

Augusto Del Noce, *Rousseau. Il male, la religione, la politica. Con le ultime lezioni su Rosmini*, a cura di Salvatore Azzaro, Editrice La Scuola, Brescia 2016.

Il confronto di Augusto Del Noce (1910 – 1989) con il pensiero di Rousseau è già presente nella sua prima grande opera – *Il problema dell'ateismo* del 1964 – e nel corso degli anni viene approfondito sia in relazione all'analisi critica dell'antropologia marxista sia in relazione ai suoi studi sullo spiritualismo francese dell'Ottocento e del primo Novecento. Il libro che sto presentando costituisce la dispensa di un corso monografico tenuto da Del Noce nel 1978-79, presso all'Università di Roma "La Sapienza": questa dispensa viene pubblicata da Salvatore Azzaro, unitamente agli *Appunti delle lezioni su Rousseau* redatti da Giuseppe Morabito. Questo corso è particolarmente importante poiché in esso Del Noce fa emergere tutta la complessità di un pensatore ambiguo e, sotto molti aspetti "contraddittorio" come Rousseau. Il corso contiene delle riflessioni storico-politiche e teoretiche spesso originali e non presenti in altre opere del *corpus* delnociano.

Del Noce sottolinea come il pensiero di Rousseau sia, paradossalmente, alle origini del pensiero rivoluzionario giacobino (da Rousseau a Robespierre e a Marx) e, allo stesso tempo, alle origini del pensiero politico dell'ordine e della Restaurazione (da Rousseau a Chateaubriand e a Maine de Biran). C'è dunque un Rousseau "politico" che convive, quasi in intima lacerazione, con un "Rousseau romantico e spiritualista": un Rousseau rivoluzionario e uno contro-rivoluzionario: «Storicamente si dipartono dal pensiero del Ginevrino le due linee opposte del Terrore e della Restaurazione, Robespierre e Chateaubriand. Vi è una continuazione di Rousseau sia nel giacobinismo che nello spiritualismo francese» (p. 44). Come nel caso di Cartesio, siamo in presenza di un possibile duplice itinerario filosofico-politico aperto da un pensatore le cui riflessioni, non chiudendosi in un rigoroso sistema deduttivo, hanno dato adito ad un vero e proprio "conflitto delle interpretazioni". Del Noce ha cercato di attraversare la "selva selvaggia" dei commenti storiografici e delle differenti, e talvolta contraddittorie, interpretazioni¹.

Come è noto, nella storia della filosofia moderna Rousseau introduce, accanto al giudizio di conoscenza (la gnoseologia) e al giudizio di comportamento (la morale), il giudizio di stima, di apprezzamento, che fa coincidere con il sentimento, ciò che Kant nella *Critica del Giudizio* e i romantici tedeschi chiameranno *Gefühl*. Già in alcune precedenti prospettive filosofiche moderne si era riconosciuto il valore teoretico del sentimento (si pensi al "cuore" di Pascal o ai platonici di Cambridge): il contributo originale di Rousseau, sottolinea anche Del Noce, consiste nell'isolare il sentimento dal conoscere e dall'agire, ponendolo come un'attività indipendente e precedente ogni considerazione gnoseologica ed etica. È per questa rivalutazione del sentimento quale "organo cognitivo indipendente" che Rousseau viene visto, da numerosi interpreti e dallo stesso Del Noce, come un autore anti-illuminista e come il precursore della rivalutazione romantica del sentimento, rivalutazione che in Germania conosce ampi sviluppi soprattutto con Herder, Jacobi, Schleiermacher e Friedrich Schlegel, mentre in Francia trova i suoi epigoni in Chateaubriand² e in Maine de Biran: «Rousseau si colloca in questo modo all'origine della

1 In particolare, Del Noce ha cercato di mettere in guardia il lettore di Rousseau da «tutte le idee cattive [...] presenti [nel Ginevrino] allo stato di germe, che permette vengano presentate in aspetto fascinoso: il primitivismo, lo spirito rivoluzionario, il totalitarismo, il modernismo religioso» (A. DEL NOCE, *Analisi e autopsia dell'«ultima rivoluzione»*, in «Prospettive nel mondo», IX, 83/84, (1983), p. 106) e lo stesso "permissivismo" che ha caratterizzato la rivoluzione del Sessantotto: si tratta di deformazioni suscitate da interpretazioni unilaterali di Rousseau.

2 Chateaubriand – osserva giustamente Del Noce – «combatte gli *idéologues* (la scuola materialistico-sensistica di Destutt de

corrente “spiritualistica” della filosofia francese, da Maine de Biran a Bergson»³.

Il sentimento rousseauiano coincide con il puro sentire istintivo, primordiale, impulsivo, per cui il vero e il bene si risolvono nel sentimento soggettivo, e si considera vero e bene ciò che si sente, si apprezza, non ciò che è; siamo in presenza di un “soggettivismo etico” che diviene spesso sinonimo di spontaneismo e di relativismo. L'uomo rousseauiano si risolve quasi nei suoi stati d'animo, e la virtù, come controllo della propria natura, è considerata un vizio. Questa antropologia, rigorosamente individualista, – osserva Del Noce – presuppone che l'uomo sia buono per natura e che tutti i mali derivino dalla società.

In aperta critica agli illuministi, suoi contemporanei, Rousseau opera una rivalutazione del sentimento basata sul recupero della tematica pascaliana del “cuore”: «per fondare e giustificare la propria posizione [egli] può ricorrere solo al “cuore”, inteso come livello più profondo di razionalità rispetto alle “argomentazioni” fredde della ragione e come luogo di manifestazione della voce infallibile anche se discreta della “natura”»⁴. Del Noce sottolinea però accuratamente che tale recupero rousseauiano del *coeur* di Pascal avviene in un diverso clima spirituale, del tutto lontano dal giansenismo e dalla cupa visione dell'uomo segnato dal “peccato originale”, da un male radicale che solo la grazia divina sarebbe in grado di redimere. Ecco le parole con le quali Del Noce esprime le differenze fondamentali tra Pascal e Rousseau: «Per Pascal, occorre che nasciamo colpevoli, o Dio sarebbe ingiusto. Senza il dogma del peccato originale il cristianesimo crollerebbe. Per Rousseau, al contrario, la suprema giustizia di Dio starebbe nell'innocenza originale: l'uomo esce buono dalle mani del Creatore, ed è la società a corromperlo. C'è un peccato della società e non un peccato dell'uomo»⁵.

Con Rousseau siamo in presenza di un ottimismo antropologico fondato sul “dogma” della naturale bontà della natura umana, fondato cioè su uno *status naturae purae* che comporta la completa eliminazione del “peccato originale” quale *vulnus* inficiante tutte le facoltà umane. Con la sua tesi dell' “uomo buono per natura” il Ginevrino si pone in continuità con «la riabilitazione illuministica della natura umana»⁶ e si allontana dall'antropologia cristiana dell'uomo che si libera dal male attraverso la grazia di Dio: come afferma anche Maritain, «[il] principio rousseauiano della Bontà naturale [...] non è altro se non una *naturalizzazione* del dogma cristiano dell'innocenza adamitica»⁷; «Rousseau, negando il soprannaturale, elabora una *teologia umanistica assoluta*, la teologia della bontà naturale, secondo cui l'uomo non è soltanto indenne dal peccato originale e dalle ferite di natura, ma possiede per essenza la bontà pura, che lo rende partecipe della vita divina e che si manifesta in lui nello stato d'innocenza. Così la grazia è assorbita dalla natura. Il

Tracy e del medico-filosofo Cabanis) nel *Génie du Christianisme* ed è vicino a Rousseau per il carattere estetico che assume in lui l'apologia del cristianesimo» (A. DEL NOCE, *Rousseau. Il male, la religione, la politica. Con le ultime lezioni su Rosmini*, cit., p. 44 [in nota]).

3 *Ibidem*, p. 42. Ecco le parole con le quali Del Noce pone uno stretto rapporto tra Rousseau e Bergson, individuato particolarmente nel loro “cristianesimo senza peccato”: «Il carattere tipico della religione bergsoniana è di essere un cristianesimo senza peccato; si intende da ciò la sua continuità con il biranismo, come svolgimento del momento religioso del pensiero di Rousseau, anche se in un senso diverso da quello kantiano, per l'assenza del presupposto razionalistico antisoprannaturalistico» (A. DEL NOCE, *Il problema dell'ateismo*, cit., p. 50 [in nota]).

4 A. DEL NOCE, *Rousseau. Il male, la religione, la politica. Con le ultime lezioni su Rosmini*, cit., p. 41.

5 *Ibidem*, p. 104.

6 A. DEL NOCE, *Il problema dell'ateismo*, cit., p. 364.

7 J. MARITAIN, *Théonas, ou les entretiens d'un sage et de deux philosophes sur diverses métiers inégalement actuelles*, Nouvelle Librairie Nationale, Paris 1921, in *Oeuvres Complètes*, a cura di J.-M. Allion et alii, Éditions Universitaires – Éditions Saint Paul, Fribourg (Suisse) – Paris 1986-2008, 17 voll., vol. II, p. 874. Di questo citato dialogo maritainiano si veda anche la traduzione italiana di L. Frattini, *Théonas, dialoghi tra un sapiente e due filosofi su argomenti di diversa attualità*, Introduzione di A. Gnemmi, Vita e Pensiero, Milano 1982.

vero senso della teoria di Rousseau è che l'uomo è naturalmente santo»⁸.

Quello difeso da Rousseau è perciò un “un cristianesimo senza peccato”, un cristianesimo fondato su uno *status naturae purae* che elimina dal suo orizzonte l'idea di Caduta originaria, di Incarnazione e perciò la necessità stessa della Redenzione. In Rousseau, nota Del Noce, siamo in presenza di «una particolare concezione del peccato a cui è tolto il carattere di ribellione [*aversio a Deo, conversio ad creaturam*]. La Caduta è concepita in maniera diversa sia nei riguardi del pensiero greco che di quello giudaico-cristiano: [...] per Rousseau, il peccato sta [semplicemente] nell'aver scelto una falsa strada»⁹, consiste in un errore di valutazione dovuto alla fallacia dei sensi o alla debolezza delle capacità intellettive. Si può dire che Rousseau “naturalizzi” il peccato, rendendolo un semplice errore di valutazione imputabile alla fallibilità delle capacità umane: siamo certamente lontani dal “cristianesimo tragico” di Pascal, dalla drammatica sensibilità luterana e giansenista dell'uomo peccatore che cerca la Redenzione divina *en gémissant*.

A partire da tale naturalizzazione dell' “innocenza adamitica” e dalla rivalutazione teoretica del sentimento Rousseau giunge ad elaborare un originale concetto di “religione naturale”, definita chiaramente nella celebre *Professione di fede del Vicario savoiardo*, all'interno del IV libro dell'*Emilio*. La “religione naturale” è una sorta di “cristianesimo senza peccato”, privo di mediazione cristica e di apparato ecclesiastico. Del Noce la definisce molto bene: «una religione senza templi né riti, interiore, la pura religione del Vangelo, cioè il cristianesimo portato allo stato puro»¹⁰. Rousseau riduce la religione a psicologia, cioè ad un puro sentimento spirituale che per esprimersi non ha più bisogno di Sacre Scritture, di elaborazioni teologiche e di strutture ecclesiastiche; nel *Contratto sociale* il Ginevrino torna a definire la “religione naturale”, fondamento della “religione civile”, come «limitata ad un culto puramente interiore di un Dio supremo e ai doveri eterni della morale»¹¹.

Del Noce sostiene giustamente che la nozione rousseauiana di “religione naturale” nasca come risposta alle sanguinose guerre di religione del Seicento, caratterizzandosi come una sorta di depurazione delle “religioni storiche” e dei loro condizionamenti confessionali: «Essa non

8 P. VIOTTO, *Jean-Jacques Rousseau: il santo della natura*, in IDEM, *Il pensiero moderno secondo J. Maritain*, Città Nuova, Roma 2011, pp. 217-227, p. 225. Secondo Rousseau – nota Maritain – «il male deriva dalle costrizioni dell'educazione e della civiltà [...]. Si lasci agire la natura; apparirà la bontà pura, sarà l'*epifania dell'uomo*» (J. MARITAIN, *Humanisme intégral*, Aubier, Paris 1936, in *Oeuvres Complètes*, cit., vol. VI, p. 321). Come sostiene anche Del Noce, il Ginevrino «non ha mai afferrato della fede e della vita cattolica che il gusto esteriore e le apparenze sensibili. [...] Si accorse delle grandi verità cristiane, dimenticate dal suo secolo, e la sua forza fu di ricordarle; ma le snaturò. È il Vangelo, è il cristianesimo che egli manipola, corrompendoli» (J. MARITAIN, *Trois réformateurs*, cit., in *Oeuvres Complètes*, vol. III, pp. 572-574). Maritain e Del Noce sono concordi nell'affermare che Rousseau trasporta aspetti fondamentali del cristianesimo sul piano della semplice natura: tra questi aspetti vi è sicuramente il “mito della bontà originaria dell'uomo”, interpretabile anche come una secolarizzazione della dottrina teologica dello *status naturae purae*.

9 A. DEL NOCE, *Rousseau. Il male, la religione, la politica. Con le ultime lezioni su Rosmini*, cit., p. 100. Una diversa interpretazione del tema rousseauiano del male è stata data da Roberto Gatti: quest'ultimo ha sostenuto che Rousseau non sia *tout court* il filosofo dell'originaria bontà dell'uomo, bensì colui che si è focalizzato in maniera eminente sulla condizione umana colta nei suoi momenti di debolezza, di fragilità e di vulnerabilità. Secondo Gatti, tale «ermeneutica della finitezza permea e indirizza, secondo diverse modulazioni e certo non senza contraddizioni, l'indagine del filosofo ginevrino sia in campo etico che politico» (R. GATTI, *L'enigma del male. Un'interpretazione di Rousseau*, Studium, Roma 1996, p. 15). Stando a questa interpretazione, in Rousseau il male sarebbe annidato nell'interiorità del soggetto e la società verrebbe intesa «non come *causa* ma come *occasione* di esso» (*ibidem*, p. 10).

10 A. DEL NOCE, *Rousseau. Il male, la religione, la politica. Con le ultime lezioni su Rosmini*, cit., p. 99.

11 J.-J. ROUSSEAU, *Du contrat social ou Principes du droit politique*, Marc-Michel Rey, Amsterdam 1762; tr. it. di D. Giordano, *Discorso sull'origine della disuguaglianza e Contratto sociale*, Bompiani, Milano 2012, p. 609.

ammette che *tre dogmi*: esistenza di Dio, libertà e responsabilità dell'uomo, immortalità dell'anima»¹². È anche questa visione rousseauiana della “religione naturale” ad aver fatto scuola all'interno dello spiritualismo francese: anche per Biran (e i suoi epigoni) «non c'è nessuna esperienza di una caduta originaria e si può dubitare [che] ci sia posto nella sua filosofia per il peccato originale»¹³.

Nei suoi commenti Del Noce sottolinea più volte che in Rousseau la natura prende il posto della Grazia, ovvero elimina la necessità stessa dell'intervento divino: l'idea di una natura umana originariamente buona, per Rousseau, «costituisce un'ipotesi di lavoro “sulla” storia»¹⁴. L'uomo è chiamato a ripristinare nella storia la sua bontà originaria che la società ha corrotto. Secondo Rousseau, proprio in virtù della sua primitiva bontà, l'uomo sarebbe in grado di salvarsi da solo, rendendo così del tutto inutile l'intervento redentore della Grazia ed eliminando la necessità stessa dell'Incarnazione, ovvero l'intervento di Dio nella storia umana. È quindi per questa possibile e totale auto-redenzione dell'uomo che Del Noce scorge in Rousseau quasi «la forma più rigorosa di pelagianesimo», essenzialmente dovuta al «mantenuto rifiuto illuministico del peccato originale»¹⁵.

La dottrina della «bonté originelle»¹⁶ può essere interpretata come una secolarizzazione della dottrina teologica dello *status naturae purae* ed è carica di importanti conseguenze anche sul piano etico-politico: il male non scaturisce dall'individuo ma dalla società, occorre quindi riformare completamente la società corrotta al fine di ripristinare il perduto *status perfectionis*. La tesi delnociana, da me condivisa, è che l'idea rousseauiana di rivoluzione, successivamente ripresa dai giacobini, abbia la sua origine nel mito della “bontà originaria dell'uomo”.

In Rousseau, commenta Del Noce, «il problema del male viene trasposto dal piano psicologico e teologico a quello politico e sociologico: i dogmi della Caduta e della Redenzione vengono trasferiti sul piano dell'esperienza storica. [...] Alla liberazione religiosa si sostituisce la liberazione politica»¹⁷.

Del Noce concorda, quindi, con la proposta interpretativa di Ernst Cassirer per la quale

12 *Ibidem*, p. 47. Del Noce non manca di rilevare lo strettissimo rapporto che lega la “religione naturale” di Rousseau alla “religione morale” di Kant, cioè ai celebri postulati del *moralischer Glaube* già teorizzati nella parte finale della *Critica della ragion pura* e quindi nella *Critica della ragion pratica*: per Del Noce «non si insisterà mai abbastanza che egli [Rousseau] è l'unico maestro di Kant» (A. DEL NOCE, *Il problema dell'ateismo*, cit., p. 17). Tuttavia occorre sempre tener presente che l'antropologia kantiana si differenzia notevolmente da quella rousseauiana: Kant non accetta l'ottimismo antropologico del Ginevrino, considera l'uomo come un “legno storto” (*ein krummes Holz*) e, in linea con il luteranesimo, rimarca l'ineludibile presenza di un “male radiale” nella natura umana. A tal riguardo si veda anche K. JASPERS, *Das radikale Böse bei Kant*, in IDEM, *Rechenschaft und Ausblick. Reden und Aufsätze*, Pieper, München 1958, pp. 107-136, tr. it. di R. Celada Ballanti, *Il male radicale in Kant*, Morcelliana, Brescia 2011. Sul rapporto Rousseau/Kant la letteratura secondaria è molto vasta, ci limitiamo ad indicare: I. KAJON, *Rousseau e Kant. Intorno ad alcune interpretazioni del '900*, in «Bollettino Bibliografico per le Scienze Morali e Sociali», 33-36, (1976), pp. 54-94.

13 A. DEL NOCE, *Il problema dell'ateismo*, cit., p. 366 [in nota]. Parlando dei rapporti tra Biran e Rousseau, Del Noce si richiama agli importanti lavori storiografici di Henri Gouhier. Quest'ultimo osserva che «per lontano che il filosofo [Biran] sia ormai da Rousseau, egli ignora la tragedia cristiana altrettanto che il Vicario savoirdo» (H. GOUHIER, *Conversions de Maine de Biran*, Vrin, Paris 1948, p. 387). Per il Gouhier, se il giovane Biran si sente «pienamente soddisfatto della religione naturale», una religione che «non incontra né peccato né grazia» (*ibidem*), anche il Biran maturo, seppur difensore della trascendenza religiosa, rimane però lontano dal “cristianesimo tragico” di un Pascal o di un Kierkegaard.

14 A. DEL NOCE, *Rousseau. Il male, la religione, la politica. Con le ultime lezioni su Rosmini*, cit., p. 45.

15 A. DEL NOCE, *Il problema dell'ateismo*, cit., p. 364.

16 J.-J. ROUSSEAU, *Émile ou De l'éducation*, in *Oeuvres Complètes*, éd. B. Gagnebin – M. Raymond, Gallimard, Paris 1959 – 1969, vol. IV, p. 936.

17 A. DEL NOCE, *Il problema dell'ateismo*, cit., p. 364.

la novità radicale del pensiero di Rousseau è da individuare in rapporto al “problema della teodicea”: il Ginevrino pone l’origine del male non più *in interiore homine* (come avviene nella tradizionale visione biblica), ma «in un punto dove mai prima di allora era stata cercata», cioè non nell’«uomo singolo» ma nella «società umana»¹⁸. Il male si può perciò estirpare cambiando la società, rivoluzionandola *ab imis fundamentis*: è questo elemento decisivo del pensiero di Rousseau – la visione del *malum in societate*¹⁹ – che determina «un vero e proprio *primato della politica*» e, di conseguenza, la «sostituzione della politica alla religione»²⁰.

Del Noce sottolinea la fondamentale ambiguità del pensiero rousseauiano, l’ineludibile esito aporetico della sua prospettiva filosofico-politica. In particolare, egli scorge una dicotomia insanabile tra il momento religioso e il momento politico, il primo incentrato sulla romantica “religione naturale”, il secondo sulla “religione civile”, trattata nella parte finale del *Contratto sociale*. Rousseau si presenta, dunque, come una sorta di “Giano bifronte”: abbiamo «il Rousseau romantico (il Rousseau dell’insufficienza della politica) e il Rousseau giacobino, con l’idea della religione civile. Sembra difficile poter conciliare questi due Rousseau»²¹.

Del Noce osserva giustamente che «il rapporto tra politica e religione in Rousseau ci porta al confine di una contraddizione ineliminabile»²².

Il Rousseau della “religione naturale” è l’iniziatore di quella che Del Noce individua come la “catena di pensiero” Rousseau–Maine de Biran–Lequier, caratterizzata da un esito religioso ed anti-rivoluzionario: se si accentua il tema rousseauiano del sentimento religioso, il Ginevrino può essere interpretato persino come il filosofo dell’ordine e della Restaurazione, ovvero come

18 E. CASSIRER, *Das Problem Jean-Jacques Rousseau*, in «Archiv für Geschichte der Philosophie» XLI, (1932), pp. 177-213, pp. 479-513, tr. it. di M. Albanese, *Il problema Gian Giacomo Rousseau*, La Nuova Italia, Firenze 1938, ora in E. CASSIRER – R. DARNTON – J. STAROBINSKI, *Tre letture di Rousseau*, Laterza, Roma-Bari 1994, p. 41. La prospettiva rousseauiana può essere correttamente interpretata anche come una “secolarizzazione della teodicea”: la realizzazione della Giustizia – la biblica *sedakà*/הַקְדָּוָה – non è più demandata alla dimensione metastorica e all’intervento divino (i “cieli nuovi e terra nuova” della *παρουσία*), ma deve essere conseguita dall’uomo. La società è, al tempo stesso, «corruttrice» e «redentrica» (C. VASALE, *La secolarizzazione della teodicea. Storia e politica in J.-J. Rousseau*, Abete, Roma 1978): per questo motivo Rousseau è anche un autore di assoluto rilievo nella nascita e nello sviluppo del “messianesimo politico moderno”, da intendere come «l’aspirazione a raggiungere la felicità [e la giustizia] sulla terra attraverso una trasformazione sociale» (J.L. TALMON, *The Origins of Totalitarian Democracy*, Secker & Warburg, London 1952, tr. it. di M.L. Izzo Agnetti, *Le origini della democrazia totalitaria*, Il Mulino, Bologna 1967, p. 19). A tal riguardo si veda anche R. GATTI, *Il messianesimo politico: la lettura delnoceiana di Rousseau*, in F. MERCADANTE – V. LATTANZI (a cura di), *Augusto Del Noce. Essenze filosofiche e attualità storica*, Edizioni Spes – Fondazione Del Noce, Roma 2000, vol. II, pp. 605-631.

19 Mi pare che l’idea che il male sia causato all’uomo dal suo ingresso in società possa trovare una conferma anche presso l’antropologo francese René Girard: quest’ultimo ha parlato di un carattere essenzialmente mimetico del desiderio. Per l’antropologo il desiderio non genera mai se stesso, non si origina *sua sponte* nell’interiorità umana, ma nasce sempre dal contatto con l’alterità: il desiderio e con esso tutte le passioni umane, comprese quelle negative come la *libido dominandi*, hanno sempre un’origine mimetica, cioè imitativa. Le passioni nascono nel rapporto intersoggettivo e di questo si sostanziano, nascono – direbbe Rousseau – nel momento dell’ingresso dell’uomo in società. Girard, seppur per tanti aspetti del suo pensiero è certamente lontano dal Ginevrino, si avvicina però a questi con la sua teoria mimetica del desiderio: a tal riguardo cfr. W. PALAVER, *René Girards mimetische Theorie*, Lit Verlag, Münster 2011, traduz. inglese di G. Borrud, *René Girard’s Mimetic Theory*, Michigan State University Press, East Lansing 2013.

20 S. COTTA, *Teoria religiosa e teoria politica in Rousseau*, «Giornale di metafisica», 19 (1964), 1-2, pp. 1-2.

21 A. DEL NOCE, *Rousseau. Il male, la religione, la politica. Con le ultime lezioni su Rosmini*, cit., p. 99.

22 *Ibidem*, p. 98. Su tale “contraddizione ineliminabile” presente nel Ginevrino si è soffermato anche Salvatore Azzaro nel saggio dal titolo *Populismo rivoluzionario e religione naturale*, in T. SERRA (a cura di), *La filosofia italiana del ventesimo secolo. Atti del convegno «I filosofi della “Sapienza”*», Nuova Cultura, Roma 2011, pp. 329-348.

il teorico della «società ben ordinata (*société bien ordonnée*)»²³. Se, invece, si accentua il tema della “religione civile”, i cui articoli di fede sono fissati dallo stesso sovrano, Rousseau può essere visto come il precursore del giacobinismo, come il teorico *ante litteram* della Rivoluzione e, per molti aspetti, dello stesso totalitarismo. Quest’ultima è l’ipotesi interpretativa sostenuta, ad esempio, da Sergio Cotta e da Jacob L. Talmon, con i quali Del Noce entra in dialogo critico.

Del Noce non nega che in Rousseau «*esiste realmente un momento totalitario*»²⁴; tuttavia il filosofo italiano rimarca che in Rousseau convivono due visioni della religione (quella tutta interiore e spirituale, cioè la “religione naturale”, e quella pubblica che ha la funzione di collante sociale e valoriale, cioè la “religione civile”): «La dualità tra queste due religioni impedisce che si possa parlare [esclusivamente] di Rousseau come di un teorico della democrazia totalitaria».²⁵ In particolare, a suffragio della sua ipotesi interpretativa, Del Noce si sofferma ad analizzare il celebre Capitolo VII del Libro II del *Contratto sociale*, dedicato alla figura del Legislatore. Come è noto, Rousseau conferisce all’opera del Legislatore un carattere quasi sacrale: quest’ultimo è il concreto realizzatore della “volontà generale” dalla quale si genera la “legge giusta”²⁶. Il Legislatore – sostiene il Ginevrino – «deve sentirsi in grado di cambiare la natura umana (*en état de changer pour ainsi dire la nature humaine*), di trasformare ogni individuo che di per sé è un tutto perfetto e isolato, parte di un tutto più grande da cui quest’individuo riceve in qualche modo la propria vita e il suo essere; di modificare il modo d’essere dell’uomo per rafforzarlo. [...] Questa carica, che rappresenta la repubblica, non rientra nella costituzione; si tratta di una funzione particolare e superiore, che non ha niente di comune con l’autorità umana»²⁷. Tuttavia – sottolinea Del Noce – tale “opera divina” del Legislatore trova un limite che costituisce anche il suo fondamento, la sua intima ragion d’essere: la “religione naturale”: «Il Legislatore – nota Del Noce – *non crea, né approfitta della religione, ma la presuppone*. Come già per Vico, anche per Rousseau non può esistere Stato senza religione»²⁸. Del Noce non nega che nel capitolo del *Contratto* sulla “religione civile” vi siano dei passi che si prestano ad essere interpretati in senso “totalitario”: egli rimarca però che «il Legislatore non fissa gli articoli della religione civile e che non possa darsi quindi luogo ad una interpretazione “totalitaria” di Rousseau»²⁹.

Del Noce propende per la visione di un Rousseau quale “riformatore religioso”: anche da

23 J.-J. ROUSSEAU, *Manuscrit de Genève*, in in *Oeuvres Complètes*, cit., vol. III, p. 289. A questo proposito si veda anche M. VIROLI, *J.-J. Rousseau e la teoria della società bene ordinata*, Il Mulino, Bologna 1993.

24 A. DEL NOCE, *Rousseau. Il male, la religione, la politica. Con le ultime lezioni su Rosmini*, cit., p. 101.

25 *Ibidem*.

26 Del Noce mette opportunamente in rilievo il platonismo presente nella definizione rousseauiana della “volontà generale”. Quest’ultima non corrisponde alla “volontà di tutti”: la volontà della maggioranza o persino la “volontà di tutti” può essere, infatti, anche in sé cattiva e non finalizzata al “bene comune” poiché espressione di un egoismo di massa. La volontà generale di Rousseau corrisponde piuttosto all’idee platoniche del Bene in sé e della Giustizia in sé, teorizzate dal filosofo greco nella Repubblica. In maniera simile a Del Noce, anche il filosofo tedesco Reinhard Lauth ha messo in evidenza i tratti platonici del pensiero rousseauiano, identificando la “volontà generale” del Ginevrino con il compito etico della società (*sittliche Aufgabe der Gesellschaft*), il bene ideale al quale tendere: secondo Lauth la “volontà generale” corrisponde al contenuto etico ed ideale della politica, identificandosi con il platonico-kantiano “dover essere” (*Sollen*). A tal riguardo si veda R. Lauth, *Rousseaus leitender Gedanke*, in *Idem, Transzendente Entwicklungslinien von Descartes bis zu Marx und Dostojewski*, Meiner, Hamburg 1989, pp. 44-73.

27 J.-J. ROUSSEAU, *Du contrat social ou Principes du droit politique*, Marc-Michel Rey, Amsterdam 1762; tr. it. di D. Giordano, *Discorso sull’origine della disuguaglianza e Contratto sociale*, Bompiani, Milano 2012, p. 419.

28 A. DEL NOCE, *Rousseau. Il male, la religione, la politica. Con le ultime lezioni su Rosmini*, cit., p. 47.

29 *Ibidem*, p. 49 [in nota].

alcuni elementi della sua biografia mi pare del tutto corretta la presentazione di Rousseau come un “nuovo Calvino”, come un “riformatore della stessa Riforma”, teso al ripristino di una originaria purezza evangelica, lontana ed avversa rispetto alle chiese tradizionali. La figura del politico in Rousseau si trova investita anche di una funzione religiosa: la promozione della “religione naturale” e della “religione civile”, avente come fine quello di far amare al cittadino le virtù civili e i suoi doveri. In questo elemento, nota anche Del Noce, si può scorgere un notevole influsso di Rousseau sia su Robespierre (si pensi alla sua promozione del culto dell’Essere supremo) sia su Giuseppe Mazzini, laico difensore, quest’ultimo, di un Risorgimento sia politico che religioso (anche se avverso al cattolicesimo istituzionale). In Rousseau si ha, quindi, «la ricerca in qualche modo di uno Stato etico»³⁰, propositore di valori etici e spirituali.

La tesi interpretativa per la quale Del Noce critica la visione univoca di un Rousseau rivoluzionario, giacobino e totalitario si basa, dunque, sul complesso rapporto istituito dal Ginevrino tra “religione civile” e “religione naturale”. Per il Ginevrino l’unica cosa che importa allo Stato è che «ogni 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»³¹. Fondandosi su questi passi del *Contratto sociale* Del Noce rileva che in Rousseau «la religione non è [compiutamente] risolta nella politica. Interessano allo Stato solo quei dogmi che si riferiscono alla morale. Lo Stato non può arrogarsi il criterio della verità religiosa»³². Rousseau – continua Del Noce – «pensa ad una democrazia fondata sulla preminenza dell’idea di dovere su quella di diritto. Il Legislatore non crea, ma presuppone la religione naturale (che poi coincide [per i suoi dogmi] con la civile)»³³. Per il Ginevrino la “religione civile” si fonda sugli stessi dogmi laici della “religione naturale” e corrisponde ai necessari «sentimenti di socialità (*sentiments de sociabilité*)»³⁴ che garantiscono al sovrano la coesione del popolo: proprio per questo ruolo fondante del momento religioso anche nella vita politica Del Noce interpreta lo Stato teorizzato da Rousseau come una forma di “teocrazia laica e secolarizzata”.

La “religione civile” di Rousseau – proprio per il suo essere fondata sulla “religione naturale” – ha dei caratteri essenzialmente diversi dalle moderne “religioni secolari”, quali ad esempio il marxismo. In opposizione a tanti interpreti tesi ad individuare una sostanziale continuità tra Rousseau e Marx, Del Noce è perentorio nell’affermare che «Rousseau non è Marx»³⁵: i due elementi per i quali viene visto in Rousseau un precursore di Marx sono essenzialmente l’egualitarismo dell’autore del *Contratto* e il suo distacco dal giusnaturalismo³⁶. Tuttavia, commenta Del Noce, sebbene vi siano degli elementi che prefigurano il successivo marxismo, Rousseau – per la sua rivalutazione del sentimento religioso e per come configura la sua “religione naturale” – si pone in netta antitesi sia con il materialismo degli illuministi del Settecento che con Marx. Per la sua visione antropologica Rousseau è perciò profondamente diverso dal Marx materialista e il suo pensiero non si presta ad essere considerato una semplice preparazione del giacobinismo, della Rivoluzione francese e degli stessi totalitarismi del Novecento. Del Noce

30 *Ibidem*, p. 108.

31 J.-J. ROUSSEAU, *Contratto sociale*, cit., p. 619.

32 *Ibidem*, p. 48.

33 *Ibidem*, p. 50.

34 J.-J. ROUSSEAU, *Contratto sociale*, cit., p. 619.

35 A. DEL NOCE, *Rousseau. Il male, la religione, la politica. Con le ultime lezioni su Rosmini*, cit., p. 43.

36 Si vedano, ad esempio, G. DELLA VOLPE, *Rousseau e Marx: e altri saggi di critica materialistica*, Editori Riuniti, Roma 1957, 1997², con Prefazione di N. Merker; L. COLLETTI, *From Rousseau to Lenin: Studies in Ideology and Society*, NLB, London 1972; I. FETSCHER, *La filosofia politica di Rousseau: per la storia del concetto democratico di libertà*, tr. it. di L. Derla, Feltrinelli, Milano 1972.

condivide quindi la prospettiva di Raymond Polin che cerca di salvaguardare Rousseau dalle varie accuse di totalitarismo: «Seguendo Benjamin Constant si è spesso accusato Rousseau di dispotismo; seguendo Hippolyte Taine lo si è accusato di collettivismo. Ai nostri giorni, a causa dello sviluppo dei regimi totalitari, si tende ad aggiungere l'accusa di totalitarismo. [...] Bisogna riconoscere che Rousseau ha scritto le parole e le formule che hanno ispirato i filosofi totalitari [...], Rousseau tuttavia non aveva previsto l'onnipresente oppressione dei totalitarismi moderni. Egli è stato il primo a chiedersi se sarà mai possibile istituire un popolo libero e fondare una democrazia. Il filosofo ha quindi indicato i possibili abusi, gli eccessi e le deviazioni del regime che considerava il più ragionevole di tutti. Senza immaginare gli orrori del totalitarismo, lo condannava per principio, condannando ogni forma di dispotismo»³⁷.

Concludendo si può dire che come nel caso di Cartesio anche in Rousseau si è in presenza di un pensiero complesso e che si presta facilmente a molteplici interpretazioni, spesso anche in contraddizione le une con le altre. Mi pare che Del Noce abbia saputo cogliere in profondità tutti gli esiti aporetici e contraddittori dei due grandi “riformatori” del pensiero moderno: sia di Cartesio che di Rousseau ha cercato di far emergere sia il momento religioso–spiritualistico che quello laico e mondano, rendendoli irriducibili l'uno all'altro. Le analisi storiografiche delnociane si rivelano interessanti poiché aprono dei possibili ed ulteriori scenari di ricerca.

TOMMASO VALENTINI

37 R. POLIN, *La politique de la solitude: essai sur la philosophie politique de Jean-Jacques Rousseau*, Sirey, Paris 1971, p. 8.