

IL ROUSSEAU DI AUGUSTO DEL NOCE¹

(Roberto Gatti)

1. Rousseau “totalitario”?

Mi aggancio ad alcuni accenni e considerazioni che sono state fatte da altri relatori a proposito dell'interpretazione che Del Noce fornisce di Jean-Jacques Rousseau.

Ne *Il problema dell'ateismo*, Del Noce sintetizza il concetto tipicamente moderno di "Rivoluzione" e rileva che con esso si deve intendere "una categoria ideale cui si giunge attraverso un processo filosofico". "Significa -precisa Del Noce- la liberazione, per via politica, dell'uomo dall' 'alienazione' a cui si trova costretto dagli ordini sociali sinora realizzati e che ha la sua radice soltanto nella struttura di tali ordini. Importa perciò la sostituzione della politica alla religione nella liberazione dell'uomo, dato che il male è conseguenza della società, diventata soggetto di imputabilità, e non di un peccato originale". L'elemento cruciale va individuato nella "*correlazione tra l'elevazione della politica a religione e la negazione del soprannaturale*". In questo contesto, la Rivoluzione, "con la maiuscola e senza plurale, è quell'evento unico, doloroso come i travagli del parto [...] che media il passaggio dal regno della necessità a quello della libertà [...]; che genera un *avvenire* in cui non ci sarà più nulla di simile alla vecchia storia; che, in ciò, è la risoluzione del mistero della storia"².

Nell'interrogarsi sull'origine di questa idea di “Rivoluzione”, Del Noce la rinviene in un "particolare aspetto" del pensiero di Rousseau, la cui originalità sarebbe da individuare non solo nella negazione del peccato originale, ma nel fatto che tale negazione si accompagna -come mai era avvenuto in passato- "all'idea della possibilità di un ordine nuovo secondo natura". Precedentemente, invece, il rigetto del dogma della caduta originaria, era avvenuto in connessione con l'"idea delle religioni utili per mantenere l'ordine sociale esistente"³.

Il nuovo concetto di "Rivoluzione" conosce successivamente un essenziale incremento di significato e si va precisando nella prima metà dell'800, periodo in cui "si accompagna con il giudizio storico sull'incompiutezza della rivoluzione francese". In tale forma "si separa dall'idea di ritorno allo stato di natura e si collega con la precedente, già elaborata dall'illuminismo, idea di *progresso*, le filosofie della storia servendo come termine di mediazione". Si ha, quindi, "la compiutezza dell'idea di Rivoluzione quando la 'città ideale' appare come *risultato* della storia, dopo

¹ Ho avuto modo, ormai molti anni fa, di consultare le dispense del corso che Augusto Del Noce dedicò, nell'a.a. 1978-79, a Rousseau. Ne feci oggetto di un articolo che uscì in "1989. Rivista di diritto pubblico e scienze politiche". In occasione della pubblicazione a cura di Salvatore Azzaro di quelle dispense (La Scuola, Brescia 2016), ho ripreso, con numerosi cambiamenti e aggiornamenti, quel testo. Ringrazio il Prof. Giulio M. Chiodi per avermi dato la possibilità di attingere a quello scritto.

² A. Del Noce, *Il problema dell'ateismo*, Introduzione di N. Matteucci, Il Mulino, Bologna 1990⁴ (prima ed. 1964), pp. 361-362.

³ Ivi, p.362.

l'hegelismo, in Marx appunto". Si procede, quindi, "da un'iniziale negazione del soprannaturale all'ateismo radicale"⁴.

Del Noce precisa la posizione di Rousseau in questo itinerario mettendo in rilievo gli elementi che accomunano l'autore del *Contratto sociale* con la *philosophie* illuministica. Li rinviene nell'identità di vedute rispetto alla "cultura del passato" e soprattutto nella "riabilitazione [...] della natura umana", che comporta "la critica della situazione dell'uomo considerata in funzione del peccato originale". Da questi presupposti Del Noce trae la tesi del "pelagianismo" di Rousseau; aggiunge che si tratta della "forma più radicale del pelagianismo". Consiste nell' "affermazione di Dio, della libertà e dell'immortalità", accompagnate però dalla "negazione del peccato e della grazia". Come spiegare -sostiene Del Noce- il male, data la bontà originaria dell'uomo, se non per riferimento a uno stato artificiale di società?". Viene da sé che alla "liberazione religiosa" finisce per sostituirsi la "liberazione politica": "il problema del male subisce una trasposizione dal piano psicologico e teologico a quello politico e sociologico: i dogmi della Caduta e della Redenzione sono trasferiti sul piano dell'esperienza storica"⁵.

Le dispense del corso che Del Noce dedicò, nell'anno accademico 1978-'79, alla filosofia rousseauiana (ora in volume a cura di Salvatore Azzaro: Augusto Del Noce, *Rousseau. Il male, la religione, la politica*, La Scuola, Brescia 2016) consentono qualche approfondimento e permettono anche di sottolineare aspetti che integrano l'interpretazione tracciata ne *Il problema dell'ateismo*.

Due punti vanno prioritariamente posti in evidenza.

Il primo concerne l'analisi del concetto rousseauiano di "natura". A questo proposito Del Noce -riprendendo le tesi di Henry Gouhier⁶- precisa che, mentre prima di Rousseau, il concetto di "religione naturale" esprimeva la tendenza a conciliare le diverse opzioni di fede attraverso l'elisione di quanto le divideva -e dunque sorgeva, dopo la tragica esperienza della guerre di religione, per "motivi politici"-, nel filosofo ginevrino assume un senso diverso ed, anzi, opposto. Questo significato è analogo a quello della Grazia divina: come la grazia soccorre la natura umana decaduta a causa del peccato di Adamo, così la "natura" cui fa riferimento Rousseau offre la possibilità di salvezza per "l'uomo storico". In tal modo prende forma -osserva Del Noce, ancora sulle tracce di Gouhier- una peculiare accezione della caduta, che deve essere tenuta distinta sia dalla visione greca del male sia dalla concezione cristiana del peccato. La visione greca può essere esemplificata facendo riferimento al *Fedone* platonico, in cui il male è ricondotto alla prigionia dell'anima nel corpo; l'anima, peraltro, può liberarsi con le proprie forze da questa condizione, senza un aiuto soprannaturale. Nella concezione cristiana è assente il dualismo platonico tra anima e corpo: l'origine del male rinvia piuttosto al peccato originale, effetto di un cattivo uso della libertà. In

⁴ Ivi, pp.362-363.

⁵ Ivi, p.364.

⁶ H. Gouhier, *Nature et histoire dans la pensée de Jean-Jacques Rousseau*, "Annales de la Société J.J.Rousseau", 33 (1955); tr. it. in *Filosofia e religione in Jean-Jacques Rousseau*, a cura di M. Garin, Roma-Bari 1977, pp. 1-50.

tale concezione vale il principio che l'uomo, affetto dall'*infirmetas* conseguente al primo peccato, non può salvarsi da solo, ma necessita del soccorso della Grazia.

La posizione di Rousseau si contraddistingue per il fatto che in essa non si accetta il dualismo platonico, ma anche la concezione cristiana viene respinta. In questo caso, il peccato originale subisce una torsione in senso secolarizzante e non ha "carattere morale", ma "storico-fatalistico": l'uomo, uscendo dallo "stato di natura" e dando origine alla storia, ha imboccato una "falsa via"⁷ in cui è stato centrale il ruolo del caso e il carattere imprevedibile delle conseguenze di eventi e scoperte di cui era oggettivamente impossibile intuire gli sviluppi futuri (es. la scoperta del fuoco). Quindi, non c'è colpa, ma errore e, quindi, "la natura [...] dell'uomo è [...] restaurabile"⁸.

Discende da qui la considerazione secondo cui l' "opposizione fondamentale" presente nel pensiero rousseauiano è quella tra "natura" e "storia", che si deve intendere -precisa Del Noce- in rapporto alla contrapposizione che il pensiero religioso e la teologia del '500 e del '600 ponevano "tra grazia e natura". È legittimo paragonare il ruolo che, per Rousseau, svolge la "natura" nei confronti dell' "uomo 'storico'" a quella della grazia in relazione alla natura decaduta⁹. Viene, in tale prospettiva, a delinearsi il compito fondamentale della politica, che è quello di "riportare la natura nella società", cioè di "fare una società secondo natura"¹⁰. Nasce da qui anche la tesi del carattere *necessario* della rivoluzione, la quale costituisce la rottura che consente di iniziare una "nuova storia", "conforme a natura"; e si origina altresì l'idea dell' "impegno religioso" della politica, culminante nella "sostituzione della politica alla religione nella liberazione dell'uomo"¹¹. Qui, secondo alcuni interpreti (Del Noce cita Lester G. Crocker¹²), trova le sue basi il nucleo "totalitario" della filosofia politica di Rousseau. Robespierre, che di Rousseau si sente "interprete morale"¹³, darà forma emblematica a questa spiegazione del male e all'attribuzione di un ruolo salvifico (quindi, totalizzante) alla politica¹⁴.

Il secondo punto riguarda alcune precisazioni sul significato del peccato originale nel pensiero di Rousseau. Come Del Noce fa osservare, Rousseau ha "una sua nozione di peccato"¹⁵. Quest'ultimo consisterebbe -come si è accennato- nel fatto che l'uomo, coinvolto nella vicenda storica dopo l'uscita dalla condizione originaria, è andato, per così dire, *fuori strada*: non una *colpa*, quindi, sta all'origine dei mali dell'umanità, ma un *errore*, come tale riparabile. Sebbene venga smorzato l' "aspetto

⁷ A. Del Noce, *Rousseau...*, cit., p. 47.

⁸ Ivi, p. 99.

⁹ Ivi, p.50.

¹⁰ Ivi, p. 101.

¹¹ Ibidem.

¹² L. G. Crocker, *Il Contratto sociale di Rousseau. Saggio interpretativo*, tr. it. di P. Pasqualucci, S.E.I. Torino 1971. Il saggio è del 1968 (Press of Case Western reserve university, Cleveland).

¹³ A. Del Noce, *Rousseau...*, cit., p. 101.

¹⁴ Ibidem.

¹⁵ Ivi, p. 91.

morale" della caduta, quest'atto ha "conseguenze morali"¹⁶, dato che lo sbaglio di partenza della specie umana ha fatto sì che prendesse forma un processo di civilizzazione e di socializzazione tale da condurre progressivamente all'offuscamento della *bontà originaria*. Rousseau ricorre, a questo proposito, alla nota simbologia platonica della statua di Glauco¹⁷. Collocato in questa ottica, il pensiero di Rousseau appare a del Noce come l'esito estremo, ma in sé quanto mai indicativo e significativo, della "crisi interna della Controriforma"¹⁸, crisi che conduce alla "confluenza fra la teologia gesuitica e Pelagio". Tale confluenza che trova un punto di resistenza solo nel giansenismo di Port-Royal¹⁹. Riemerge qui la filiazione pelagiana della filosofia di Rousseau. Questi sostiene, infatti, che l'essere umano è in grado di salvarsi autonomamente ricorrendo al suo libero arbitrio. La società ha certamente rappresentato uno *snaturamento* dell'uomo; egli tuttavia può tornare alla situazione originaria o, meglio, edificare una convivenza che sia conforme alla "natura". Diviene chiara l'inversione che in Rousseau si produce rispetto a Lutero e che Del Noce sintetizza in una formula: "pelagianesimo che rompe col cristianesimo"²⁰. Mentre il conflitto tra Pelagio ed Agostino si svolge ancora "all'interno del cristianesimo", nel filosofo ginevrino si avrebbe uno "sviluppo estremo del pelagianesimo che arriva alla rottura col cristianesimo"²¹.

Malgrado gli aspetti fin qui evidenziati, un'interpretazione del pensiero di Rousseau che ne evidenzi unicamente l'apporto in direzione dell'origine della "democrazia totalitaria" non riesce a rendere conto per intero del significato della riflessione del filosofo ginevrino. Questa si svolge, infatti, come osserva Del Noce, nel segno di una sostanziale "ambiguità"²². È impossibile sottovalutare o considerare solo come un aspetto secondario e marginale quella parte della filosofia rousseauiana che è rivolta contro l'irreligione illuministica e che si sviluppa in direzione di un'apertura al trascendente. Quest'apertura evidenzia un'irriducibile sporgenza rispetto alla linea immanentistica che culmina nel messianismo rivoluzionario.

2. Religione e politica.

Del Noce -puntando l'attenzione sulla *Professione di fede del vicario savoiaro*- accenna, ne *Il problema dell'ateismo*, a un possibile accostamento tra Descartes e Rousseau: "È nota la tesi che presenta il pensiero cartesiano come una diga contro l'irreligione. Se consideriamo il pensiero di Rousseau nell'angolo della *Profession de foi*, esso ci appare come una seconda diga, costruita contro gli stessi avversari, dopo che quella dei tre grandi del pensiero religioso francese del '600 Cartesio Pascal

¹⁶ Ibidem.

¹⁷ Cfr. J.-J. Rousseau, *Discours sur les origines et les fondaments de l'inégalité parmi les hommes*, in *Oeuvres complètes*, sous la direction de B. Gagnebin-M. Raymond, Gallimard, Paris 1964-'95, v. III, p. 122.

¹⁸ A. Del Noce, *Rousseau...*, cit., p. 91

¹⁹ Ibidem.

²⁰ Ibidem.

²¹ Ivi, pp. 91-92.

²² Ivi, p. 43.

Malebranche, appariva erosa; forma di pensiero religioso che si manifesta dopo accettate le critiche che l'illuminismo aveva mosso a quella prima direzione, in quanto metafisica e in quanto connessa con orientamenti teologici"²³. Del Noce mette l'accento sulla "simmetria" tra i due momenti dell'opposizione all'irreligione rappresentati da Descartes e da Rousseau: "come Cartesio aveva rovesciato il dubbio dei libertini, così Rousseau rovescia il senso di quel richiamo alla natura che era stato proprio dei *philosophes*; mentre questi avevano pensato a un appello contro gli errori dell'infanzia, contro gli scrupoli della morale sociale [...], per Rousseau la voce della natura si confonde con un istinto divino che opera la distinzione infallibile del bene e del male, che insegna che la giustizia è immutabile ed eterna, che tutto non finisce con la vita, e che l'immortalità dell'anima, ristabilendo l'ordine, giustifica la Provvidenza"²⁴.

Anche in questo caso il riferimento al corso universitario già ricordato può contribuire a una migliore comprensione di alcuni aspetti del pensiero delnociano relativamente al problema della religione di Rousseau.

Si tratta innanzitutto, per Del Noce, di un teismo che si aggancia alla religione riformata quale si era sviluppata tra la fine del '600 e la prima metà del '700. Questo teismo mantiene il riferimento alla trascendenza, pur criticando e rifiutando la dimensione del "soprannaturale"²⁵ che, nella religione cristiana, si associa ai dogmi della Trinità, dell'incarnazione, della redenzione. Elementi costitutivi del teismo rousseauiano sono:

- il primato dell'esame razionale delle Scritture, il quale comporta che ogni dogma eccedente la ragione non può essere accettato;
- l'enfasi posta sulla funzione morale della religione e la conseguente tesi che debba essere considerato secondario e accessorio ogni dogma che non riguardi la promozione della vita virtuosa;
- la riabilitazione della natura, che perviene a far giudicare le facoltà naturali ("ragione" e "coscienza") come unico metro di misura per il giudizio su ciò che pretende, surrettiziamente, alla qualifica di "soprannaturale".

Viene, dunque, proposta, nello sviluppo dell'analisi delnociana, una collocazione storica del pensiero religioso di Rousseau: questi, muovendo dalla critica ai *philosophes*, si presenta come il rappresentante autentico dello spirito della Riforma. In sostanza, "un cristianesimo che si libera del soprannaturale" incrocia una posizione *philosophique* dissidente "che incontra la religione"²⁶. Tale collocazione viene ulteriormente precisata là dove Del Noce osserva che in Rousseau si può cogliere il congiungimento del "naturalismo di origine cattolico-molinista" e del "libero esame di origine protestante-razionalistica"²⁷.

²³ A. Del Noce, *Il problema dell'ateismo*, cit., p.363.

²⁴ Ibidem.

²⁵ A. Del Noce, *Rousseau...*, cit., p. 90.

²⁶ Ibidem.

²⁷ Ivi, p.92.

In sintesi, si profila una rottura, nello stesso tempo, con le religioni storiche e con l'irreligione, una rottura nella quale però si annidano gli elementi di un'ambiguità che segna da capo e a fondo la filosofia rousseauiana. Infatti, abbiamo l'antitesi rispetto allo scientismo materialistico, ma senza che ciò comporti un recupero del pensiero religioso del '600; pur rigettando l'antireligione dei *philosophes*, Rousseau fa suo il loro atteggiamento di radicale chiusura nei confronti delle religioni storiche.

Quest'ambiguità ha fatto sì che gli studiosi abbiano potuto vedere in Rousseau, con plausibili ragioni, talvolta un esponente tipico dell'illuminismo e altre volte un pre-romantico a tutti gli effetti. Soprattutto, ha creato le condizioni perché si dipartissero dalla sua filosofia politica e religiosa linee opposte, come quella che sfocia, per un verso, nel Terrore giacobino e, per l'altro, nella Restaurazione. Robespierre e Chateaubriand non hanno avuto difficoltà a indicare Rousseau come progenitore o, comunque, ispiratore di aspetti essenziali del loro pensiero e della loro azione. C'è quindi una "continuazione di Rousseau" sia nel giacobinismo che nello spiritualismo francese²⁸.

Il punto più importante concerne, però, la considerazione delnociana che, al di là delle tensioni interne che caratterizzano la posizione religiosa di Rousseau, il rinvio alla religione rimane comunque l'orizzonte entro il quale si iscrive la sua filosofia politica. E questa religione -espressa emblematicamente dal vicario savoiardo- evidenzia un'eccedenza irriducibile rispetto alla politica, in chiara antitesi rispetto al paradigma tipico del messianismo rivoluzionario. Rilievo particolare va dato, in questo caso, all'affermazione secondo cui la "religione naturale" di Rousseau, benché tale, "non cessa di essere religione"²⁹ e non è semplicemente una riduzione dell'elemento religioso a strumento della ragion di Stato³⁰. Precisa Del Noce che il dato essenziale di cui è necessario tener conto quando si affronta il problema della religione di Rousseau consiste nel fatto che non è l'elemento "politico", ma quello "religioso" a essere in primo piano.

Quindi, se si sta a questa interpretazione, non si può affermare che c'è in Rousseau un "primato della politica", giacché tale primato spetta alla religione della *natura* e del *cuore*³¹. A differenza di quanto accade nel "pensiero rivoluzionario", Rousseau esclude -lo abbiamo appena sottolineato- il "soprannaturale". Ma non esclude la "trascendenza"³²; è il riferimento alla trascendenza che, come mostra chiaramente l'andamento dell'*Emilio* nel quarto e nel quinto libro, introduce e fonda la riflessione sulla "società ben ordinata"³³.

Essenziale è l'affermazione delnociana secondo cui, come per Vico, anche per Rousseau non è possibile l'esistenza di uno Stato senza religione. Ad accomunare i due filosofi c'è l'opposizione all'idea della "città degli atei" sostenuta, com'è noto, da

²⁸ Ivi, p.44.

²⁹ Ivi, p. 51.

³⁰ Ivi, p.44.

³¹ Ivi, p. 92.

³² Ivi, p. 93.

³³ Per questa espressione cfr. J.-J. Rousseau, *Manuscrit de Genève*, in OC, III, p.289.

Bayle³⁴. La tesi che opera, in maniera decisiva, da elemento discriminante rispetto alla "religione secolare" è che non si dà Stato senza "moralità"; ma, per l'autore dell'*Emilio*, la "moralità è inscindibile dalla religione"³⁵. Lo stesso "legislatore" -snodo essenziale per la costituzione del "corps politique"- "non crea, nè approfitta della religione, ma la presuppone"³⁶. Nel capitolo dedicato alla "religione civile" Rousseau scrive che "allo Stato importa molto che ciascun cittadino abbia una religione che gli faccia amare i suoi doveri; ma i dogmi di questa religione non interessano né lo Stato né i suoi membri se non nella misura in cui si riferiscono alla morale e ai doveri che chi che la professa è tenuto ad assolvere verso gli altri"³⁷. Vi è pertanto -osserva Del Noce- un legame fra "religione e dovere" e, "mediatamente", tra "Stato e religione". L'aspetto fondamentale è, comunque, che la religione non viene risolta nella politica; quest'ultima, piuttosto, non potrebbe adeguatamente essere fondata senza il riferimento alla sfera religiosa, nella quale -come Rousseau più volte ricorda- va ricercata la base ultima della "virtù". Anche per questa via si torna alla tesi dell'eccedenza della religione rispetto alla politica e all'affermazione della priorità logica e assiologica della prima sulla seconda.

Nel ricordare le due interpretazioni dominanti della filosofia politica rousseauiana -quella "democratico-liberale" e quella "democratico-totalitaria"-, Del Noce osserva che i sostenitori di quest'ultima enfatizzano il rapporto tra Rousseau e il giacobinismo e pongono un'equivalenza totale tra la "religione civile" esposta nel cap. 8 del libro IV del *Contratto sociale* e la "religione secolare". Il fatto è -osserva Del Noce- che tale interpretazione, per i motivi accennati, non è accettabile o, almeno, non lo è se presentata nel modo in cui la propongono i suoi sostenitori, ai quali sfugge che la riflessione rousseauiana scorre non su un solo piano, ma su due piani, irriducibili l'uno all'altro: "Rousseau [...] rompe [...] con la tradizione, ma avversa al contempo il materialismo dei *philosophes* (con cui la rottura definitiva è del 1757). In lui abbiamo cioè un consenso e insieme una rottura radicale con l'Illuminismo. Vi è da un lato l'antitesi allo scientismo materialistico di quello che veniva chiamato allora il *Parti philosophique* (Voltaire, D'Alembert, Diderot, D'Holbach, Helvétius), ma senza ritorno al pensiero religioso del '600"³⁸.

3. Rousseau e Marx.

Se le cose stanno così, s'impone evidentemente una puntualizzazione in merito al rapporto tra Rousseau e Marx; Del Noce contesta la tesi secondo cui il primo potrebbe essere ridotto a "precursore" del secondo. Non c'è modo, osserva, per stabilire un passaggio, né "storico" né "dialettico", tra i due³⁹. A dividerli rimane il

³⁴ A. Del Noce, *Rousseau...*, cit., p.47.

³⁵ Ibidem.

³⁶ Ivi, p. 50.

³⁷ J.-J. Rousseau, *Du contrat social; ou Principes du droit politique*, in OC,III, p.468. Vedine le tr. it., con ampio apparato di note, a cura di R. Gatti, Rizzoli, Milano 2015⁵.

³⁸ A. Del Noce, *Rousseau...*, p. 47.

³⁹ Ivi, p.93.

"platonismo" del filosofo francese, non beninteso come "innatismo [...] delle idee" -dato l'evidente impianto anti-innatistico della gnoseologia di Rousseau- ma come "innatismo" della "coscienza"⁴⁰, facoltà che consente di accedere all'amore del *buono* e del *bello morale*. Osserva Del Noce che la differenza fondamentale tra Rousseau e Marx sta nel fatto che il secondo rinuncia "ad ogni valore etico nella fondazione della politica"⁴¹. Infatti, la rivoluzione subentra come effetto dello sviluppo impersonale delle leggi della storia; ogni riferimento al valore come base dell'azione rivoluzionaria (base esterna e quindi presupposta rispetto alla prassi rivoluzionaria stessa) sarebbe bollato, da un marxista coerente, come astratto e illusorio moralismo⁴².

Qui la presa di distanza dalla tesi di Talmon -che considera, com'è noto, Rousseau il progenitore più importante della "democrazia totalitaria"⁴³, storicamente incarnatasi nei regimi comunisti- è quanto mai netta ed esplicita: riguardo a questo punto cruciale, tra Rousseau e Marx c'è "discontinuità completa"⁴⁴.

4. Rousseau e Machiavelli.

L'idea del fondamento etico della politica, d'altra parte, segna una linea di demarcazione molto netta anche rispetto a Machiavelli. Del Noce considera estremamente significativa l'interpretazione crociana di Rousseau, la quale si basa proprio sull'espunzione dell'autore del *Contratto sociale* dall'ambito degli scrittori autenticamente politici appunto in ragione di quello che Croce considera il moralismo intellettualistico e declamatorio del filosofo ginevrino. Osserva Croce che, nella misura in cui Rousseau deve venir considerato come un autore che rimette in discussione e finisce per negare recisamente l'autonomia della politica dalla morale, egli va situato al di fuori della linea lungo la quale si può seguire, a partire da Machiavelli, il processo che conduce all'emergere del concetto moderno di politica. Per il Segretario fiorentino, la politica è attività dotata di una propria peculiare legalità ed è conforme unicamente alla logica dell'*utile* e della *forza*⁴⁵, logica che è l'essenza della *ragion di Stato*. Croce coglie nel segno per quello che riguarda la filosofia politica rousseauiana e nulla forse meglio della sua interpretazione -fa intendere Del Noce- consente di misurare l'eterogeneità delle idee di Rousseau rispetto alla tradizione del machiavellismo. Certamente, nell'ottica di Croce, l'inclusione tra gli scrittori politici di Machiavelli comporta, per coerenza, l'esclusione di Rousseau. Ma la questione è vagliare criticamente la concezione crociana della

⁴⁰ Ibidem.

⁴¹ Ibidem.

⁴² Ivi, pp. 93-94.

⁴³ Cfr. J. Talmon, *Le origini della democrazia totalitaria*, tr.it. di M.L. Izzo Agnetti, Il Mulino, Bologna 1967, pp.57-72.

⁴⁴ A. Del Noce, *Rousseau...*, cit., p. 94.

⁴⁵ Cfr. B. Croce, *Etica e politica*, Laterza, Bari 1973⁷, pp. 209-212.

politica, che è chiaramente debitrice di Machiavelli. Se è vero che la politica non può essere ricondotta a un rigorismo vacuo e declamatorio, altrettanto discutibile è la tesi che essa si debba ridurre solo alla forza. Il realismo radicale è altrettanto fuorviante del moralismo. Rousseau non ignora le necessità della forza come elemento necessario nella “società ben ordinata”, ma contemporaneamente rigetta l’utopismo moraleggiante e le “chimere”: basta pensare alla critica di cui è oggetto Bernardin de Saint-Pierre col suo astratto progetto di pace perpetua, in sé adatto a suscitare ammirazione, ma lontano dalla realtà dei rapporti di forza tra gli Stati e ignaro del ruolo dell’interesse che ognuno di essi ha per la sua integrità e la sua espansione⁴⁶.

4. Sull’“ambiguità” di Rousseau

L’elemento che permette di interpretare in modo appropriato la filosofia di Rousseau è quindi quella dell’*ambiguità*. Non riguarda solo il fatto che è possibile individuare, per così dire, due anime all’interno del suo pensiero. Da un lato, c’è l’anima *philosophique*, che condivide con l’illuminismo la condanna radicale della cultura tradizionale e la riabilitazione della natura umana in direzione apertamente anticristiana. Dall’altro, c’è l’anima religiosa, sia pur tesa ad attestare la validità di una religione puramente naturale e nella quale la risonanza interiore del sentimento prende il posto della fede intesa in senso cristiano, cioè in stretta connessione con la Grazia.

Invero, l’ambiguità finisce per investire la religione stessa di Rousseau nella sua interna configurazione.

Per un verso, infatti, questi riconosce la necessità della religione per la politica; si tratta di una religione considerata come fondamento della società giusta e non come mero strumento in mano al sovrano per ottenere l’obbedienza dei semplici, contrariamente all’idea che contraddistingue, ad esempio, in ambito illuministico, la posizione di Voltaire. Ma, per altro verso, arriva a riconoscere che l’unica vera religione, quella del vicario, non sembra idonea a garantire la stabilità dell’artificio politico. Ciò, innanzitutto, perché si tratta di una religione di tipo universalistico -e quindi incompatibile con l’imperativo dell’ “amor di patria”, inteso, come lo intende Rousseau fin dall’articolo *Economia politica*, come amore esclusivo per la terra di appartenenza, così forte da creare una rigida contrapposizione rispetto agli stranieri⁴⁷. Poi perché, conformemente alla sua essenza, è una religione che professa “l’indifferenza per il risultato”⁴⁸ e guarda invece all’intrinseca coerenza del comportamento, mentre la politica -come lo stesso Rousseau sottolinea più volte- chiede realismo, a prezzo altrimenti di rimanere inattiva contemplazione di astratte chimere, ciò che appunto è accaduto all’ingenuo Saint-Pierre, “predicatore” e non “politico”⁴⁹.

⁴⁶ Cfr. J.-J. Rousseau, *Jugement sur le Projet de paix perpétuelle*, OC, III, pp.592-600.

⁴⁷ J.-J. Rousseau, *Économie politique*, OC, III, pp.253-262.

⁴⁸ A. Del Noce, *Rousseau...*, cit., p. 99.

⁴⁹ J.-J. Rousseau, *Jugement sur le projet de paix perpétuelle*, OC, III, p.594.

Qui si apre un ulteriore fronte di analisi critica. Osserva Del Noce che Rousseau vuol essere un riformatore, sia religioso che civile. Se ne dovrebbe dedurre che nella società del *Contratto* "riforma religiosa" e "riforma politica" debbano coincidere e che la "religione dell'uomo" diventi anche quella del "cittadino"⁵⁰. In realtà, in questo scritto emerge uno sconcertante dualismo: la "religione politica (del cittadino)" non coincide con la "religione intima"⁵¹. Del Noce evidenzia che per Rousseau la religione è necessaria al buon ordine politico; ma la religione del vicario savoiano esposta nell'*Emilio* non sembra rispondere alle esigenze della buona società così com'è stilizzata nel *Contratto sociale*. Il dualismo che si viene così a configurare rende impossibile trattare Rousseau come un teorico della democrazia totalitaria, ma crea dei "problemi gravi"⁵². Infatti, viene dal ginevrino affermata, contemporaneamente, la necessità della religione per la politica e l'impossibilità che "la religione più perfetta e autentica", quella dell' "homme", possa veramente riuscire a creare la coesione spirituale dei "citoyens"⁵³.

La "religione civile" si spiega, a parere di Del Noce, proprio in virtù del fatto che è chiamata ad assolvere la funzione che la "religione naturale" non riesce ad adempiere. E la "religione civile" è una religione *politica* nella sua più intima essenza, poiché il "sovrano" stesso ne fissa gli articoli, conservando sempre la facoltà di escludere dalla cittadinanza coloro che non ne sottoscrivono i dogmi (esistenza della divinità, vita futura, felicità dei giusti e castigo dei malvagi, "santità" del contratto sociale e delle leggi)⁵⁴. Quindi, è legittimo affermare che "ci sono due Rousseau: quello della *Professione di fede* e quello della religione civile"⁵⁵. O, per dirlo in altri termini, esiste in Rousseau un "momento religioso" che è logicamente scisso sia dal "momento rivoluzionario" sia da quello "totalitario"⁵⁶; ma c'è anche un Rousseau che si muove lungo una via che conduce, se non al "totalitarismo in senso rigoroso", quanto meno al "pensiero rivoluzionario", in una prospettiva entro la quale "il totalitarismo finisce per essere lo sbocco"⁵⁷. La conclusione delnociana su questo punto è che si possono individuare in Rousseau "due religioni"⁵⁸. Se ci collochiamo nell'orizzonte della *Professione di fede*, abbiamo a che fare con un Rousseau fermo nel sostenere che la sua religione è la pura religione evangelica, liberata dalle incrostazioni della tradizione e della superstizione. Da tale punto di vista, Rousseau costituisce l'"ultimo anello" del processo iniziato con la Riforma, il cui intento dichiarato è di riportare gli uomini al cristianesimo originario. Se, invece, ci poniamo nella prospettiva della professione di fede civile, ci troviamo di fronte a una "religione politica", una sorta di "teologia politica"⁵⁹, che introduce una frattura radicale con il cattolicesimo, ma che "di fatto non può organizzarsi se non rompendo

⁵⁰ A. Del Noce, *Rousseau...*, cit., p.99.

⁵¹ Ivi, pp. 99-100.

⁵² Ivi, p. 101.

⁵³ Ibidem.

⁵⁴ Cfr. J.-J. Rousseau, *Du contrat social*, OC, III, p.468.

⁵⁵ A. Del Noce, *Rousseau...*, cit., p. 101.

⁵⁶ Ibidem.

⁵⁷ Ibidem.

⁵⁸ Ibidem e 103.

con tutte le religioni cristiane"⁶⁰. D'altra parte, Del Noce non accetta l'idea che i due diversi itinerari prefigurati nel pensiero rousseauiano possano essere spiegati ipotizzando uno sviluppo progressivo della riflessione del filosofo ginevrino, se non altro perché -com'è noto- vi è una sostanziale contemporaneità cronologica tra la stesura della *Professione di fede* e quella del *Contratto sociale*⁶¹. In realtà, si tratta di una "contraddizione" cui Rousseau "è costretto" dall'andamento del suo pensiero⁶². Ciò perché -se interpreto bene questo passaggio, semplicemente accennato nei testi cui ho fatto sin qui riferimento-, pur rimanendo nel filosofo ginevrino una forte influenza del momento religioso e un deciso e non equivoco accento sul tema della trascendenza, ciò nondimeno, muovendo dal rigetto del dogma cristiano del peccato originale, Rousseau priva la religione di una sua componente essenziale, cioè dell'aspetto legato al riconoscimento della costitutiva miseria umana originata dalla caduta. In tal modo finisce per non incontrare alcun ostacolo nell'attribuire la salvezza ai soli poteri umani e, in particolare, alla politica.

L'ambiguità del pensiero rousseauiano -come si è già accennato- ha fatto sì che da esso si siano potute dipartire due linee di sviluppo antitetico, ognuna delle quali ha potuto rivendicare, con qualche buon motivo, la sua coerenza con il lascito dell'autore del *Contratto sociale* e dell'*Emilio*: il giacobinismo, da un lato, e la rinascita spiritualistica nella Francia dell'800, dall'altro. In relazione a quest'ultima, Del Noce rileva che è possibile tracciare una "catena Rousseau-Maine de Biran-Lequier", che rinvia, *mutatis mutandis*, a quella "Cartesio-Pascal-Malebranche". Proprio a proposito di Maine de Biran, Del Noce osserva che mostrare il rapporto esistente tra questi e Rousseau può essere utile per mostrare la debolezza della tesi del "pascalismo di Biran" e, in generale, dello spiritualismo francese ottocentesco. Tale orientamento di pensiero condivide con Rousseau alcuni degli elementi essenziali che fanno della riflessione del ginevrino un percorso non lineare e che, dunque, gli impediscono -come accade alle "filosofie del teismo postulatorio" cui ha dato origine- di essere assunta come risposta efficace contro l'ateismo moderno nella sua forma di ateismo che sfocia nella sostituzione della religione con la politica⁶³.

5. In dialogo con Del Noce

Vorrei cercare, in quest'ultimo paragrafo, di sviluppare alcune osservazioni suggerite dall'interpretazione delnociana del pensiero politico e religioso di Rousseau. Intendo, in particolare, esplorare le implicazioni della definizione che Del Noce stesso dà del filosofo francese come di un "Pascal naturalizzato e pelagianizzato"⁶⁴.

⁵⁹ Ivi, p. 104. Il termine, riferito a Rousseau, era già stato usato da Sergio Cotta (*Teoria religiosa e teoria politica in Rousseau*, "Giornale di metafisica", 19 [1964], 1).

⁶⁰ A. Del Noce, *Rousseau...*, cit., p. 104.

⁶¹ Cfr. *ibidem*.

⁶² *Ibidem*.

⁶³ A. Del Noce, *Il problema dell'ateismo*, cit., pp. 364-365, n.

⁶⁴ A. Del Noce, *Introduzione a G. Lequier, Opere*, Zanichelli, Bologna 1968, p. 62.

Del Noce aderisce *in toto* alla tesi che vede nel filosofo ginevrino il teorico della *bontà naturale* e il sostenitore, di conseguenza, del carattere *esterno* del male. Non c'è dubbio, in effetti, che qui si debba individuare un elemento cruciale della filosofia rousseauiana. È lo stesso Rousseau, nella lettera a Christophe de Beaumont, a esplicitare sinteticamente la sua teoria dell'uomo *buono per natura*⁶⁵, presentandola come il vero e proprio elemento di autentica e rivoluzionaria novità contenuto nel "grande sistema" già annunciato nella Prefazione della seconda risposta a Bordes a proposito del *Discorso sulle scienze e sulle arti*⁶⁶.

Eppure, è forse limitativo affermare che questa sia *l'unica* soluzione proposta da Rousseau a proposito del problema costituito dall'origine del male. Anche sul punto in questione si registra in lui una marcata oscillazione, la cui analisi può essere utile per approfondire criticamente il senso e le conseguenze dell'ambiguità individuata da Del Noce pur se in relazione ad altri aspetti della filosofia del pensatore francese, come abbiamo visto.

Infatti, se posso esprimermi così, accanto al Rousseau che, riformulando in modo radicale il problema della teodicea, riporta il male alla "società" come a sua causa⁶⁷ c'è il Rousseau che lascia cogliere una sporgenza rispetto a questa riduzione del male alle dinamiche storico-sociali e per il quale, invece, la società viene a configurarsi non tanto come una *causa*, quanto come un'*occasione* del male. In tale contesto, la radice del male è piuttosto da individuare nell'interiorità dell'essere umano. Il filosofo ginevrino pone l'accento sulla costitutiva e ineliminabile tensione, nella *constitution humaine*, tra il *coté physique*, da un lato, e il *coté métaphysique e morale*, dall'altro. Aggiunge che l'uomo è dotato di una "liberté" della quale sovente abusa, preferendo l' "être sensitif" all' "être intelligent"⁶⁸. Si tratta, notoriamente, di uno dei temi centrali della *Professione di fede*, in cui, come già aveva osservato Masson, riemerge una traccia cristiana nel pensiero religioso di Rousseau. La traccia si fa molto chiara, appunto, là dove egli riconduce l'origine del male alle dinamiche dell'interiorità, rinviando alla dialettica della libertà alle prese con i richiami contrastanti dell' "anima" e del "corpo"⁶⁹. Che i rapporti sociali costituiscano

⁶⁵ "Le principe fondamental de toute morale, sur lequel j'ai raisonné dans tous mes Ecrits [...], est que l'homme est un être naturellement bon, aimant la justice et l'ordre; qu'il n'y a point de perversité originelle dans le coeur humain, et que les premiers mouvemens de la nature sont toujours droits" (in OC, IV, pp. 935-936).

⁶⁶ J.-J. Rousseau, *Préface d'une seconde lettre à Bordes*, OC, III, p.105.

⁶⁷ Per un'enunciazione emblematica di tale posizione cfr. la nota IX del *Discorso sulla disuguaglianza* (in OC, III, pp.202-208). Pur muovendo da diverse prospettive interpretative, accettano e cercano di accreditare questa tesi, com'è noto, E.Cassirer (*Il problema Jean-Jacques Rousseau*, tr.it., La Nuova Italia, Firenze 1948, poi più volte ristampato); J.Starobinski (*La trasparenza e l'ostacolo*, tr.it., Il Mulino, Bologna 1982 [idem]); H. Gouhier (*Filosofia e religione in Jean-Jacques Rousseau*, cit); J. Talmon (*Le origini della democrazia totalitaria*, cit.).

⁶⁸ Per una sintesi quanto mai efficace, cfr. J.-J. Rousseau, *Lettre à Christophe de Beaumont*, OC, IV, pp. 935 ss. (in particolare, p. 936)

⁶⁹ Cfr. J.-J. Rousseau, *Émile*, OC, IV, pp. 583-584, 586-588, 603-604. Il classico P.M.Masson (*La religion de Jean-Jacques Rousseau*, Slatkine, Genève 1970 [ristampa dell'edizione 1916], II Parte, pp.113-115 è sempre da tenere presente e sembra decisamente non invecchiare con il tempo). Come egli scrive: "Rousseau, qui semblera nier le péché originel, a une imagination trop chrétienne, trop

un'insidia e una sorta di acceleratore delle tentazioni cui l'uomo è esposto a partire da questo conflitto interiore è perfettamente accettabile come (parziale) spiegazione dell'insorgere del male sotto forma di disuguaglianza, conflitto tra gli egoismi, ingiustizia nelle relazioni sociali. Ma che questo conflitto e l'atto della scelta che deve in un modo o nell'altro risolverlo rinviino a un livello di profondità e a una dimensione irriducibili al contesto storico, sociale, ambientale, è altrettanto innegabile, almeno stando alle idee del vicario savoiaro, che costituiscono l'esplicitazione più sistematica dell'antropologia filosofica di Rousseau.

Non potendo evidentemente, in questa sede, approfondire il tema in modo particolareggiato, mi limito a rinviare a tre brani in cui il nesso tra dualismo anima-corpo e libertà, come nucleo intorno al quale si costituisce l'interpretazione del problema del male nella *Professione*, emerge con particolare evidenza:

- "En méditant sur la nature de l'homme j'y crus découvrir deux principes distincts, dont l'un l'élevoit à l'étude des vérités éternelles, à l'amour de la justice et du beau moral, aux régions du monde intellectuel, dont la contemplation fait les délices du sage, et dont l'autre le ramenoit bassement en lui-même, l'asservissoit à l'empire des sens [...]. En me sentant entraîné, combattu par ces deux mouvemens contraires, je me disois: non, l'homme n'est point un; je veux et je ne veux pas, je me sens à la fois esclave et libre; je vois le bien, je l'aime, et je fais le mal: je suis actif quand j'écoute la raison, passif quand mes passions m'entraînent, et mon pire tourment, quand je succombe, est de sentir que j'ai pu résister"⁷⁰.

-"Je ne connois la volonté que par le sentiment de la mienne, et l'entendement ne m'est pas mieux connu. Quand on me demande quelle est la cause qui détermine ma volonté je demande à mon tour quelle est la cause qui détermine mon jugement: car il est clair que ces deux causes n'en font qu'une, et si l'on comprend bien que l'homme est actif dans ses jugemens, que son entendement n'est que le pouvoir de comparer et de juger, on verra que sa liberté n'est qu'un pouvoir semblable ou dérivé de celui-là: il choisit le bon comme il a jugé le vrai, s'il juge faux il choisit mal [...]. Sans doute je ne suis pas libre de ne vouloir mon propre bien, je ne suis pas libre de vouloir mon mal; mais

familiarisée avec l'idée de la corruption de la nature, pour se pouvoir se représenter la vie de l'âme autrement que sous la forme d'un combat, et la mort sinon comme une délivrance. Et au moment même où le Vicaire nous assure que 'l'homme sera toujours bon sans peine', il vient d'affirmer, en prêtre chrétien, que la vie présente n'est qu'un 'état d'abaissement'" (p.115). Cfr. anche pp.273-275. Nell'edizione critica della *Professione di fede del vicario savoiaro* (Ed. Librairie Universitaire et Librairie Hachette, Fribourg-Paris, 1914, pp.165ss) Masson osserva che c'è, nell'antropologia del vicario, "une survivance, plus ou moins inconsciente, du dogme du péché originel" (p.169).

⁷⁰ J.-J. Rousseau, *Émile*, OC, IV, p. 583.

ma liberté consiste en cela même, que je ne puis vouloir que ce qui m'est convenable ou que j'estime tel, sans que rien d'étranger à moi me détermine [...]. Le principe de toute action est dans la volonté d'un être libre, on ne sauroit remonter au delà"⁷¹.

"Pourquoi mon âme est-elle soumise à mes sens et enchainée à ce corps qui l'asservit et la gêne? Je n'en sais rien; suis-je entré dans les décrets de Dieu? Mais je puis sans témérité former de modestes conjectures. Je me dis: si l'esprit de l'homme fut resté libre et pur, quel mérite auroit-il d'aimer et suivre l'ordre qu'il verroit établi et qu'il n'auroit nul intérêt à troubler? Il seroit heureux, il est vrai; mais il manqueroit à son bonheur le degré le plus sublime, la gloire de la vertu et le bon témoignage de soi [...]. Unie à un corps mortel par des liens non moins puissans qu'incompréhensibles, le soin de la conservation de ce corps excite l'âme à rapporter tout à lui, et lui donne un intérêt contraire à l'ordre général qu'elle est pourtant capable de voir et d'aimer; c'est alors que le bon usage de sa liberté devient à la fois le mérite et la récompense, et qu'elle se prépare un bonheur inaltérable"⁷².

Vorrei attirare l'attenzione su alcuni punti che mi paiono particolarmente rilevanti. L'uomo, essere non "semplice" ma caratterizzato da "due sostanze"⁷³, è contraddistinto dalla "libertà", cioè della capacità di autodeterminazione razionale (secondo brano), che lo sottrae al mero impulso "fisico". Il perversimento di questa libertà si ha quando la "ragione" e la "coscienza" cedono alle "passioni". Questa colpa può essere spiegata facendo riferimento alla "debolezza" dell'essere umano come essere finito⁷⁴. Ma la "faiblesse" non giustifica la colpa⁷⁵, visto che la scelta che vi conduce è comunque sempre il risultato di un atto che si contraddistingue per la sua radicale irriducibilità a ogni motivo esterno che possa in qualsiasi modo determinarla o condizionarla. In tale contesto, il male va ricondotto alla dialettica della libertà. Della natura di quest'ultima fa parte, infatti, la possibilità di negarsi in quanto tale. Ciò avviene quando il soggetto soccombe, pur potendo resistere, alla spinta delle passioni, annullandosi come essere autonomo e scegliendo la schiavitù degli impulsi (primo brano). Il *proprium* dell'essere umano sta che nel fatto che può *volontariamente* determinarsi per la *non-libertà*. L'uomo è composto da "due

⁷¹ Ivi, p.586.

⁷² Ivi, pp.603-604.

⁷³ J.-J. Rousseau, *Lettre à Christophe de Beaumont*, OC, IV, p.936.

⁷⁴ Pochissimi rinvii, che intendono valere ovviamente solo a titolo di esempio: *Julie, ou La nouvelle Héloïse*, OC, II, pp. 243 e 595; Lettera a Voltaire del 18 agosto 1756 sul terremoto di Lisbona, OC, IV, p. 1060.

⁷⁵ In Rousseau, come in Leibniz, "la limitazione o negazione essenziale tipica di ogni creatura [...] è l'origine del male [...], senza che ciò escluda la volontà" (G. Grua, *Jurisprudence universelle et théodicée selon Leibniz*, Presses Universitaires de France, Paris 1953, p.367).

sostanze", "materia" e "spirito"⁷⁶; l'unità, cui ognuno dovrebbe mirare (terzo brano), sta nella sintesi armonica della dimensione *physique* e *métaphysique*. Ma questa sintesi, in cui consistono la perfezione e il fine dell'uomo, rappresenta un obiettivo da perseguire, una faticosa conquista in cui il ruolo centrale è giocato dalla volontà. Né *l'homme naturel*, che, alla stessa stregua dell'animale, vive fissato nell'immota condizione dell'esistenza puramente fisico-materiale, né il puro spirito conoscono il dramma della lacerazione che contraddistingue la vita del soggetto morale. Ed entrambi ignorano gli ardui sforzi che sono necessari per acquisire la perfezione etico-spirituale⁷⁷. La riflessione sul male si delinea interamente, nell'*Emilio* e in particolare nella *Professione di fede*, sullo sfondo di questa concezione dell'essere umano.

È noto, peraltro, che Rousseau ha con insistenza messo l'accento sulla quasi sovrumana difficoltà che implica la realizzazione della "virtù", effetto di una dura "lotta" nella quale la maggior parte degli individui -ivi compreso, per sua stessa ammissione, Jean-Jacques⁷⁸- è destinata a soccombere⁷⁹. L'esperienza morale, quindi, è contraddistinta da una sostanziale intonazione pessimistica e sullo sfondo permane costantemente il rischio dello scacco⁸⁰. Non certo il *perfettismo*, quanto piuttosto l'accento posto sull'esperienza del limite sembra, quindi, segnare la posizione rousseauiana nella prospettiva fin qui brevemente delineata: "gli esseri perfetti non ci sono in natura"⁸¹ e bisogna trarre da questo fatto tutte le conseguenze che ne derivano, sia in sede antropologico-filosofica che etico-politica.

Se si muove da qui, è possibile riprendere la tesi delnociana di Rousseau come "Pascal naturalizzato e pelagianizzato" e proporre un'interpretazione almeno in parte diversa di quella suggerita dal Del Noce; ciò può servire anche a sondare alcune possibilità di sviluppo da Del Noce non esperite.

Com'è noto, Rousseau ha svolto una critica radicale del dogma del peccato originale e di quelle che, secondo la teologia cristiana, dovrebbero essere le sue conseguenze⁸². Malgrado ciò, non c'è dubbio che, quando illustra le manifestazioni della "faiblesse" -intesa come mancanza di forza per obbedire alla legge morale, in un'accezione che Kant sostanzialmente riprenderà nel suo concetto di *Gebrechlichkeit*⁸³- riproduce con sorprendente fedeltà i caratteri dell'*infirmetas* che, per la dottrina cristiana, s'introduce

⁷⁶ J.-J. Rousseau, *Lettre à Christophe de Beaumont*, OC, IV, pp.936 e 955-956.

⁷⁷ Cfr. J.-J. Rousseau, *Émile*, OC, IV, p. 603.

⁷⁸ Cfr., per esempio, *Confessions*, OC, I, p. 277; *Rousseau juge de Jean-Jacques. Dialogues*, OC, I, pp. 669-671, 774, 823-825, 855, 863-865; *Rêveries du promeneur solitaire*, OC, I, pp. 1051-1054, 1059.

⁷⁹ Cfr. J.-J. Rousseau, *Émile*, OC, IV, pp. 586-588.

⁸⁰ Su questo punto concordano, pur partendo da presupposti interpretativi profondamente divergenti, R. Derathé, *Le rationalisme de J.-J. Rousseau*, PUF, Paris 1948, e A. Philonenko, *Jean-Jacques Rousseau et la pensée du malheur*, Vrin, Paris 1984, (3 voll).

⁸¹ J.-J. Rousseau, *Confessions*, OC, I, p. 435. "Nul n'est parfait ici bas" (ivi, p. 562).

⁸² Cfr. J.-J. Rousseau, *Lettre à Christophe de Beaumont*, OC, IV, pp. 938-940.

⁸³ La "fragilità", com'è noto, costituisce il primo grado della "tendenza al male" e denota "la debolezza del cuore umano, impotente a seguire nella pratica le massime buone che ha adottato in maniera generale" (I. Kant, *La religione nei limiti della semplice ragione*, tr.it. a cura di G. Riconda, in *Scritti di filosofia della religione*, Mursia Milano 1992⁴, p.85).

nell'uomo come effetto del peccato di Adamo. Non è affatto fuori luogo dire che la sua è una concezione dell'uomo dalla quale è espunta l'idea del peccato originale, senza che tale espunzione conduca, però, a elidere l'immagine della condizione umana che il cristiano vede nascere dalla caduta.

Ma un altro punto ancora può essere sottolineato. Al di là del rifiuto del dogma del peccato originale, apertamente manifestato nella lettera all'arcivescovo di Beaumont, resta il fatto che, nel contesto dell'interpretazione sin qui proposta, la radice del male va rinvenuta proprio in un atto di volontà che si dà in tutta la sua irriducibile radicalità, esattamente come avviene in quel "retore Agostino"⁸⁴ dal quale Rousseau è probabilmente meno lontano, almeno relativamente a questo punto, di quanto alcune sue affermazioni potrebbero far credere. La chiusura nei confronti della dimensione dogmatica della "dottrina del peccato originale" non dovrebbe spingere a ignorare che uno degli aspetti essenziali di questa dottrina si ritrova anche nel pensiero rousseauiano: il male, una volta rigettata l'ipotesi manichea, nasce dalla scelta dell'uomo che rifiuta l'ordine stabilito da Dio, sia per quanto riguarda l'armonia interna del soggetto, sia per quanto concerne il corretto equilibrio nelle relazioni sociali, sia infine per quanto attiene la collocazione dell'essere umano nell'economia complessiva dell'universo⁸⁵. La decisione del soggetto umano di sottrarsi all'ordine di cui Dio è artefice e garante costituisce, anche nel filosofo ginevrino, la scaturigine del male: si tratta di uno dei nuclei tematici principali della *Professione di fede* e, in generale, della religione di Rousseau. E ciò consente di affermare che nel filosofo ginevrino non è assente l'idea della "rivolta" dell'uomo "contro Dio"⁸⁶, intesa come momento centrale della dinamica del male.

Certo, Rousseau rifiuta con la più grande energia il principio dogmatico di una corruzione della natura umana che discenderebbe dal primo peccato; qui è il vero, grande punto discriminante rispetto alla teologia cristiana del peccato. L'idea di un atto libero di un soggetto che ricada su altri soggetti coinvolgendoli nella colpa che da quell'atto si origina è totalmente estranea a Rousseau, nella misura in cui questi considera l'accettazione di una tale idea come incompatibile con la tesi dell'autonomia e della responsabilità morali dell'individuo. D'altra parte, come si è già fatto osservare, la sua concezione dell'uomo non è lontana da quella tipica del cristianesimo, specie in riferimento alla coppia concettuale *libertà-fragilità* su cui ho sin qui richiamato l'attenzione, pur brevemente e schematicamente. È come se Rousseau, almeno in una parte del suo pensiero, riprendesse, pur in forma originale e peculiare, l'immagine della condizione umana che gli viene da una tradizione religiosa in cui un posto di rilievo spetta, tra gli altri, certamente a Pascal. Però, al contempo, rigetta il principio attraverso il quale tale condizione -caratterizzata dalla *mortalitas*, dalla *ignorantia*, dalla *concupiscentia*- viene interpretata nel contesto della tradizione richiamata. In questo senso, è giusto osservare che nella filosofia

⁸⁴ J.-J. Rousseau, *Lettre à Christophe de Beaumont*, OC, IV, p. 938.

⁸⁵ Sul concetto di "ordine" cfr., per esempio, la *Professione di fede del vicario savoirdo*, in *Émile*, OC IV, pp. 578-582 e inoltre 308, 466.

⁸⁶ Ciò contrariamente a quanto sostiene P. Burgelin, *La philosophie de l'existence de J.-J. Rousseau*, PUF, Paris 1952, p.472.

rousseauiana resta sostanzialmente tutta da risolvere "la grande question métaphysique qui est de savoir pourquoi [...] l'homme est fragile et de fil en aiguille, impur et méchant"⁸⁷. Il rigetto del dogma del peccato originale, in un autore che resta fondamentalmente cristiano quanto alla sua ispirazione di fondo e alla sua sensibilità complessiva, lascia un vuoto che emerge in maniera ancora più evidente proprio in ragione di tale ancoramento alla tradizione; e da qui nascono anche le tensioni che hanno dato luogo, come evidenzia Del Noce, a letture così profondamente divergenti del pensiero di Rousseau⁸⁸.

Una brevissima sintesi di quanto rilevato fin qui consente di mettere in evidenza quattro aspetti principali:

-la considerazione del problema del male non sembra rinviare, in Rousseau, solo a cause esterne, storico-sociali, ma obbliga a prendere in considerazione le dinamiche dell'interiorità; si profilano, a questo livello, i tre nuclei tematici della *finitezza*, della *fragilità*, della *libertà*;

-in tale prospettiva il male si presenta non come semplice errore o "strada sbagliata" (Del Noce), ma in tutta la sua radicalità di *colpa*, nella misura in cui chiama in causa le responsabilità dei singoli soggetti operanti nella storia e nella società⁸⁹;

-il riscatto dal male non è, né può essere, operato solo entro la sfera mondana. Tutta la riflessione di Rousseau sul rapporto tra "justice" e "bonheur" e sul destino ultraterreno dell'uomo, svolta nella *Professione di fede*, perderebbe il suo senso se si ammettesse che l'uomo conclude il proprio compito su questa terra e che in tale sfera è possibile realizzare la salvezza. È indicativo il fatto che proprio la riflessione sul problema del male (e in particolare sul rapporto tra la sorte terrena del virtuoso infelice e la sua ricompensa ultraterrena) introduca, nella *Professione*, le considerazioni sull'esistenza dell'al di là, sul suo valore, sul suo significato, su ciò che si può arrivare a pensare della vita futura nei limiti delle capacità umane⁹⁰;

-se il male abita all'interno dell'uomo, si apre non solo un ulteriore, possibile, solco tra Rousseau e le "religioni secolari" sfociate nel totalitarismo, ma anche la possibilità di recuperarlo, in generale, in una prospettiva che consenta, a partire dal *mistero del male*, di porre le domande radicali su quest'ultimo. Non c'è dubbio che

⁸⁷ A. Philonenko, *Jean-Jacques Rousseau et la pensée du malheur*, Vrin, Paris 1984, v. III, p. 179.

⁸⁸ Se si accentua il tema della possibilità di auto-redenzione dell'uomo, è aperta la via verso il "pensiero rivoluzionario" che sfocerà nel totalitarismo; se si enfatizza invece la componente cristiana del pensiero di Rousseau e la sua accesa polemica contro l'ateismo *philosophique*, è possibile tracciare una linea di continuità tra il filosofo ginevrino e lo spiritualismo francese di uno Chateaubriand, di un Main de Biran e di un Lequier (cfr. A. Del Noce, *Il problema dell'ateismo*, cit., pp.361-366; 254).

⁸⁹ Cfr. *Émile*, OC, IV, pp. 586-588.

⁹⁰ Cfr. *ivi*, cit., pp. 583 ss.

Rousseau possa essere letto, per quanto riguarda alcuni aspetti del suo pensiero, utilizzando la categoria del pelagianismo. Ma è forse maggiormente proficuo cercare di interpretare la sua antropologia filosofica come un significativo nucleo di condensazione di alcuni dilemmi tipici del soggetto morale quale viene configurandosi nel contesto storico e speculativo della modernità. Ritroviamo nel filosofo ginevrino, per esempio, la tensione tra mondo naturale e mondo storico; e poi il tema della libertà intesa come condizione di un'autonomia il cui esercizio fa scoprire e provare la fragilità dell'essere umano (Pascal → Kant); infine, l'interrogativo sul mistero del male, non più illuminato dalla Rivelazione, ma ancora avvertito in tutta la sua tragica pregnanza e, proprio per questo, non certo liquidato al modo di Voltaire⁹¹.

In rapporto a ognuno di questi punti è evidente come e quanto Kant abbia ripreso e sviluppato Rousseau. E quanto Rousseau sia stato in ascolto di Pascal.

Due ulteriori osservazioni possono essere conclusivamente suggerite. Innanzitutto, se è condivisibile quanto fin qui accennato a proposito dell'antropologia filosofica rousseauiana, ciò implica che nella "religione naturale" del filosofo ginevrino il *residuo cristiano* è più consistente di quanto sembra pensare Del Noce e coinvolge in profondità la posizione sul problema del male, schiudendo possibilità interpretative che obbligano, come si è già accennato, a rivedere la tesi della *bontà naturale*. Viene da ciò coinvolto -ed è il secondo punto- il rapporto di Rousseau con il messianismo politico successivo. Nella misura in cui l'antropologia filosofica del filosofo ginevrino può essere letta come un'antropologia del *limite*, nel senso che si è cercato di chiarire, ne deriva che essa costituisce il fondamento -non certo del tutto privo di ambivalenze e anche di antinomie- di una democrazia che, proprio perché intende basarsi sull'accettazione disincantata degli "uomini come sono", non può sfociare nel totalitarismo. E ciò non solo per la priorità dell'elemento religioso nel senso evidenziato da Del Noce, ma anche in ragione del rifiuto della visione perfettistica dell'essere umano che la caratterizza. Però il nesso tra antropologia del

⁹¹ "Leibniz [...] rese dunque al genere umano il servizio di fargli vedere che dobbiamo essere tutti contentissimi, e che Dio non poteva fare di più per noi; che aveva necessariamente scelto, tra tutti i partiti possibili, incontestabilmente il migliore. 'Che ne sarà allora del peccato originale?' gli obiettavano [...]. Leibniz capiva che non c'era niente da rispondere; così scrisse dei grossi libri, nei quali egli stesso non si raccapezzava. Negare che esiste il male potrà essere detto per scherzo da un Lucullo, che sta bene in salute e che fa un buon pranzo con gli amici e l'amante nel salone d'Apollo; ma basta che si affacci alla finestra e vedrà degli infelici, basta che gli venga la febbre e tale sarà lui stesso [...]. Questo sistema del Tutto è bene non rappresenta l'autore di tutta la natura se non come un re potente e malvagio, il quale non si preoccupa minimamente se debbano perire quattro o cinquecentomila uomini, e gli altri trascino i loro giorni nella fame e nelle lacrime, purché possa venire a capo dei suoi progetti. Lungi, dunque, dal consolare, questa teoria del migliore dei mondi possibili è disperante per i filosofi che la adottano. La questione del bene e del male resta un caos inestricabile per coloro che cercano in buona fede; è un semplice gioco intellettuale per coloro che amano disputare: sono dei forzati che giocano con le loro catene [...]. Mettiamo dunque alla fine di quasi tutti i capitoli di metafisica le due lettere dei giudici romani, quando non riuscivano a chiarire una causa: N.L., *non liquet*, la cosa non è chiara" (*Dizionario filosofico*, tr. it. di M. Bonfantini, Einaudi, Torino 1971, cit., pp. 62-63 e 66-67).

limite e politica "repubblicana" fuoriesce sostanzialmente, mi sembra, dall'ottica delnociana. Credo, invece, che sia essenziale per cogliere un lato molto importante dell'antropologia filosofica e della filosofia politica di Rousseau⁹².

Roberto Gatti

⁹² Mi permetto di rinviare a qualche scritto in cui ho affrontato questi argomenti: *Rousseau: il male e la politica*. Studium, Roma 2012; *Storie dell'anima. Le "Confessioni" di Agostino e Rousseau*, Brescia, Morcelliana, Brescia 2012; *Rousseau, La Scuola*, Brescia 2013; *Da Machiavelli a Rousseau. Profili di filosofia politica*, IF, Roma 2015.

Forse non c'è motivo per questa mail. Ormai te ne sei andata. Ma mi ero tenuto tante cose da dirti e sei l'unica persona al mondo alla quale me la sento di dirle. Non voglio tornare ad assillarti con i miei appelli alla nostalgia e all'amarezza di questi mesi senza di te e anche senza una parola. Si tratta di altro, cioè di lasciare a te un ricordo della mia vita che nessuno conosce. Io ti ho amato veramente e non arrivo a separare il mio sogno e la realtà. Perciò, rimango legato al sogno, ai momenti belli che ho trascorso in tua compagnia. Cosa tu ne pensi non lo so; ci vuole poco a capire che, dopo poco, la cosa non ti ha più interessato. Ma, almeno in nome di un'amicizia che non credo sia andata distrutta con il resto, ti va di incontrarci? Scegli tu dove vuoi. Qui a Perugia o a Roma o dove preferisci, un sabato, una domenica o quando ti pare meglio. Qui sarebbe più facile per me. Ti prego, non dirmi di no, è una cosa della più grande serietà e tanto importante per il mio futuro. Sai, sono rimasto solo: dopo che ci siamo lasciati non ho più frequentato amici, salvo un paio, e i rapporti con la mia disastrosa famiglia sono ancora fonte di tristezza. Con Renata di fatto è finita, anche se abitiamo ancora la stessa casa. Ho provato a recuperare il recuperabile, ma manca l'essenziale. Sono di fatto una sorta di carcerato. Vivo con una persona che non amo più e ho perso quasi del tutto la speranza di vivere con la persona che amo ancora. Basta un granolino di affetto per rivederci, non essere crudele...

Ti chiamo io in questi giorni a casa.

Roberto