirituale, che attesta il grado di maturità morale dei consumatori. Se dunque, poco prima di morire, Julie mangia il pane del senso allegorico, il pesce del senso tropologico e beve il vino del senso anagogico, ciò significa che ha raggiunto un più alto, trascendente livello di sapienza, che le permette di porsi al di sopra del consueto regolamento terreno in fatto di alimentazione.

Al posto della regola di vita di Clarens emerge un altro sistema, in cui la triade di raziocinio, emotività e sensualità viene sostituita da un ordinamento trascendente: il suo sommo principio non è la ragione pratica e illuminata, bensì una sobria ebbrezza («sobria ebrietas») ultraterrena. Ciò starebbe a significare che a conclusione del romanzo l'autore mira a consolidare l'aspettativa religiosa di un aldilà come antitesi dell'ottica illuministica? È improbabile, dato che Rousseau prende in considerazione la dottrina dei quattro significati scritturali non da teologo ma da poeta. Egli non postula quindi un'equazione di senso ed essenza⁵⁷, per cui la presenza dei cibi spirituali dovrebbe garantire l'effettiva riuscita dell'opera di mediazione svolta da Julie, ponendo fine una volta per tutte al tormentoso conflitto tra intelletto ed emozione, tra le leggi del cuore e quelle della ragione, tra il diritto di dichiarare apertamente i propri sentimenti e l'obbligo di mascherarli. Lungi dal presupporre una simile coincidenza, la comprensione poetica rousseauiana constata invece il divario che intercorre tra il desiderio e la sua realizzazione, tra i simboli e la loro concretizzazione. Esclusa per il momento l'equazione di senso ed essenza, si tratterà piuttosto di un procedimento di rinvio e dilazione⁵⁸.

Ma l'accento al nutrimento spirituale in forma di pane, pesce e vino contiene anche un'indicazione ermeneutica per il lettore. La presenza simbolica dei tre sensi traslati lo invita prima di tutto a prescindere da una lettura meramente letterale (per la quale nel pasto di Julie manca il corrispettivo)⁵⁹. Solo sul piano traslato Julie può essere percepita come figura cristologica e mediatrice tra le diverse facoltà umane. E soltanto a questo punto si rivela al lettore il significato più profondo della sua morte. A livello romanzesco essa equivale a un atto di abdicazione e dilazione: Julie rinuncia alla concreta realizzazione in vita dei propri desideri frustrati e si affida a una consolatoria posticipazione nell'aldilà della sua storia d'amore con Saint-Preux. Ma a livello

(56) Lange, *ivi*, p. 86.

(57) All'analisi di questo differente trattamento dei cibi eucaristici pane e vino dal punto di vista teologico e letterario si dedica lo stimolante studio di J. HÖRISCH sulla tematica dell'Ultima Cena presso vari poeti e filosofi tedeschi (Gottfried v. Straßburg, Kant, Goethe, Hegel, Hölderlin, Nietzsche, Trakl, Mann): J. HÖRISCH, *Brot und Wein. Die Poesie des Abendmahls*, Frankfurt, M., Suhrkamp, 1992.

(58) Troppo armonizzante appare invece la lettura di R. GRIMSLEY (*Emotion and Morality*, in R. G., *Jean-Jacques Rousseau*, Sussex, The Harvester Press, 1983, pp. 71-89). Lo studioso ritiene fuor di dubbio la religiosità di Julie e l'autenticità (pur non esente da qualche forzatura) del suo risveglio alla fede durante lo spotalizio (*ivi*, pp. 78 segg.). Grimsley ammette che la morte di Julie sia abbastanza simile a un suicidio (*ivi*, p. 87), ma malgrado ciò la vede come perfetto compimento della sua esperienza religiosa: «for Julie feels impelled to move on to a

religious experience which cannot find satisfaction in the life immediately available to her but requires the ultimate reality of life-after-death» (*ivi*, p. 88). Il fatto che proprio l'ateo illuminato Wolmar venga in un caso esplicitamente paragonato a Dio, non rappresenta secondo Grimsley una contraddizione; ciò si spiegherebbe invece con l'intenzione di Rousseau di impiegare questo personaggio (suggerendone anche l'eventuale conversione) per «reconcile the *dévots* and the *philosophes*» (*ivi*, p. 81).

(59) Ma Rousseau modifica lievemente il significato dei cibi ermeneutici, quando poco dopo, per bocca di Julie, equipara il bicchiere di vino al calice della sensibilità. La suprema forma spirituale di lettura sarebbe allora non, o non solo, quella che considera la realtà dalla prospettiva anagogica, ma la percepisce attraverso l'organo della sensibilità (morale). Ciò significherebbe però che alla fine del romanzo la sensibilità assurge al rango di supremo organo di conoscenza.

metapoetico ciò significa che il tentativo di mediazione può avvenire al massimo sul piano dell'immaginazione letteraria, e più precisamente sotto forma di anagogia, differendone la realizzazione su un futuro livello di concretizzazione.

Riassumendo brevemente i risultati della presente ricerca, possiamo concludere quanto segue. Nel romanzo *La Nouvelle Héloïse* Rousseau tenta di risolvere in via letteraria il conflitto tra un progetto di vita improntato al razionalismo illuministico e le esigenze di una sensibilità emotivo-sensuale. La protagonista funge qui da mediatrice, che inizialmente svolge la sua opera di armonizzazione all'insegna della limitazione e della separazione, tentando cioè di salvaguardare i diritti di ciascuna delle facoltà antagoniste mediante una rigorosa separazione delle rispettive sfere di competenza (distinte regole di vita per uomini e donne, separazione di attività pratica e preghiera, etc.). A tal fine Julie si richiama a una concezione illuministica che abbina la dietetica degli antichi a una religiosità orientata al pragmatismo. La sua ragione è totalitaria nella misura in cui reprime gli aspetti irrazionali, immaginativi, escatologici della fede e ammette solo ciò che serve alla realizzazione di un paradiso *terrestre*. Alla fine del romanzo, tuttavia, il principio della separazione e della razionalità pragmatica viene sostituito da quello della mescolanza e della trasgressione. Julie appare come una figura cristologica, che rifiuta la distinzione tra regola di vita razionale e immaginazione sentimentale e preannuncia al suo amante la realizzazione ultraterrena dell'agognato congiungimento amoroso. Come principio antitetico dell'*ethos* antico, la religiosità sentimentale accoglie integrandoli proprio gli aspetti irrazionali, inspiegabili e passionali (nella doppia accezione del vocabolo) della fede: il sacrificio di Cristo, il mistero dell'eucarestia. Quest'ultimo viene addirittura indebitamente stravolto dallo sconcertante comportamento di Claire. Ma la promessa di Julie resta vincolata al principio di un'infinita dilazione, di modo che tanto il progetto di Clarendon, che la programmatica esplicita del romanzo (la letteratura come medicina), risultano in conclusione irrisolti. Presupponendo tra la ragione illuministica e la sensibilità virtuosa una competizione simile a quella che vede a confronto le figure emblematiche di Socrate e Cristo, la conclusione consiste nella demistificazione di entrambe⁶⁰.

Il tentativo di conciliazione di Rousseau non sfocia pertanto in un postulato teologico della coincidenza di senso ed essenza, ma presenta piuttosto la funzione mediatrice della letteratura come un interminabile procedimento di rinvio a un senso che continua a sottrarsi.

CHRISTINE OTT

(60) Un tale rapporto di superamento, e non di complementarità, è sostenuto da R. WARNING: «[...] evidentemente la sensibilità non sta semplicemente a compensare i deficit dell'illuminismo filosofico. Essa estende piuttosto la propria indagine oltre i confini di questo [...] indicando allo scibile

dei limiti di fronte ai quali la razionalità illuminista deve capitolare [...]» (*Einige Hypothesen zur Frühgeschichte der Empfindsamkeit*, in: S. NEUMEISTER (a cura di), *Frühbäufklärung*, München, Fink, 1994, pp. 415-423, qui p. 423).